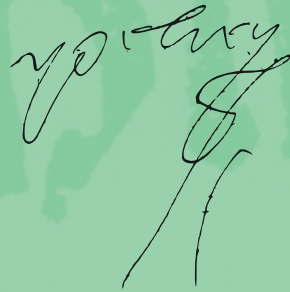


Rosa María Martínez de Codes
y César Chaparro Gómez (coords.)

LOS MUNDOS
DE CARLOS V
HUMANISMO, EDUCACIÓN Y
TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO
en Europa y América



FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA DE YUSTE

2023

LOS MUNDOS DE CARLOS V. HUMANISMO, EDUCACIÓN Y TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO EN EUROPA Y AMÉRICA

Los mundos de Carlos V. Humanismo, educación y transmisión del conocimiento en Europa y América recoge los textos de las conferencias impartidas durante el curso de verano, enmarcado en el Campus Yuste, del mismo título celebrado en el Monasterio de San Jerónimo de Yuste del 6 al 8 de julio de 2022. Fueron directores del mismo Rosa María Martínez de Codes, catedrática de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid, y César Chaparro Gómez, catedrático de Filología Latina de la Universidad de Extremadura.

En el siglo XVI el movimiento humanista del Renacimiento dejó una huella enorme en el ámbito de las artes y las ciencias. La renovación cultural que propició giró en torno a la recuperación de los elementos de la antigüedad clásica en todos los órdenes de la cultura: literatura, arte, pensamiento, actitudes y comportamientos. Los objetivos de este curso tuvieron por finalidad profundizar en aspectos relativos a la educación y al pensamiento humanista. En particular, a la educación del príncipe cristiano y a su contextualización en el marco general del humanismo pedagógico; a la configuración y desarrollo de la enseñanza universitaria (en Europa y América); y a la transmisión de los saberes técnicos y científicos. Igualmente se analizaron algunas de las figuras importantes del humanismo cristiano, sus manifestaciones artísticas y científicas y su relación con América.

El programa se desarrolló en tres escenarios concatenados en los que el humanismo pedagógico y artístico brilló con luz propia. Carlos V se educó en un ambiente humanista flamenco que influyó ampliamente en su educación cristiana y se proyectó a lo largo de los años en el gobierno de su Imperio. En el apogeo del humanismo europeo, tuvo lugar el descubrimiento y la conquista de América, coyuntura histórica fundamental para la historia cultural de América y los modelos educativos que allí se llevaron. Modelos que se originaron en España y respondían a una renovación humanística de los métodos docentes que se desarrollaron en el siglo XVI.

LOS MUNDOS DE CARLOS V.
HUMANISMO, EDUCACIÓN Y TRANSMISIÓN
DEL CONOCIMIENTO EN EUROPA Y AMÉRICA

Rosa María Martínez de Codes y César Chaparro Gómez
(coords.)

LOS MUNDOS DE CARLOS V.
HUMANISMO, EDUCACIÓN Y TRANSMISIÓN
DEL CONOCIMIENTO EN EUROPA Y AMÉRICA

Gustaaf Janssens · Horst Pietschmann · Jean-Pierre
Bastian · Jaime Contreras Contreras · Cristina
Borreguero Beltrán · César Chaparro Gómez · Rosa
María Martínez de Codes · Rosa Perales Piqueres
· Carmen Mena García · Teresa Nava Rodríguez ·
Ana María Carabias Torres · Manuel Mañas Núñez

FUNDACIÓN ACADEMIA EUROPEA
E IBEROAMERICANA DE YUSTE
2023

Edita:
Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste
www.fundacionyuste.org

Colección *Entre dos mundos: América y Europa desde Extremadura*, 9

© Los autores
© Fundación Academia Europea
e Iberoamericana de Yuste para esta 1ª edición

ISBN: 978-84-121898-9-6

Depósito Legal: CC-305-2023

Maquetación e impresión: Control P. estudio@control-p.eu

I
EUROPA: CRISIS DE LA
CONCIENCIA HUMANISTA

LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA EN LA
PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI:
UN AMBIENTE HUMANISTA INTERNACIONAL¹

GUSTAAF JANSSENS

Académico de la Academia Europea e Iberoamericana de Yuste.

Profesor emérito de la KU Leuven.

Archivero honorario del Palacio Real de Bruselas

En sus memorias, Juan Martín Cordero (1531 - + ca. 1600), natural de Valencia que llegó a Lovaina en 1552, recordaba con agrado su época de estudiante. Señalaba que tuvo muy buenas relaciones con sus compañeros de origen flamenco a los que, de no ser por el abuso de la bebida, encontraba bastante simpáticos. Declaraba que jamás olvidaría, “hasta la sepultura”. sus años en Lovaina².

En la primera mitad del siglo XVI, la universidad de Lovaina atraía a estudiantes de toda Europa y compartía la prosperidad económica y cultural de los Países Bajos, la parte del imperio de Carlos V más relacionada con sus orígenes borgoñones. Lovaina se encuentra en el ducado de Brabante y esta región era el corazón de los países patrimoniales flamencos del emperador. Junto con Bruselas, Amberes y Bolduque (‘s-Hertogenbosch), Lovaina era una de las cuatro “ciudades capitales” del ducado.

¹ Nos gustaría dedicar esta contribución a nuestro colega y amigo el profesor Jan Roegiers (1944-2013), historiador de la iglesia, especialista en historia universitaria, archivero y bibliotecario jefe de la KU Leuven.

² Janssens, G. (1992). Españoles y portugueses en los medios universitarios de Lovaina (Siglos XV y XVI). *Foro Hispánico*, 3, p. 13. Tocante a J. M. Cordero: Martos, J. Ll. (2015). Juan Martín Cordero en Flandes: Humanismo, mecenazgo e imprenta. *Revista de Filología española*, 95, pp. 75-96.

La universidad de Lovaina fue fundada en 1425 por el Papa Martín V (Oddone Colonna, 1368-1431; papa 1417-1431) con la bula *Sapientiae immarcessibilis* del 9 de diciembre. Es la universidad más antigua de los Países Bajos³. El clima cultural y económico favorable, junto con la afirmación del autoconocimiento urbano, formaron la base del deseo de los autoridades comunales de Lovaina de fundar una universidad en su ciudad⁴.

Un estudio crítico del texto de la bula de fundación de la Universidad de Lovaina muestra que muchos pasajes fueron copiados textualmente de la bula de fundación de la Universidad de Rostock (13 de febrero de 1419), que también fue emitida por Martín V. En gran medida, la Universidad de Lovaina se estructuró siguiendo el modelo de la Universidad de Colonia (fundada en 1388)⁵. Hasta

3 Nelissen, M. (2001). Fundatio. La fondation de l'Ancienne Université. En J. Roegiers & I. Vandevivere (eds.), *Leuven / Louvain-la-Neuve. Aller retour*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 9-17. Este libro existe también en neerlandés: Roegiers, J. & Vandevivere, I. (eds.). (2001). *Leuven / Louvain-la-Neuve. Kennis maken*. Lovaina, Universitaire Pers Leuven; Mingroot, E. van. (1994). *Sapientiae Immarcessibilis. A Diplomatic and Comparative Study of the Bull of Foundation of the University of Louvain (December 9, 1425)* (Mediaevalia Lovaniensia. Series I. Studia 15). Lovaina, Leuven University Press. Véase también: Mingroot, E. van (con la colaboración de Nelissen, M. & Roegiers, J.). (2000). *De stichtingsbul van de Leuvense universiteit 1425-1914*. Lovaina, Leuven University Press.

4 Buyten, L. van. (1976). De oorsprong en de stichting van de Leuvense universiteit. En J. Roegiers. & L. van Buyten (eds.), *550 jaar universiteit Leuven. [Catalogus]*, Lovaina, Leuven Stedelijk Museum, pp. 23-26. Nelissen, M., Roegiers, J. & Mingroot, E. van. (2000). *Leuven, Brabant en Rome. De stichtingsbul van de Leuvense universiteit*, pp. 27-98.

5 Eijl, E. J. M. van. (1978). The Foundation of the University of Louvain. En J. Ijsewijn & J. Paquet (eds.), *The universities in the Late Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia. Serie I. Studia, 6), Lovaina, Leuven University Press, pp. 29-41. Véase también: Weiler, A. G. (1978). Les relations entre l'Université de Louvain et l'Université de Cologne au XVe siècle. *Ibidem*, pp. 49-81; y Goosens, J. (1977). De oudste algemene statuten van de universiteiten van Keulen en Leuven. Een vergelijkende tekstanalyse. *Archief- en Bibliotheekwezen in België – Archives et bibliothèques de Belgique*, 48, pp. 42-78.

1559, la universidad de Lovaina era la única universidad en los Países Bajos, hasta que se fundó en 1562 una universidad en Douai. Esta universidad era una filial de la de Lovaina y estaba organizada según el modelo de esta universidad. La universidad de Douai, que está en Francia tras las conquistas de Luis XIV, desapareció en 1793 como consecuencia de la reforma de la enseñanza superior después de la Revolución Francesa⁶.

Después de la anexión de los Países Bajos austriacos a Francia en 1795, la Universidad de Lovaina fue suprimida por la República Francesa en 1797. La ciudad de Lovaina heredó parte de los edificios de la universidad y siguió esforzándose para que recibiera una institución de enseñanza superior. Esto se consiguió en 1817, cuando el rey Guillermo I, del joven Reino de los Países Bajos, fundó una universidad estatal en Lovaina. Además de la nueva universidad de Lovaina, en 1817 también se fundaron universidades estatales en Gante y en Lieja⁷.

La universidad estatal de Lovaina fue suprimida en 1835, pero ese mismo año el episcopado belga estableció una universidad católica en Lovaina. Esta universidad fue inicialmente una institución monolingüe francófona. En el transcurso del siglo XX surgió una

6 Cardin, G. (1894). *La fondation de l'université de Douai*. París, Félix Alcan, éditeurs. Véase también Collinet, P. (1900). *L'ancienne Faculté de Droit de Douai (1562-1793)* (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, Vol. 9, Mémoire 25). Lila, Editions Lille Université.

7 Meirlaen, M., Put, E., Tollebeek, J. & Verschaffel, T. (eds.). (2021). *Een wereld van Verschil. De zuidelijke rijksuniversiteiten in het Verenigd Koninkrijk der Nederlanden*. Lovaina-París-Bristol CT, Peeters. Contiene: Put, E. Anomalie of doorstart? De Rijksuniversiteit van Leuven in perspectief (pp. 49-60); Deneckere, G. De ontstaansgeschiedenis van de Gentse rijksuniversiteit (pp. 61-75); y Lanneau, C. Waarom een universiteit in Luik? Twintig jaar om zich te vestigen (pp. 77-93). Véase también Aubert, R. (1992). Une université d'État à l'époque des Pays-Bas Réunis. En A. D'Haenens (ed.), *L'université catholique de Louvain. Vie et mémoire d'une institution*, Bruselas, Presses universitaires de Louvain-la-Neuve – La Renaissance du Livre, pp. 125-129.

sección neerlandófona de la universidad⁸. Como consecuencia de las crecientes tensiones políticas y sociales, y en parte debido a la creciente autonomía cultural flamenca en Bélgica, a partir de principios de los años 60 del siglo XX la existencia de una universidad bilingüe en Lovaina –una ciudad flamenca que se llama ‘Leuven’– fue cada vez más cuestionada por las opiniones pública y política flamencas. Las protestas contra la presencia de la sección francófona se intensificaron cuando en 1966 los obispos belgas se pronunciaron de manera autoritaria contra la exigencia flamenca del traslado de la sección francófona de la universidad a Valonia. En 1968, cuando las autoridades académicas de la sección francófona anunciaron en que no abandonarían Lovaina, la campaña a favor de “¡Leuven Vlaams!” (“¡Lovaina flamenca!”) obtuvo un amplio apoyo en Flandes y “la cuestión de Lovaina” se incluyó en la agenda política nacional. Como resultado de todo esto, en 1968-1970 surgieron dos nuevas universidades una al lado de otra. La separación de la universidad era un proceso laborioso, pero finalmente, el 1 de julio de 1970, se crearon la “Katholieke Universiteit Leuven” (K.U.L. o KU Leuven) neerlandófona, y la “Université catholique de Louvain” (UCL o UC Louvain), francófona. La universidad flamenca se ha quedado en Lovaina. La universidad francófona se trasladó a Louvain-la-Neuve, un nuevo campus urbano en Valonia, en el territorio del municipio de Ottignies, que ahora se llama Ottignies-Louvain-la-Neuve⁹. Así pues, las dos universidades de Lovaina son instituciones

8 Aubert, R. (1992). L’université catholique de 1834 à 1968. *Ibidem*, pp. 129-175.

9 Courtois, L. & Vos, L. (2020). Louvain. III. La crise des années 60. En Courtois, L. (ed.). *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, 33 (fasc. 192-193a). Turnhout, Brepols, col. 238-246; Vos, L. (2020). La Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven). 1. L’université. *Ibidem*, col. 246-255, y Courtois, L. & Miraux, F. (2020). L’Université catholique de Louvain (UC Louvain). 1. L’université. *Ibidem*, col. 269-300.

relativamente jóvenes, pero ambas son, cada una a su manera, herederas de una larga tradición universitaria que comenzó en 1425 en Lovaina.

En 2017, la dirección de las bibliotecas de la KU Leuven ('KU Leuven bibliotheken') y la dirección de las bibliotecas de la UC Louvain ('Bibliothèques de l'Université catholique de Louvain') lanzaron el proyecto *Lovaniensia.be*. Esto hace que la antigua colección de la biblioteca académica (*Collectio academica antiqua* – Caa) sea accesible digitalmente. Esta colección incluye todas las obras publicadas por los miembros de la Antigua Universidad de Lovaina desde su fundación en 1475 hasta su abolición en 1797. Esta colección se dividió entre KU Leuven y UCLouvain cuando la universidad se dividió en 1970. Desde entonces, ambas instituciones han complementado sus colecciones. *Lovaniensia.be* actualmente contiene ya las obras digitalizadas de más de un centenar de profesores, junto con un breve bosquejo biográfico de cada uno de ellos. Todas las obras que ya han sido digitalizadas se pueden consultar a través de la red. Se tiene la intención que con motivo del 600 aniversario de la universidad en 2025 toda la colección sea accesible digitalmente¹⁰.

UNA UNIVERSIDAD EN LOVAINA (1425)

La "Antigua Universidad de Lovaina" fue fundada en 1425 por una acción conjunta del consejo de la ciudad de Lovaina y del clero de Lovaina. Durante el reinado del duque de Brabante Juan IV (1403-1427), el prestigio político de Lovaina era muy alto. Este prestigio era el resultado del protagonismo que tuvo la ciudad a partir de mayo

10 Véase www.lovaniensia.be/lovaniensia (consultado el 15 de diciembre de 2022). Para las noticias biográficas: <http://www.lovaniensia.be/lovaniensia/scholars> (consultado el 15 de diciembre de 2022).

de 1420 en la lucha por el poder con el duque, que resultó ser ventajoso para la representación de las clases de Brabante (los “Estados” o “Staten”) y de los representantes de las ciudades presentes en ellos¹¹. En ese mismo periodo, a pesar del declive de la industria textil, Lovaina experimentó un resurgimiento económico. Esta situación tuvo consecuencias favorables para la actividad de la construcción, la artesanía y la educación. Entre 1417 y 1418, las autoridades municipales, junto con el cabildo de la iglesia de San Pedro, organizaron la enseñanza secundaria de gramática latina. En esa misma época se reconstruyó la iglesia de San Pedro en estilo gótico y también se creó un nuevo ayuntamiento. Los artistas también acudían a Lovaina y se beneficiaban de su auge económico. En 1465 por ejemplo Dirk Bouts (1410/1420-1475) pintó el tríptico de la Última Cena para la Hermandad del Corpus de la parroquia de San Pedro¹². Desde sus inicios, la ciudad de Lovaina era la responsable de los equipamientos materiales de la universidad, y puso a su disposición la antigua sala de paños. Este edificio, que data de 1317, se convirtió en el centro administrativo de la universidad y sigue siéndolo hasta el día de hoy¹³. La ciudad pagaba los salarios de los profesores y les reservaba una serie de ingresos eclesiásticos, en particular las prebendas canónicas del Capítulo de San Pedro. A partir de la época de Carlos V también se crearon las

11 Eijl, E. J. M. van. (1978). The Foundation of the university of Louvain. En J. Ijsewijn & J. Paquet (eds.), *The Universities in the Late Middle Ages*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 29-48.

12 Jonge, K. de. (2009). Bouwen in de stad. En K. de Jonge, P. Geleyns & M. Hörsch (eds.), *Gotiek in het hertogdom Brabant*, Lovaina, Peeters, pp. 117-121; Bergmans, A. (ed.). (1998). *Leuven in de Late Middeleeuwen. Dirk Bouts. Het Laatste Avondmaal*. Tiel, Lannoo; Huybens, G., Mellaerts, D. & Dewilde, B. (eds.). (2022). *De Sint-Pieterskerk te Leuven. Geschiedenis, architectuur en patrimonium*. Lovaina, Peeters.

13 Derez, M. & Génicot, L. F. (2001). *Sapientia aedificavit sibi Domum*. Les Halles de l'Université. Roegiers, J. & Vandevivere, I. (eds.). *Leuven/Louvain-la-Neuve. Aller Retour*. Lovaina, Leuven University Press, pp. 35-53.

llamadas “cátedras reales”, que estaban ocupadas por profesores nombrados por el gobierno¹⁴.

LA IMPRENTA EN LOVAINA¹⁵

La difusión del conocimiento y la ciencia, y también la penetración de las ideas humanísticas en los Países Bajos, fue fuertemente influida por el desarrollo de la imprenta, la distribución de libros y el establecimiento de imprentas en las ciudades¹⁶. El primer impresor que se estableció en Lovaina fue Juan Veldener (originario de Würzburg, murió en Lovaina entre 1486 y 1496), que puso en marcha su imprenta en 1473¹⁷. Después de él, otros ocho impresores llegaron a Lovaina antes de 1500. Cabe mencionar a Juan de Westphalia (ca 1450 – murió después del 1 de diciembre

14 Claeys Bouuaert, F. (1956). *L'ancienne Université de Louvain. Études et Documents* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 28). Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, pp. 80-83.

15 Smeyers, M. (1969). Het Leuvens boekbedrijf (tot ca. 1550). En J. Roegiers (ed.), *Tentoonstelling Erasmus en Leuven. Leuven, Stedelijk Museum, 17 nov. – 15 dec. 1969*, Lovaina, Katholieke Universiteit Leuven, pp. 157-163; Coppens, C. (ed.). (1999). *Leuven in Books – Books in Leuven. The oldest University of the Low Countries and its Library*. Lovaina, Leuven University Press, pp. 33-34, y p. 43; Delsaert, P. (2000). De revolutie van de boekdrukkunst. Drukkers, boekhandelaars en bibliotheken. En G. Vanpaemel & T. Padmos (eds.), *Wereldwijs. Wetenschappers rond keizer Karel*, Lovaina, Davidsfonds, pp. 100-110.

16 Ijsewijn, J. (2015). The Coming of Humanism to the Low Countries. En Tournoy, G. (ed.), *Humanism in the Low Countries. A Collection of Studies* (Supplementa Humanistica Lovaniensia, 40), Lovaina, Leuven University Press, pp. 77-188 (tocante a la imprenta: pp. 121-123).

17 Coppens, C. (2000). Werner Rolevinck, *Fasciculus temporum*. En T. Padmos & G. Van Paemel (eds.), *De Geleerde Wereld van Keizer Karel. Catalogus Tentoonstelling Wereldwijs. Wetenschappers rond Keizer Karel*, Lovaina, Universitaire Pers Leuven, pp. 308-309.

de 1501), que se estableció en Lovaina como impresor en 1474, y a Dirk Martens (1446/1447-1534), que trabajó en Lovaina de 1498 a 1501. Más tarde se trasladó durante un breve periodo de tiempo a Amberes, pero en 1512 volvió a elegir Lovaina¹⁸. Allí encontró un gran ambiente universitario y mantuvo buenos contactos con Erasmo de Rotterdam (¿1467?-1536)¹⁹. Para Erasmo, Martens era un “amigo fiel”, con el que siempre se sentía bienvenido y al que confiaba gran parte de sus impresiones²⁰. Martens no solo gozaba de la confianza de Erasmo. En marzo de 1515 se publicaron las *Quaestiones quodlibeticæ* de Adriano de Utrecht (Adriaan Florisz, 1459-1523)²¹ y en 1516 Dirk Martens se encargó de la primera edición de la *Utopía* de Tomás Moro (1477-1535)²².

18 Tocante a J. de Westphalia, J. Veldener y D. Martens, véase las contribuciones de Heirman, K. (1973). Dirk Martens & Johan van Westfalen y de Hellinga-Querido, L. & Hellinga, W. (1973). Johan Veldener. *De vijfhonderste verjaardag van de boekdrukkunst in de Nederlanden. Catalogus*. Bruselas. Koninklijke Bibliotheek Albert I, pp. 106-123, y pp. 143-146; Renaud, A. (2009). *Jean de Westphalie et Thierry Martens: la découverte de la Logica Vetustas (1474) et les débuts de l'imprimerie dans les Pays-Bas méridionaux*. Turnhout, Brepols. Véase también: Heirman, K. (ed.). (1973). *Tentoonstelling Dirk Martens 1473-1973*. Aalst, Stadsbestuur van Aalst.

19 La literatura tocante a Erasmo de Rotterdam es enorme. Véase por ejemplo: Langendries, S. (2021). *Erasmus dwarsdenker. Een biografie*. Amsterdam, De Bezige Bij; Halkin, L.-E. (1987). *Erasmus parmi nous*. París, Fayard (en inglés: Idem. (1993). *Erasmus. A critical Biography*. Oxford, Blackwell; en castellano: Idem. (1995). *Erasmus entre nosotros*. Barcelona, Herder). Véase también Tracy, J. D. (1996). *Ersamus of the Low Countries*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

20 Nauwelaerts, M. A. (1969). Dirk Martens. En Roegiers, J. (ed.). *Tentoonstelling Erasmus en Leuven. Leuven, Stedelijk Museum, 17 nov. – 15 dec. 1969*, Lovaina, Katholieke Universiteit Leuven, p. 243.

21 Tocante a Adriano de Utrecht: Pizarro Llorente, H. (2009). Adriano VI. En Anes y Álvarez de Castrillón, G. (ed.). *Diccionario Biográfico Español*. Madrid, Real Academia de la Historia, I, pp. 490-495; Florentius, A. (1515). *Questiones quodlibeticæ (...)*. Lovaina, Dirk Martens ; Roegiers, J. (ed.). (1969). *Tentoonstelling Erasmus en Leuven. Leuven, Stedelijk Museum, 17 nov. – 15 dec. 1969*. Lovaina, Katholieke Universiteit Leuven, n° 272.

22 Schepper, M. de & Crab, M. (2016). Editio princeps van Utopia. En Sacré, E. de BOM, D. Verbeke & G. Tournoy (eds.). *Utopia & More. Thomas More, de*

Una figura muy interesante entre los impresores de Lovaina de principios del siglo XVI fue Rutger Rescio (ca. 1495-1545). Fue corrector de textos griegos bajo la dirección de Dirk Martens y profesor de griego en el Trilingüe. En 1529 se tomó el relevo de la imprenta de Dirk Martens²³.

LOS ESTUDIANTES

Aunque Lovaina nunca ha sido un gran centro cosmopolita y, por lo tanto, no se puede comparar con una ciudad mercantil internacional como Brujas en la Edad Media o Amberes en el siglo XVI, gracias a su universidad Lovaina tuvo su propio atractivo e influencia internacional. En los años 1426-1515, la mayoría de los estudiantes extranjeros procedían de Francia, seguidos inmediatamente en número por alemanes, escoceses, ingleses, italianos, portugueses y españoles. Entre 1485 y 1527, los estudiantes de los Países Bajos procedían principalmente de Brabante, Flandes, Holanda y Zelanda²⁴.

Nederlanden en de utopische traditie. Catalogus bij de tentoonstelling in de Leuvense Universiteitsbibliotheek, 20 oktober 2016 – 17 januari 2017 (Supplementa Humanistica Lovaniensia, 41), Lovaina, Leuven University Press, p. 341-341; Wegemer, G. B. & Smith, S. W. (2004). *A Thomas More Source Book*. Washington D.C., The Catholic University of America Press.

23 Constantinidou, N. (2015). Printers of the Greek Classics and Market Distribution in the Sixteenth Century: The Case of France and the Low Countries. En R. Kirwan & S. Mullins (eds.). *Specialists in the Early Modern Book World* (Library of the Written Word, 40), Leiden-Boston, Brill, pp. 278-283; y Rooy, E. van & Hal, T. van. (2017). Studying Ancient Greek at the Old University of Leuven. An outline in an European context. En J. Papy (ed.), *The Leuven Collegium Trilingue. 1517-1797. Erasmus, humanist educational practice and the new language institute. Latin – Greek – Hebrew*, Lovaina-París-Bristol CT, Peeters, pp. 134-136.

24 Dumoulin, M. & Duchenne, G. (2001). L'européanisme et les étudiants étrangers. En J. Roegiers & I. Vandevivere (eds.), *Leuven / Louvain-la-Neuve. Aller Retour*, pp. 227-228.

Por lo tanto, la comunidad universitaria de Lovaina estaba formada por personas de orígenes muy diversos. No había problemas lingüísticos, ya que la lengua de uso común era el latín.

LAS FACULTADES

La bula papal de 1425 previó cuatro facultades: la facultad de las artes, dos facultades de derecho (una de derecho canónico y otra de derecho civil) y una facultad de medicina. En 1432 se añadió una facultad de teología. La educación en la facultad de las artes consistía en un programa que solía durar dos años. Solo se podía acceder a una de las cuatro “facultades superiores” después de haber estudiado con éxito las “artes”.

Cómo se presentaban las cuatro facultades y cómo se visualizaba el funcionamiento de la antigua Universidad de Lovaina queda claro en la miniatura de mediados del siglo XV que aparece en la primera página del libro de privilegios de la joven universidad. En la parte superior izquierda se encuentra la facultad de teología, simbolizada por la Santísima Trinidad, al lado está la facultad de derecho canónico, con una representación del Papa Gregorio IX, y debajo, a la izquierda, el emperador Justiniano simboliza la facultad de derecho civil. La facultad de medicina está representada por un médico que sostiene un orinal. En la parte inferior central aparece un profesor con alumnos a sus pies. Este grupo representa la facultad de las artes, es decir, la base o etapa propedéutica de cualquier plan de estudios superiores²⁵.

25 Véase la miniatura en el libro de los privilegios de la universidad de Lovaina (ca. 1450): Leuven. Rijksarchief [Lovaina. Archivo estatal]. *Archief van de Oude Universiteit Leuven* [Archivo de la antigua universidad de Lovaina], n° 3, f° 1. Y Smeyers, M. (1974).

LA FACULTAD DE LAS ARTES

El programa de los estudios de artes consistía en la educación en las siete artes liberales (las *septem artes liberales*) que incluían dos grandes paquetes de estudios: el *trivium* con gramática, lógica y retórica y el *quadrivium* con aritmética, geometría, astronomía y música. Los estudios de artes tenían su propia finalidad y al completarlos se obtenía el diploma de *magister artium*. Los estudiantes de artes solían ser muy jóvenes y a menudo comenzaban sus estudios a los doce años²⁶.

El programa de la facultad de las artes se impartía simultáneamente en cuatro colegios o pedagogías donde también vivían los alumnos. Eran los colegios “el Castillo”, “el Puerco”, “la Azucena” y “el Halcón”. Las clases conjuntas se impartían en el *Vicus artium*, el edificio principal de la facultad²⁷.

Como la facultad de las artes era la puerta de entrada a la universidad, no es de extrañar que en la lista de matriculados de la universidad constasen una gran mayoría de estudiantes de artes. Sin embargo, no todos los que se matriculaban eran “estudiantes”. Todo el que quería pertenecer a la comunidad universitaria tenía

Een verlucht privilegeboek van de Leuvense universiteit. *Arca Lovaniensis artis atque historiae reserans documenta*, 3, pp. 37-79.

26 Roegiers, J. (ed.) (1975). *Van Vicus artium tot nieuwbouw. 550 jaar faculteitsgeschiedenis*. Lovaina, ACCO; Roeegiers, J. (1976), *De artesfaculteit. Het begin van de wetenschap*. En J. Roegiers, J. & L. van Buyten (eds.), (1976). *550 jaar universiteit Leuven [Catalogus]*. Lovaina, Leuven Stedelijk Museum, pp. 174-175; Paquet, J. (1970). *Statuts de la faculté des arts de Louvain (1567-1568 ?)*. *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 136, pp. 179-271; y Ruwet, J. (ed.). (1980). *De la Faculté des arts à la Faculté de philosophie et lettres. Des siècles d'histoire. Catalogue de l'exposition 4-15 mars 1980*. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain.

27 Tocante a las pedagogías de la facultad de las artes y a su edificio principal: Maessschalck, E. de. (2021). *Leuven en zijn colleges. Trefpunt van intellectueel leven in de Nederlanden (1425-1797)*. Gorredijk, Sterck & Devreeze, pp. 280-284 y p. 276.

que inscribirse. Además de estudiantes, también se podían encontrar profesores, funcionarios, empleados de la universidad y viudas de profesores. También figuraban en la lista de inscritos aquellas personas que ejercían su profesión como miembros de la universidad, como los librereros y los impresores. Todas las personas inscritas disfrutaban de los privilegios concedidos a la universidad. Por ejemplo, la exención del pago del impuesto municipal sobre la cerveza y el vino. Además, un miembro de la comunidad universitaria que cometía un delito solo podía ser llevado ante el tribunal universitario. En caso de una posible condena a prisión, le esperaba la cárcel de la universidad²⁸.

Siguiendo el ejemplo de París, los estudiantes de artes se dividían en “naciones”. En Lovaina existía la “nación gala”, a la que pertenecían los estudiantes procedentes de Francia y de la diócesis de Cambrai. La “nación flamenca” incluía a los estudiantes procedentes de los condados de Flandes, Henao y Namur, así como del dominio de Malinas. La “nación holandesa” incluía a los procedentes de Holanda, Zelanda, Utrecht y Frisia. Por último, la “nación de Brabante” incluía a los que procedían de Brabante, pero también a todos los que no pertenecían a ninguna de las otras naciones. A la cabeza de cada nación había un “procurador” que podía convocar a los *magistri* de su nación. Las naciones elegían al decano, al presidente de las disputas públicas y normalmente también a los

28 Tocante a la matrícula de la universidad de Lovaina: Buyten, L. van. (1974). De Leuverse universiteitsmatrikels (16e-18e eeuw). Kritische beschouwingen. *Arca Lovaniensis arts atque historiae reserans documenta*, 3, pp. 9-35. Tocante a los privilegios de la universidad y de los miembros de la comunidad universitaria: Roegiers, J. (1976). Een stad in de stad, een staat in de staat. En J. Roegiers & L. van Buyten (eds.), *550 jaar universiteit Leuven [Catalogus]*, Lovaina, Leuven Stedelijk Museum, pp. 37-40. Tocante a la cárcel de la universidad: Vandenghoer, C. (1987). *De rectorale rechtbank van de oude Leuverse universiteit (1425-1797)*. Bruselas, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, p. 190.

examinadores de la facultad. El consejo de la facultad se limitaba a aprobar a los candidatos propuestos por las naciones. Los profesores tenían que llevar la capa redonda cuando daban clase en el *Vicus artium*. Para las demás clases tenían que llevar una capa plisada con capucha forrada. Los estudiantes llevaban el ropaje de los clérigos, de una sola pieza, no acortada, con capucha y de tela oscura. Durante las clases, los alumnos se sentaban en el suelo²⁹.

LOS TEÓLOGOS DE LOVAINA

En su fundación, en 1425, el papa optó por una universidad sin facultad de teología. Es probable que esta decisión se tomara para no perjudicar a las facultades existentes en París y Colonia. Ni la ciudad ni la universidad estaban satisfechas con esta decisión y, con el apoyo de los duques de Brabante y de Borgoña, a partir de 1426 intentaron por todos los medios conseguir la fundación de una facultad de teología. La campaña no tuvo un resultado inmediato, pero el 7 de marzo de 1432 el papa Eugenio IV (Gabriele Conduime, 1383-1447; papa: 1431-1447), que había sucedido a Martín V, promulgó la bula *In apostolice dignitatis specula*. Con ella fundó una facultad de teología en Lovaina y dio al preboste del capítulo de la iglesia de San Pedro de Lovaina, como canciller de la universidad, la autoridad para conceder la *licentia ubique docendi* y el grado de doctor en teología. Todos los miembros de la nueva facultad pudieron disfrutar inmediatamente de los privilegios concedidos a los miembros de las otras facultades en 1425. La noticia llegó a Lovaina el 19 de abril de 1432. A partir de esta fecha se buscó inmediatamente a buenos

29 Belle, A. van. (1959). *De Fakulteit van de Artes te Leuven. Haar vroegste Organisatie 1426-1441*. Lovaina. Tesina de licentiatuura inédita KU Leuven, pp. 45-57 y pp. 184-185.

profesores y se instaló un aula en la planta baja de la antigua sala de paños³⁰.

En la primera mitad del siglo XVI, el emperador Carlos V recurrió en varias ocasiones a los teólogos de Lovaina. De estos, Adriano de Utrecht fue el que más contacto tuvo con Carlos. Fue su tutor y en 1515 el joven archiduque le encomendó una misión diplomática en España y Adriano fue nombrado obispo de Tortosa y cardenal. Tras la salida de Carlos de España, Adriano se convirtió en regente de los reinos españoles. Pronto tuvo que lidiar con la revolución de las Comunidades de Castilla, que apenas puede contener. Al final, logra asegurar la autoridad de Carlos y los Habsburgo. En 1522, un cónclave de cardenales en el que él no estaba presente eligió a Adriano como papa. Eligió el nombre de Adriano VI³¹.

30 François, W. (2020). Louvain. La Faculté de théologie. En L. Courtois, L. (ed.). *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. Turnhout, Brepols, XXXIII - fasc. 192-193a, col. 180-194; Eijl, E. J. M. van. (1977). De stichting van de theologische Faculteit te Leuven. En E. J. M. van Eijl (ed.). *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797. Bijdragen tot haar geschiedenis – Contributions to its history – Contributions à son histoire* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 45), Lovaina, Leuven University Press, pp. 19-36; e Idem. (1977), De theologische faculteit te Leuven in de XVe en XVIe eeuw. Organisatie en opleiding, En *Ibidem*, pp. 69-153; véase también, Jong, H. De. (1911). *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Érasme et Luther*. Lovaina, Bureaux de la Revue d'Histoire Ecclésiastique.

31 Parker, G. (2019). *Carlos V. Una nueva vida del emperador*. Barcelona, Planeta, pp. 57-60, y pp. 85-87; Pérez, J. (1979). *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid, Siglo veintiuno de España editores, pp. 174-179; Verweij, M. (ed.) (2009). *De Paus uit de Lage Landen. Adriaan VI 1459-1523. Catalogus bij de tentoonstelling ter gelegenheid van het 550ste geboortejaar van Adriaan van Utrecht* (Supplementa Humanistica Lovaniensia, 27). Lovaina, Peeters; *Adrian VI: A Dutch Pope in a Roman Context*. Número especial de *Fragmenta. Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome*, 4 (2010); y Verweij, M. (2011). *Adriaan VI (1459-1523). De tragische paus uit de Nederlanden*. Amberes-Apeldoorn, Garant. Véase también: Coppens, J., Houtzager, M. E. & Steppe, J. K. (eds.). (1959). *Herdenkigstentoonstelling Paus Adrianus VI. Gedenkboek. Catalogus*. Utrecht-Lovaina. Tocante a las Comunidades de Castilla: Jerez, J. J. (2007). *Pensamiento político y reforma institucional durante la*

En relación con Erasmo, los teólogos de Lovaina mantuvieron con respecto a él una relación muy ambigua. Se pueden distinguir tres grupos de teólogos según sus actitudes ante el método filológico de Erasmo, que ha desembocado en su nueva traducción y edición en griego y en latín del *Nuevo Testamento* (*Novum Instrumentum*: Froben, Basilea 1519). El primer grupo adoptó una posición intermedia. Mientras el método humanista se limitase a la investigación filológica de los textos de la antigüedad clásica y no se inmiscuyese en el terreno de la *Biblia* y la teología, no tendrían ningún problema. Un segundo grupo de teólogos eran militantes antihumanistas. Estos eran, principalmente, el carmelita Nicolás Egmondano (Nicolás Baecheru, +1520) y el dominico Eustaquio de Zichem (1482-1538). Un tercer grupo, y el más pequeño, era partidario de una interpretación erasmiana del humanismo. Aquí mencionamos a Martín Dorpio (1485-1525) que, tras largas vacilaciones y dudas, en 1521 por fin defendió abiertamente el humanismo bíblico³².

guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521). Madrid-Barcelona-Buenos Aires, Fundación Francisco Elías de Tejada – Marcial Pons.

32 Gielis, G. (2017). Overcoming Conflict. The symbiosis of scholasticism and humanism at the Leuven Faculty of Theology. *The Leuven Collegium Trilingue. 1517-1797. Erasmus, humanist educational practice and the new language institute. Latin-Greek-Hebrew*. Lovaina-París-Bristol CT, Peeters, pp. 36-38; François, W. (2020). Authority Revisited. Leuven's 500th Year Commemoration of Erasmus' *Novum Instrumentum* and Thomas More's *Utopia*. En W. François, V. Soen, et al (eds.), *Authority Revisited. Towards Thomas More and Erasmus in 1516*, Turnhout, Brepols, pp. 9-19; Pena González, M. A. y Delgado Jara, I. (eds.). (2016). *Revolución en el Humanismo cristiano. La edición de Erasmo del Nuevo testamento (1516)*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. Servicio de Publicaciones; Gielis, M. (1994). *Scholastiek en Humanisme. De kritiek van de Leuense theoloog Jacobus Latomus op de Erasmiaanse theologiehervorming*. Tilburg, Tilburg University Press, pp. 46-59; y Rummel, E. (1989). *Erasmus and his Catholic Critics*. Nieuwkoop, De Graaf (2 vols.). Tocante a la *Biblia* y la filología humanista: Perera Siller, F. J. (2022). Avatares de la filología en torno a la *Biblia*: itinerario histórico y temático. IDEM (ed.). *La Biblia y los humanistas. Un viaje a la cultura del siglo XVI*. Granada, UCO Press – Editorial Universidad de Granada, pp. 17-80.

La aversión a Erasmo y a sus ideas se debía a sus ataques a los teólogos y a la educación teológica. En su opinión, la cuestión del papel de “las bellas letras” (*bonae litterae*) en la teología y en la enseñanza de la teológica era central, y Erasmo no tenía muy buena opinión de la mayoría de los teólogos de Lovaina. Sobre todo porque algunos de ellos le atacaban sin haber leído ni una sola letra de su obra³³. Sin embargo Erasmo era un hombre peligroso en la opinión de algunos teólogos, ya que sospechaban de sus simpatías heréticas e incluso de su colaboración con los escritos de Martín Lutero (1483-1546)³⁴. Erasmo declaró que no tenía nada que ver con Lutero pero mantuvo su crítica a la enseñanza de la teología y tampoco se puso fin a la discusión sobre el lugar que ocupa el estudio de las lenguas antiguas en la misma.

Desde el principio de la actuación de Martín Lutero, los teólogos de Lovaina desempeñaron un importante papel en la oposición y condena del luteranismo y de cualquier otra forma de disidencia religiosa. Después de que los teólogos de Colonia condenaran a Lutero el 30 de agosto de 1519, los teólogos de Lovaina hicieron lo mismo el 7 de noviembre del mismo año³⁵. A partir de entonces, la

33 Tocante a Erasmo, Lovaina y los teólogos de Lovaina: Blockx, K. (1969). Een conflict tussen Erasmus en de Leuvense theologen in 1519. *De Gulden Passer*, 47, pp. 7-30; Nauwelaerts, M. A. (1969). Erasme à Louvain. *Éphémérides d'un séjour de 1517-1521*. En Coppens, J. (ed.). *Scrinium Erasmianum*. Leiden, Brill, I, pp. 4-24; y Roegiers, J. (ed.), (1969). *Tentoonstelling Erasmus en Leuven*. Leuven. *Stedelijk Museum*, 17 nov. – 15 dec. 1969, Lovaina, Katholieke Universiteit Leuven. Tocante a la obra filológica de Erasmo: Perea Siller, F. J. (2022). Avatares de la filología en torno a la *Biblia*: itinerario histórico y temático. En Perea F. J. Siller (ed.), *La Biblia y los humanistas. Un viaje a la cultura del siglo XVI*, pp. 20-22; y Heesakkers, C. L. (2008). Erasmo filólogo. *Myrtia. Revista de filología clásica*, 23, pp. 259-285.

34 Una introducción a la vida y el pensamiento de Martín Lutero: Kaufmann, Th. (2017). *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*. Madrid, Editorial Trotta.

35 Gielis, G. (2017). “Post exactam et dilligenter examinationem”. How the Leuven theologians condemned Luther’s theses (1519). *Annali di Storia delle Università Italiane*, 21, pp. 121-134; y Blockx, K. (1958). *De veroordeling van Maarten Luther door de*

universidad de Lovaina desempeñará un papel muy importante en la lucha contra el protestantismo en los Países Bajos³⁶. En 1546, a petición de Carlos V, los teólogos de Lovaina elaboraron una lista de libros prohibidos (un *Index librorum prohibitorum*)³⁷. Además, también en 1546, el emperador fundó dos cátedras reales en la facultad de teología. A diferencia de los demás profesores, que tenían libertad para elegir lo que iban a enseñar, se decidió que uno de los nuevos profesores se ocupara del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*, y que el otro enseñaría teología escolástica basada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo³⁸. También fue importante la traducción de la *Biblia* al latín, que apareció en 1547 bajo la supervisión de los teólogos de Lovaina, y que también se publicó en neerlandés al año siguiente³⁹.

Juan Driedo (1479/1480-1535) fue el primer teólogo de Lovaina que abandonó el método escolástico tradicional. Era un gran defensor

theologische faculteit te Leuven in 1519. Bruselas, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.

36 “La universidad de Lovaina (...) es el propugnáculo de estos Estados contra los herejes de este tiempo” (Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, a don Juan de Zúñiga, Bruselas, 28 de agosto 1571): Duque de Alba (ed.). (1952). *Epistolario del III duque de Alba don Fernando Álvarez de Toledo*, II. Madrid, Diana, p. 720; “Ninguna universidad ni colegio ay donde mejor ni tan bien se enseñe la doctrina católica y teología verdadera y limpia de toda corrupción que en Lovaina(...). Las doctrinas predicables contra herejes se enseñan allí singularmente bien” (L. de Villavicencio a Felipe II, s.d. - ¿1568?); Manrique, L. (ed.). (2020). *Epistolario de Fr. Lorenzo de Villavicencio. Un agostino espía de Felipe II en los Países Bajos*. San Lorenzo de el Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 315-316.

37 François, W. (2009). Die volkssprächige Bibel in den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Zwischen Antwerpener Buchdruckern und Löwener Buchzensoren. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 120, pp. 20-21. Véase también: Steppe, J. K. (1969). Erasmus en de Index. En Roegiers, J. (ed.), *Tentoonstelling Erasmus en Leuven*, Lovaina, Katholieke Universiteit Leuven, p. 415.

38 Eijl, E. J. M. van. (1977). De theologische faculteit te Leuven in de XVe en XVIe eeuw. *Organisatie en opleiding*. E. J. M. van Eijl (ed.). *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797*, pp. 95-98.

39 François, W. (2009). *Die volkssprächige Bibel in den Niederlande*, p. 22.

del estudio de la *Biblia* basado en un conocimiento profundo de las lenguas bíblicas. Esto le valió la estima de Erasmo. El libro de Driedo *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri IV (Cuatro libros sobre escritos eclesiásticos y dogmas)*, de 1533, se convirtió en fuente de inspiración para el *Decreto del Concilio de Trento sobre la Iglesia y la Tradición*⁴⁰. Esto nos lleva al Concilio de Trento, en el que están presentes algunos teólogos de Lovaina. Francisco Sonnio (1507-1576), que más tarde sería obispo de Bolduque (1561-1570) y después de Amberes (1579-1576), asistió a la primera sesión del Concilio como asesor del obispo de Tournai. En la segunda sesión estuvo presente una delegación de Lovaina formada por los teólogos Sonnio, Ruard Tapper (1487-1559), Juan van der Eyken (Juan Hasselius, ca. 1500-1552), y Joost van Ravesteyn ('Tiletanus', ca. 1506-1570). En la tercera sesión estuvieron presentes Cornelio Jansenio (1510-1576), Miguel Baio (1513-1589) y Juan Hessels (1522-1566)⁴¹. No es casualidad que, posteriormente, a algunos de estos teólogos se les asignara una sede episcopal⁴².

40 François, W. (2009). John Driedo's *De Ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus* (1533). A Controversy on the Sources of the Truth. En M. Lamberigts, L. Boeve & T. Merrigan (con la colaboración de D. Claes & M. Wisse) (eds), *Orthodoxy, Process and Product* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensia, 228), Lovaina, Peeters, pp. 86-118.

41 Ram, F. X. de. (1841). *Mémoire sur la part que le clergé de Belgique, et spécialement les docteurs de l'université de Louvain, ont pris au concile de Trente*. Bruselas, Académie royale de Belgique.

42 Tocante a los nuevos obispados y sus obispos: Dierickx, M. (1950). *De oprichting van de nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Filips II (1559-1570)*. Amberes-Utrecht, Standaard-Boekhandel n.v. – Het Spectrum; Idem. (1960-1962). *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays Bas (1521-1570)*. Bruselas, Commission royale d'Histoire (3 vols); Postma, F. (1990). Nieuw licht op een oude zaak: de oprichting van de nieuwe bisdommen in 1559. *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 103, pp. 10-27. Véase también Gielis, G. (2018). *Viri docti et periti rerum divinarum*. Leuven Theologians, Ecclesiastical Reform and the 'Episcopal Turn' in the Early Modern Low Countries; Lamberigts, M. & Pril, W. de (eds.). *Louvain, Belgium and beyond. Studies in Religion History in Honour*

LOS JURISTAS DE LOVAINA⁴³

El programa de la facultad de derecho civil consistía en el estudio del derecho romano, en particular de los libros de derecho y de las colecciones de textos jurídicos del emperador Justiniano (el *Digesto* o *Pandektai* y los *Institutiones*). Además de las leyes también se estudiaban las *Novellae Constitutiones* (las *Novelas*) y las *Consuetudines feudorum*, una obra lombarda de derecho feudal del siglo XII. El programa de la facultad de derecho eclesiástico incluía el estudio del *Decretum Gratiani*, las *Decretales* de Gregorio IX, el *Liber sextus* de Bonifacio VIII y las *Clementinae* de Clemente V. Casi todos estos textos se incluirían posteriormente en el *Corpus iuris canonici*. Los profesores enseñaban de acuerdo con el método escolástico. Sin embargo, bajo la influencia del nuevo método filológico histórico humanista, este método de enseñanza se fue cambiando gradualmente. Lovaina era una universidad conservadora, pero el humanismo jurídico aportó algo más de espacio a la educación, por ejemplo, prestando más atención al derecho común. Además de las clases tradicionales, también se impartían clases y ejercicios de trabajo: las repeticiones y las disputas⁴⁴. La mayoría de los estudiantes

of Leo Kenis (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 299). Louvain-Paris-Bristol CT, Peeters, pp. 23-38.

43 Stevens, F. & Waelkens, L. (2014). *Geschiedenis van de Leuense rechtsfaculteit*. Brujas, Die Keure. (en inglés: *The History of Leuven's Faculty of Law*. (2016). Brujas, Die Keure (tocante al siglo XV: pp. 17-49; y tocante al siglo XVI: pp. 51-88).

44 Dievoet, G. van. (1988). Inleiding. En G. van Dievoet y otros (eds.). *Lovanium Docet. Geschiedenis van de Leuense rechtsfaculteit (1425-1914). Tentoonstelling. Leuven, Centrale Bibliotheek, 25 mei – 2 juli 1988*. Lovania, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, pp. 7-10; Dievoet, G. van. (1976). De rechtsfaculteiten. En J. Roegiers & L. van Buyten (eds.), *550 jaar universiteit Leuven. [Catalogus]*, Lovaina, Leuven Stedelijk Museum, p. 281. Véase también Brants, V. (s.d. [1917- 2a edición]). *La Faculté de droit de l'Université de Louvain à travers cinq siècles (Étude historique)*. Paris-Bruselas, Librairie de la Société du Recueil Sirey – Veuve Ferd. Larcier, pp. 5-12.

se alojaban con residentes de Lovaina. Otros, sobre todo los becarios, se alojaban en colegios creados como internados. Las clases se impartían en la antigua sala de paños.

Los juristas de Lovaina más conocidos de principios del siglo XVI eran Nicolás Everaerts (1461/1462-1532), Luis van Schoor (1492-1548) y Gabriel Mudaeo (1500-1560).

Everaerts fue el primer representante del humanismo jurídico en Lovaina. Debe esta reputación a su *Topicorum seu de locis legalibus liber*, que fue impreso por Dirk Martens en Lovaina en 1516. Everaerts impartió clases de derecho romano y dejó su cátedra en 1505 para hacer carrera en los consejos de justicia de los Países Bajos. Pertenecía al círculo de amigos de Erasmo y fue, sucesivamente, consejero en el Gran Consejo de Malinas y presidente del consejo provincial de justicia de Holanda. En 1528 se convirtió en presidente del Gran Consejo⁴⁵.

Luis van Schoor se doctoró en 1520 y ese mismo año fue nombrado profesor de derecho romano. Dos años después dejó la universidad y se convirtió en consejero del Gran Consejo de Malinas. En 1535 pasó a ser miembro del Consejo de Estado y del Consejo Privado y en 1540 fue nombrado presidente de este, el más alto tribunal de los Países Bajos. Van Schoor era apreciado internacionalmente y fue el autor de uno de los dictámenes jurídicos sobre la validez del matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón. Este dictamen, publicado en 1534 por el impresor de Lovaina Servaas van Sassen, está matizado y bien fundamentado. Aunque Van Schoor se opuso a la anulación del matrimonio del rey inglés,

45 Dekkers, R. (1938). *Het humanisme en de rechtswetenschap in de Nederlanden*. Amberes, De Sikkkel, p. 1-36, y Lamberigts, M., Oosterbosch, M., Stevens, F. & Auweele, D. van den. (2000). *Kerk, recht en bestuur in een wereldrijk*. En G. Vanpaemel & T. Padmos (eds). *Wereldwijs. Wetenschappers rond keizer Karel*. Lovaina, Davidsfonds, p. 137.

su dictamen proporcionó a los partidarios de la anulación una serie de argumentos⁴⁶.

Gabriel Mudaeo enseñó derecho romano. En su enseñanza difundió el nuevo método filológico-histórico⁴⁷. Fue el maestro de varios eminentes juristas como Juan Wamesio (1524-1590)⁴⁸ y Juan de Vendeville (1527-1592)⁴⁹.

Tres juristas que estudiaron y enseñaron en la Universidad de Lovaina en tiempos de Carlos V y que, especialmente bajo el reinado de Felipe II, desempeñaron un importante papel como consejeros son Viglio de Aytta (1507-1577), Joaquín Hoppero (1523-1576) y Elberto Leonino (1519/1520-1598).

Viglio fue frisón y su nombre completo fue Wigle Aytta van Swichem. En 1522 llegó a Lovaina donde estudió derecho. A continuación, acudió a las universidades de Dôle y Valence, donde se graduó en 1529. También pasó un tiempo en la universidad de Bourges en Francia. Más tarde fue nombrado miembro del *Reichskammergericht* (el más alto tribunal del Sacro Imperio Romano) y fue profesor de la universidad de Inglostadt. En 1542 fue nombrado consejero del Consejo Privado de Bruselas, donde en 1549 sucedió a Luis van Schoor como presidente. Viglio gozó de la confianza tanto de

46 Lamberigts, M., Oosterbosch, M., Stevens, F. & Auweele, D. van den. (2000). Kerckrecht en bestuur in een wereldrijk. *Ibidem*, p. 140. Tocante a Van Schoor: Dekkers, R. (1951). *Bibliotheca Belgica Juridica. Een bio-bibliografisch overzicht der rechtsgeleerdheid in de Nederlanden van de vroegste tijden af tot 1800*. Bruselas, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, p. 155.

47 Idem. (1951). *Bibliotheca Belgica Juridica*, p. 120.

48 Idem. (1951). *Bibliotheca Belgica Juridica*, p. 186.

49 Idem. (1951). *Bibliotheca Belgica Juridica*, p. 176, y Soen, V. (2010). The loyal opposition of Jean Vendeville (1527-1592). Contribution to a Contextualized Biography. En Vanysacker D., Delsaert, P., Delville, J.-P. & Schwall, H. (eds.), *The Quintessence of Lives. Intellectual Biographies in the Low Countries presented to Jan Roegiers*, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 91), Turnhout - Louvain-la-Neuve - Lovaina, Brepols - Collège Erasme - Universiteitsbibliotheek, pp. 43-61.

Carlos V como de Felipe II. También fue presidente del Consejo de Estado de Bruselas y mantuvo una intensa correspondencia⁵⁰.

Tras obtener su doctorado, Joaquín Hoppero fue nombrado profesor de *Pandectas* en Lovaina. Al cabo de unos años dejó la universidad y se convirtió en consejero del Gran Consejo de Malinas, así como consejero en el Consejo Privado. En marzo de 1566 partió hacia Madrid, donde fue nombrado “Presidente de Flandes”, es decir, consejero para los asuntos de Flandes en el Consejo de Estado de Madrid. Hoppero desconfiaba de la alta nobleza flamenca y escribió para el duque de Alba un relato sobre el origen de los disturbios en los Países Bajos. Como consejero, estuvo en estrecho contacto con Felipe II y proporcionó al rey memorias y pareceres sobre cuestiones políticas y jurídicas. En el ámbito del derecho público, Hoppero considera el soberano como vicario de Dios en la tierra, como un Rey Buen Pastor. En el periodo de la revuelta en los Países Bajos, Hoppero se mantuvo fiel al rey. Inicialmente apoyó las acciones represivas del duque de Alba, pero cuando la resistencia a la política del rey y de su gobernador evolucionó hasta convertirse en una rebelión, Hoppero abogó por una acción más indulgente en interés de los Países Bajos y de la autoridad del rey⁵¹.

50 Doyle, D. (1996). Viglius, Joajim van Aytta van Zuychem. En Hillerbrand, H. J. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Nueva York-Oxford, II, pp. 233-234.

51 Janssens, G. (1996). Hopperus, Joachim. En H. J. Hillerbrand (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, II, pp. 254-255; Idem. (2010). Joachim Hopperus and Willem van Oranje, 1566-1576. En D. Vansacker, Delsaerd, J.-P. DELVILLE & H. Schwall, H. (eds.), *The Quintessence of Live. Intellectual Biographies in the Low Countries presented to Jan Roegiers* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 91), Turnhout – Louvain-la-Neuve – Lovaina, Brepols – Collège Erasme - Universiteitsbibliotheek, pp. 29-42; y Feenstra, R. (2008). Biblioteca frisca juridica. II. Bio-bibliografische notities over enkele weinig bekende Friese juristen. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis – Revue d'Histoire du Droit – The Legal History Review*, 76, pp. 331-340.

El tercer jurista influyente de Lovaina durante el periodo de la guerra de Flandes fue Elberto Leonino. Originario de Holanda, fue alumno de Madaeo, a quien sucedió. En 1557 apoyó la creación de nuevas cátedras reales en las facultades de derecho. Leonino gozaba de una gran reputación como negociador político y abogaba por la tolerancia y la libertad de religión. Esta actitud le llevó finalmente al protestantismo. En el ámbito político, Leonino gozaba de la confianza de Guillermo de Orange (1533-1584) y de los Estados Generales de los Países Bajos⁵².

Se puede decir que Everaets, Van Schoor y Viglio, así como Hoppero y Leonino, eran los representantes típicos de los juristas de Lovaina que, tanto como profesores y como consejeros, tuvieron una influencia inestimable en el pensamiento jurídico y en su traducción a la política del gobierno.

LOS MÉDICOS DE LOVAINA

Según la tradición medieval, los profesores de la facultad de medicina de Lovaina comentaban principalmente textos de Galeno e Hipócrates. Sin embargo, los licenciados y doctores en medicina no tenían mucha experiencia práctica y, por lo tanto, sus conocimientos de la anatomía humana eran muy limitados. Aunque la anatomía ocupaba un lugar importante con Galeno, en Lovaina todavía no existía una cátedra de anatomía. Fueron los cirujanos los que realizaron demostraciones anatómicas. A diferencia de los médicos formados en la universidad, los cirujanos sí tenían experiencia práctica.

⁵² Janssen, A. E. M. (1979). *Elbertus Leoninus, neutralist en libertijn tijdens de Nederlandse Opstand*. *Lias*, 6, p. 39-76; y Roelink, J. (1946). *Een honderdtal brieven van Elbertus Leoninus uitgegeven met inleiding en toelichting*. Nijkerk, Uitgeverij Callenbach n.v., pp. 24-101.

La verdadera transformación llegó con Andrés Vesalio (1514-1564). Tras finalizar sus estudios de artes (a partir de 1531) y sus estudios adicionales de latín, griego y hebreo, Vesalio se fue a París. De nuevo en Lovaina, conoció al médico y astrónomo Gemma Frisio (1508-1555)⁵³. Con el permiso de las autoridades municipales, Vesalio realizó en 1536 la primera disección académica desde 17 años en la universidad. En 1537, Vesalio se doctoró en medicina en Pavía. En 1543 publicó en Basilea su *De humani corporis fabrica*, con láminas anatómicas que fueron un gran acontecimiento, tanto médico como artístico. Esta obra fue el primer atlas anatómico completo y a consecuencia de la reputación de este libro Vesalio fue nombrado médico personal de Carlos Quinto⁵⁴.

Con el interés que tenían los humanistas por recuperar o reconstruir los textos originales de la antigüedad, el interés por Galeno fue muy fuerte. Alguien importante fue el médico lovaniense Jeremías de Drijvere (1504-1554), que en 1535 publicó una edición de los *Tres Libros de temperamentis et unum de inaequali intemperie* (*Tres libros sobre la doctrina de los temperamentos y uno sobre la alteración de su equilibrio*) de Galeno. En 1538, De Drijvere también publicó los *Aforismos* de Hipócrates⁵⁵.

53 Broeck, S. van den. (2000). De maat van hemel en aarde. Wiskundigen beschrijven de kosmos. En G. Vanpaemel, G. & T. Padmos (eds.), *Wereldwijs. Wetenschappers rond keizer Karel*, Lovaina, Davidsfonds, pp. 74-88; Cleempoel, K. van. (2000). Wetenschap en ambacht. De cartografische school en de instrumentenmakers. *Ibidem*, pp. 90-92; y Hallyn, F. (2008). *Gemma Frisius aprenteur de la terre et du ciel*. París, Honoré Champion Editeurs.

54 Tocante a Andrés Vesalio: Hee, R. van. (2014). Iconography: basis of today's anatomy images. En R. van Hee (ed.), *Art of Vesalius*, Amberes-Apeldoorn, Garant, pp. 73-85, y Hee, R. van. (ed). (2020). *In the shadow of Vesalius. An exciting series of new insights into life and work of Andreas Vesalius and his friends*. Amberes-Apeldoorn, Garant.

55 Hee, R. van & Vanpaemel, G. (2000). De ontdekking van het lichaam. Vesalius en de wedergeboorte van de anatomie. En G. Vanpaemel & T. Padmos (eds.), *Wereldwijs. Wetenschappers rond keizer Karel*, Lovaina, Davidsfonds, p. 45.

EL COLEGIO TRILINGÜE: EL SUEÑO DE ERASMO⁵⁶

Aunque Erasmo de Róterdam, a diferencia de Juan Luis Vives (1493-1540)⁵⁷, nunca enseñó en Lovaina y tampoco tenía buena opinión acerca de los teólogos de Lovaina, vivió bien durante dos breves periodos en el ambiente universitario de Lovaina. La primera vez de 1502 a 1504, y más tarde de 1517 a 1521. El 30 de agosto de 1517 Erasmo se inscribió en la universidad como *Magister Erasmus de Roterdammis, Sacre Theologie profesor* y se instaló en una habitación del piso superior del colegio “la Azucena”, donde estuvo muy contento⁵⁸.

56 En 2017 se conmemoró la fundación del Colegio Trilingüe con una exposición (Papy, J. (ed.). (2017). *Erasmus' droom. Het Leuvense Collegium Trilingue 1517-1797. Catalogus bij de tentoonstelling in de Leuvense Universiteitsbibliotheek, 18 oktober 2017 – 18 januari 2018*. Lovaina-Paris-Bristol CT, Peeters) y con un libro: Papy, J. (ed.). (2017). *The Leuven Collegium Trilingue. 1517-1797. Erasmus, humanist educational practice and the new language institute. Latin – Greek – Hebrew*. Lovaina-Paris-Bristol CT, Peeters. Este libro existe también en neerlandés: Papy, J. (ed.). (2017). *Het Leuvense Collegium Trilingue 1517-1797. Erasmus, humanistische onderwijspraktijk en het nieuwe taleninstituut. Latijn – Grieks – Hebreeuws*. Lovaina-Paris-Bristol CT, Peeters. Véase también: Tournoy, G. (2000). Terug naar de klassieke bronnen. De oprichting van het eerste taleninstituut. En G. Vanpaemel & T. Padmos (eds.), *Wereldwijd. Wetenschappers rond keizer Karel*, Lovaina, Davidsfonds, pp. 32-41. La obra maestra de Vocht, H. de. (1951-1955). *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550* (Humanistica Lovaniensia, 10-13). Lovaina, Publications Universitaires de Louvain (4 vols) sigue siendo muy valiosa. Véase también: Roegiers, J. (1979). Twee nieuwe bronnen voor de stichtingsgeschiedenis van het Collegium Trilingue. En J. Ijsewijn & J. Roegiers (eds.), *Charisterium H. De Vocht 1878-1978*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 50-63.

57 Martín Romo, A. (2010). La Lovaina de Luis Vives. *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 85, pp. 73-124. Véase también: Tournoy, G., Roegiers, J. & Coppens, C. (eds.). (1993). *Vives te Leuven. Catalogus van de tentoonstelling in de Centrale Bibliotheek te Leuven, 28 juni – 20 augustus 1993* (Supplementa Humanistica Lovaniensia, 8). Lovaina, Leuven University Press, y González González, E. (con la colaboración de V. Gutiérrez Rodríguez). (2007). *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*. México, Universidad Nacional de México, pp. 53-54.

58 Papy, J. (2001). Erasme et l'humanisme à Louvain. En J. Roegiers & I. Vandevivere (eds.). *Leuven / Louvain-la-Neuve. Aller Retour*. Lovaina, Leuven University Press, pp. 89-96.

En la creación del *Collegium Trilingue* el papel de Erasmo fue muy importante. El colegio surgió en 1517 gracias al testamento de Jerónimo Busleyden (?1470?-1517), jurista y consejero del Gran Consejo de Malinas. Busleyden fue aficionado al arte y a la música y amigo de Erasmo. Había destinado su testamento a la creación de un nuevo colegio en Lovaina, un colegio no vinculado con una facultad, y en el que se crearían tres nuevas cátedras: una de latín, otra de griego y otra de hebreo. El colegio de las tres lenguas, o ‘Colegio Trilingüe’, no se creó sin problemas. La facultad de las artes temía la competencia, mientras que los teólogos temían sobre todo la intrusión de ideas heréticas. Al final, después de complicadas negociaciones, y gracias a la intervención de Adriano de Utrecht y de Juan Luis Vives, el Trilingüe fue aceptado por la universidad en 1520⁵⁹.

El Colegio Trilingüe dio un fuerte impulso a las ideas humanistas que ya habían arraigado en Lovaina. Esto se debe, en primer lugar, al hecho de que Erasmo determinó e inspiró el método científico utilizado en el Trilingüe. Ese método, la *Ratio seu methodus ad veram Theologiam*, que Erasmo hizo imprimir en noviembre de 1518 por Dirk Martens en Lovaina, era realmente innovador. Para el estudio de los textos bíblicos, Erasmo propagó el mismo método exegético que habían utilizado los humanistas italianos para los textos clásicos y que antes había propuesto Lorenzo Valla (1406/1407-1457) para el estudio de la *Biblia*⁶⁰.

Una base necesaria para un buen estudio de la *Biblia* era un buen conocimiento del latín, del griego y del hebreo. A partir de su creación

59 Papy, J. (2017). A will, a vision and perseverance... The creation, the prime and the reputation of the Three-Languages College. En J. Papy (ed.). *The Leuven Collegium Trilingue*, pp. 5-31. Véase también: G. Tournoy. (1969). Lorenzo Valla en Erasmus. *Onze Alma Mater*, 23, pp. 137-152, y Torres García, A. (2021). *Erasmo: pedagogo, humanista, renovador e impulsor de la educación moderna*. Tesis inédita. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), p. 186, y pp. 240-244.

60 Papy, J. (2017). A will, a vision and perseverance... En Papy, J. (ed.). *The Leuven Collegium Trilingue*, p. 27.

en 1517, el *Collegium Trilingue* empezó a trabajar en este sentido. De esta manera, los estudiosos podrían volver a las fuentes de la antigüedad clásica y de la tradición cristiana tanto en sus investigaciones como en su enseñanza.

EL LATÍN⁶¹

El primer profesor de latín del Trilingüe fue Adriano Barlando (1486-1538). Barlando gozaba de gran fama como profesor y educador, y ya había impartido clases en la facultad de las artes. Trabajaba en la línea de los humanistas italianos y elogió la *Elegantiae linguae latinae* (*Sobre los refinamientos de la lengua latina*) de Lorenzo Valla que fue publicada por primera vez en 1471. Barlando expuso su método en el tratado *De ratione studii* (*Sobre el plan de estudios*) de 1517. Se apartó de los comentarios tradicionales y criticó duramente a los maestros de escuela que “aterrorizaban a sus alumnos con comentarios”. Prestaba atención a autores clásicos como Esopo, Terencio y Virgilio. Entre sus preferencias también se encontraban las de Horacio y las del autor cristiano Terencio. Entre los prosistas, Barlando prefería los textos de Cicerón, César, Salustio y Livio. Barlando también editó (1521: Lovaina, Dirk Martens) una edición de las *Adagia* de Erasmo destinada a los estudiantes⁶².

61 Feys, X. & Sacré, D. (2017). *Regina linguarum*. The teaching of Latin at the Collegium Trilingue, 16th – 18th Century. En J. Papy. (ed.). *The Leuven Collegium Trilingue*, pp. 103-128.

62 Feys, X. & Sacré, D. (2017). *Regina linguarum*. The teaching of Latin at the Collegium Trilingue. En J. Papy (ed.). *The Leuven Collegium Trilingue*, pp. 106-108, y Lantsheer, J. de. (2017). Barlandus bewerkt de *Adagia* voor zijn studenten. En J. Papy (ed.). *Erasmus' droom. Het Leuven Collegium Trilingue 1517-1797. Catalogus*. Lovaina-París-Bristol CT, Peeters, pp. 116-118.

En 1519, Barlando fue sucedido por Conrado Goclenio (1490-1539), un latinista que afianzó la reputación del Trilingüe con su sólida enseñanza. Goclenio tenía una gran afición por los textos de Cicerón, que estudió más de una vez con sus alumnos en sus clases. En 1520, el impresor de Basilea Juan Froben donó a Goclenio una reimpression de una edición del Cicerón de Erasmo impresa por Dirk Martens en 1519/1520 que, además del texto de *De officiis*, contenía también los textos de *De amicitia* y *De senectute*. Antonio Perrenot de Granvela (1517-1586), futuro cardenal arzobispo de Malinas (1559) y consejero de Felipe II, escribió en 1535 “aquí hay un profesor, Conrado Goclenio, en opinión de todos un hombre muy culto, que ya está muy avanzado en la *Eneida* de Virgilio. Además –continúa Granvela– aquí no faltan profesores de hebreo y griego que, con su saber, dan lustre al colegio trilingüe de Lovaina. También hay quienes, mediante clases particulares, enseñan a la juventud hasta ahora inculta en todas las disciplinas”⁶³.

EL GRIEGO

En su testamento, Hieronymo Busleyden señalaba que no había muchos buenos profesores de griego en Lovaina. Sin embargo, Erasmo

63 Antoine Perrenot de Granvela a Juan Mauricio (1535): Feys, X. & Sacré, D. (2017). *Regina linguarum*. The teaching of Latin. En J. Papy (ed.), *The Leuven Collegium Trilingue*, p. 108. Tocante a la familia Granvela y los Austrias: Durme, M. van. (2000). Les Granvelle au service des Habsbourg. En K. De Jonge & G. Janssens (eds.), *Les Granvelle et les anciens Pays-Bas* (Symbolae Facultatis Litterarum Lovaniensis. Series B, 17), Lovaina, Universitaire Pers Leuven, pp. 11-81. Biografías de A. Perrenot de Granvela: Gómez Rivero, R. (2013). Perrenot de Granvela, Antonio. En G. Anes y Álvarez de Castrillón (ed.), *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, XLI, pp. 391-395; Legnani, M. (2013). *Antonio Perrenot de Granvelle. Política e diplomacia al servicio dell'impero spagnolo (1517-1586)*. Milán, Edizioni Unicopli, y Durme, M. van. (1957). *El cardenal Granvela (1517-1586). Imperio y revolución bajo Carlos V y Felipe II*. Barcelona, Ediciones Teide [2000 - Edición facsímil. Madrid, Fundación española de Historia Moderna – Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V].

se decantó finalmente por Rutger Rescio, que también se había hecho un nombre como impresor. En sus clases estudiaba textos de Jenofonte y Homero, así como obras jurídicas de Teófilo Antecessor, un autor bizantino. Entre los libros impresos por Dirk Martens y Rutger Rescio, impresores que orientaron su producción a lo que se enseñaba en el Trilingüe, se encuentran obras de Aristófanes, Aristóteles, Demóstenes, Eurípides, Platón y textos cristianos. Rescio también imprimió partes del *Nuevo Testamento* en griego. La combinación del estudio de textos cristianos y paganos también se estipulaba en el testamento de Busleyden. La enseñanza de los textos griegos se desarrollaba de la siguiente manera: primero, el profesor leía el texto griego y, a continuación, se traducía palabra por palabra al latín. Por último, se parafraseaba el texto en latín y se explicaba el contenido y los aspectos lingüísticos. Las lecciones de griego atrajeron a muchos estudiantes y Erasmo felicitó a Rescio por su numerosa audiencia⁶⁴.

EL HEBREO

La primera compra del *Collegium Trilingue*, tal y como muestran las cuentas de 1518, fue “una *Biblia* impresa en hebreo”. Matthaeo Adriano (ca. 1475- ca. 1530), un judío converso de origen español, fue contratado como primer profesor de hebreo⁶⁵. Lógicamente, empezó a impartir sus clases enseñando el alfabeto hebreo. Para ello Dirk Martens imprimió en 1518 una página con los caracteres hebreos, con su pronunciación y significado. Dos años después, Martens imprimió

64 Rooy R. van & Hal, T. van. (2017). Studying Ancient Greek at the Old University of Leuven: an outline in a European context. En J. Papy (ed.), *The Leuven Collegium Trilingue*, pp. 129-153.

65 Vocht, H. de. (1951). *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue*. I, pp. 241-256.

un diccionario hebreo-latín. Juan Campensis (ca. 1490-1538), que enseñó el hebreo en el Trilingüe de 1520 a 1531, publicó su gramática hebrea en 1528, y un año después apareció una gramática hebrea resumida de Nicolás Clenardo (1493-1542). En las clases de hebreo se hacía hincapié en la lectura de los textos bíblicos hebreos, con una clara preferencia por el libro de los Salmos⁶⁶.

Los profesores y los alumnos de hebreo del Trilingüe influyeron de manera destacada en el desarrollo de los estudios bíblicos académicos en el siglo XVI. Además, los profesores de Lovaina colaboraron en la edición monumental de la *Biblia regia* o *Biblia* políglota, que bajo la dirección de Benito Arias Montano (1527-1598), fue impresa en Amberes por Christóbal Plantino (ca. 1520-1589) entre 1568 y 1573⁶⁷.

66 Hecke, P. van. (2017). *Omnium linguarum purissima*. The Study of Hebrew at the Collegium Trilingue. *The Leuven Collegium Trilingue 1517-1797*, pp. 155-182, y Vocht, H. de. (1951). *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue*, I, pp. 503-505.

67 Perea Siller, F. J. (2022). Avatares de la filología en torno a la *Biblia*: itinerario histórico y temático. En F. J. Perea Siller (ed.), *La Biblia y los humanistas. Un viaje a la cultura del siglo XVI*, pp. 42-45; Martín Martín, T. (2015). Arias Montano y la universidad de Lovaina. *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 23, p. 348-369; Domínguez Domínguez, J. F. (2012). Arias Montano, Benito. En J. F. Domínguez (ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del humanismo español (siglos XV-XVII)*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 93-117. Tocante a la edición de la *Biblia regia*: Staalduine-Sulman, E. van. (2017). *Justifying Christian Aramaism. Editions and Latin Translations of the Tagrums from the Complutansian to the London Polyglot Bible (1517-1657)* (Jewish and Christian Perspective Series, 33). Leiden-Boston, Brill, pp. 111-119; François, W. (2012). Augustine and the Golden Age of Biblical Scholarship in Louvain (1550-1560). En B. Gordon y M. McLean (eds.), *Shaping the Bible in the Reformation: Books Scholars and their Readers in the Sixteenth Century* (Library of the Written Word, 20), Leiden, Brill, p. 238-241. Tocante a C. Plantino, véase Tromp, H. & Peira, P. (eds.). (1991). *Simposio Internacional sobre Cristóbal Plantino (18, 19 y 20 de enero de 1990)*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense. Tocante a B. Arias Montano y la guerra de Flandes: Sánchez Lora, J. L. (1998). El pensamiento político de Benito Arias Montano. En Gómez Canseco, L. (ed.). *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano 1598-1988. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín. Actas del Simposio Internacional celebrado en la Universidad de Huelva del 4 al 6 de Noviembre de 1998* (Biblioteca Montañiana, 3). Huelva, Servicio de publicaciones Universidad de Huelva, pp. 149-179.

LA INFLUENCIA DEL COLLEGIUM TRILINGUE EN LA PRÁCTICA DE LA CIENCIA

Como las clases en el Trilingüe estaban abiertas a todos los estudiantes, la influencia del nuevo colegio se extendió a los practicantes de casi todas las ciencias. Los estudiantes aplicaron el método erasmiano a sus propias disciplinas, rompiendo así el método tradicionalista de enseñanza e investigación.

La actividad de los matemáticos y astrónomos en Lovaina durante las últimas décadas del siglo XV y las primeras del siglo XVI merece atención especial⁶⁸. Así, entre 1527 y 1537, el orfebre, grabador, doctor en teología y fabricante de globos terráqueos Gasparo van der Heyden (ca. 1496 -+ después de 1549) trabajó en al menos cuatro globos terráqueos junto a Gemma Frisio y Gerardo Mercator (1512-1594). Un globo terráqueo de 1537 lleva sus tres nombres. El más famoso de los tres es Mercator, conocido como cartógrafo y fabricante de globos terráqueos, pero también como fabricante de instrumentos⁶⁹.

En 1541, Mercator dedicó su globo terráqueo a Nicolás Perrenot de Granvela (1484-1550), canciller de Carlos V. Ese mismo año recibió el encargo de fabricar una serie de instrumentos científicos para el emperador. Se desconoce cuáles fueron esos instrumentos. Según el testimonio del propio Carlos V, estos instrumentos se perdieron en la guerra de Sajonia en 1548, por lo que encargó a Mercator la

68 Broeck, S. van den. (2003). *The limits of influence. Pico, Louvain, and the crisis of renaissance Astrology*. Leiden-Boston, Brill, pp. 29-53, y pp. 113-136.

69 Cleempoel, K. van. (1997). La producción de instrumentos científicos en Lovaina en el siglo XVI. En F. Villaverde (ed.), *Instrumentos científicos del Siglo XVI. La corte española y la escuela de Lovaina. Fundación Carlos de Amberes. Madrid de 26 de noviembre de 1997 a 1 febrero 1998*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, pp. 90-94; Smet, A. de. (1962). Mercator à Louvain (1530-1552). En G. van Roden, W. Mantell & F. Tischler (eds.), *Gerhard Mercator 1512-1594. Zum 450. Geburtstag* (Duisburger Forschungen, 6), Duisburg, Verlag für Wirtschaft und Kultur Werner Renckhoff KG, pp. 28-90.

realización de la nueva serie de instrumentos. No se sabe con certeza qué ocurrió con ellos. Quizás el astrolabio de Mercator, que hoy se conserva en Brno, formó parte de la nueva serie para el emperador. Se sabe que Carlos V sentía fascinación por los relojes y otros instrumentos. El inventario de las posesiones del emperador en Yuste menciona varios cuadrantes de sol y astrolabios, y “un anillo astronómico, con su caja en que estaba”, pero no se tiene certeza al respecto de que este instrumento fuera fabricado por Mercator. En 1552 Mercator recibió un tercer encargo del emperador. También creó dos globos con anillos astronómicos. En el tratado publicado por Gemma Frisio en 1553 sobre el uso de estos anillos, menciona que Mercator hizo uno para Carlos V en 1552. Los instrumentos astronómicos de Lovaina eran muy apreciados. Eran innovadores en muchos aspectos. El astrolabio que Gualtero Regnero Arselio (?1530?-1580) realizó junto a Gemma Frisio en 1554 es el primer astrolabio renacentista conocido de los Países Bajos que muestra una proyección estereográfica⁷⁰.

* * *

El hecho de que la fama de la universidad de Lovaina siguiera creciendo durante los años 1500-1550 se debía a varios factores. Mencionamos en

70 Cleempoel, K. van. (1997). La producción de instrumentos científicos en Lovaina, pp. 57-65 y pp. 89-109; Cleempoel, K. van. (2002). *A Catalogue Raisonné of Scientific Instruments from the Louvain School, 1530-1600*. Turnhout, Brepols, pp. 7-39, y Cleempoel, K. van. (2000). Wetenschap en ambacht. De cartografische school en de instrumentenmakers. En G. van Paemel & T. Padmos (eds.), *Wereldwijd. Wetenschappers rond keizer Karel*, Lovaina, Davidsfonds, pp. 89-99., y Smet, A. de. (1962). Mercator à Louvain (1530-1552). En G. Van Roden, W. Mantell & F. Tischler (eds.), *Gerhard Mercator 1512-1594. Zum 450. Geburtstag* (Duisburger Forschungen, 6), Duisburg, Verlag für Wirtschaft und Kultur Werner Renckhoff KG, pp. 68-74. Véase también: Cadenas y Vicent, V. de. (1985). *Hacienda de Carlos V al fallecer en Yuste*. Madrid, Hidalguía, pp. 19-21, p. 35, p. 51. Tocante a Nicolás Perrenot de Granvela: Díaz González, F. J. (2013). Perrenot de Granvela, Nicolás. En G. Anes y Álvarez de Castrillón (ed.), *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, XLI, pp. 398-401.

primer lugar los alumnos que hicieron carrera después de sus estudios en Lovaina o en otros lugares; en segundo lugar, la cooperación de los teólogos y juristas de Lovaina con el gobierno; en tercer lugar, el hecho de que varios eruditos tuvieran buenas relaciones con la corte, con el emperador Carlos V y con los consejos judiciales y de gobierno de los Países Bajos. Por último, y no menos importante, estaba el Colegio Trilingüe que desempeñaba un importante papel en el desarrollo y la difusión de una nueva forma de investigación científica.

Además de Juan Luis Vives, Erasmo fue uno de los humanistas más importantes que permanecieron en Lovaina. A pesar de todas las dificultades que encontró en los teólogos, Erasmo se deshizo en elogios hablando del clima de estudio reinante en Lovaina. Tanto es así que, el 13 de agosto de 1521, escribió a su amigo inglés William Thale: “¡Oh! ¡Si tuvieras la suerte de venir a Brabante! El clima de Lovaina es tan bueno que te encantará incluso más que el clima italiano que tanto te gusta. En ningún lugar se estudia más tranquilamente, en ningún lugar hay profesores más numerosos y más atentos”. A Pierre Barbier (+ 1551/1552), colaborador del futuro Papa Adriano VI, le escribió al mismo día: “Cuando la situación era relativamente tranquila, aquí se fundó el *Collegium Trilingue* (...). Me dediqué a esta empresa abierta y libremente, sin otra razón que la de promover el beneficio público de los estudios”⁷¹.

Que el papel de Erasmo en el desarrollo del Trilingüe no debe ser subestimado también lo afirma Beato Rhenano (1485-1547) en 1540 en un encargo a Carlos V: “De ese colegio que, por consejo de Erasmo, se fundó en la universidad de Lovaina, han salido innumerables hombres, como del Caballo de Troya, bien versados en el conocimiento de

71 Papy, J. (2017). A will, a vision and perseverance... The creation, the prime and the reputation of the Three-Languages College. En J. Papy (ed.), *The Leuven Collegium Trilingue*, p. 26.

esas tres lenguas (...). En todo su imperio, invencible emperador, no hay nada más glorioso que esta institución”⁷².

La universidad de Lovaina, que vivió un periodo de gran prosperidad en la primera mitad del siglo XVI, tendría que hacer frente después, en la segunda mitad del mismo siglo, a las consecuencias de la guerra civil que vivieron los Países Bajos durante el reinado de Felipe II. No fue hasta principios del siglo XVII cuando tanto la universidad como la ciudad de Lovaina vieron la luz al salir de este periodo de crisis.

72 Papy, J. (2017). A will, a vision and *perseverance*... En J. Papy (ed.), *The Leuven Collegium Trilingue*, p. 27. Tocante a Beato Rhenano: Walter, R. (1986). *Beatus Rhenanus, citoyen de Sélestat, ami d'Erasmus. Anthologie de sa correspondance*. Estrasburgo, Oberlin, y Hirstein, J. (ed.). (2000). *Beatus Rhenanus (1485-1547). Lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998*. Turnhout, Brepols.

DOS LIBROS AÚN POCO CONOCIDOS SOBRE CARLOS V

HORST PIETSMANN
Universidad de Hamburgo

INTRODUCCIÓN

Este texto breve para la Fundación Yuste solamente trata de presentar dos libros¹ que se ocupan de la personalidad de Carlos V publicados desde 2010. La contribución escrita por un historiador alemán requiere una introducción, tanto por el impacto de Carlos V en la historia alemana como por el sitio geográfico de Yuste, cerca del cual este autor visitó un cementerio de soldados alemanes encontrados

1 Cfr. Anna Margarete Schlegelmilch, *Die Jugendjahre Karls V. Lebenswelt und Erziehung des burgundischen Prinzen*. Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte. In Verbindung mit Karl Acham, Günther Binding, Egon Boshof, Wolfgang Brückner, Kurt Düwell, Helmut Neuhaus, Gustav Adolf Lehmann, Michael Schilling herausgegeben von Klaus Herbers, Heft 67. Böhlau Verlag, Köln, Weimar Wien 2011, 654 pp., entre las páginas 310 y 311 se encuentran 12 láminas a color reproduciendo la madre y el padre de Carlos, dos tablas mostrando la primera al príncipe Carlos y su hermano Fernando y la segunda tabla muestra las cuatro hermanas de ambos príncipes; n.º. 4 presenta a Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano, n.º. 5 al mismo Maximiliano, el n.º. 6 muestra en tres tablas combinadas los 3 “hijos borgoñeses”, Carlos, Eleonora e Isballa. Lámina 7 muestra a “Maximiliano con miembros de su casa”, entre ellos a Carlos, ya con la orden del toisón de oro; n.º. 8 muestra a Carlos de 10 años de edad; lámina 9 muestra a Guillaume de Croy, Sr. De Chièvres; lámina 10 muestra a Adrián de Utrecht, ya como papa Adriano VI; las dos láminas finales 11 y 12 presentan a Carlos como joven duque de Borgoña con sus signos de poder en 1515/16, y n.º. 12 muestra a Fernando, el “hermano español” en torno a 1520.- El segundo libro es de Geoffrey Parker, *Der Kaiser. Die vielen Gesichter Karls V.* wbgTHEISS. Darmstadt 2020, 879 pp, entre pp.440 y 441, vienen 39 láminas a color o en blanco y negro (el título en inglés reza: *Emperor. A New Life of Charles V.* Yale University Press 2019).

mueritos en dos guerras mundiales en las aguas territoriales hispanas, sin que España haya participado en estas guerras. Y también por la biografía misma de quien escribe.

En cuanto a los dos libros, nos encontramos con dos títulos bastante gruesos que se publicaron durante la segunda década del nuevo milenio, cuando el interés generalizado en la serie de centenarios de los años 1990 a 2000 en torno a Cristóbal Colón, Carlos V y Felipe II ya se había reducido considerablemente. El primero de los dos libros se ocupa de la juventud y educación del príncipe borgoñón, quien será el futuro emperador, y fue escrito por la Dra. Anna Margarete Schlegelmilch en la Universidad de Bremen². Ella dedicó su obra a la memoria de Dieter Hägermann, un maestro de historia medieval tardía de aquella Universidad nueva³. Estos detalles requirieron atención ya que recién formada la Fundación del Imperio Alemán por iniciativa de la dinastía de los Hohenzollern, protestantes y gobernantes de Prusia en 1871 tras eliminar a los Habsburgos católicos de Viena en 1866 en la batalla de Königgrätz/Bohemia de la Unión de estados alemanes, las relaciones con España cambiaron en muchos sentidos. Carlos V, quien se oponía a Lutero, ya no podía ser un antecedente favorable. Así lo demuestra el famoso historiador alemán Leopold von Ranke, de filiación prusiana, con su obra en la cual trató a España y

2 El trabajo de la autora, presentado finalmente como tesis doctoral iniciada con patrocinio del profesor Hägermann dentro de un proyecto de investigación más amplio, se resintió de la prematura muerte del que lo patrocinó, por un lado, y por el otro debido a la amplitud de fuentes en diversos archivos que debían consultarse.

3 La Universidad de Bremen se fundó en 197; la de Hamburgo en 1919; las otras universidades de la costa báltica son mucho más antiguas: Kiel, Lübeck, Rostock, Greifswald. Aunque no eran siempre alemanas, sí eran hanseáticas. Como formaban parte de la Liga Hanseática gozaron en la España moderna un régimen jurídico especial por tratamiento distinto a los alemanes imperiales, representados por la autoridad imperial de los habsburgos gobernando en Viena. La Liga Hanseática, con la capital Lübeck, firmó tratados separados con la Corona de España hasta la formación de la Federación de los Estados Alemanes en 1819.

al imperio turco durante los siglos XVI y XVII de forma paralela⁴. Paralelizando así ambos imperios y resaltando de forma indirecta lo nacional en Prusia, deterioró por mucho tiempo la imagen histórica de los Habsburgos, en especial la de Carlos V, en el mundo protestante del estado nacional alemán en vías de formarse.

Por otra parte, en la biografía personal de este autor anciano Carlos V ha ocupado casi toda su vida. Al empezar en 1960 sus estudios universitarios de Filología Francesa e Historia en la Universidad de Colonia, se publicaron en una editorial de la misma ciudad los resultados de un coloquio sobre la muerte de Carlos V organizado en 1958 por dos profesores que formaban parte del cuerpo docente en las dos materias para las cuales se había decidido el joven estudiante⁵. Después de tiempos difíciles durante la Segunda Guerra Mundial en Checoslovaquia y tras la expulsión de alemanes, pasó el período de postguerra por ventura en la Alemania de la zona de ocupación angloamericana. La elección de materias se había hecho para ganarse cuanto antes el pan de cada día enseñando a jóvenes en la enseñanza secundaria. Una de las primeras cosas que aprendió el joven fue que para examinarse en literatura francesa era necesario de adquirir conocimientos, a lo menos básicos, en una segunda lengua románica. Estudiando la oferta de clases en historia me enteré con sorpresa que existía un mini-departamento para “Historia Ibérica y América Latina” con un profesor que se llamaba Richard Konetzke. Decidí iniciar con el profesor Konetzke mis estudios históricos para aprender, digamos de paso, también el español. Sobra decir que con estos antecedentes a Carlos V en las clases no se lo pudo evitar. Tanto más que a aquel coloquio de 1958 contribuyó el maestro Konetzke

4 Ranke, Leopold von. *Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. Und 17. Jahrhundert*. Varias ediciones.

5 Rassow, Peter y Schalk, Fritz (eds.). (1960). *Karl V: Der Kaiser und seine Zeit. (Kölner Colloquium 26-29. November 1958)*. Böhlau Verlag, Köln, Graz.

mismo y había participado don Ramón Menéndez Pidal, ya entonces un intelectual español con gran fama y hasta provocador por algunas de sus tesis en los debates historiográficos sobre la llamada “leyenda negra”⁶. Asistiendo a la clase magistral de este profesor, el Dr. Richard Konezke⁷, el estudiante se percató ya durante el semestre de verano de 1960, el primero que cursó, que este profesor ya era mayor, protestante, prusiano⁸ y contaba con varios libros publicados. Tras llegar a ser ayudante estudiantil de Konezke dos semestres más adelante, recibí junto con otro joven el encargo de corregir las pruebas de imprenta de su obra tal vez más famosa, su *Colección de Documentos...*⁹. Para realizar este trabajo era preciso conocer el libro clásico sobre el Consejo

6 Cfr. por ejemplo a Léon Van Der Essen, *El Ejército Español en Flandes, 1567-1584*. Con textos de Sebastiaan Derks, Violet Soen y Gustaaf Janssens. Fundación Academia Europea de Yuste, 2008, cfr. pp. 75ss.

7 El “doctor honoris causa” le fue concedido por la Universidad Complutense de Madrid en 1968. Sobre Richard Konezke cfr. *Lateinamerika. Entdeckung, Eroberung, Kolonisation*. Gesammelte Aufsätze von Richard Konezke. Herausgegeben von Günter Kahle und Horst Pietschmann. Lateinamerikanische Forschungen. Beihefte zum Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas. Begründet von Richard Konezke (+) und Hermann Kellenbenz, herausgegeben von Günter Kahle, Hermann Kellenbenz, Horst Pietschmann und Hans Pohl. Band 10. Böhlau Verlag, Köln, Wien 1983, cfr. especialmente el prólogo y las referencias adicionales sobre la personalidad y la obra de Konezke, como por ejemplo Magnus Mörner, Richard Konezke (1897-1980), en: *Hispanic American Historical Review*, vol. 61, Durham, N. C. 1981, pp. 87-89.

8 Si bien el estado federal de Prusia ya no existió más para estudiar el bachillerato, los jóvenes aprendieron a distinguir dos escuelas historiográficas alemanas: la “borussica” o prusiana y protestante y la de filiación austro-habsburga católica, que después de la guerra se pronunció “europea”, cuando a propuesta del partido cristiano-social (CSU) en Baviera fue electo Otto von Habsburg, el jefe de la dinastía, como miembro del parlamento europeo (1979-1999). Este hijo del último emperador reinante en Viena, Karl (=Carlos), era uno de los grandes promotores de una Europa Unida y entre sus escritos históricos trató de presentar al imperio de Carlos V como un precedente de lo que consideraba un modelo para el futuro.

9 Konezke, Richard. (1953-1962). *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*. 3 vols. en 5 tomos. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Supremo de las Indias, escrito por otro alemán: Ernesto Schäfer¹⁰. Esta entidad administrativa suprema para las regiones conquistadas fue fundada en 1524, precisamente por Carlos V, y sentó hasta más o menos la mitad del siglo XVI, es decir, durante el gobierno del emperador, las bases para la organización legal, económica y social del imperio transatlántico. Ocuparse en el futuro con temas de la administración americana requería recurrir a estas leyes fundamentales dictadas a nombre de Carlos V como un referente importante.

El profesor Ernst Schäfer era también protestante y egresado de la Universidad de Rostock. Se había ido a España en 1900 para hacer el doctorado y estudiar los orígenes del protestantismo. Regresó en 1903/4 y publicó 4 volúmenes con fuentes sobre el protestantismo en España. Regresó un tiempo después a la Península radicándose por el Archivo General de Indias en Sevilla y empezó con sus investigaciones sobre el Consejo de Indias. Recuerdo que muchos años atrás, en una comida en Sevilla, me comentó el profesor Antonio Miguel Bernal¹¹, sevillano, que estudiar los alemanes en Sevilla sería un tema importante que investigar porque, aparte de americanistas como Ernst Schäfer, Richard Konezke y Enrique Otte, que formaban un colonia alemana minúscula en Sevilla, también el aeropuerto como base aérea para África había despertado intereses político-administrativos alemanes. Que yo sepa, este tema histórico aún queda por investigar.

Por ventura la carrera profesional de este estudiante se desarrolló de forma bastante diferente de lo que este había pensado, por lo cual

10 Schäfer, Ernst. (1935 y 1947). *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. 2 vols. Sevilla. Una traducción alemana poco conocida se publicó también en Hamburgo, en donde el autor se había adscrito, al menos nominalmente, a un primer centro universitario para estudios ibéricos. Schäfer vivía desde 1900 sobre todo en Sevilla para poder investigar en el Archivo General de Indias.

11 Bernal, Antonio Miguel. (2005). *España, proyecto inacabado. Costes/beneficios del Imperio*. Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia.

remito sobre este cambio al informe de mi amigo y colega español de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras¹².

Por otra parte, hay que conocer determinados problemas de la historiografía alemana con la historia moderna, que resultan del hecho de que la unidad alemana se realizó en una guerra entre Prusia y Austria que fue ganada en 1866 por Prusia y resultó en la exclusión de Austria-Hungría del proceso unificador. De suerte que la unidad alemana se logró a través de la dinastía de los Hohenzollern protestantes que lograron “comprarse” a los Wittelsbach católicos de Baviera excluyendo a los Habsburgos católicos del proceso. De esto resultó que desde el siglo XIX se desarrollaron varias versiones de la historia alemana diferentes: una protestante centrada en Prusia y Berlín, una católica en el sur del país centrada en Munich y la austríaca centrada en Viena.

Con tales antecedentes era de esperar que el tema de Carlos V iba a convertirse en un problema para los estudios del joven historiador católico expulsado en 1946 de Checoslovaquia y quien migró a comienzos de los 50's de Baviera a la región del carbón y acero en Renania del Norte. Como el joven decidió estudiar francés e historia moderna para llegar a profesor de secundaria, tuvo que combinar una segunda lengua románica con la historia ibérica que dictó un profesor de historia especializado en historia del mundo iberoamericano.

Regresando de estas digresiones historiográficas largas a los dos libros a los cuales remite el título de esta contribución, hay que resumir primero: ambos libros en sí mismos constituyen un testimonio que tanto el tema de Carlos V como las limitaciones mencionadas con respecto a las dos tradiciones históricas alemanas de base religiosa y/o dinástica

12 Bustos Rodríguez, Manuel. (2012). Laudatio en la recepción del Ilmo. Sr. D. Horst Pietschmann, académico correspondiente en Alemania. *Revista Hispano Americana*, Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras, IV época, nº. 2, pp. 88-93. Discurso pronunciado después de mi discurso de ingreso con el título: *Las Indias/El Nuevo Mundo/América. Entre el Sacro Imperio y el Imperio Español en los siglos XV y XVI*. Ibidem, pp. 72-87.

que experimentó este autor durante sus estudios para el bachillerato ya han desaparecido. Cuando las celebraciones de los centenarios en los años 90, se publicaron catálogos de las exposiciones que a iniciativa española se mostraban en los países con relación al tema, pero libros originales publicados en alemán hubo si acaso pocos y muy delgados. Traducciones de las amplias publicaciones sobre el imperio, como por ejemplo el libro excelente de Giuseppe Galasso¹³, no se dieron a conocer, a pesar de que uno de los resultados de aquellos centenarios fue el hecho que de repente surgió la disponibilidad de una enorme cantidad de reproducciones de cuadros históricos durante largo tiempo sepultados en los repositorios de los museos. Galasso hizo ampliamente uso de este material, del cual los libros presentados se sirven, intercalando en sus páginas una serie de láminas. El libro alemán sobre la educación de Carlos V se limita a presentar solamente cuadros de los personajes mencionados y de forma completa imágenes de la descendencia de Isabel y Felipe el Hermoso. Ver a los dos niños con sus cuatro hermanas impacta al lector por los escasos signos de personalidad propia que muestran. Recién superando los 10 años, el príncipe Carlos empieza a dar signos de su personalidad, y esto que en muchos casos el pintor parece ser el mismo. A diferencia de Alemania, en Austria se organizó y publicó un gran congreso sobre Carlos V, del cual las actas se publicaron en alemán y en castellano en gruesos volúmenes¹⁴.

El libro alemán sobre la educación de Carlos V, tras una amplia introducción presentando y caracterizando los fondos de las fuentes,

13 Galasso, Giuseppe. (2011). *Carlos V y la España Imperial. Estudios y ensayos*. Madrid; ni tampoco la versión italiana: *Carlo V e Spagna imperiale*. Studi e ricerche, Roma, 2006.

14 Kohler, A., Hader, B. y Ottner, C. (2002). *Hgg., Karl V. 1500 – 1568. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, p. 819. La edición española en Madrid de 2001 salió como coedición de la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V y la Österreichische Akademie der Wissenschaften en Viena, reproduciendo traducidas al castellano todas las contribuciones del título precedente.

especialmente las crónicas, comienza con un capítulo amplio sobre la vida del joven en la corte borgoñona con sus tradiciones. La princesa Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano, gobernó los Países Bajos en representación de Maximiliano. Este la nombró como gobernadora de Carlos y sus tres hermanas, así como del país en 1507, ya después de la muerte de Felipe el Hermoso. Como Maximiliano estuvo en muchos conflictos tanto con Francia como con el imperio y requería de una persona de confianza absoluta, recurrió a su hija, la cual le informó regularmente sobre los príncipes, y promovió que Carlos escribiera cartas a su abuelo. Margarita mudó la corte a Mechelen, que como centro eclesiástico era más tranquilo. Aun así, tuvo ella que servirse del joven príncipe de 8 años para leer un breve texto a los estados reunidos y negando las contribuciones requeridas. El libro se divide en 3 grandes capítulos ampliamente subdivididos, del cual el segundo está dedicado a la educación. En este, el Sr. de Chièvre y Adriano de Utrecht la tratan extensamente, y crean un apartado especial dedicado a la corriente teológica de la Devotio Moderna, de gran impacto en los Países Bajos de entonces. A este autor no le cabe duda de que este libro, tan rico en detalles, es una de las mejores obras alemanas sobre un tema tan ignorado hasta ahora como la juventud del príncipe que iba a gobernar un imperio, muchos reinos y principados. No conviene concluir que el joven Carlos no haya tenido contacto con españoles. Aprendió ya de joven el español, mientras que de alemán en el fondo muy poco. Tuvo para su bienestar físico a un médico español, Luis Lobera de Ávila, quien adquirió cierta fama por sus publicaciones¹⁵. El capítulo tercero se dedica a la opinión que de Carlos adolescente comunicaron observadores hacia el exterior,

15 López Piñero, José María. (1991). *El Vanquete de Nobles Cavalleros (1530), de Luis Lobera de Ávila y la higiene individual del siglo XVI*. Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo.

especialmente en las honras fúnebres que la corte borgoñona celebró en honor de Felipe el Hermoso y de Fernando de Aragón. El capítulo 4 se ocupa del período de emancipación de Carlos hasta su emancipación y sucesión como duque de Borgoña. La parte final se ocupa del “nieto más querido” de Fernando el Católico, es decir, del hermano de Fernando, educado en la Península, futuro lugarteniente de Carlos en el Imperio y su sucesor en Alemania.

De forma muy diferente hay que concluir sobre el libro de Geoffrey Parker, historiador británico con una gran obra escrita ya acumulada. Es Fellow of the British Academy, miembro de la Real Academia de la Historia, de la Real Academia Neerlandesa de Ciencias y condecorado con la Orden de Alfonso X. En la solapa de la edición alemana se imprimen palabras laudatorias entusiastas por un conocedor de la temática, el profesor Volker Reinhardt, de la Universidad de Fribourg en Suiza. Por este motivo, este autor se limita a expresar su sorpresa sobre el hecho de que un libro grueso sobre un tema como la historia de Carlos V se haya traducido y editado en pocos meses al alemán, que antes no recibió mucha atención y aprecio, como queda referido.

EL HUMANISMO REFORMISTA
DE SEBASTIAN BRANT Y EL PROCESO
DE LOS TERCARIOS DE SAN FRANCISCO
EN BASILEA (1498-1500)

JEAN-PIERRE BASTIAN¹
Universidad de Estrasburgo

La investigación en torno a la figura de Sebastian Brant (1458-1521) trata ampliamente de su obra poética y literaria. Sin embargo, Brant no fue solo poeta, sino ante todo un jurista². Profesor en la Facultad de Derecho en la Universidad de Basilea, ocupó la cátedra de Derecho Canónico desde el semestre de invierno 1496-1497, sucediendo a Johannes Durlach (ca. 1440-1499), quien la tenía desde 1475; doctor *in utriusque juris* (1489) y decano de la Facultad en 1492, Brant acababa de publicar en 1490 un manual de iniciación al Derecho Romano varias veces reeditado. Su periodo basiliense está bien explorado, desde el inicio de sus estudios de Derecho en 1475 hasta su salida para Estrasburgo durante el otoño de 1500³. Sin embargo, se desconoce el hecho de que como jurista fue procurador sustituto en un largo proceso llevado a cabo en Basilea desde septiembre de 1498 hasta marzo

¹ Jean-Pierre Bastian, profesor emérito de Sociología de las religiones en la Universidad de Estrasburgo.

² Knape, Joachim y Wilhelmi, Thomas. (2015). *Sebastian Brant. Bibliographie, Werke und Überlieferungen*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag; Knape, Joachim. (1992). *Dichtung, Recht und Freiheit. Studien zum Leben und Werk Sebastian Brants 1457-1521*. Koerner, Baden-Baden.

³ Wilhelmi, Thomas. (2008). Sebastian Brant. Beiträge zur Biographie. En Hans-Gert Roloff, Jean Marie Valentin y Volkhard Wels (eds.), *Sebastian Brant 1452-1521*, Berlin, Weidler Buchverlag, pp. 11-36.

de 1500, participación hasta entonces desconocida de la historiografía en torno a Brant y revelada por una fuente inédita. Se trata de un voluminoso registro, fechado en marzo de 1500, depositado en los archivos comunales de Lutry⁴, cantón de Vaud, Suiza; atrae la atención tanto por su tamaño como por su contenido. Formado por 293 folios recto-verso, el manuscrito en latín fue redactado sobre papel por dos notarios de Basilea, primero por el curial Johannes Lingk (?-1499)⁵, desde septiembre de 1498, y luego, habiendo fallecido este último, por su colega Johannes Heintzmann, desde abril de 1499⁶. Este *Registrum fratrum domus Savigniaci*, tal como se intitula, agrupa las copias del conjunto de las actas y de las piezas justificativas del proceso; entre los documentos aparecen cinco actas de deposiciones registradas y firmadas *Sebastianus Brant utriusque juris doctor et advocatus*, fechadas los días 26 de septiembre, 31 de octubre y 16 de diciembre de 1498, así como los días 26 de abril y 21 de junio de 1499; además, en los documentos se añaden varias menciones de Brant como procurador sustituto⁷. Todo está sellado con el sello del canónigo de la catedral de Basilea, Bernard Oiglin/CEüglin (1438-1506), doctor en derecho canónico y civil, oficial del obispo Kaspar zu Rhein (1433-1502); fue encargado por el papa Alejandro VI Borgia (1492-1503) de llevar a

4 Archivo comunal de Lutry (ACL), Bleu F 27, citado como *Registrum*; para una historia del convento ver Wildermann, Ansgar. (1995). Savign. *Helvetia Sacra*, v. 9/2, Die Beginen und Begarden in der Schweiz, Basel, Verlag Helbing und Lichtenhahn, pp. 730-735, y Bastian, Jean-Pierre. (2020). *Le Couvent des Tertiaires de saint François à Savigny, diocèse de Lausanne, 1491-1531*. Bière, Cabédita.

5 Oriundo de Munich, diócesis de Freising, ejercía en Basilea ya en 1462; Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt (SKBS) (en ligne), Regesten Sankt Alban 381, 12/06/1462; SKBS Regesten Mar. Magd. 745, 26-05-1497.

6 Oriundo de Nerisheim, diócesis de Augsbourg, SKBS Regesten Mar. Magd. 781, 23-02-1513.

7 *Registrum* f° 27-31v, 38-40v, 48v-54v, 173v-179v y 212v-215v y f° 130v y 132, acta del 11 de abril 1499; f° 134-137, acta del 12 de abril de 1499; f° 188, acta del 13 de mayo de 1499; f° 220, acta del 17 de abril de 1499; f° 228-228v, acta del 1 de julio de 1499.

cabo una serie de audiencias y consultas jurídicas; se efectuaron en un amplio espacio geográfico, entre Basilea, Roma, Cremona, Friburgo (*Freiburg-im-Üechtland*), Lausanna y Lutry.

El proceso fue organizado al pedido de Jean Jaccard, “vicario provincial y comisario por la provincia de San Bonaventura” (Borgoña), y de Jean de Foresta (de La Forest), vicario conventual, y de otros cinco Terciarios regulares de San Francisco, de la corriente de la Observancia, radicado en su convento (*domus*) de Savigny, parroquia de Lutry, diócesis de Lausanna. Lo llevaron a cabo en contra del obispo de Lausanna, Aymon de Montfalcon (1491-1517), y el capítulo catedralicio en torno al derecho de uso de una capilla aruinada, consagrada a María Magdalena, ubicada en los confines de la parroquia de Lutry, a la orilla de los bosques del Jorat. Dos semanas antes de morir, su predecesor, Benoît de Montferrand (1476-1491), se la había concedido, el 24 de abril de 1491, al fundador del convento, Pierre de Roseto (?-1497), entonces ermitaño y vicario provincial de la tercera orden de regulares de San Francisco, con el derecho y el deber de restaurarla y de edificar a su lado una casa conventual; seis años más tarde, el uso y el derecho de uso fueron cuestionados por el capítulo catedralicio, administrador de la mesa episcopal, provocando la intervención del papa.

Uno puede preguntarse cuáles fueron las motivaciones para un proceso tan importante requerido por los frailes de un modesto convento, recientemente fundado y que movilizó actores de varias diócesis. Para que tuviera lugar, parece claro que tuvo que ser organizado al más alto nivel de la orden religiosa de los Terciarios con el fin de enmarcar su autonomía frente al capítulo catedralicio de Lausanne, que reprochaba al obispo haber sobrepasado los derechos diocesanos cediendo la capilla y enajenando bienes de la diócesis en favor de los Terciarios regulares de San Francisco. A primera vista, sorprende que tal proceso pudiera movilizar un gran número de actores en relación con un lugar de culto anecdótico y periférico en el espacio diocesano

y con una orden mendicante reformista (observante), de reciente fundación (1447), ausente hasta entonces del espacio diocesano. Al contrario que los franciscanos conventuales, los Terciarios observantes criticaban la opulencia del clero y querían seguir una vida ascética y de renuncia; rechazaban todo enriquecimiento y actuaban estrictamente apegados a la regla inicial de San Francisco. Por esto, pocos religiosos de Savigny y su vicario provincial quisieron defender con mucha vehemencia las prerrogativas obtenidas del obispo Montferrand en cuestión con una capilla descrita en 1491 como profanada, semidestruida y abandonada. ¿Por qué llevaron a cabo el imponente proceso en contra de su sucesor, movilizándolo a unas tres decenas de clérigos y de testigos? En fin, y ante todo, ¿por qué entre aquellos intervino Sebastian Brant, humanista ya entonces renombrado? Este acababa de publicar en 1494 *Das Narrenschiff*, una sátira social y moral abogando por la purificación de las costumbres del clero, cuya edición en alemán, publicada en Basilea, conoció muy rápidamente varias reimpressiones y traducciones al latín y otros idiomas⁸. Como lo subraya Wildermann en un artículo descriptivo, de tipo ficha señalética, en relación con el convento de Savigny, Brant “defendió él mismo la causa de los hermanos Terciarios... y no dejó de cubrir a sus adversarios de su



Retrato de Sebastian Brant (1458-1521), por Hans Burgkmair (1508) (*Wikipedia*).

8 Barbier, Frédéric. (2018). *Histoire d'un livre, la Nef des fous de Sébastien Brant*. Paris, éditions des Cendres.

sarcasmo mordaz”⁹. Su participación en el proceso merece ser subrayada, no solo con el fin de poner de relieve una actitud de Brant hasta entonces totalmente desconocida, sino más bien porque manifiesta un reformismo que intentaba perfilarse tanto en la diócesis de Lausanne como en otros espacios de la cristiandad europea al final del siglo XV. El compromiso de Brant revela también su mentalidad al final de su estancia en Basilea, en línea con la crítica del clero secular y regular expresada en el *Narrenschiff* cuatro años antes de la apertura del proceso.

UN PROCESO DE DIECIOCHO MESES

Durante dieciocho meses, la parte demandante (*apellantes*), los Terciarios, se opuso a la parte adversa (*ex adverso*), el obispo de Lausanne y el capítulo catedralicio. Los Terciarios fueron defendidos por el procurador Nicolaus Haller, alias Leonhard¹⁰, notario de la curia episcopal de Basilea, reemplazado *ad interim* de abril a junio de 1499 por Sebastian Brant. Por la parte adversa, el procurador del obispo fue el notario, doctor en derecho canónico y oficial de la curia, Johannes Spull; fueron asistidos por los notarios y procuradores Leonhard Langwatter (?-1500)¹¹, Heinrich Gredler¹² y Sixtus

9 Wildermann, p. 732.

10 Oriundo de Massevaux, diócesis de Basilea, SKBS, Regesten Sankt Peter No.1200, 20-10-1495, y No. 1273, 15-03-1505; Wäckernagel, Hans Georg (ed.). (1951). *Die Matrikel der Universität Basel*. Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, Band I, 1460-1529, p.191.

11 Oriundo de Burghausen, diócesis de Passau, matriculado en la Universidad de Basilea en 1465, falleció en 1500; Hartmann, Alfred. (1942). *Die Amerbachkorrespondenz*. Tomo 1, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, p. 88, nota 2. Wäckernagel, p. 55.

12 Oriundo de Dornach, diócesis de Basilea, matriculado en la Universidad en 1461; en 1496 era *Hofes Sachfürer und Procurator* y poseía una casa heredada por su mujer *zum grossen Bolchen an der Lampartergasse*, SKBS Spital 796, 25-03-1496 y St. Urk. 2383, 29-10-1492; ya citado como notario en 1466; Schuler, Peter-J. (1987). *Notare Südwestdeutschland: ein prosopographisches Verzeichnis für die Zeit von 1300 bis 1520*. Stuttgart, Kohlhammer, p. 151. Wäckernagel, p. 23.

Selber (ca 1450- ?)¹³. Jean Jaccard, provincial de los Terciarios, y Jean de Foresta, vicario del convento, participaron de las audiencias, lo que implicó su presencia regular en Basilea; probablemente gozaron de la hospitalidad de los franciscanos (*Barfüsser*) de Basilea, con quienes tuvieron que simpatizar por pertenecer también aquellos a la corriente reformista de la Observancia. Además, una quincena de alguaciles (*pedelli*), notarios, abogados, escribanos y capellanes intervinieron por una u otra de las partes como testigos, relatores o notarios delegados. En total, con el juez Oiglin, su colega Brant, los dos procuradores y sus tres asistentes notarios, fueron unos veinticuatro “honrados basilienses” quienes intervinieron de una u otra forma durante el proceso. Entre ellos, la mayoría había estudiado en la Universidad de Basilea¹⁴.

Entre septiembre de 1498 y marzo de 1500, Bernardo Oiglin presidió unas sesenta audiencias, con un ritmo muy sostenido; por otra parte, una decena de sesiones se hicieron con varios notarios. En esta última década del siglo XV, rodeada de sus potentes murallas, la ciudad de Basilea contaba con unos nueve mil habitantes; aquella disponía desde 1488 del privilegio de ciudad libre (*Reichsfreiheit*) y constituía una entidad política autónoma¹⁵; había llegado a ser uno de los centros del humanismo renano en pleno auge, y es probablemente

13 Oriundo de Augst, diócesis de Basilea, matriculado en la Universidad en 1471. Wackernagel, p. 98.

14 *Registrum fº 15, aliquibus probis viris in civitate Basiliense aut aliis locis circumvicinis morantibus*; los alguaciles Hieronymus Struss (de Bâle), Georius Nonnenmacher, Nicolaus Oiglin, Jacobus Unger; los capellanes del capítulo Heinrich Staller, Heinrich Keller, Georius Wolff y Ludovicus Fichter (capellán en Brisach, diócesis de Constanca); los notarios Petrus Schaler (de Basilea), Johannes Breitschmidt (de Baden, diócesis de Constanca); los clérigos Theobald Ursi y Matthias Surgant (Altkirch); el abogado (*advocatus*) Johannes Bär/Ursi von Durlach (ca. 1440-1499), así como Johannes Ott alias Peyer (*latore curie*), Caspar Reist (plebano de la parroquia St. Leonhard), Theobald Oiglin (?-1538, matriculado en la Universidad en 1498); Wackernagel, p. 78, 150, 180, 229, 254, 263.

15 Barbier, p. 40.

la autonomía de la ciudad y su espíritu de apertura al reformismo humanista lo que llevó a la opción de escogerla como sede del tribunal y del juez encargado de llevar a cabo la protesta de los Terciarios. Bernardo Oiglin¹⁶, doctor en derecho canónico (*decretorum doctor*) de la Universidad (1481) y canónigo de la catedral, fue nombrado juez y comisario, en cuanto diputado ad *hoc* (*deputatus specialiter*) de la Santa Sede. Originario de Altkirch en el Sundgau alsaciano, entonces parte de la diócesis de Basilea, tenía unos sesenta años cuando abrió el proceso; era una personalidad reconocida, *eine Leuchte der Heimat*¹⁷, había sido decano del capítulo de la iglesia de San Pedro y cuatro veces rector, entre 1478 y 1496, de la Universidad de Basilea, donde había estudiado en lo que era un foco humanista muy activo, aunque había sido fundado recientemente, en 1460. Oficial del obispo desde 1485 (hasta 1504), era un jurista respetado; se había ganado ya la confianza del papa, como lo atestigua el hecho de que en noviembre de 1497 este le había pedido examinar la queja del capítulo de la iglesia de San Pedro en torno a un cáliz y a unos documentos de contabilidad depositados en el convento femenino de Engelpport, en Renania¹⁸. Él residía en la *Freiestrasse*, en pleno centro de la ciudad, a un paso de la universidad y de la catedral, donde acababa de adquirir en noviembre de 1490 una casa comprada al procurador Spull¹⁹. Las audiencias tuvieron lugar en las cercanías, vale decir, como fue siempre indicado para cada una de aquellas, “en nuestra residencia acostumbrada” (*in nostre solite residentie*), “en la sede acostumbrada del tribunal”, vale decir en la casa consistorial de la curia episcopal de Basilea²⁰. También ahí unos

16 Hartmann, p. 120, nota 10. *Helvetia Sacra* I/1, p. 240 y 252.

17 Wertmüller, Hans. (1980). *Tausend Jahre Litteratur in Basel*. Basel, Springer, p. 91; Wackernagel, p. 59, 155, 169, 205, 245.

18 SKBS, Regesten St. Peter No. 1211, 13/11/1497.

19 SKBS, Regesten St. Leonhard 832, 20/11/1490.

20 *Registrum* f° 23v, 24v, 26v.

notarios autentificaban los documentos del proceso reuniéndose *in stuba societate scribarum curie basiliense*, en la sala de los alguaciles de la curia diocesana²¹.

UNAS POSICIONES ANTAGÓNICAS

El primer documento importante del proceso fue la declaración en dieciocho artículos, en fecha del 26 de septiembre de 1498, presentada por Jean Jaccard y Jean de Foresta, ambos frailes del convento de Savigny. Describieron el estado desastroso de la capilla de Savigny y enunciaron todos los pasos que llevaron a su entrega por el obispo Montferrand, y luego por su sucesor; recordaron también las trabas que se les hicieron durante el primer intento de conseguir una decisión jurídicamente fundada y el recurso papal que tuvieron que conseguir²². La declaración fue registrada y firmada por Sebastian Brant, dándole así más peso; Brant añadió su firma con su título de *doctor utriusque juris* y de abogado (*advocatus*) laico encargado de defender los derechos de los demandantes; domiciliado con su familia, desde 1489, en la *Augustinergasse*, cerca de la Universidad²³, Brant tenía estrechos lazos con el círculo humanista de Basilea, ligado con el monasterio del Valle de Santa Margarita (*Kartause St. Margarethental*) situado del otro lado del río Rin en el barrio de la “pequeña Basilea” (*Klein Basel*); participaban de aquel círculo sus amigos el teólogo y editor Johannes Heynlin (ca. 1430-1496) y el impresor Johannes Amerbach (ca. 1440/1445-1513), padrino de su hijo mayor Onofrius; el taller de este último era uno de los espacios de sociabilidad humanista

21 *Registrum* f^o 45v, 68, 132, 239v y 277.

22 *Registrum* f^o 16 y 27v-34v.

23 Barbier, p. 40.

donde se encontraban autores y literatos. En el círculo del impresor Amerbach, Brant colaboraba en la edición de las obras de los padres de la Iglesia, Agustín y Ambrosio, y a las de Petrarca, contribuyendo así a la renovación de la vida intelectual y cultural de la ciudad a finales del siglo XV²⁴. Entre los universitarios cercanos a los impresores humanistas se encontraba el jurista Bernard Oiglin, ferviente admirador de Heynlin. Brant tenía una estrecha amistad con él²⁵; él era su colega en la Facultad de Derecho de la universidad donde había estudiado y le había dedicado un poema (*Lobgedicht*) en 1489 cuando accedió al rectorado²⁶. Al final de siglo, él y Oiglin mantenían aún lazos estrechos. Así, en 1499, ambos habían intervenido conjuntamente en un proceso oponiendo la archidiócesis de la abadía de Moutier-Granval (*Granfeld*) a las ciudades de Berna y de Solothurn, “apoyando el preboste Johannes Meyer, excomulgado por el obispo de Basilea”²⁷. Oiglin fue muy activo durante aquel proceso en cuanto abogado del diaconado y Brant como juez al lado de tres otros jueces laicos.

Nutrido de estos contactos, el humanismo conservador de Brant, crítico de la debilidad y de la locura de sus contemporáneos, aparecía plenamente en el *Narrenschiff* (1494), que acababa de publicar, y en particular su severa denuncia de los clérigos quienes “No tienen ninguna valoración de su elevado sacerdocio, ejerciéndolo sin corazón y sin piedad del alma, ante todo en las órdenes religiosas sin regla de

24 Stieglecker, Roland. (2001). *Die Renaissance eines Heiligen. Sebastian Brant und Onuphrius eremita*. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, pp. 280-282; Günthart, Romy. (2007). *Deutschsprachige Literatur im frühen Basler Buchdruck (ca. 1470-1510)*. Münster, Waxmann, pp. 20-22; Barbier, p. 42.

25 Hossfeld, Max. (1908). In der Basler Kartause, 1487-1496. En *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, vol. 7, p. 338, nota 4.

26 Ochs, Peter. (1821). *Geschichte der Stadt und Landschaft Basel*. Tome V, Basel, Schweighausen, p. 153; SKBS Regesten Basel Universitätsbibliothek, Rektoratsmatrikel der Universität Basel, AnII 3, p. 77v., Bernhard Oiglin WS 1488/9.

27 Wilhelmi, p. 23.

observancia. Retenidos por nada, vuelan alegremente como verdaderos gatos en celo. Mejor ser laico que mal conducirse en las órdenes”²⁸.

Con de una percepción pesimista de la sociedad, Brant se mostraba particularmente austero frente a las fallas morales. Con tales consideraciones, no podía sino mostrarse favorable a la causa de los Terciarios observantes con quienes compartía una idéntica búsqueda de la depuración de las prácticas del clero, condenando los abusos y promoviendo, tal como lo subraya Frédéric Barbier, “la reforma desde adentro” de la Iglesia, pero “de ninguna manera la Reforma” tal como ocurrió luego con Martin Lutero²⁹; por eso, Brant apoyó a los Terciarios directamente desde el 11 de abril hasta el final de junio de 1499, aceptando ser su procurador sustituto en ausencia de Nicolaus Haller³⁰. Así aparece designado en cuanto “Venerabilis et egregius vir dominus Sebastianus Brant utriusque juris doctor et duorum actorum huius cause procurator et prefato Nicolas Haller eorumdem procure constituto substituto”³¹.

Un apoyo tal era de mucha importancia, en vista de su fama y de su posición social, como expresaban los títulos (*venerable, egregio*) precediendo su nombre. Él colaboró activamente en el círculo humanista basiliense hasta el otoño de 1500, momento de su regreso a Estrasburgo, su ciudad natal, donde ejerció el cargo de síndico y, a partir de 1503, de *Stadtschreiber*³².

Por la parte contraria, el jurista y notario Johannes Spull se beneficiaba de una larga experiencia ejerciendo como procurador de la curia

28 Brant, Sébastien. (2005). *La nef des fous. Das Narrenschiff*. Traducción de Madeleine Horst, Strasbourg, La Nuée Bleue, (1^{ère} 1977), p. 281.

29 Barbier, p. 65.

30 *Registrum*, F° 130, 132v-137, 228-229v y 261-264.

31 *Registrum*, F° 188.

32 Escribano. Sébastien Brant. En *Dictionnaire historique de la Suisse*, consultado el 10/07/2018.

episcopal de Basilea desde los treinta y cinco años, y eso hasta 1500³³. A su lado se encontraba el abogado Johannes Durlach³⁴, quien había sido profesor y decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Basilea, cargo que había dejado en 1496 y donde Brant acababa de reemplazarlo en la cátedra de Derecho canónico. Durlach pertenecía al círculo restringido de juristas basilienses de la Universidad, donde había sido durante mucho tiempo el único profesor titular; por eso, él había promovido al título de doctor a todos los jóvenes juristas de la ciudad, con excepción de Brant. Según Knappe, “das mag darauf hinweisen, dass beide Männer nicht in einem besonders freundschaftlichen Verhältniss standen”³⁵.

Las posiciones antagónicas durante el proceso señalan también la distancia entre ambos hombres: Brant (1458-1521) apoyaba la corriente franciscana reformista y Durlach (ca. 1440-1499) participaba como abogado del procurador Spull. Por otra parte, como ya se ha subrayado, Brant participaba activamente del círculo humanista en torno al teólogo Heinlyn; Durlach no parece haberse acercado a tal círculo y tampoco haber participado con cualquier escrito, lo que deja entender una cierta distancia, incluso una oposición a las ideas reformistas. Después del inicio de sus estudios en Heidelberg, la universidad más cercana al pueblo de donde provenía Durlach, este vivía en Basilea desde 1460, momento de su matriculación en la universidad de Basilea; pertenecía a la misma generación que la

33 Oriundo de Bois-le-Duc (diócesis de Liège), Spull era ya procurador de la curia en 1462; SKBS, Universität Bibliothek Basel, AA III 14 a_6, 7-11-1462 ; SKBS, Regesten Gnadental 349, 25-01-1468; Schuler, p. 438; Wackernagel, p. 75.

34 *Registrum*, f° 187- 188v. Oriundo de Durlach (diócesis de Speyer). RSKB: Land und Wald Acten H 3 fasc.1834, no. 13, 5/10/1501. Vischer, Wilhelm, et alii (Hrsg.). (1872). *Basler Chroniken*. Leipzig, Hirzel, vol. 7, p.164 ; Wackernagel, p. 8.

35 “Eso deja entender que ambos hombres no tenían una relación cordial”, Knappe, p. 84; Bernouilli, August. (1913). *Aus dem Basler Universitätsleben des XV. Jahrhunderts. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 12.

de Spull, quien era ya procurador en 1462. Tampoco se conoce la biografía intelectual de este, oriundo de Bois-le-Duc en el Brabante en Flandes, matriculado en la Universidad de Basilea en 1469; sin embargo, el contenido de sus intervenciones durante el proceso dejan entender que se oponía con toda firmeza a la corriente reformista. Desde el 31 de octubre de 1498, intervino hablando en nombre del capítulo catedralicio de Lausanne, empezando por poner en tela de juicio la legitimidad de tal proceso³⁶. Asistido de los notarios y procuradores Heinrich Gredler y Sixtus Selber³⁷, subrayó que los Terciarios, en cuanto orden mendicante, estaban desprovistos de todo, sin fortuna (*pecculium*) ni bienes inmobiliarios (*bona immobilia*) y, en consecuencia, les acusó de actuar con un espíritu de lucro reclamando su derecho en torno a la capilla concedida. A eso, los frailes respondieron que su mendicidad no era “mala ni prohibida, pero gratuita” y que su reclamo no tenía como meta acumular bienes o conseguir unas comodidades temporales; su única preocupación era “incrementar y honrar al culto divino”. Aquello no tenía por qué impedirles llevar a cabo el proceso en contra del obispo de Lausanne. De seguido, la defensa les reclamó el derecho de emitir un citatorio (*citatio*) fuera de la diócesis de Lausanne, previendo la larga distancia entre las ciudades de Basilea y de Lausanne: “unos cuatro o cinco días de marcha por caminos muy peligrosos que hombres instruidos no habían de tomar por los peligros ligados a gente armada, a guerras y saqueos de los cuales se sabía muy bien”³⁸. Además, se añadió que la opción se había tomado sin razón, pues en la ciudad de Lausanne no hacían falta prelados (*prelati*) capaces de llevar a cabo la marcha del proceso y tampoco jueces capacitados, no había que ir a buscarlos

36 *Registrum* f° 38-40v y f° 47v-48v.

37 *Registrum* f° 24v y 31v-34v.

38 *Registrum* f° 212.

muy lejos. Se les contestó que la diócesis de Basilea no estaba tan lejos, por ser fronteriza, y que la citacio había sido hecha en la catedral de Lausanne por el cura de la Santa Cruz en lugar de hacerla directamente con el obispo. Los Terciarios rechazaron una vez más el argumento, afirmando haber contactado al oficial del obispo, quien había rehusado recibirlos.

Otras acusaciones fueron presentadas unos quince días más tarde, provocando la refutación de Nicolaus Haller, procurador de los Terciarios, firmada por Sebastian Brant³⁹. Haller tuvo que haber estado en las cercanías de Brant y del círculo humanista de la universidad, como lo refleja su mención como “notario de la universidad” en una lista del personal de la Facultad de Derecho en 1510⁴⁰. Atestiguó que el recurso jurídico les había sido negado en Lausanne. Rechazó también otro argumento, mucho más insidioso por ser de orden moral, la acusación de “mezclar los sexos”, adelantando que, al contrario de lo que se afirmaba, la bula papal no hablaba de convento mixto, pero sí de una casa de hermanos “sin hablar de hermanas”, tal como lo había también escrito el obispo Montferrand en una carta en la que cedía la capilla de Savigny. En relación con el vicario provincial Jean Jaccard, sometido a fuertes críticas, precisó que era falso que aquel “había abandonado su convento por su propia temeridad” (*propia temeritate dimisit locum suum*) para juntarse con los Terciarios; se había alejado de su convento solo temporalmente, el tiempo del proceso, con autorización y obediencia de su superior conventual y del ministro provincial⁴¹. Finalmente, adelantó que el lugar de Savigny no dependía de una única autoridad diocesana, sino que pertenecía también al abad benedictino de Savigny-en-Lyonnais.

39 *Registrum* f° 49v-54v.

40 Lutz, Markus. (1826). *Geschichte der Universität Basel*. Aarau, Verlag Christen, p. 79. SKBS, Regesten St. Peter 1360; Wackernagel, p. 191.

41 *Registrum* f° 48v y 53v.

Durante la audiencia del 11 de enero de 1499⁴², el procurador Spull contestó abruptamente que sus réplicas eran “vanas, vagas, confusas, inútiles, falsas, sin importancia, no comprobadas, no pertinentes e inadmisibles”. Puso sistemáticamente en tela de juicio las palabras de los Terciarios, reforzando el clima de hostilidad en su contra que imperaba tanto en Lausanne como en Basilea. Desarrolló su argumento en presencia de Nicolaus Haller y de Jean Jaccard. Puso todo su esfuerzo para denigrar a los frailes y deslegitimar su empresa. Retomó los mismos argumentos morales, insistiendo que, según las disposiciones papales, los hermanos de Savigny tendrían que recibir a varias personas de ambos sexos (*utriusque sexus*) y que de aquello podía resultar una peligrosa mezcla (*coniunctio et commictio sexum*), un gran escándalo de la Iglesia de Lausanne y de todo el pueblo. Para reforzar el argumento, añadió que el aislamiento silvestre del convento, alejado de todo hombre, podía llevar a homicidios y otros crímenes, además de facilitar la introducción de mujeres de mala vida en el convento.

Luego, atacó en particular al vicario provincial Jean Jaccard, tanto por su estatus como por su comportamiento; buscaba comprobar que había sido miembro de los franciscanos menores de la Observancia, pero que había “abandonado su religión” y que, siendo apóstata, se había unido a la tercera orden; según sus dichos, se encontraba así en “ofensa manifiesta, rebelión y desobediencia”, y había sido públicamente excomulgado por sus superiores. Huyendo así “de la verdadera religión”, se había dejado llevar al mal comportamiento, de ahí su concubinato y el escándalo que aquello provocaba. En cuanto a los demás hermanos de la tercera orden, no escaparon tampoco de su venganza; subrayó que parecían poco numerosos, “cuatro o cinco” en total, y que habían provocado mucho escándalo, pues vivían en la

42 *Registrum* f° 63v-67.

lujuria y engendraban hijos; también parecían no respetar los ritos y eran unos laicos (*laici*) y vagabundos; más mal que bien surgía de su conversación. En fin, según su acusación, Jean de Vaux, ministro de los hermanos menores, era “demasiado complaciente con ellos y les dejaba ir donde quisieran, según su buen placer”.

Todavía más importante, Spull puso en tela de juicio la presencia de los Terciarios por la competencia que aquellos provocaban con las demás órdenes mendicantes ya presentes; según él, estos hermanos eran extranjeros a la diócesis de Lausanne, no se podían recibir “nuevas órdenes religiosas desconocidas en la diócesis, porque ya se encontraban” muchos religiosos observantes, de vida muy alabada, quienes pedían limosna para su supervivencia, en particular ocho u nueve franciscanos y otros religiosos en gran número, de tal manera que “esos hermanos irregulares les privaban de limosnas y de los recursos necesarios”.

Finalmente, con un último argumento, sostuvo que los Terciarios, aunque se hayan dicho cargados (*gravati*) de falsas acusaciones, adelantando que su causa era legítima y que la acción en justicia les había sido impedida, reiteró que ellos habían presentado un recurso engañoso (*appelacionem frustratoriam*). En consecuencia, concluyó que estos hermanos no debían de ser autorizados a edificar un nuevo convento o congregación religiosa en aquella diócesis.

Un mes más tarde, las audiciones de varios testigos constituyeron un tercer momento del proceso; tuvieron lugar del 13 al 18 de febrero de 1499, primero en la iglesia parroquial de Lutry, luego en la catedral de Lausanne y finalmente en la iglesia de los franciscanos de Friburgo. Fueron llevadas a cabo por el notario Petrus Schaler de Basilea y por Pierre Flory⁴³, vicario y oficial del obispo de Lausanne.

43 *Registrum* P° 108-109v. Oriundo de Basilea, Petrus Schaler se matriculó en la Universidad de Basilea en 1462; Wackernagel, p. 36.

Un cuarto momento del proceso fue consagrado a la alegaciones del procurador sustituto Sebastian Brant, entonces de cuarenta y un años de edad, reemplazando temporalmente al procurador Haller en nombre de Jean Jaccard y de los Terciarios. Durante la audiencia del 22 de abril de 1499⁴⁴, se tornó hacia el juez Oiglin para rogarle no permitir que la parte adversa pudiera tener tantas palabras “frívolas, engañosas, incoherentes y juguetonas” (*tam frivolis et frustratoriis suis dilationibus et cavillationibus*). Habían expresado solamente notorias y manifiestas calumnias, injuriosas y difamatorias. Insistió en el hecho de que no existía hasta entonces casa alguna de aquella Tercera orden en la diócesis de Lausanne y que la parte adversa no había conseguido probar lo contrario; de igual manera, adelantó sutilmente que el rechazo del recurso a cualquier justicia por parte de los jueces y notarios de Lausanne era comprobado. Luego, refutó cualquiera idea de enajenación de un bien episcopal y recordó que el lugar de Savigny había sido “enteramente destruido y profanado, y luego concedido a los Terciarios para reconstruirlo. En consecuencia, no se trataba de una enajenación, sino más bien de una mejora” (*ergo non est alienatio sed melioratio*).

El día 12 de junio siguiente, el procurador Spull solicitó al juez una demora de un mes para que pudiera consultar al “obispo de Lausanne y a su Iglesia”⁴⁵. Afirmaba pedirlo “no por malicia, sino por justa causa y por tres motivos: la particularmente ardua causa defendida que podía perjudicar a la iglesia de Lausanne; las cartas de *Mare Magnum* producidas por los Terciarios que el obispo no había podido anticipar y sobre las cuales le hacía falta suficientes informaciones; y finalmente la distancia entre Basilea y Lausanne”. El proceso se reanudó el 14 de agosto.

El registro de la audiencias se acabó el 20 de marzo de 1500, inmediatamente después de una segunda recepción de los testigos solicitados

44 *Registrum* f° 173v-179v.

45 *Registrum* f° 209v-212.

en la iglesia de Lutry y en la catedral de Lausanne; delante del notario friburguense Jean Schorroz, en presencia de Jean y de Guillaume de Foresta por parte del convento, y en ausencia de un representante del obispo de Lausanne, confirmaron sus últimas declaraciones⁴⁶. Ningún veredicto siguió; sin embargo, los Terciarios perduraron en Savigny hasta la secularización del convento en 1531, cinco años antes de la conquista del país de Vaud por los señores de Berna (1536) y la imposición del protestantismo en la diócesis de Lausanne. Aquello supuso que los Terciarios habían ganado su causa. Sin embargo, dos minutas notariales posteriores registradas por el canónigo Perceval Gruet, secretario del obispo de Lausanne, atestiguan la no resolución del conflicto después de las audiencias de Basilea. El 8 de enero de 1501, un acuerdo (*dimissoria*) fue sellado en la catedral de Lausanne: dejaba entender que el proceso relevaba de aquí en adelante de la autoridad del arzobispo de Besançon (*in causa vertente Bisuntii*), instancia superior a la de la diócesis de Lausanne. El proceso era postergado nuevamente hasta “la próxima fiesta de la natividad”, vale decir hasta la navidad de 1501⁴⁷. Es la última mención documentada del conflicto. Parece haberse diluido por sucesivas postergaciones y por la desaparición de los dos principales representantes de los Terciarios en Basilea: el vicario provincial Jean Jaccard, eventualmente fuera para juntarse con su convento de origen, y el vicario conventual, Jean de Foresta, probablemente fallecido. En cuanto al juez Oiglin, no parece haber participado de eventuales actos del proceso y las fuentes lo muestran muy activo en otras tareas hasta su fallecimiento en 1506⁴⁸. Por su parte, Brant se dirigió hacia Estrasburgo durante el otoño de 1500. Su participación en el proceso se inscribió en el marco de

46 *Registrum* f° 285.

47 Archives Cantonales Vaudoises, Dg 133/1, notario Perceval Gruet, 1496-1502, f° 1.97.

48 Por ejemplo: Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Generallandesarchiv Karlsruhe, 5 Nr. 19551, 12-08-1504; RKBS, Reg. St.Peter 1259, 13-05-1503.

la intensa actividad que llevó a cabo en cuanto abogado de la curia episcopal de Basilea, en paralelo con su actividad, de 1497 a 1500, “als Rechtsvertreter und Richter in Zivilsachen vor dem städtischen Schultheissengericht”⁴⁹. Haber mostrado el apoyo activo que prestó a la causa de los Terciarios de Savigny permite medir cuánto participaba de las apuestas reformistas del momento y de la lucha ideológica que implicaba. El involucramiento directo de Brant en la defensa de esta orden franciscana observante subraya su plena inscripción en una perspectiva reformista moderada; en eso, Brant estaba entonces muy cercano a Erasmo, quien estaba publicando entonces su *Elogio de la locura* (1511), ideológicamente muy cercana a la *Nave de los locos* de Brant en cuanto a la crítica reformista del clero y de la Iglesia.

49 Knappe, p. 182.

FRAY LUIS DE LEÓN Y LA CRISIS
DE LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA.
SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

JAIME CONTRERAS CONTRERAS
Universidad de Alcalá

En el segundo cuarto del siglo XVI, Erasmo de Róterdam era la figura intelectual de moda en toda la cristiandad europea; su figura dominaba el debate cortesano en todos los salones principescos y en las aulas de las mejores universidades. En los reinos hispánicos, tras las revueltas de comuneros y agermanados, y siguiendo los pasos del joven emperador, las obras de Erasmo son más ensalzadas por universitarios humanistas y diversos grupos espirituales ahídos de vivir una espiritualidad tanto más íntima cuanto más alejada de liturgias plenas de boatos públicos. Pero tal reconocido espiritualismo y el humanismo literario que acompañaba a las obras de Erasmo llegaban a España sin que aquí tales expresiones fueran desconocidas; al contrario, ciertamente no estaban ayunas estas tierras de expertos humanistas y de espiritualistas, como los “alumbrados”. En efecto, en las universidades de Alcalá y Salamanca, intelectuales humanistas de gran empaque estaban ocupando ya las cátedras de lenguas clásicas, y algunos de ellos embarcados en equipos de investigación como los que trabajaban en el Colegio Trilingüe de Alcalá a vueltas con la *Biblia Políglota*. Y frente al oropel erasmiano empezaron las críticas a las obras del sabio holandés. Diego López de Zúñiga, miembro del grupo alcalaíno, fue el primero que se atrevió a hacerlo en 1520 cuando publicó una crítica

muy severa a la edición del *Nuevo Testamento* de Erasmo. En ella el profesor de Alcalá le señalaba notorios errores en el uso del griego y del latín en el texto testamentario hasta el punto de quedarse sorprendido, pues escribe: “no pensaba yo que era él tan inerudito como confiesa por algunos errores”¹.

A la crítica de López de Zúñiga siguieron otras mucho más duras y desacostumbradas; unas procedían de profesores de letras, otras de teólogos que le acusaban de ser demasiado superficial en sus desprecios por la teología escolástica, y abundaba también el furor antierasmista que se dejaba oír en las prédicas de muchos frailes por los púlpitos de Castilla. Como es conocido, toda esta presión llegó cerca de la propia Corte hasta el punto de que el mismo inquisidor general, Alonso Manrique, un entusiasta defensor del sabio flamenco, se vio obligado a convocar una junta de letrados y religiosos para juzgar la ortodoxia de las obras de Erasmo. La junta, que se celebró en Valladolid en la primavera de 1527, congregó a una treintena de los más doctos teólogos del reino, entre los que destacaba el maestro Francisco de Vitoria. Este pasaba por ser afecto a Erasmo al que había defendido, unos años antes, en La Sorbona; sin embargo, en esta ocasión su intervención fue un tanto crítica. Vitoria reconoce que el de Róterdam es un gran humanista, pero ahora entiende que sus posiciones teológicas son no solo radicales, sino endebles por cuanto desprecia el peso de la tradición debilitando las fuentes de las escrituras y las posiciones de los Santos Padres. Y eso enflaquece sus posiciones ortodoxas: “Erasmo —dice Vitoria— quiere aprobar el sentido católico y verdadero, pero sin desaprobado claramente al que no lo es”². Palabras ciertamente duras por venir de quien vienen y que, sin duda, contribuyeron a la lenta

¹ Hernández Martín, R. (1995). *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid BAC, p. 103.

² *Ibidem*, p. 112.

purga de las ideas erasmianas hasta desembocar, años después, en la prohibición de sus obras llevadas al primer Índice de *libros prohibidos*, publicado en 1559.

Vitoria y Erasmo son, qué duda cabe, dos humanistas, dos reformadores de la teología. El holandés, más propenso a novedades, desea una revolución de la disciplina arrumbando todo el academicismo superfluo que hacía incomprensible el discurso teológico. Vitoria, buceando en el venero de la tradición, desarrolla una verdadera antropología de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios y dotada de libre albedrío y que, además, lleva insertos en su naturaleza ciertos derechos naturales —el derecho a la vida, el de la libertad natural y el de la lícita propiedad— que son considerados como los “derechos de gentes”. Doctrina principal de la denominada Escuela de Salamanca. Humanistas, a pesar de las diferencias, los dos. Humanistas católicos porque, para entonces, ya se habían tomado las dos decisiones principales: la de combatir el protestantismo, la primera, y hacerlo desde la óptica del imperio, la segunda. Desde luego que Carlos sabía que el imperio era un asunto de honor y muy poco más, aunque venía acompañado de un patrimonio heterogéneo y conflictivo que conllevaba permanentes tensiones estructurales, ahora mucho más explícitas desde que Lutero permitiera que cada príncipe pudiese elegir su modelo de iglesia. Carlos rechazó tales propuestas y definió con claridad el espacio católico, no sin superar los miedos tradicionales del papado a las posiciones conciliares.

Durante la década de 1550 estos eran los términos de la polémica que se tornó especialmente agria y tensa y en la que los reinos hispánicos, especialmente Castilla, tuvieron tanto que perder. El luteranismo, como se ha indicado, había conseguido ya una fórmula de institucionalización política desde la Conferencia de Augsburgo de 1555, donde se otorgaba a los príncipes el reconocimiento del principio de soberanía a la vez que se les hacía titulares exclusivos de un primer

derecho de libertad religiosa con la fórmula famosa del *cuyus regius eius et religió*, que tanto le costó “conceder” al César Carlos. Tal institucionalización salvó, de momento, al Sacro Imperio de la guerra fratricida interreligiosa, pero la extendió por Francia y provocó en España e Italia la adopción de medidas extremas antiprotestantes, todo ello en el marco de una reforma católica que, ahondando la brecha religiosa, determinó que, a estas alturas, las dos partes se mirasen, una a otra, con hostilidades y recriminaciones. Fue el mercado del libro religioso el que, de forma más intensa, se resintió por efectos de la censura; y en esta función fueron las universidades las que desempeñaron un rol particularmente censor.

En España esta tarea la “monopolizó”, en parte, el Tribunal del Sto. Oficio, y ocurrió que, en 1559, el Inquisidor General, Fernando de Valdés, dio orden de publicar un desde entonces riguroso *Índice de libros prohibidos* que produjo un efecto principal en la restricción de libertades, tanto de lectura como de expresión³. Como ocurría de ordinario, las universidades eran las encargadas de hacer una revisión de dicho Índice, y esta vez le tocó a la Universidad de Salamanca la responsabilidad de asumir tal tarea. El Gran Inquisidor había especificado que, en adelante, habían de prohibirse todas las ediciones de la *Biblia*, fueran protestantes o no, que estuviesen en lengua vulgar. Únicamente se permitiría, en adelante, la edición latina de la *Vulgata de San Jerónimo (Bibliae omnes et omnia Nova Testamentum in quocumque vulgari sermone)*⁴. Se trataba de una decisión extremadamente radical, sobre todo si se consideraba que el propio Concilio de Trento solo vedaba las biblias editadas por protestantes. Sea como fuere, este encargo inquisitorial a la academia salmantina fue la mecha que abrió

3 García, J. L. (1921). *Los estudios bíblicos en el Siglo de Oro de la Universidad de Salamanca*.

4 Un buen estudio del Índice puede verse en el Vol. III de la *Historia de la Iglesia en España*. (Madrid BAC. 1980); pp. 646-787.

una enorme polémica en el claustro de las facultades de artes y teología, claustro ya profundamente dividido por polémicas, más o menos intelectuales unas, y por rivalidades corporativas otras.

Y aquella polémica salmantina no fue, desde luego, cosa baladí porque, en realidad, lo que en el fondo se debatía era saber si se adoptaban planteamientos novedosos, aunque fueran arriesgados, o si por el contrario, en el marco de la ortodoxia fijada por Trento, se seguiría con la metodología tradicional de la escolástica clásica de la que algunas de sus últimas manifestaciones quedaban, a todas luces, obsoletas. En Salamanca, como en todas las grandes universidades del momento (La Sorbona, Lovaina, Oxford o Alcalá), la teología era la reina de todas las disciplinas, seguida de los estudios humanísticos de Artes y, desde luego, también de ambos derechos, el civil y el canónico.

Desde algún tiempo atrás, tal vez desde principios de los años de 1540, en la generación de Francisco de Vitoria y en la de sus inmediatos discípulos Melchor Cano y Domingo de Soto, se venía perfilando un singular debate del que la polémica sobre Erasmo fue poco más que algo colateral entre “teólogos” (escolásticos) y expertos en lenguas escriturarias (griego, hebreo, caldeo; aparte, naturalmente, el latín). Acercándonos más en el tiempo, esa polémica evolucionó hacia posiciones más conceptuales: la adhesión, más o menos estática, por una parte, a las formas tradicionales de interpretar el texto bíblico (Santo Tomás como base) y la edición latina de la *Vulgata* aprobada en el Concilio y, por la otra, la posibilidad de “mejorar” la interpretación del texto sagrado acudiendo a las versiones griega y hebrea del mismo. Se trataba, entonces –según esta opción– de contrastar los textos y realizar una compleja investigación de análisis comparado. Tales propósitos suponían aceptar, por parte de los “tradicionalistas” –al menos como actitud metodológica– las numerosas “novedades” que los escrituristas formulaban. Estos, por principio de ortodoxia, no negaban la fiabilidad de la *Vulgata*, que ellos no rechazaban, pero en sus análisis daban

prioridad a los textos griegos y hebreos por entender que en estos estaban muy bien reflejadas partes muy significadas de la Palabra de Dios⁵.

Es en este contexto donde cabe ubicar la figura personal e intelectual de fray Luis de León, un joven fraile agustino que, por entonces, mediados de los años de 1550, cursaba sus estudios en las aulas salmantinas. Allí asistió a las clases de filosofía dictadas por el maestro fray Juan de Guevara, también a las de Prima de Teología que enseñaba el reconocido maestro Melchor Cano, entonces en el podio de la fama; asistió, igualmente, a la cátedra de leyes de su tío el doctor Francisco de León; y en el año de 1556, próximo a la treintena, nuestro fraile marchó a Alcalá, centro humanista por excelencia, cumpliendo la voluntad del prior de su convento agustino, para seguir un curso de griego con el insigne maestro Cipriano de la Huerga, catedrático de Biblia. Finalmente, fray Luis se licenció en mayo-junio de 1560.

Destinado por sus superiores a la carrera universitaria y con un expediente académico brillantísimo, muy pronto se vio obligado a competir duramente en el ambiente hostil y burocrático de la facultad para la consecución o no de cátedras. En aquellas duras “oposiciones”, fray Luis tuvo que soportar muchas tensiones, no solo por parte de las diferentes escuelas sino, sobre todo, por parte de las órdenes religiosas, algunas de las cuales entendían que la “posesión docente” de tal o cual disciplina debía ser “propiedad” exclusiva de su “religión”. En tal sentido las batallas entre agustinos y dominicos, principalmente, por conseguir y mantener el liderazgo en este punto eran famosas en todos los centros universitarios españoles. Y fue a finales de ese año de 1560 cuando fray Luis se presentó a la cátedra de Biblia que había dejado vacante el maestro Gregorio Gallo, que fue nombrado obispo de Orihuela. Fue un intento fallido porque el ganador

⁵ Habib Arkin, A. (1966). *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de fray Luis*. Madrid.

de aquella “oposición” fue el maestro Gaspar de Grajal, un experto hebraísta que defendía la interpretación literal del texto sagrado. Pero aquel “fracaso” de fray Luis fue, en realidad, el inicio de un encuentro fructífero y amistoso entre los dos, que les llevaría no solo a compartir investigaciones y trabajos, sino también a participar desde la misma “trinchera” en el gran debate intelectual referido anteriormente, un debate duro y hostil que provocó que los dos sufrieran sentencia de prisión por ser considerados sospechosos en la fe. Esto ocurriría poco tiempo después, cuando las enemistades, profundamente enquistadas, se expresaron sin medida con recelos y odios enconados.

Estos comenzaron a enredarse en 1561, año en el que fray Luis ganó la cátedra de Santo Tomás en dura competencia con siete aspirantes, de los que destacaba fray Diego Rodríguez, monje dominico al que su convento presentó también como aspirante. La cátedra duraba cuatro años y en 1565, cuando finalizada su plazo, fray Luis optó a la denominada cátedra de Durando, llamada así en honor de un conocido canonista, profesor en La Sorbona, autor de un libro muy leído desde entonces, el *Speculum Judiciale*, allá a mediados del S. XIII. Para enmarañar más el asunto entre dominicos y agustinos, el ganador fue fray Luis que, otra vez, tuvo como contrincante al conocido fray Diego Rodríguez. Desde este momento las relaciones entre las dos órdenes se juramentaron una contra la otra en todas y en cada una de las ocasiones que la agitada vida universitaria les ofrecía, y en estas peleas internas fray Luis siempre aparecía de por medio. Se enfrentaron, por ejemplo, en el control de la justa literaria organizada, en 1571, para celebrar el triunfo de la cristiandad en Lepanto. En esta ocasión fray Luis y el músico Francisco Salinas, el del inmortal soneto, formaban parte del jurado que otorgó los premios y los dos “perteneían” al mismo bando, el de los “novadores”. Puede decirse que, por entonces, el ambiente en la universidad era irrespirable y los alumnos en estas batallas no eran, desde luego, ajenos a esto.

Pero el ambiente, ya muy tensado, se hizo especialmente inhóspito desde 1565, cuando el Sto. Oficio prohibió las obras retóricas de Pierre de la Ramée, un conocido profesor de La Sorbona crítico notorio de la obra de Aristóteles, que sin embargo despertaba el interés, cuando no el entusiasmo, de algunos de los profesores escrituristas de Salamanca que compartían con él un manifiesto antiaristotelismo⁶. El grupo de admiradores de La Ramée era muy amplio en las facultades de artes y teología, y podría decirse que estaba, más o menos, encabezado por el “Brocense”, de nombre natural Francisco Sánchez de las Brozas, catedrático de Retórica y Griego, un intelectual de saberes enciclopédicos que no sentía pudor alguno en menospreciar la teología, hasta el punto que se decía por los pasillos universitarios que “Dios hizo merced a Sánchez en que no fuese teólogo, que si lo fuera, le quemaran”; pero el “Brocense”, con su lengua mordaz, respondía atrevido: “en lo que toca a filosofía e historia sagradas y profanas todos son ignorantes”; todos o casi todos... menos él, que hacía, además, ostentación de saber con precisión la débil frontera entre la teología y los dogmas, la primera especulativa y los segundos entendidos como artículos de fe. Este singular personaje, incómodo para muchos, acusado por dudoso en la fe, fue procesado en dos ocasiones por el Tribunal de la Inquisición que, no encontrando en sus manifestaciones nada parecido a herejía, se limitó a reprenderle buscando aminorar el efecto escandaloso que su lengua vivaz tenía en tantos pudibundos oyentes.

Este era el hombre, cabeza de los escrituristas, partidarios de “novedades” y admiradores del profesor De la Ramée, cuyas obras habían

6 La polémica puede verse en: Andrés, M. (1994). *Historia de la mística* de la Edad de Oro en España y América. Madrid, BAC; Alcalá, A. El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro. De Nebrija al Índice de Sotomayor de 1640. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell (ed.), *Historia de la Inquisición de España y América*, vol. III, Madrid, BAC, pp. 842- 939; Pinta Llorente, M. de la. (2009). Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramus. Cit. en A. Alcalá, *Proceso inquisitorial a fray Luis de León*, Junta de Castilla y León, Salamanca, p. XXVI.

sido llevadas al Índice *inquisitorial de libros prohibidos*; junto con él, no ocultaban su admiración por el retórico francés el maestro Grajal, ya conocido, máximo experto en la *Biblia*, y también nuestro fray Luis, que a la sazón ocupaba la cátedra de teología de Durando, arrebatada a los dominicos; naturalmente, frente a este grupo aparecían, más o menos beligerantes, los adversarios del profesor francés, notoriamente docto en saberes un tanto alejados de la sólida teología y siempre en el borde que rozaba con la heterodoxia. Y sucedió que, por estas fechas, mediados de la década de 1560, se conoció la noticia de que el doctor De la Ramée, en medio de la vorágine de las luchas religiosas en Francia, se había inclinado por el bando hugonote y “se había declarado protestante”. La noticia no dejó insensible a nadie, y los llamados “teólogos” no ahorraron en calificativos, algunos muy subidos de tono, contra los “escrituristas”. Encabezaba la ofensiva el maestro León de Castro, un fraile dominico ya muy asentado en su cátedra de Teología y que, en realidad, creía merecer algún reconocimiento extrauniversitario, cosa que logró alcanzar poco tiempo después cuando se le concedió un rico canonicato en Valladolid. Mientras llegaba tal sustanciosa prebenda, el maestro León de Castro venía mostrándose particularmente belicoso e incriminador, no solo con el grupo de escrituristas reformadores, que crecían en número cada día, sino contra quien él creía era la raíz y el principio intelectual de todo aquel movimiento: el maestro Benito Arias Montano, gran biblista que, por estas fechas, se encontraba en Amberes comisionado por el propio Felipe II para preparar una edición de la *Biblia*, luego conocida por la *Biblia de Plantino*, su editor⁷.

Tal era el turbio ambiente que se vivía, en aquellos tiempos, en la universidad salmanticense. “Tiempos recios”, los llamó la madre Teresa de Jesús que, por entonces, andaba preocupada al sentirse atentamente observada por el Tribunal de la Fe. Y en estos tiempos tan recios, todo

7 Rekers, B. (1973). *Arias Montano*. Edición de A. Alcalá. Madrid, Taurus.

eran sospechas, maledicencias y rumores aviesos, de modo que cualquier “novedad” podía hacer estallar, en conflicto abierto, tan precarios y frágiles equilibrios. Y esto ocurrió, inevitablemente, en 1569. En aquel año el impresor salmantino Gaspar de Portineriis pidió al Consejo General de la Inquisición, “La Suprema”, licencia para imprimir la *Biblia* que, luego de ser corregida en París, Francisco Vatable, un importante hebraísta del College de France, había editado. El Santo Tribunal pidió que la Facultad procediese a examinar el texto bíblico. Y como siempre ocurría en tales casos, el rector Juan de Almeida nombró una comisión de expertos que debería presidir, por antigüedad, el maestro Francisco Sancho, recién jubilado de su cátedra de Filosofía Moral. Aquella comisión fue concebida por la autoridad rectoral como ocasión propicia para alcanzar un necesario consenso entre las dos tendencias significadas que se percibían en la estructura académica de la Facultad; tal vez, en aras de este objetivo, el rector optó por apartar de la comisión, pese a sus muchos saberes, a una figura tan polémica como la del “Brocense”. Sin embargo, ello sirvió de poco: eran tantas las rivalidades que en aquel escenario convergían que el consenso, lejos de alcanzarse, mutó en abiertas hostilidades, cuyas raíces, como ya nos resulta evidente, venían de largo.

Muy pronto se precisaron con nitidez los liderazgos de los dos grupos con dos personalidades fuertes: León de Castro, el dominico, catedrático de Teología y autor de un libro sobre Isaías, claramente criticado por el líder del bando rival, el maestro fray Luis de León, titular de la cátedra de Durando y fraile agustino, para más señas. Completaba el grupo el también agustino, Juan de Guevara que, en 1565, ganaba la cátedra de vísperas a los dominicos que venían disfrutándola desde 1532; otro miembro de la comisión era el padre Mancio, de la Orden de Santo Domingo, que regentaba la más prestigiosa de todas las cátedras, la de Prima; en cualquier caso, este padre Mancio, en efecto, era un intelectual de enorme prestigio y un hombre de criterios estrictos. También destacaban allí, en aquella comisión, dos ilustres hebraístas,

Martín Martínez Cantalapiedra y nuestro conocido Gaspar Grajal; el primero era profesor de *Biblia* y el mayor experto en las tres lenguas antiguas, griego, hebreo y caldeo de toda la Academia; Cantalapiedra era, también, autor reciente de un libro titulado *Hypoteposeon*, al decir de muchos autores posteriores, Menéndez Pelayo incluido, una de las obras cumbres de la escolástica humanista de todo el S. XVI. A Grajal, por su parte, se le estimaba como uno de los profesores más atractivos de la Universidad; en 1560, tras doctorarse en Toledo y haber cursado estudios en La Sorbona, en Lovaina y en Sigüenza, ganaba la cátedra en buena lid con fray Luis. Cosa extraña: aquella inicial competencia no fue obstáculo para consolidar, entre ambos, una sólida amistad. Fray Luis lo admiraba sinceramente y, en alguna ocasión, dijo de él que era “hombre de limpias entrañas”.

Y queda, por último, otro fraile miembro de aquel grupo que debe ser destacado: fray Bartolomé de Medina, también dominico; su papel en esta historia es destacado por ser el principal soporte acusador en los procesos inquisitoriales que se siguieron después contra sus “compañeros” universitarios, peligrosamente “humanistas”. Fray Bartolomé de Medina era un hombre avezado en las luchas aquellas. Fray Luis lo sabía bien pues, en este mismo año de 1569, ambos se enfrentaron como candidatos a la cátedra de Prima, vacante a la sazón. Aquella oposición fue de las más reñidas que se recordaban y fray Luis puso un pleito que la Orden de los dominicos entendió como gran ofensa. Fray Bartolomé de Medina, sin duda, fue para fray Luis un gran rival ante el cual este no se amilanó. Hombre de gran solidez intelectual, conllevó con pasión sus propias contradicciones y así, si no dudó en tachar a sus enemigos de “novedosos” inconscientes, no fue capaz de detectar la singular novedad del probabilismo, corriente filosófica que abanderó y que influyó sobremanera en la sistematización de la teología moral⁸.

8 Citado en A. Alcalá. *Proceso inquisitorial de fray Luis*. Op. cit., pp. 931- 932.

Atravesados, unos y otros, por rencillas entre órdenes, dominicos contra agustinos y viceversa, los miembros de aquella comisión eran también víctimas de sus propias vanidades personales que las disputas académicas, azuzadas por estudiantes, caldeaban en exceso. Todo esto cierto, sin embargo debe indicarse que en aquellas largas y tensas sesiones de la comisión, prolongadas por más de un año, el debate intelectual afloró también vigoroso expresándose en posicionamientos de gran calado y profundidad. Allí se tocaron los grandes temas de la teología que venían siendo debatidos durante toda la Baja Edad Media desde Santo Tomás en adelante sin olvidar, por supuesto, las grandes aportaciones de los Santos Padres, San Agustín y San Jerónimo, naturalmente. Ello no obstante, los problemas intelectuales a considerar ahora venían del lado de los nuevos métodos que aportaban los estudios filológicos que el Renacimiento Humanista había traído, y de esto se seguía que la investigación bíblica tuviera que pasar, necesariamente, por el tamiz de la renovación metodológica que la nueva filología exigía. Y muy pronto fue posible distinguir dos principales puntos de debate: el primero, derivado de la nueva condición del hombre humanista, se preguntaba sobre la conveniencia o no del acceso de cualquier cristiano a comprender la *Biblia* por sí mismo y, además, escrita en lengua vernácula; el segundo, más académico, tenía que ver sobre la influencia técnica que la nueva filología ejercía en el estudio de las versiones latinas del Texto Sagrado. Había también un animado debate entre aquellos maestros que, asumiendo la tradición porque era entidad histórica, se mostraban partidarios de “(...) descubrir, bajo la letra del texto, múltiples significados alegóricos, espirituales, simbólicos o, incluso, místicos”⁹ y había otros, también, preferentemente los escrituristas, que se mostraban partidarios de una lectura más técnica,

9 Telechea, J. I. (1962). La censura inquisitorial de biblias de 1554. En *Antología Anua*, pp. 89-142.

afirmada en el sentido literal del documento. Además, estos maestros consideraban de todo punto necesario incorporar al estudio bíblico las diferentes versiones de este en griego y hebreo cotejándolo con la oficialidad de la versión latina. Estos profesores se consideraban a sí mismos dotados de la metodología más avanzada que en España se venía practicando con evidente éxito desde el maestro Nebrija y su escuela humanista, para la cual el cardenal Cisneros instituyó el famoso Colegio Trilingüe en su Universidad de Alcalá.

Pensaban los partidarios de esta “escuela” que para conseguir una mayor fidelidad a la palabra divina era también conveniente consultar las novedades que venían desarrollándose en el área de los estudios rabínicos, donde aparecían consumados maestros en el *Antiguo Testamento*; destacaba, entre todos, el famoso Ben Ezra (1092- 1146), un judío sefardí nacido en Calahorra (La Rioja, España) y conocido en toda la diáspora judía por sus excelentes comentarios del *Pentateuco*, el libro de Isaías y el *Eclesiastés*; los hebraístas salmantinos lo conocían muy bien, incluido fray Luis. Y si las disputas, en el seno de la comisión, eran duras en casi todos los temas que se sucedían, al llegar a esta cuestión de los comentaristas judíos y los trabajos rabínicos la oposición y las discusiones subían dramáticamente de tono. En efecto, fue muy difícil de encajar, para los profesores más “tradicionalistas”, que las referencias exegéticas de notorios rabinos “mejorasen” el texto de la Vulgata; en consecuencia, los maestros dominicos de la comisión –Francisco Sancho, León De Castro y Bartolomé de Medina– se opusieron de manera tenaz a tal propósito y declararon, de modo poco académico, que el texto hebreo de la *Biblia* estaba corrompido deliberadamente por la acción explícita de los comentaristas judíos. Por ende esa opción no solo era inapropiada metodológicamente sino que, y esto era lo más grave, bordeaba lo herético, si no lo era ya de manera explícita. Respecto a la versión griega, la llamada de los “Setenta colaboradores”, estos mismos maestros argüían que era suficientemente

conocido que estos “Setenta” eran judíos y estaban imbuidos por judíos egipcios, cuyos relatos helenizantes fueron un tanto mitificados y “asumidos” en la versión de la Vulgata latina elaborada bajo la dirección de San Jerónimo.

Los escrituristas de la comisión apenas consiguieron entender la dura exposición de sus oponentes y por ello replicaron con energía. Quienes tomaron la voz en esta réplica fueron también tres y, a decir verdad, tres maestros intelectualmente formidables: Grajal, Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León. Su posición fue muy precisa y se resumía en las siguientes razones: 1. La versión de los “Setenta”, en efecto, es incompleta y defectuosa en partes importantes de su texto, pero no puede despreciarse, al menos como punto de referencia metodológico. 2. La Vulgata, debe reconocerse así por ser evidente, tiene muchos errores porque no traduce los textos griegos y hebreos; y cuando lo intenta, lo hace mal. 3. Respecto de la versión hebrea, por lo que hace referencia al *Antiguo Testamento*, es una maledicencia sostener que está corrompido de manera deliberada; en consecuencia es necesario, de todo punto, aprovechar los comentarios rabínicos tras un debido y riguroso análisis filológico. Para concluir, el gran trío de humanistas bíblicos coincide en exponer una idea un tanto atrevida por bordear la vigilancia ortodoxa: el hecho de que el Concilio de Trento declare la Vulgata como versión auténtica no quiere decir que no sea perfectible, sino que ha sido considerada como referente pedagógico que sirve para moderar la proliferación anárquica de ediciones múltiples sin control alguno, como ocurre en toda la Europa infectada por luteranos y calvinistas. Por último, el grupo declaró ser partidario de que el Texto Sagrado, así como toda la producción doctrinal anexa destinada al público en general, debería redactarse en lengua vulgar, único modo de que este pudiera ser verdaderamente instruido.

Las posiciones de ambos grupos fijaban con precisión dos formas de interpretación bíblica; en realidad se trataba de dos diferentes

escuelas que animaron el debate intelectual hispano en un nivel muy elevado, aunque, desgraciadamente, lo envilecieron en demasía hasta el punto de romperlo y derivarlo hacia el espacio radical donde se ubicaban los campos opuestos de la ortodoxia y de la heterodoxia. Allí no hubo moderación, sino enconada polémica por parte de unos y otros. Respecto de los que podían considerarse como “humanistas bíblicos”, el grupo de fray Luis, fueron evidentes sus actitudes sobre-dimensionadas, desde las cuales no resultaba difícil percibir un punto de vanidad profesoral, apenas contenida, que exageraba la crítica y excitaba la masa estudiantil.

Por su parte, el grupo más “tradicionalista”, quizás sobrepasado por las sutilezas dialécticas de sus adversarios, no encontraron mejores argumentos que situar a sus oponentes en el espacio de la heterodoxia; y eso suponía la declaración abierta de hostilidades y la consideración de los adversarios no solo como enemigos en el claustro salmantino, sino como sospechosos en la fe y, por ello, susceptibles de ser reos del Santo Oficio, lo que sobrepasaba, con mucho, el mundo académico para situar el debate en el más alto y más grave espacio político; así sucedió, por cierto. Los tres famosos humanistas, la flor y nata del pensamiento español del momento, fueron denunciados como sospechosos de la fe ante el Santo Tribunal, en una especie de causa conjunta. La madre Teresa de Jesús llevaba razón, eran “tiempos recios” los que, por entonces, se vivían en España donde tan peligroso resultaba hablar como callar. Y fue el maestro Sancho, quien por antigüedad y oficio era también a la sazón comisario inquisitorial, el que primero abrió el fuego pesado: los tres maestros de referencia, escribía en carta a los inquisidores de Valladolid, son “(...) personas pertinaces de cuyas enseñanzas se seguiría un irreparable daño en las cosas de religión en aquella Universidad y en estos Reynos”.

Grave acusación de un compañero que, sin embargo, convencido de la notoria heterodoxia del grupo “enemigo”, no tuvo escrúpulos en

afirmar que sus enseñanzas “(...) son cosas de la escuela de Lutero”, “perniciosísimas” para los estudiantes que acuden a las aulas para ser enseñados”; y, sobre todo, lo que constituía la parte más peligrosa de toda la acusación, “(...) son cosas que apuntan a judaizar”. ¿“A judaizar”? ¿De dónde venía tal maldiciente aseveración? Y, aquí, en este grave asunto, el maestro Sancho forzó hasta el extremo el “argumento académico” porque no podía argüir, en documento público, la evidente animosidad socio-cultural que sentía por el mundo judeoconverso. “Judaizar”, sí; porque los tres profesores, especialmente el maestro fray Luis, en las posiciones que defendían en el seno de la comisión sobre la *Biblia* de Vatablo, habían insistido hasta la saciedad en “(...) apegar a los escritores hebreos y rabinos”. ¿A qué venía tanta insistencia y tanto entusiasmo?, se preguntaba el maestro Sancho. ¿No era esto una prueba suficiente que demostraba la inclinación a “judaizar”? Lo probaba el hecho de que, en la Universidad y en toda Salamanca, todos sabían (“era pública voz y fama”) que los maestros Grajal y Luis de León venían de generación de conversos y eso, en estos tiempos, quería decir que la “mala opinión” respecto a una genealogía “manchada” de sangre judía irreversiblemente determinaba una perversa inclinación a judaizar. Se trataba de una creencia que, tras convertirse en una enorme bola en la opinión, corría, desbocada, por todos los rincones de la sociedad hispana, expandiendo por doquier su miseria moral y social. Cualquier juicio o argumento medianamente crítico se convertía, por ello y de inmediato, en sospechoso.

Y en efecto, con tales mimbres y en tal marco se pergeñó el proceso inquisitorial contra el grupo de escrituristas bíblicos de la Universidad de Salamanca, el más importante, sin duda, de toda la Europa cristiana: Grajal, Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León. Un proceso de fe que impuso y determinó un específico control de intelectuales, tarea que, desde este momento, será exclusiva del Santo Oficio, estructura esta “político-confesional” que, en su trayectoria secular, le tocó

la ingrata tarea de vigilar, en el espacio español, el proceso de creación intelectual cuya naturaleza intrínseca era expresarse siempre en espacios objetivos de plena libertad. Y este famoso Tribunal cumplió tal función, en muchas ocasiones, con más empeño que eficacia; en cualquier caso, y por lo que hace referencia a los sucesos que aquí toca describir, no sería un error manifestar que los procesos a los hebraístas salmantinos constituyeron una derrota de la escolástica hispana de naturaleza humanista en la segunda mitad del S. XVI. Y tampoco sería otro error indicar que la figura de fray Luis es la primera y más singular víctima de aquella derrota. Porque allí, en las aulas salmantinas, donde había germinado el gran pensamiento escolástico en torno a Vitoria y Domingo de Soto, maestro de fray Luis, se produjo la primera y gran fisura. Este fue su gran víctima. “Tiempos recios”, aquellos.

Porque el proceso de fray Luis encarna, como ningún otro (tal vez el proceso inquisitorial contra Olavide, en el S. XVIII, considerado como el proceso total a la Ilustración española), una específica singularidad: el de ser testimonio de las múltiples contradicciones internas del Renacimiento hispano. Por eso la turbulencia que aquel proceso causó en el medio universitario del país fue enorme; en adelante, un miedo denso y difuso sobrevoló por todas las aulas y por todas las cátedras de las universidades; el mismo miedo que, pocos años antes se hizo presente en los medios eclesiásticos cuando se dio a conocer el procesamiento, por sospechas de luteranismo, de fray Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo y primera autoridad de la Iglesia en España. Fue también, quizás, el mismo miedo que se instaló, algunos años después, en las estructuras de las entidades político-administrativas de la Corona al estallar el famoso escándalo del procesamiento del secretario Antonio Pérez, el personaje más cercano durante muchos años a la augusta persona de Su Majestad. Todas fueron causas de gran impacto que estremecieron los pilares de aquella sociedad y todas convergieron en la extensión del miedo por la piel de España.

Volviendo a fray Luis, ya es suficientemente conocido el lóbrego ambiente de las discusiones en aquella malhadada comisión que debía pronunciarse sobre la publicación o no de la *Biblia* de Vatablo. De lo que allí se dijo y sobre lo que se discutió tenemos una amplia gama de testimonios, unos más directos que otros. Uno de estos, quizás el más dramático, lo proporciona el maestro fray Bartolomé de Medina cuando acudió, vengativo, al inquisidor de Valladolid, Diego González, para formular la acusación contra fray Luis y sus amigos; su testimonio es esclarecedor del ambiente que se respiraba en aquellas sesiones. Dice el testigo acusador que él “(...) y el dicho fray Luis vinieron a malas palabras porque” –fray Bartolomé– “(...) había sufrido una o dos veces que el maestro fray Luis le había dicho «No tenéis aquí más autoridad que la os quisiéramos dar»; y enojado por la porfía fray Luis, después, le dijo... «que le había de quemar un libro que él imprimía sobre Isaías»; y entonces este declarante le respondió que con la gracia de Dios ni él ni su libro no prendería a fuego ni podía, que primero él prendería fuego en sus orejas y en su linaje y que él no quería ir más a las juntas”¹⁰. Poco que añadir al texto: tonos, por lo que se dice, muy broncos, desautorización despectiva por parte de fray Luis de su compañero de comisión, desprecio del libro de Isaías que merece ser quemado y respuesta airada de fray Bartolomé de Medina que le insinúa, malévolamente, el estigma de converso en toda la genealogía de fray Luis. Y en este tema hurga con insistencia el fraile dominico al recordar que, en la comisión, hace unos días hubo fuerte discordia respecto de la posición que defendía fray Luis; esta era sobre las interpretaciones de los judíos en el texto de Vatablo, así en los Salmos como en las lecciones de Job.

No hubo, pues, con tamañas animosidades sobre la mesa posibilidad de acuerdo y la *Biblia* de Vatablo, como era de esperar, acabó llevada al Índice *de libros prohibidos*. Quedaban los odios más enquistados

¹⁰ Citado en A. Alcalá. *Proceso inquisitorial de fray Luis*. Op. cit., p. 23.

que nunca y, tras las acusaciones formuladas por el maestro Sancho, el grupo enemigo se dispuso, presto, a recoger todo el material necesario para que la causa de fe contra los tres escrituristas estuviese bien trabada y con suficiente materia heterodoxa. Y como era previsible fray Bartolomé de Medina fue el encargado de asentar, con solidez, el sumario acusatorio contra los tres.

Y así fue. En diciembre de 1571 fray Bartolomé presentó ante el doctor Francisco Sancho, esta vez en sus funciones no de catedrático ni miembro del claustro sino de comisario del Sto. Oficio, un amplio documento acusatorio que encontraba su razón última de ser en el notorio escándalo que en el medio universitario venían causando las numerosas proposiciones llenas de “novedades” que, de modo constante y un tanto provocador, venían emitiendo los tres maestros ya conocidos: Grajal, Martínez Cantalapiedra, ambos sacerdotes seculares, y fray Luis de León, fraile agustino. Y entre las muchas proposiciones de estas temerarias “novedades” figuraba la de que la *Biblia Vulgata* estaba plagada de errores por una mala traducción del hebreo al griego y de este al latín; y que los maestros doctores, que en esta casa lideraban la teología escolástica, no querían reconocer estos tales errores, y así impedían, de tal modo, las investigaciones de una teología más experimental y positiva y, en consecuencia, menos autoritaria. Defendiendo tales postulados, estos “novedosos maestros” coincidían en proponer, temerariamente, que se “debería hacer una nueva edición” del texto bíblico mucho mejor; por ejemplo, respecto a este asunto, los tres profesores críticos y rebeldes, encabezados por la personalidad de fray Luis, decían desde sus cátedras en un tono muy provocador, y según aparecía en el sumario acusatorio, que el famoso texto sagrado del *Cantar de los Cantares* era, literalmente, un poema amorio que Salomón escribió dedicado a la hija del faraón egipcio. Todo esto y otras muchas más cosas, aparte de escandalosas, amenazaban con minar gravemente la ortodoxia, insistía Bartolomé

de Medina desde su texto acusatorio. Y si todo esto cabe decir de las proposiciones emitidas por Grajal y Cantalapiedra, con mayor razón se puede aseverar en los dichos y en las exposiciones docentes que fray Luis formulaba, cotidianamente, desde el estrado donde dictaba sus lecciones; de todo punto, sostiene fray Bartolomé, es evidente que su doctrina es “(...) perniciosísima para la Religión y da ocasión a que los cristianos no tengan confianza en los santos y puedan apegarse a los escritores hebreos y rabinos”. Considérese si esto no es grave.

De la gravedad de aquel conjunto de proposiciones acusatorias, el inquisidor Diego González no tuvo que hacer mucho esfuerzo para quedarse convencido; pero lo verdaderamente grave de aquella perversa doctrina que parecía destilarse en la acusación del maestro Medina era la *pertinacia* que, se decía, subyacía en toda ella; y, sobre todo, la soberbia escandalosa que se desprendía de la misma, algo en lo que el Sto. Oficio ponía siempre la máxima atención y el mayor de los cuidados; porque lo peligroso de la doctrina herética no residía en el error conceptual en el que el reo pudiera haber incurrido, sino en la actitud rebelde y soberbia que pudiera adoptar. La herejía, era doctrina desde Santo Tomás, no residía en la inteligencia sino en una voluntad pervertida. Y era esta, la vanidosa soberbia, la que aparecía en las palabras y en las actitudes de estos tres maestros hebraístas, la flor y nata del humanismo biblista hispano. Así lo afirmaba, y creía demostrarlo, fray Bartolomé de Medina a lo largo de su amplio relato; y así lo creyó, sin duda alguna, el inquisidor de Valladolid, Diego González, que por aquellos días pasaba por Salamanca de visita inquisitorial.

Y, en consecuencia, tras consultar a la Suprema, el inquisidor González firmó orden de prisión contra los tres profesores como si fuese una causa conjunta el 26 de marzo de 1572; se iniciaba así uno de los procesos inquisitoriales más famosos. En el auto de prisión se les comunicó, también, que debían presentar una fianza de 2.000 ducados como garantía de presentarse, por sí mismos, en la sede del

Tribunal, sito en la ciudad de Valladolid. Así sucedió, en efecto; y al día siguiente, el 27 del mismo mes, los tres acusados ingresaban en la cárcel secreta del Sto. Oficio. Quedaban los acusados bajo la jurisdicción del Tribunal, una jurisdicción de carácter excepcional por tratarse de asuntos referidos al crimen de herejía, delito de particular gravedad; y todo eso significaba entrar en un nuevo tiempo y en un nuevo orden; un nuevo tiempo sin “tiempo” y un nuevo orden que obedecía a normas de excepcionalidad. Sobre los tres, como sobre todo reo de este Tribunal, recaía, desde el principio, la presunción de culpabilidad y, por lo mismo, los tres, desde este momento, sabían que en este escenario todo iba encaminado, más allá de conocer la verdad, a humillarse, pedir perdón y suplicar misericordia en todas y en cada una de las audiencias que se sucederían con el tiempo; mientras tanto, desde el aislamiento, los jueces y el fiscal elaborarían el sumario acusatorio acumulando testimonios que se ahorraban en el marco de diferentes proposiciones presentadas sin la debida contextualización. Hubo, también, en ese “tempus” confesiones espontáneas, formulaciones acusatorias nuevas y sorprendentes, testigos de cargo y testigos de descargo, admoniciones constantes a decir la “verdad” y promesas burocráticas de perdón; y hubo, igualmente, admoniciones explícitas de someter a los reos a “question de tormento”. Pero sobre todo hubo mucho tiempo de un silencio abrumador que se condensaba espeso en la soledad de una celda humilde. Mucho tiempo: cuatro años y nueve meses para fray Luis; cinco años y tres meses para Cantalapiedra; para Grajal, en cambio, su vida se agotó en aquel silencio tenebroso del que no pudo escapar. Murió una triste madrugada de septiembre de 1575; el alcaide de las cárceles secretas informó, fríamente, a los inquisidores: “Nuestro Señor –escribió– fue servido llevar al maestro Grajal que está en la cárcel amortajado, que sus mercedes mandasen lo que se

había de hacer”¹¹; sus mercedes, reconociendo el cadáver, ordenaron la inhumación del maestro en la parroquia de San Pedro. Y eso fue todo; aquel joven profesor que deslumbró en Lovaina y en La Sorbona de París no pudo vencer al silencio denso que se le impuso; su espíritu inquieto se estrelló contra la maquinaria inquisitorial porque, henchido de razón, emplazaba continuamente a sus jueces-inquisidores para que estos le demostrasen su pretendida heterodoxia.

Por su parte, fray Luis, de personalidad más resistente, mostró una mayor capacidad de adaptación a la adversidad y así, de inmediato, se dispuso a elaborar su propia defensa, al tiempo que continuaba en la celda silenciosa y hostil la reflexión intelectual que venía desarrollando en la cátedra y en el convento agustino de Salamanca, donde residía. Y así, a principios de mayo de 1572, pasados ya casi dos meses de su encarcelamiento, aprovechando que es llamado en audiencia, nuestro fraile pide al Tribunal se le provea de “(...) un pliego de papel para escribir algunas cosas que tiene que decir”. Fue el momento en que el Tribunal aprovechó para apresurar al fiscal, el licenciado Diego de Haedo, a que presentase la acusación formal contra nuestro reo. Fue un momento importante en el que fray Luis tuvo, por primera vez, conocimiento exacto del contenido de las acusaciones por las cuales había sido encarcelado. El documento no sorprende particularmente después de las pasadas peripecias que ya hemos conocido: “Acuso criminalmente al maestro fray Luis, de la Orden de San Agustín (...) descendiente de generación de judíos de haber dicho y asentado muchas proposiciones heréticas y escandalosas; y en especial le acuso de los capítulos y delitos siguientes”: I. “Que la edición de la Vulgata tiene muchas falsedades y que se puede hacer otra mejor y que el Concilio de Trento no definió como de fe la edición de la

11 Pinta, M. de la. (1935). *Procesos inquisitoriales contra hebraístas de Salamanca*. Gaspar de Grajal. Madrid.

Vulgata”. 2. “Que los lugares de los (...) profetas se habían de entender conforme a lo que leen los judíos y rabinos. Y que, en las declaraciones de la Santa Escritura, el reo, ha preferido a Vatablo y Pagnini y a los rabinos y judíos antes que a la edición de la Vulgata”. 3. “Que los cantares de Salomón eran *carmina amatorium ad suam uxorem* y, profanando los dichos cantares, los tradujo en lengua vulgar y están y andan en poder de muchas personas”. 4. Que el acusado es “encubridor y perjuro”.

De todo lo dicho el reo ha incurrido en las máximas penas, todas ellas heréticas manifiestamente; y siendo estas crímenes de lesa Majestad Divina, constituyen delitos públicos imprescriptibles susceptibles de grandes y graves penas estatuidas por “derecho y sacros cánones y concilios e leyes y premáticas destos Reynos e instrucciones del Santo Oficio”. El fiscal Haedo, conforme a derecho, declara que el reo está incluso en la pena de “excomuniación mayor” como todos los herejes, por lo cual, para que el “(...) susodicho sea castigado”, solicita que el reo “sea puesto a quistión de tormento hasta que diga enteramente la verdad”¹². La acusación del fiscal Haedo no excedía, en absoluto, del modelo jurídico al uso del derecho penal del Tribunal, el cual, por otro lado, y siempre desde su entidad de proceso sumario, responde al formato propio del derecho procesal ordinario tal y como es sancionado por el “ius comune”. Sin embargo, en todo el texto acusatorio aparece, particularmente significado, un dato: el reo es, notoriamente, “(...) descendiente de generación de judíos”. Sin duda, en este asunto el fiscal se hizo eco de la evidente malquerencia de los testigos más importantes de la acusación: los maestros Bartolomé de Medina y León de Castro que, tanto en el transcurso agrio de las disputas académicas como luego en las testificaciones primeras, se habían significado de modo particular.

12 Citado en A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis*. Op. cit., pp. 72-74.

Porque, sin duda, en este punto estos dos maestros, enemigos de Fray Luis, apoyaban las tesis más radicales de la “limpieza de sangre”, según las cuales una determinada genética fijaba, irreversiblemente, una precisa conducta; y eso significaba que ser de generación de judíos indicaba una tendencia hacia las creencias judías, lo que podía haber sucedido al maestro fray Luis; y eso se calificaba entonces ni más ni menos como herejía manifiesta. No cabe duda que tales percepciones se precisaron, entonces, en medio de una inusitada polémica que neurotizó a amplios sectores de la sociedad española del momento. La idea de la estima o el rechazo de la limpieza de sangre se coló en medio del debate social como un elemento, en muchas ocasiones, determinante. Se trataba, así lo exigían sus partidarios, de equiparar la limpieza al nivel del honor social que, de derecho, otorgaba la nobleza; y como ocurría que muchos nuevos cristianos convertidos “compraban” hidalguías y otros títulos de nobleza, sus competidores “cristianos viejos” exigían que la limpieza de sus antiguos linajes fuera entendida como un factor de mayor consideración que el dinero que exhibían sus contrincantes. Esta pugna entre el dinero, que compraba nobleza, y la limpieza, que debería otorgarla por sí misma, quebró los equilibrios sociales de muchas villas y ciudades españolas en estos años, sobre la mitad del S. XVI, hasta el punto de librarse auténticos enfrentamientos entre bandos y parcialidades urbanas. Tales pugnas fueron, en ocasiones, excesivamente violentas, de modo que las justicias ordinarias, y también el Sto. Oficio, se vieron obligados a intervenir, más o menos afortunadamente, para mantener el equilibrio político y la paz social en muchos concejos de villas y ciudades. Precisamente a este respecto conviene recordar que un cercano pariente de fray Luis, Lope de Chinchilla, un acaudalado cristiano nuevo de la villa de Hellín, en el Reino de Murcia, fue uno de los protagonistas principales de los trágicos

sucesos que, por estas razones, tuvieron lugar en la dicha villa y en la ciudad de Murcia por estos mismos años¹³.

Y las graves alteraciones en las que se vio envuelto este Lope de Chinchilla no fueron, desde luego, las únicas en las que se vio enredada la familia más o menos lejana de nuestro querido maestro; porque desde la percepción socio-cultural de la mayoría fray Luis era un notorio converso. Y cuando en las acusaciones de fray Bartolomé de Medina aparecía la acusación de “generación de judíos” como una notoria disfuncionalidad jurídica para el reo, debemos entender que así era percibido por una amplia mayoría de los que presumían ser cristianos viejos. Dicho lo cual debe indicarse que esta reiterada acusación contra fray Luis no fue un hecho determinante en el curso del proceso; y ello a pesar de las constantes reiteraciones de la fiscalía, lo cual se explica porque la falta de limpieza, en toda la jurisprudencia del Estado, también en la del Sto. Oficio, no fue nunca constitutiva de delito; una cosa era la “mala opinión” y otra su consideración delictiva. El drama socio-político, en este punto, venía determinado por las constantes disfunciones que se producían entre los dos espacios; y eso a pesar de que una amplísima mayoría de los judíos convertidos al cristianismo, tras un proceso de interculturalidad no excesivamente largo en el tiempo, dieron muestras fehacientes de una plena asimilación con las creencias y pautas culturales de la mayoría cristiana.

En tal sentido fray Luis como Teresa de Jesús y otros muchos cristianos con una genealogía conversa eran cristianos, de todo punto, asimilados, pero la maledicencia de la mala opinión sobre la que se sostenía la neurosis de la limpieza trató de marginarlos hasta pretender situarlos en los espacios delictivos del orden jurídico-penal. ¿Qué hacer entonces? Si el propio sistema jurídico era elusivo en el punto de “proteger”

13 Contreras, J. (1992). *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid, Mario Muchnik, pp. 202-205.

los derechos socio-políticos de los conversos, solo el silencio y el olvido podían, aunque muy tímidamente, paliar la lepra de la infamia social. ¿Cómo extrañarse de que fray Luis acudiera a un discurso ambivalente ante la pregunta inicial, aunque imprudente, de los inquisidores sobre de qué casta venía? La respuesta del reo no podía ser otra: “Cómo se metió fraile de catorce años –contestó precavido y sagaz–, no tiene entera noticia de qué casta vienen los dichos sus padres y ágüelos, más de haber oído decir que ciertos contrarios (enemigos) que tuvo su padre le pusieron en su hidalguía que venía de casta de conversos”¹⁴. Maledicencia y enemistad hacia su padre, alega el prisionero.

Y, en efecto, aquella primera declaración no iba del todo descaminada, porque el padre de nuestro fraile, don Lope de León (obsérvese el título inicial de *don*), nacido en Belmonte (Cuenca), había conseguido obtener por sentencia judicial una hidalguía como correspondía con un hábil abogado-jurista que había sabido escalar, con tino y habilidad profesional, hasta el oficio de oidor-juez de la Chancillería de Granada, el más alto tribunal de justicia, junto con la Chancillería de Valladolid, de la Corona de Castilla. Qué menos que el rango nobiliario de una hidalguía para tan egregio juez. Claro que para conseguir tal honor hubo, primero, que ganar el pleito que sus enemigos entablaron contra él; y para ganarlo, como así sucedió, el licenciado Lope de León tuvo que recurrir a deudos y amigos que declararon, mirando sin duda para otro lado, que el dicho oidor tenía en su haber un linaje limpio y honrado. Pero la hidalguía importaba mucho, porque posibilitaba el acceso directo a niveles más altos de la jerarquía nobiliaria, allí donde, de seguro, habitaba el verdadero honor y se daba pleno sentido al tan deseado reconocimiento social.

Y fue así; la generación conversa del padre de fray Luis, los nacidos a principios de siglo, más o menos, fue la primera de la larga

¹⁴ Citado en A. Alcalá, *Proceso inquisitorial de fray Luis*. Op. cit., pp. 676-695.

genealogía que comenzó a disfrutar de los logros de la asimilación. Porque remontándose en el tiempo de los ancestros de nuestro reo se llegaba a encontrar, nada menos que a mediados del S. XIV, con un tal Fernán Sánchez de Villanueva, natural de Quintanar de la Orden, en el priorato de Uclés, perteneciente a la Orden Militar de Santiago, que había sido conocido y respetado en esta villa como un judío declarado y que respondía al nombre de “Daviyuelo”. Los testigos recordaban que este judío era muy piadoso de la “Ley de Moysen” y solía rezar muy a menudo “(...) en un libro que tenía en hebraico que era el Salterio”; y de ordinario, en las polémicas frecuentes que tenía con sus vecinos cristianos, decía que “(...) no tenía otro bien que la ley de Moysen”. En realidad, Daviyuelo era un rabino de la pequeña comunidad de Quintanar y, por ello, persona muy respetada por todos, pero la presión de la mayoría cristiana del lugar para forzar a la conversión de la minoría judía era muy fuerte, hasta convertirse en asfixiante e incluso violenta. Finalmente, después de mucha resistencia, Daviyuelo se convirtió en medio de un ambiente turbulento en el que “hubo mucho escándalo y muchas muertes de hombres”. No fueron fáciles aquellas conversiones que se extendieran por muchas zonas de Castilla y Aragón, pero algunos pocos años después diferentes testigos recuerdan al ex rabino Daviyuelo que, ya convertido, respondía al nombre de Fernán Sánchez de Villanueva, viviendo como un buen cristiano con su mujer y sus tres hijos que le quedaban. Primer tramo en el largo proceso intercultural que culminará, después de tres generaciones, en don Lope de León, el oidor de Granada y padre de fray Luis, ya totalmente asimilado.

Porque, en efecto, este discurrir de las generaciones en pos de la asimilación no fue un fácil camino; entre Daviyuelo y fray Luis se sucedieron seis generaciones, ya todos cristianos oficialmente, en las que no era difícil encontrar restos de creencias, ritos y ceremonias heredadas del viejo rabino. Tal cosa sucedió, por ejemplo, con Mari Rodríguez y su hija Leonor de Villanueva; estas, hija y nieta de Daviyuelo, iban

con frecuencia, según manifestaron algunos testigos, a la casa de un anciano que antes de convertirse se llamaba Mamar Aben Xuxen; y una vez ocurrió que las dos, madre e hija, asistieron a una ceremonia que consistió en el rito de bañar antes de amortajarlo a un hijo difunto del dicho Aben Xuxen, conforme al rito que era costumbre entre los judíos de Castilla. Esta Leonor de Villanueva, la bisabuela de fray Luis, casó con un Lope de León, vecino de Belmonte, también convertido y vinculado a la clientela más próxima del marqués de Villena, uno de los grandes nobles castellanos que tuvo gran protagonismo en las guerras civiles previas al reconocimiento de la princesa Isabel como reina de Castilla. Fue aquel un exitoso matrimonio que elevó mucho el rango social de la familia, los bisabuelos de nuestro maestro, aunque ello no pudo impedir que Leonor de Villanueva, ya anciana, fuese reconciliada por el Sto. Oficio de Cuenca en un Auto público de Fe el 18 de abril de 1512. Aquel día, que la familia deseaba olvidar a toda costa, Leonor declaró públicamente en dicho Auto que “(...) había hecho ceremonias de judíos y tenídoles por buenas”¹⁵.

En cualquier caso, en el proceso del tan deseado ascenso social aquel matrimonio ubicó a la familia en un nivel bastante asentado, en cuyo patrimonio ya se adivina una buena hacienda de bienes raíces. Y por eso es posible encontrarse, por aquellas mismas fechas, con Gómez de León, uno de los hijos de Leonor y abuelo de fray Luis, ejerciendo de rico hacendado que vivía en Belmonte “(...) de sus heredades y de sus viñas” que visitaba, orgulloso y satisfecho, a lomos de un brioso corcel blanco, al decir de varios testigos. Y si este tal Gómez de León recibió en herencia la parte principal de los bienes fundiarios de la familia, al hermano segundón, el licenciado Juan de León, se le orientó, como era usual en tal nivel socio-económico, a la carrera eclesiástica, y así pronto lo vemos asentado como canónigo de la Iglesia

15 *Ibíd.*, p. 714.

Colegial de Belmonte. Lo particularmente novedoso ya de esta generación, la tercera, es la total ausencia de heterodoxia. Nada, pues, de ceremonias, ritos o costumbres de sabor judío; la memoria familiar los había ya olvidado.

Por ello, en consecuencia, la siguiente generación, la de Lope de León, el padre de fray Luis y sus tres tíos paternos, todos ilustres hombres de letras y leyes, obstaculizaron todo lo que pudieron la orden que en 1529 dio el Sto. Oficio para perpetuar la infamia que para la familia se seguía por el hecho de que el sambenito de Leonor de Villanueva, la bisabuela, permaneciera colgado de las paredes de la Iglesia Colegial de Belmonte y no de la Iglesia de Quintanar, de donde la susodicha era natural. Esta fue la dura batalla que comenzó a dar el licenciado Juan de León, el canónigo de Belmonte, que todos los días, en los rezos cotidianos, sufría la maledicencia sarcástica de algunos de sus colegas del cabildo. Hubo pleito que se prolongó en el tiempo; y, tal vez, fuera esta una poderosa razón que determinó que los padres y los tíos de nuestro fraile abandonaran Belmonte, para así lejos de la presencia difamatoria del sambenito dichoso consolidar sus carreras como letrados en la Corte, donde brillaba el sol del poder, la gracia y la merced. Así sucedió, desde luego, en 1529 cuando, con fray Luis niño de dos años, salía su padre Lope de León para Madrid, cerca de los medios palaciegos, para ejercer como magistrado; tras él, siguiéndole, partieron también los hermanos, Antonio de León, igualmente abogado, y Francisco de León, que optó por la carrera universitaria en Salamanca, de modo que cuando fray Luis, en 1555, ya con el hábito de San Agustín, se matriculó en aquella casa, su tío Francisco ejercía ya como catedrático de Derecho Canónico. En todos ellos, y también en el linaje de sus mujeres, conocedores más o menos de sus antecedentes, nada ni nadie podría encontrar una mácula de judaísmo; nadie excepto los enemigos más recalcitrantes como Bartolomé de Medina y León de Castro, responsables y principales instigadores de

aquella tan refinada genealogía que llegaba hasta la sexta generación para encontrarse con Daviyuelo, el anciano judío de Quintanar. Eran los “tiempos recios” teresianos, tiempos de una enorme densidad de histeria social y cultural en torno a la limpieza de sangre; una histeria que se colaba por los resquicios de una mentalidad simplista que posibilitaba la creencia de que la sangre heredada, por pequeña que fuera la mancha en origen, influía en los comportamientos y en la calidad estamental de las personas; no podía ser noble quien tuviera signos de esta mancha, pero tampoco resultaba fácil, en tales condiciones, ser aceptado sin obstáculo en el espacio de la villanía, porque en este amplio espacio social figuraban muchos que, como Sancho, el escudero de Don Quijote, presumían de ser notorios cristianos viejos porque creían en Dios y “(...) en todo aquello que cree la santa Iglesia católica romana y el ser enemigo mortal de los judíos”¹⁶, toda una declaración de funcionalidad confesional en la España del Siglo de Oro. Pero dicho todo lo cual, la evidente ascendencia de fray Luis, y aun considerando tanta malquerencia social importante en la mentalidad de sus jueces, no fue un hecho determinante de su proceso.

No es este el lugar ni el tiempo para adentrarse en los múltiples recovecos del documentadísimo proceso cuyo estudio minucioso permitiría descubrir la compleja relación dialéctica de un reo, presunto culpable como era percibido nuestro fraile, y sus jueces sometidos a las estrictas normas procesales. Porque fray Luis no fue, no podía serlo, un reo cualquiera y, por ello, en gran medida asumió su propia defensa. Adaptando un difícil equilibrio, el reo combinó con suma inteligencia la “sumisión” a los jueces-inquisidores y la firmeza rotunda para descalificar a los testigos de cargo poniendo de relieve, constantemente, tanto la flaqueza argumentativa de sus proposiciones como la hostil

16 Cervantes, Miguel de. *Vida del insigne caballero Don Quijote de la Mancha*. Alcalá, Edición del Centro de Estudios Cervantinos, II, VIII.

enemistad y el odio que manifestaban contra él. “Miren –escribe en un momento importante de la causa, dirigiéndose a sus jueces– que estoy cercado de enemigos, y que todo mi amparo, después de Dios, está en la piedad y bondad y misericordia de vuestras mercedes”. Pero, con todo, convencido de la verdad que le asiste, repasa en la soledad de su celda una y otra vez las acusaciones del fiscal, las testificaciones de todos los enemigos, los textos de los calificadores y acumula pliego tras pliego sobre la documentación que ha demandado a sus jueces: ora pide la *Vulgata* de San Jerónimo, ora la *Biblia* de Vatablo y Pagnini, ahora solicita la Tercera Parte de la *Summa* de Santo Tomás; y aunque el tiempo en la cárcel es pesado y largo siente la necesidad de escribir sobre teología y moral. Al principio se atreve con la *Explicación del Salmo 26*, en latín; luego aborda algo mucho más serio y se enzarza en un texto tan bello y tan poético como *Exposición del libro de Job*; y más adelante, casi pasados ya tres años de cárcel, se siente animado para empezar una obra que desde hace ya algunos años le bulle en su cabeza y excita su pensamiento. Se trata de su obra por excelencia, *De los nombres de Cristo*, monumento principal de la teología humanista hispana.

Pero el tiempo del Sto. Tribunal que le juzga es agobiante y busca provocar en el reo una fatídica desesperanza que provoca en él crisis profundas de melancolía. Fray Luis, en este aspecto, pasó por muchos días y muchas noches amenazado y temeroso por la extrema lentitud de aquella fría burocracia. Tal vez su espíritu inquieto le permitió trasladar al papel sus emociones más íntimas de modo que sus muchas angustias encontraron, en su vena poética, una salida positiva al drama de aquel silencio; él mismo lo recordaba cuando se remitía a los espléndidos versos del capítulo 18 de su *Exposición del libro de Job*: “Bramo por ser oído, más no veo/ manera de juicio, ni acusado/ ni defendido; soy, cual suele, el reo”.

Bellas estrofas para mostrar su desamparo, porque bien sabía que una justicia sin tiempo no puede ser justicia; pero el tiempo, inexorable, discurría sin frontera alguna mientras las tácticas dilatorias se multiplicaban.

En muchas tediosas audiencias repetía las mismas respuestas que, en la celda, había escrito tan razonadamente. En alguna ocasión se le pidió que explicase ante el Tribunal sobre el contenido de una testificación de cargo según la cual el reo, en su clase salmantina, había hablado sobre el concepto de perfección cristiana, al parecer del testigo, con tonos y juicios muy panteístas; fray Luis lo negó, desde luego; y, vuelto a su celda, entre los pliegos todavía inacabados de *De los nombres de Cristo*, recordó la nota que no hacía mucho había escrito: “Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros (...) se abrace y eslabone toda esta máquina del universo y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas, se mezclen y permaneciendo muchas no lo sean (...). Lo cual es avvicinarse la criatura a Dios de quien mana que en tres personas es una esencia, y en infinito número de excelencias no comprensibles una sola perfecta y sencilla excelencia”¹⁷. Más adelante, pasados no muchos días, el reo consideró oportuno recordar a sus jueces el asunto de la perfección y su opinión acerca de la misma; ninguno de aquellos letrados que le juzgaban podían imaginar mejor explicación del misterio de la Trinidad.

Pero todavía quedaba por recorrer un largo trecho. A principios de marzo de 1574, cuando ya habían pasado dos largos años de su entrada en prisión del tribunal de Valladolid, se le formularon los cargos ordenados en treinta acusaciones. Fray Luis se defendió con tenacidad y prudencia rechazando lo más grueso de las proposiciones que se le achacaban sobre la *Vulgata*, indicando además se le indicase dónde y en qué sus afirmaciones contradecían el juicio de la Iglesia. Ni en esto ni en otras peticiones, de similar calado, hubo respuesta alguna y el propio Tribunal consideró concluida la causa. Todo, al fin, parecía

17 Fray Luis de León. (1951). *De los nombres de Cristo*. Madrid, Edición de la Editorial Católica.

haber terminado, pero ocurrió que el fiscal apeló a la instancia superior, la de la Suprema, con sede en la Corte; y eso suponía prácticamente que todo debería comenzar de nuevo. Fray Luis cayó, entonces sí, en un profundo abatimiento hasta el punto de que llegó a desear la muerte misma. Oigamos su triste lamento dirigido a sus jueces en una tarde de Julio de 1575: “(...) Dejádme, siquiera, la muerte libre y entre mis frailes, ya que me han quitado la vida”. Tardó bastante en reponerse y hacer frente a la adversidad; pero, como siempre, encontró refugio en sus libros y, en este punto, el Tribunal fue “generoso”. Fue entonces cuando empleó todas sus energías en sacar adelante *De los Nombres de Cristo*: “No me parece –escribió en la dedicatoria de este extraordinario texto a Pedro Portocarrero, a la sazón regente y gobernador de Galicia– que debo perder la ocasión de este ocio en que la injuria y mala voluntad de algunas personas me han puesto”.

Ya así, atento a su magna obra y presto a luchar, “(...) pero con mi alma en tanta paz”, fray Luis tachó con presteza a los testigos “por apasionados y sospechosos”; recurrió, igualmente, por enemigos a todos los frailes dominicos y a todos los jerónimos y pidió que como consultores en su causa actuaran tres obispos: el de Jaén, el de Segovia y el de Plasencia. Y aún tuvo coraje para demandar que sus propios jueces, los mismos inquisidores, apresurasen su causa porque “(...) ansi como vuestras mercedes no pueden sin grave ofensa de Dios prender sin causa, ansi ni más ni menos no pueden dilatar la prisión ni un día sin causas muy jurídicas y muy necesarias”; por todo ello, con cierto atrevimiento, pide y suplica que “(...) examinen este negocio y acaballe de una vez atento que ha tres años que está aquí y que pongan delante de los ojos a Dios y a la cuenta que se le ha de dar”. Porque todos saben que han sido muchos los que por envidia y malquerencia le han arrojado en esta inhumana condición, y así concluye, entre asombrado y mordaz, “(...) Nunca cayo en mi pensamiento que había mal en los hombres que se llaman cristianos y sacerdotes como se descubrió en esta causa mía”.

El alegato fue tan valiente como atrevido, pero la máquina inquisitorial era una instancia de justicia donde también se había mecanizado la compasión y la misericordia. Por tal razón todo siguió avanzando lenta y desesperadamente. Fray Luis presentó sus testigos de descargo, refutó, con brillante sabiduría, las proposiciones que alegaron los calificadores y, con más paz en su espíritu, siguió escribiendo *De los nombres de Cristo*. Y así pasó todo el año de 1575, mientras que llegaba, avanzando, 1576. Finalmente, a Dios gracias, a últimos de septiembre de aquel año el Tribunal se decidió a dictar sentencia. Para emborronar más aun las cosas, hubo un voto discordante porque entre los nueve miembros de aquel Tribunal excepcional no hubo acuerdo; y no cabe duda de que, en cada uno de los votos emitidos, se expresaban todo un complejo abanico de percepciones políticas, religiosas, sociales y desde luego también personales; reflejo todas, en su conjunto, de las diferencias que cuarteaban la estructura compleja de aquella sociedad. Unos, llevados de un conservadurismo asustadizo y medroso, votaron que el reo fuera reprendido por la osadía que había mostrado en “(...) tratar de estas materias en estos tiempos”; decían estos, además, que el reo debería volver a la universidad y retractarse públicamente y pedir perdón; algunos otros, más vengativos, pidieron que, dado que el reo era pertinaz en su defensa, debería por ello ser sometido a tormento, aunque este, “(...) atento que el reo está delicado”, debe dársele moderadamente. Solo dos de aquellos jueces votaron la absolución del procesado por no hallar en toda la causa materia herética alguna, ni en las acusaciones ni en todo el largo trayecto procesal. Pero había pues diferencias, lo que suponía que la causa habría de derivarse a la Suprema, que entonces presidía el cardenal Gaspar de Quiroga como Inquisidor General, un alto clérigo, doctor en ambos derechos por la Universidad de Salamanca, y que había sido compañero de cátedra de nuestro conocido Francisco de León, el tío de nuestro procesado. Si Quiroga influyó en la decisión final es algo que permanece en el silencio de la

historia. Lo cierto es que la Suprema, en voto del 7 de diciembre de 1576, optó por la completa absolución del reo, la opción minoritaria votada en Valladolid. Decía la sentencia, entre otras cosas: “(...) fallamos que (...) debemos absolver y absolvemos al dicho maestro fray Luis de León de la instancia de este juicio”. El reo, sin embargo, será advertido y reprendido para que en adelante mire con más cuidado “(...) de las cosas y materias de calidad de las que trata”, que tenga moderación en sus juicios para evitar escándalos y “(...) ocasión de errores”. Y, por último, sentencia la Suprema, que los ministros y oficiales del Sto. Oficio requisen los cuadernos de “(...) los *Cantares* y sean recogidos por estar traducidos en romance. Así lo pronunciamos y mandamos”. Era el 7 de diciembre de 1576. Habían pasado, desde que el maestro entró en prisión, cuatro años y siete meses. El 30 del mismo mes, fray Luis era recibido de manera entusiasta por todo el claustro salmantino reunido en sesión extraordinaria. Cuando el rector le otorgó la palabra, la tradición ha persistido en recordar que el maestro, ante tanta expectación, pronunció las mismas palabras con las cuales, otrora, solía comenzar sus lecciones: “Dicebamus hexterna die” (“Decíamos ayer”).

Atrás quedaban, escritos en la pared de la celda a modo de pasquín, los célebres versos que rechazaban la maledicencia de los hombres y vinculaban al maestro fray Luis con la sublime serenidad horaciana del “*Beatus ille*”, que él tanto había ponderado: “Aquí la envidia y mentira/ me tuvieron encerrado/ Dichoso el humilde estado/ del sabio que se retira/ de aqueste mundo malvado/ Y con pobre mesa y casa en el campo deleitoso/ con solo Dios se acompasa y a solas la vida pasa/ ni envidiado ni envidioso”.

Pero pronto las cosas en aquella casa salmantina se mostraron otra vez mezquinas, y fray Luis se vio, como antes, enzarzado en medio de las estériles disputas y parcialidades. Salieron perdiendo la teología y el humanismo que, desde entonces, se deslizaban hacia la densa

oscuridad de la decadencia. Quedaban, eso sí, como testimonio de una grandeza un intelectual comprometido y una obra señera en la historia de la teología hispana: *De los nombres de Cristo*.

II
EL HUMANISMO Y EL NUEVO MUNDO

MUJERES HUMANISTAS EN LAS ALTAS ESFERAS INTELECTUALES PORTUGUESAS

CRISTINA BORREGUERO BELTRÁN
Universidad de Burgos

EL HUMANISMO EN LA CORTE PORTUGUESA

En 1631, Antonio de Sousa Macedo publicaba en Lisboa el libro *Flores de España, excelencias de Portugal*, en el que ofrecía una relación de mujeres doctas portuguesas versadas en lenguas y otras ciencias, como por ejemplo: "... La Infanta doña María, hija del Rey Don Manuel, (...) su sobrina doña María, Princesa de Parma, (...); doña Leonor de Meneses Noronha, hija del Marqués de Villa Real Don Fernando de Meneses..."¹

Aquella enumeración publicada casi un siglo después del fenómeno renacentista testimonia tanto la influencia de aquellas mujeres en la historia del humanismo portugués como la notoriedad de este movimiento en Portugal y, muy particularmente, en la corte real de Lisboa. Pero los antecedentes de esta corriente humanista del siglo XVI son quizá de mayor interés y pueden rastrearse desde el primer tercio de la centuria anterior, cuando el rey Duarte I (†1438) de la dinastía Avis se comprometió en la educación de los príncipes al

1 Sousa Macedo, Antonio de. (1631). *Flores de España, excelencias de Portugal*. Lisboa, cap. VIII, p. 411.

escribir un valioso tratado titulado *O Leal Conselheiro* basado en sus experiencias personales².

Su sucesor Alfonso V (1438-1481), conocido como el Africano, pudo recibir una magnífica educación humanística gracias a excelentes maestros como Mateus Pisano, Esteban de Nápoles y fray Gil, sabio teólogo y confesor del rey. El rey Africano destacó no solo por su valiosa biblioteca y la autoría de un importante tratado militar, sino también por atraer y convocar a Portugal a humanistas italianos renombrados como fray Justo Baldino, doctor en Derecho Canónico y Civil, y desarrollar estrechos vínculos familiares y culturales con la casa de Borgoña³.

Su hijo Juan II (1481-1495) prosiguió con éxito tanto la navegación de exploración de África como la profundización de la cultura humanista en Portugal. También como su padre, Juan invitó al escritor y diplomático de origen siciliano Giovanni Cataldo Parisio (1455-1517) quien llegó a Lisboa en 1485 para ocuparse de la educación de los dos hijos del rey, el príncipe Alfonso y el joven bastardo Jorge. Este italiano, conocido como Cataldo Sículo, tuvo gran influencia en Portugal, pues afianzó la corriente cultural humanista en Portugal. Gracias a su excelente oratoria y su conocimiento del latín ascendió rápidamente en la corte y llegó a trabajar como secretario del rey en la redacción de cartas en latín para la Santa Sede y para los monarcas y príncipes europeos. En 1490 obtuvo un gran reconocimiento por un discurso en Évora que elogiaba a Isabel de Castilla, prometida del príncipe Alfonso. Tras la muerte prematura del príncipe heredero, Cataldo continuó su actividad como secretario del rey y preceptor de los hijos de la alta nobleza lisboeta. Entre otras personalidades notables, educó al poeta

2 Rodríguez Oliveira, Ana. (2010). *Rainhas medievais de Portugal. Dezassete mulheres, duas dinastias, quatro séculos de História*. Lisboa, A Esfera dos Livros, p. 411.

3 Fruto de estas relaciones con la casa de Borgoña, Alfonso V logró la confección de una serie de tapices sobre sus conquistas africanas en Arcilla y Tánger.

Juan Rodrigues de Sá y a Leonor de Meneses Noronha (1488-1563), una de las primeras mujeres que publicó su obra en Portugal.

Al morir el príncipe Alfonso y quedarse sin herederos directos, Juan II nombró como sucesor a la corona portuguesa a su primo Manuel I (1469-1521), quien después de tres matrimonios vio asegurada la herencia en su hijo Juan III (1502-1557). Manuel I, conocido como el Afortunado, fue mucho más allá que sus antecesores en el desarrollo del humanismo luso al formar un círculo de nobles intelectuales para impulsar la educación del príncipe heredero, convirtiendo su corte en un centro de las letras y las artes. Entre aquellos maestros destacó García de Resende (1470-1536), al servicio de la corona portuguesa durante los reinados de Juan II, Manuel I y Juan III. El polifacético Resende cultivó no solo la poesía, la música y la arquitectura, sino también la historia. Fue ante todo conocido por su *Cancioneiro Geral* (1516) en el que reunió, por encargo del rey Manuel I, alrededor de un millar de composiciones poéticas, de unos 300 autores, escritas durante los reinados de Alfonso V, Juan II y Manuel I, inspirado en el modelo marcado por el *Cancionero de Baena* y el *Cancionero General de Hernando del Castillo*. La obra supuso una gran aportación al Humanismo portugués, pues con su recopilación logró preservar una serie de poemas muy relevantes, en su mayor parte de carácter amoroso y satírico, producidos entre 1511 y 1516 en el ambiente cortesano.

Muy influyente fue también la actividad humanística, política y diplomática de Luís da Silveira (1483-1534), conde de Sortelha. Como poeta participó en el *Cancioneiro Geral* (1516) de García de Resende⁴ y como político y diplomático tuvo a su cargo la guardia

4 Sánchez Tarrío, Ana María. (2021). La inscripción latina del túmulo de Luís da Silveira: una auto-imagen *sub specie aeternitatis*. *Documenta & Instrumenta*, nº 19, pp. 247-266.

del príncipe y la gestión de las triples negociaciones matrimoniales de Beatriz de Avis con el duque de Saboya, de Catalina de Austria con Juan III y de Isabel de Portugal con el emperador Carlos.

Otro gran humanista de la época fue Juan Rodrigues de Sá de Meneses, el Viejo (1482-1579). Educado por Cataldo⁵, despuntó como militar, diplomático y poeta portugués. Sirvió al rey Manuel I y especialmente al infante Alfonso (1509-1540), convirtiéndose en un gran humanista y poeta de calidad que participó también en el *Cancioneiro Geral* de Resende y en la *Historia de Portugal*. Como militar contribuyó a la defensa de Tánger (1511) y en otros acontecimientos bélicos hasta que el rey lo envió en 1516 como embajador a la corte de Castilla ante Fernando II de Aragón⁶. En 1521, formó parte de la delegación que acompañó a la infanta Beatriz a la corte de Saboya, retirándose a Oporto, poco después, tras el fallecimiento del rey Manuel I.



Beatriz de Portugal (1504-1538), hija de Manuel I y María de Aragón, casada con el duque de Saboya. Pintor piamontés desconocido.

5 Terra, João. (1985). *Rodrigues de Sá de Meneses et l'humanisme portugais* (Tese de doctorat d'état sur travaux). París, II, pp. 209-222.

6 Desde Castilla escribió al rey cartas informativas de su misión, conservadas en la Torre do Tombo. Vid. Sánchez Tarrío, Ana María. (2009). *Paisagem e erudição no humanismo português. João Rodrigues de Sá de Meneses. De platano (1527-37)*. Lisboa, Fundação Calouste-Gulbenkian, pp. 19-66. Vid. también Sánchez Tarrío, Ana María. (2011). João Rodrigues de Sá de Meneses. En Vítor Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário dos contemporâneos de Luís de Camões*, Lisboa, Ed. Caminho, pp. 587-588.

LA CORTE LITERARIA DE LA CASA DE BRAGANÇA

El arraigo de la corriente humanista en Portugal en los siglos XV y XVI no se debió solo al impulso de la corte real, también se desarrolló en destacados círculos aristocráticos, que llegaron a establecer relaciones culturales con el humanismo italiano y flamenco en sus diferentes manifestaciones lingüísticas, literarias y artísticas.

La casa de Bragança, la segunda más poderosa después de la familia real, creó desde principios del siglo XVI un importante centro cultural en Vila Viçosa, en el corazón del Alentejo⁷. El palacio de esta corte floreciente fue proyectado inicialmente de estilo renacentista e inspirado en el palacio de la Ribeira de Lisboa. En 1501, el IV duque de Bragança mandó reconstruirlo edificando un nuevo palacio residencial cuya característica principal fue su fachada monumental.

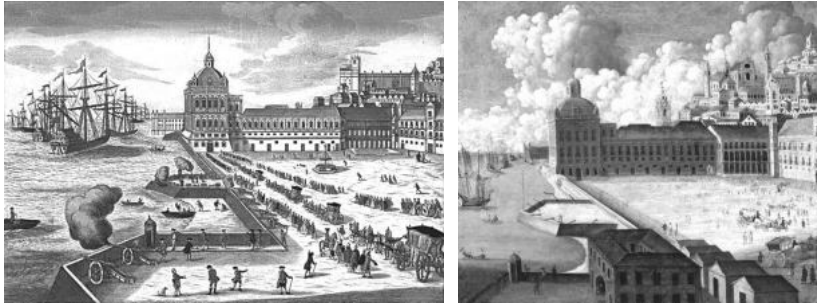


Palacio del duque de Bragança en Vila Viçosa.

Los duques de Bragança promovieron allí una serie de acciones culturales –labor de mecenazgo, protección de artistas, captación de estudiosos– que convirtieron el palacio en una magnífica sede cultural del Renacimiento portugués⁸.

7 Matos, Luis de. (1956). *La corte literaria de los duques de Bragança en el Renacimiento*. Fundação da Casa de Bragança.

8 *Ibidem*.



Grabados del Palacio de Ribeira en Lisboa.

En aquel palacio se educaron tanto Jaime, el ya citado IV duque de Bragança (1479-1532), casado con Leonor de Guzmán, duquesa de Medina Sidonia (†1512), como su hijo, Teodosio I, V duque de Bragança, (c.1510-1563). Entre sus maestros figuraron Diego Sigea, Juan Fernández, Domingo Peres, Fernando Cardoso y Antonio Maldonado Ortiveros.

Si algo caracterizaba el nivel humanístico de los círculos eruditos eran las bibliotecas de los palacios, valoradas por el número de volúmenes que contenían. La librería de Teodosio de Braganza llegó a ser considerada de gran magnitud e importancia⁹. La biblioteca de los Braganza pronto compitió con las librerías reales que habían comenzado a coleccionar libros ya desde el siglo XV. Mientras que la de Juan I (†1433), fundador de la dinastía Avis, llegó a poseer una veintena de libros, la de su hijo y sucesor Duarte (†1438) sobrepasó los 80 títulos, lo que suponía, en términos comparativos, una biblioteca de su tiempo. La librería del infante Fernando (†1443), hermano de Duarte, fue más modesta en número, alrededor de 44 códices¹⁰.

9 Buescu, Ana Isabel. (2013). Livros em castelhano na livraria de D. Teodósio I (1510?-1563), 5º Duque de Bragança. *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 12, pp. 105-126.

10 *Ibidem*.

La biblioteca personal de Manuel I llegó a contener unos 100 libros, aunque parece que poseía otra de mayor magnitud. Después de la muerte de la reina María de Aragón, su segunda esposa, el rey repartió entre sus numerosos hijos muchos bienes muebles, entre ellos gran cantidad de libros. Un dato curioso es el suntuoso regalo enviado al Negus de Abisinia en 1514 por el monarca portugués, el cual incluía, entre otras muchas obras, “mil cartas” para aprender a leer, “doce cathaçismos” –probablemente el *Catecismo Menor* del obispo de Ceuta Diogo Ortiz, impreso en Lisboa en 1504– «vimte flos samtorum», «trimta liuros da vida dos martires [...]»¹¹. Así, pues, la producción de libros alcanzó una dimensión considerable debido a la alfabetización y evangelización en el marco del proceso expansionista, lo que explica el predominio de los libros religiosos y del aprendizaje de la lengua portuguesa¹².

CÍRCULOS DE MUJERES HUMANISTAS DURANTE EL REINADO DE JUAN III

Al calor y desarrollo de estos círculos humanistas que surgieron durante los siglos XV y XVI tanto en las cortes europeas como en las cortes peninsulares, se favoreció la educación y formación de la mujer como no se había visto nunca hasta entonces. Aquella apertura concedió a mujeres jóvenes el acceso al estudio y la cultura, aunque no todas pudieron permitírselo. En su educación no hubo métodos diferenciados para ellas e, incluso, se aprobaba su presencia en los grupos de humanistas más cualificados. Esto se debió al interés por el conocimiento y la

11 Ibidem, p. 109.

12 Buescu, Ana Isabel. (2011). Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. En *Na Corte dos Reis de Portugal. Saberes, ritos e memórias*, 2ª ed., Lisboa, Colibri, pp. 72-73.

difusión de las lenguas clásicas que había despertado el Renacimiento y que ofreció un periodo de esplendor en la educación femenina¹³.

Durante este periodo, iniciado ya a principios del siglo XV, un buen número de jóvenes brillantes adquirieron tal nivel de conocimientos y preparación¹⁴ que fueron elogiadas y llamadas por sus contemporáneos las *Puellae doctae*; algunas, incluso, recibieron su propio epíteto: la *Políglota*, la *Docta doncella en las bellas artes*, la *Minerva* española*, la *Calíope** lusitana*, la *Décima Musa****.

Su formación intelectual fue posible gracias al entorno familiar; procedían sobre todo de la aristocracia o eran hijas de intelectuales, profesores, abogados, etc., gracias a lo cual pudieron acceder a buenos maestros y bibliotecas particulares. Sin embargo, estas mujeres intelectuales que llegaron a ser “genias educadas desde la infancia en las lenguas latina y griega y en todos los saberes de moda”, tuvieron limitado el acceso a la retórica, “porque el dominio de la retórica marcaba el umbral de acceso al mundo del poder: el del ejercicio de la política del estado”. Si el Renacimiento había producido, especialmente en Italia, un renacer de la Poética, también facilitó la aparición de manuales y textos de Retórica en latín y castellano, lo que significó la amplia implantación de la disciplina a lo largo del siglo XVI como componente de la educación, de la vida pública y de los asuntos religiosos¹⁵. Las mujeres tuvieron vedado el acceso a este componente de la educación pues no estaba abierta la entrada al mundo del poder ni de la

13 Campo Gutiérrez, Ana de, et altri. (2008). *Vidas de mujeres del Renacimiento*. Barcelona. Vigil, M. (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid.

14 Bel Bravo, María Antonia. (1998). *La mujer en la historia*. Ed. Encuentro.

* Minerva: la diosa de la sabiduría y de las artes. ** Calíope: la musa de la poesía épica y la elocuencia. ***La Décima Musa: Safo de Mitilene, la mejor poetisa de la Grecia antigua, por eso se le llamó la Décima Musa.

15 García Rodríguez, Javier. (2002). Aproximación a la Retórica del siglo XVII, *Actio y pronuntiatio* en El Epítome de la Elocuencia Española de Francisco de Artiga, (1692). *Alacet*, 14, pp. 258-265.

política ni de la predicación. Se trató “en general de jóvenes geniales (...) que ejercieron (un saber) con tanta o más maestría que los sabios que habían hecho de ellas sus discípulas cuando niñas (...)”¹⁶.

Esta presencia femenina en las altas esferas intelectuales y su participación activa en el nuevo movimiento cultural alcanzaron su esplendor durante el reinado de Juan III (1521-1557). A partir de 1530, el monarca comenzó a fomentar la política cultural no sólo acogiendo a humanistas europeos, sino también promoviendo a los portugueses –Aires Barbosa, Martinho Figueiredo, Henrique Caiado, Sá de Miranda, Luis Teixeira, Diego Pacheco, Pedro Nunes, Francisco de Melo, Amato Lusitano, Antonio Luis, Damián de Góis, Jerónimo Osorio, Aquiles Estaço, André de Resende–¹⁷. Asimismo, algunas mujeres pudieron formar parte de este movimiento, como la reina Catalina (1507-1578), quien además de incrementar su propia biblioteca supo rodearse de mujeres cultas¹⁸. Algunas destacadas fueron Joana Vaz¹⁹, Luisa y Angela Sigea, Paula Vicente, Públia Hortênsia de Castro, etc.

Esta aparición femenina no era nueva en la corte portuguesa. A mediados del siglo XV ya existió un grupo de cortesanas que conocían bien la lengua culta del Renacimiento. Entre ellas, Catalina

16 Rivera, M. M. (1977). Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550). En Iris M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. IV. *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*, Barcelona, Antropos, p. 85.

17 Vid. Rábade Navarro, Miguel Ángel. (1995). Humanismo portugués de los siglos XV y XVI. Algunos aspectos y figuras. *Fortunatae*, 7, pp. 289-300 (pp. 293-4).

18 Jordan Gschwend, Anne Mary. (2008). *Catherine of Austria. Patron and Collector in Renaissance Portugal*. Burgundica, Turnhout, Brepols; *Catarina de Áustria. A rainha colecionadora*. (2017). Lisbon, Círculo de Leitores; Lowe, K. (ed.). (2000). *Cultural Links between Portugal and Italy in the Renaissance*. Oxford, Oxford University Press; Abreu-Ferreira, Darnele y Elbl, Ivana (eds.). (2007). Women in the Lusophone World in the Middle Ages and the Early Modern period. *Portuguese Studies Review*, vol. 13, nº 1-2 (otoño - invierno, 2005-2007), pp.173-195.

19 Vid. Ramalho, A. da Costa. (1969). Joana Vaz, femina doctissima. *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra.

(1436-1463), hija del rey Duarte I, que llegó a dominar el latín y el griego y fue traductora y autora de libros religiosos. La infanta Juana (1452-1490), hija de Alfonso V y hermana de Juan II, destacó, en palabras de Cataldo, como “mujer hermosa, sensible, inteligente y culta, una dama del Renacimiento, afín a la élite intelectual europea de la época”; tras una vida de profunda espiritualidad en el Monasterio de Jesús en Aveiro fue beatificada. También Leonor (1458-1525), esposa de Juan II, perteneció al grupo de Cataldo, a ella se atribuyó la aparición de la prensa en Portugal²⁰. También destacaron la marquesa de Vila Real, María Freire, casada con Fernando de Meneses, marqués de Vila Real²¹, y su hija Leonor de Meneses Noronha, favorita de Cataldo²².

El espaldarazo final a las aspiraciones de las mujeres renacentistas lusas lo dio de forma determinante la infanta María de Portugal, duquesa de Viseu, como continuadora y aglutinadora de un número selecto de mujeres renacentistas intelectuales.

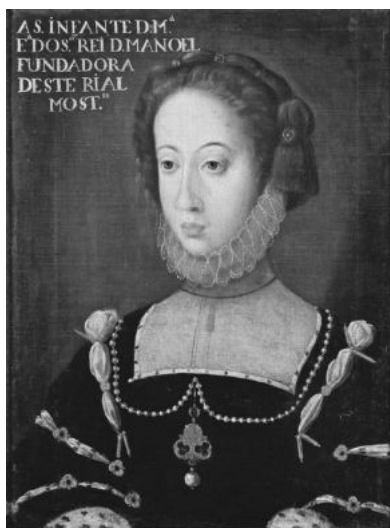
LA INFANTA MARÍA DE PORTUGAL, DUQUESA DE VISEU

Estas mujeres de gran talla intelectual, y muy especialmente la duquesa de Viseu, han despertado un gran interés historiográfico materializado en los numerosos estudios y biografías publicados sobre la figura y el patronazgo de la infanta portuguesa y de algunas de sus damas.

20 Futre Pinheiro, Marília P. (2016). The Feminine Face of Portuguese Humanism. *Giornale Italiano di Filologia. International Studies of Ancient Sources and their contexts*, nº 68, pp. 313-327.

21 Título de nobleza portugués creado por real decreto de 1 de marzo de 1489, por el rey Juan II de Portugal, concedido a Dom Pedro de Menezes, también conocido como Pedro II de Menezes, III Conde de Vila Real.

22 Costa Ramalho, 1983, VIII. Vid. también Futre Pinheiro, Marília P. (2016). The Feminine Face of Portuguese Humanism. *Giornale Italiano di Filologia. International Studies of Ancient Sources and their contexts*, nº 68, pp. 313-327.



Izquierda: grabado anónimo de la Infanta María de Portugal (ca. 1541) atribuido François Clouet (dominio público). Derecha: retrato de la infanta María de Portugal, por Francisco de Holanda (1540) (dominio público).

En los últimos años se ha utilizado para los análisis de las reinas y aristócratas el modelo del *Queenship* o de la “Reginalidad”, que busca encontrar espacios de poder en la actuación de las mujeres de la realeza y de las damas de la corte, pero ninguno de los trabajos publicados hasta ahora han optado por utilizar estos principios del *Queenship* para el estudio de estas mujeres intelectuales. A principios del siglo XX, la obra de Olga de Moraes Sarmiento y la de Gomes de Brito²³ abrieron un campo de estudio de enorme interés sobre la infanta en la corte portuguesa y sus disposiciones testamentarias al final de su vida. Sobre la personalidad de la infanta y el extraordinario fenómeno de su corte femenina y culta se ha ocupado Carolina Michaëlis, abordando también

23 Moraes Sarmiento, Olga de. (1909). *A infanta dona Maria e a côrte portuguesa, 1521-1577*. Coimbra, F. França Amado; y la de Gomes de Brito. (1907). *As tenças testamentárias da Infanta dona Maria*. Lisboa, Calçaca do Cabra.

la gran altura intelectual de sus damas en *La Infanta D. María y sus Damas*²⁴. En esta misma línea de cercanía hay que destacar algunas biografías recientes como la de Paulo Drumond Braga²⁵ y la de Raúl Amores Pérez centrada en la amistad de la infanta con sus damas y especialmente Luisa Sigea²⁶. Sobre el capítulo de los intentos matrimoniales fallidos de la infanta María y, concretamente, de las negociaciones matrimoniales con Castilla, hay que resaltar el trabajo de David Nogales Rincón, aunque de un periodo anterior²⁷. Asimismo, del mecenazgo de esta princesa renacentista se ha ocupado Carla Alferes Pinto²⁸. Con relación a otras cortes literarias femeninas en la península, es preciso mencionar la de Isabel la Católica, la de Germana de Foix y Mencía de Mendoza en el virreinato de Valencia y la de la princesa Juana a su regreso a Castilla (1554-1559), estudiada por Eduardo Torres Corominas²⁹.

La *Princesa eruditissima*, como así llamó André de Resende a la infanta María de Portugal, nació en el palacio de Ribeira el 8 de junio de 1521. La niña no llegó a conocer a su padre, el rey Manuel I el Afortunado, que murió el 13 de diciembre de ese mismo año con 52 años como consecuencia de una epidemia en Lisboa. Tampoco

24 Michaëlis de Vasconcelos, Carolina. (1994). *A infanta D. Maria de Portugal e as suas damas (1521-1577)*. Lisboa, Biblioteca Nacional.

25 Drumons Braga, Paulo. (2012). *D. Maria (1521-1577) Uma Infanta no Portugal de Quinhentos*. Ed. Colibri.

26 Amores Pérez, Raúl. (2017). *Luisa Sigea de Tarancón y la Infanta doña María de Portugal: "amicitia" entre desiguales, aprendizaje en común*. Ayuntamiento de Tarancón.

27 Nogales Rincón, David. (2013). Los proyectos matrimoniales hispano-portugueses durante el reinado de los Reyes Católicos y los "sueños de unión ibérica". *De Medio Aevo*, 4, 2, pp. 43-68.

28 Alferes Pinto, Carla. (1998). *A Infanta Dona Maria de Portugal (1521-1577): O mecenato de uma princesa renascentista*. Editorial Fudação Oriente.

29 Torres Corominas, Eduardo. (2008). La corte literaria de doña Juana de Austria (1554-1559). En J. Martínez Millán y M^a P. Marçal Lourenço (coords.), *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*, Vol. II, Madrid, ed. Polifemo, pp. 919-971.

llegó a conocer a su madre, Leonor de Austria (1498-1558), casi 30 años más joven que el monarca, la cual, tras enviudar con apenas 23 años, fue llamada por su hermano Carlos V como pieza importante en su estrategia matrimonial europea. Leonor tuvo que dejar a su hija en Portugal por orden del nuevo rey Juan III; madre e hija solo llegaron a encontrarse por expreso deseo de la madre muchos años después y en una breve ocasión.

María (1521-1577), con veinte años menos que su hermanastro, el rey Juan III, recibió su primera educación de Elvira de Mendoza, camarera de la reina Leonor, y más tarde de su tía Catalina (1507-1578), hija pequeña de Juana la Loca, que llegó a Lisboa para casarse con el rey Juan III³⁰. A los 6 años, María empezó a hacer sus estudios de latín y pronto dio muestras de estar “dotada de extraña viveza, memoria y gran juicio, aprendió con facilidad las lenguas, especialmente la griega y la latina, que sabía a la perfección, y escribió con tanta propiedad como



Retrato anónimo del rey Manuel I de Portugal, el Venturoso o el Afortunado, padre de la infanta María.



Retrato del rey Juan III de Portugal, hijo de Manuel el Afortunado y hermanastro de María de Portugal, por Antonio Moro.

30 Vid. Scheuber, Yolanda. (2011). *Catalina de Habsburgo, reina de Portugal*. Ed. Nowtilus S. L.

si le fuera natural y materna”³¹. A esa edad se formó un pequeño grupo para acompañar a la princesa en su educación y estimular su aprendizaje. Entre sus compañeras figuró la hija de Juan Rodrigues de Sá de Meneses, conocida como Menesia, valorada por su agudeza intelectual. Más tarde se incorporó la infanta María Manuela, hija de Juan III y Catalina, la futura primera esposa de Felipe II.

El promotor de esta labor educativa fue el rey Juan III y su hermano el infante Duarte de Avis, casado con Isabel de Braganza, cuyas hijas María (1538-1577) y Catarina (1540-1614) recibieron más tarde una esmerada educación que incluía materias como filosofía, matemáticas y astrología. María se casó con Alejandro Farnesio, príncipe de Parma, general al servicio de la corona española en Flandes³², y se fue a vivir a Flandes. Catarina se casó en Portugal con su primo el VI Duque de Bragança y vivió en el lujoso palacio de Villaviçosa³³.

También accedieron al grupo de damas al servicio de la infanta María de Portugal las hermanas Sigea. Gracias a la reputación y reconocimiento que alcanzó su padre Diego Sigea como humanista y maestro de nobles –primero como preceptor del duque de Braganza y más tarde en el palacio real–, sus hijas Luisa y Ángela Sigea de Velasco fueron llamadas en 1542 a formar parte del entorno cortesano-cultural de Portugal. Primero, sirvieron como damas de compañía de la reina Catalina de Austria y, posteriormente, accedieron al servicio de María de Portugal, duquesa de Viseu.

31 Figueiredo, Pedro José. (1817). *Retratos e elogios dos varões e donas que ilustram a nação portuguesa*. Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

32 Con motivo de la celebración del enlace entre la infanta María y Alejandro Farnesio, tuvo lugar en Lisboa, a juicio de Francesco de Marchi, la “piú bella e lieta festa, che già molti e molti anni se sappia essere stata fatta in Portogallo”. Reproducido en Bertini, Giuseppe. (1996). *Le nozze di Alessandro Farnese. Feste alle corti di Lisbona e Bruxelles*. Parma, pp. 77-132.

33 Baranda, Nieves. (2014). *Mujer, escritura y fama: la “Hispania Libertada” (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 235. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mujer-escritura-y-fama-la-hispania-libertada-1618-de-dona-bernarda-ferreira-de-lacerda/>



Retrato de la infanta María de Portugal, duquesa de Viseu, por Antonio Moro, ca 1550-1555, Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid (dominio público).



Retrato de la princesa María, duquesa de Viseu, por Hieronymus Cock, 1554-1556 (dominio público).

Desde 1537, cuando la infanta cumplió los 16 años, el rey dispuso una casa propia para su hermanastra. Aquellas casas de los infantes fueron importantes, pues además de concederles una cierta independencia al separarles del palacio real, se les facilitaba que pudieran rodearse de caballeros y damas de la más selecta nobleza del reino³⁴. Al disfrutar de libertad respecto a la corona, los monarcas portugueses, fundamentalmente Juan III, procuraron controlarlas, particularmente a través de las políticas matrimoniales. Muchos testimonios coetáneos y posteriores se hicieron eco de la altura intelectual y moral que rigió aquella corte realzando la figura de la infanta y de las damas que la acompañaban. Damiao de Góis señalaba en 1567 sobre la corte de la

34 Amores López, Raúl. *Biografía de Luisa Sigea Toledana. Una taranconera del siglo XVI en la corte portuguesa y española*. http://www.tarancon.es/index.php?option=com_docman&task=cat_view&Itemid=80

infanta María que: “Trae una casa tan honorable de sirvientas, damas y demás familiares que se puede decir que es igual a todas las reinas de Europa, no le falta más que el nombre de una de ellas”³⁵.

En aquel ambiente intelectual femenino, según detalla el vizconde de Juromeña: “la princesa D^a María, que por consejo de la reina D^a Leonor, se había dado al estudio de la lengua latina (...) reunía en el palacio una Academia de señoras ilustres por su saber, con quienes se ocupaba en ejercicios literarios y eran sus inseparables compañeras las dos Sigeas, Ángela y Luisa Sigea; esta última no solo era versada en la lengua latina, sino también en la griega y hebrea, y mereció del papa Pablo III una carta de agradecimiento por haberle ofrecido su poema latino de la descripción de Cintra”³⁶.

Los testimonios contemporáneos recogieron la admiración por esta comunidad de mujeres sabias, entre los que destacó el del padre Joao Bautista de Castro: “La Infanta doña María (...) era Princesa, que en gentileza y virtudes excedió a las mejores de su tiempo. Su palacio era una universidad de mujeres singulares en letras, y otras artes de ingenio, a las que presidía la famosa dama toledana Luisa Sigea, cuya erudición hace aturdir a Europa”³⁷.

Aquellos testimonios, contemporáneos y posteriores, hacían hincapié en la actividad de protección y mecenazgo de la infanta María, gracias a la gran fortuna que le dejaron sus padres: “Se conformó en

35 Pinto, Carla Alferes. (1996). *O mecenato da infanta D. Maria de Portugal (1521-1577)*. Lisboa, p. 61.

36 Juromeña, Vizconde de. (1880). *Obras de Luiz de Camoes*. Vol. I., citado por Silvestre Ribeiro, José. *Luiza Sigéa. Breves apontamentos historico-literarios. Memoria apreentada á Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa, Typographia da Academia, p. 8. Vid. también: Camoes, Luis de. (1869). *Obras de Luiz de Camoes*, precedidas de um ensaio biográphico, augmentadas com algumas composicoes inéditas do poeta, pelo Visconde de Juromenha. Tomo I, Lisboa, Imprenta Nacional.

37 Baptista de Castro, Joao. (1746). *Mappa de Portugal pelo Padre Joao Bautista de Castro*. Segunda Parte, Lisboa, Na Offic. De Míguel Manescal da Costa, pp. 331-332.

este palacio una verdadera Universidad de Mujeres e ilustres en todo género de ciencias y artes, de lo que fue especial protectora”³⁸.

Todavía en el siglo XVIII, aquel fenómeno de la elevada educación femenina del siglo XVI seguía asombrando: “Se acompañaba de muchas doncellas hermosas y doctas en ciencias y artes liberales, convirtiéndose su palacio en una continua palestra, en una especiosa y alegre Academia (...). Merecen particular memoria entre otras muchas criadas de la infanta, por su erudición y bellas letras, las dos hermanas, Luisa y Ángela Sigea, castellanas de nacimiento”³⁹.

Para su propio confesor, aquella mansión “más parecía un monasterio de religiosas reformado, que un palacio real, de carácter mundano, toda vez que además de ser una verdadera universidad de mujeres ilustres en todo género de ciencias y artes, de lo que fue especial protectora, se unía a ello la práctica de los actos de piedad en toda clase de virtudes”⁴⁰. Y

38 Figueiredo, Pedro José. (1817). *Retratos e elogios dos varões e donas que ilustram a nação portuguesa*. Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

39 Froes Perim, Damaio de. (1740). *Theatro Heroico: Abecedario Historico, e Catalogo de Mulheres Illustres em Armas, Letras, Acçoens Heroicas e Artes Liberais, Offerecido A Sereníssima Princeza do Brasil, D. Mariana Victoria*. Tomo II, Lisboa Occidental, Oficina Sylviana, pp. 16 y 17; Tomo I, *Lisboa Occidental, na Officina da Musica de Theotonio Antunes Lima*. (1736). Vid. también: Blanco Orujo, Oliva. Contra tópicos y prejuicios. Apuntes sobre La Sigea, de Carolina Coronado. *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 63/1, p. 352. Prieto Corbalán, María R. (2007). *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Madrid, Akal, pp. 44-48. Amores Pérez, Raúl. *Biografía de Luisa Sigea Toledana. Unataranconera del siglo XVI en la corte portuguesa y española*. http://www.tarancon.es/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=1053&Itemid=80

40 Álvaro Lobo, Enrique. (1840). *Cronica do cardeal rei d. Henrique: e vida de Miguel moura, escripta por elle mesmo*. Lisboa, Typographia da Sociedade propagadora dos conhecimentos uteis, pp. 166-167: “A infanta D. Maria (...) foi princesa ornada de varios dotes pessoas, de muitas virtudes, e que prezou e cultivou as letras, chegando a dar-se ao estudo do latim, como se pode ver no panegirico que lhe dedicou o illustre historiador da India, Joao de Barros, o qual diz: —«...o tempo que lhe sobeja dos divinos officios e oraçoens gasta no estudo das letras, a que tanto se dá, nao havendo respeito a sua creação, que por nascer de tao alto logar foi mais apartada dos trabalhos corporaes e das necessidades e mingoes com que a outra gente se cria, decorando aquelles primeiros e enfandonhos rudimentos da grammatica, que a força de palmatoria aos outros engenhos ensina, com que alcançou inteiro conhecimento da lingua latina, para daqui chegar ao fim de sua tenção, que é o estudo da Sagrada Escripura”.

era cierto que aquella educación de la infanta y de las mujeres de su entorno tenía su base en las razones del humanismo cristiano: “no solo se aprendía para saber, sino para bien vivir, contra lo que sucede comúnmente a los que se aplican a estudios de diferentes facultades, que todo su desvelo mira más a ostentación y disputar con otros que a mejorarse a sí. Su Alteza con las lecciones que le daban igualmente enriquecía el entendimiento de noticias que la voluntad de afectos y servía todo esto de disposiciones para amar lo bueno y aborrecer lo malo”⁴¹.

La academia o universidad de mujeres aparecía siempre ligada no solo a la infanta María, sino también a las hermanas Sigea y, sobre todo, a Luisa de Sigea: “Su casa (da Infanta D. Maria) era una “universidad” de mujeres eruditas, entre las cuales floreció la famosa Luisa Sigea, cuyo nombre será siempre respetado con asombro”⁴².

Y es que, efectivamente, aunque el grupo estuvo bien nutrido de mujeres intelectuales sabias, destacaron tanto como maestras y compañeras las españolas Luisa y Ángela Sigea y las portuguesas Paula Vicente y Joanna Vaz⁴³.

Las altas capacidades de Luisa Sigea para las lenguas asombraron no solo a sus coetáneos, sino también a intelectuales posteriores⁴⁴. La políglota dominaba el español, francés, portugués e italiano y también el latín, el griego, el hebreo, el árabe y el caldeo o siríaco. Su

41 *Vida de la Serenissima Infanta María* por el M.R.P.N. fray Miguel Pacheco, Lisboa, 1675.

42 Vid. Faria e Sousa, Manuel de. (1783). *Obras de Luis de Camoens, Príncipe dos poetas de Espanha*. Tomo II, Lisboa, Off. Simao Thaddeo Ferreira, p. 432.

43 Baranda, Nieves. (2014). *Mujer, escritura y fama: la “Hespaña Libertada” (1618) de Doña Bernarda Ferreira de Lacerda*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 235. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/mujer-escritura-y-fama-la-hespana-libertada-1618-de-dona-bernarda-ferreira-de-lacerda/>

44 “Exquisitamente dotada en muchas lenguas, y raro prodigio de la ciencia, (...) mereció ser celebrada por los mayores letrados de aquella época (...)”. Figueiredo, Pedro José. (1817). *Retratos e elogios dos varões e donas que ilustram a nação portuguesa*. Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira.

inteligencia no dejó indiferente a la clase humanista europea, sobre todo cuando a los 16 años escribió una carta al papa Paulo III en cuatro idiomas: latín, griego, árabe y caldeo. Gracias a esta precocidad, su reputación se extendió rápidamente. Además de políglota, Luisa Sigea fue autora de obra literaria. Entre sus escritos destacó el bello poema latino *Syntra* dedicado a su señora y amiga María de Portugal, en el que anunciaba el matrimonio de la infanta con un cetro que regiría el orbe. Aquellos designios no se cumplieron, tampoco los ideales y sueños de la infanta y de la autora del poema.



Retratos de Luisa y Ángela Sigea, por Dionisio Santiago Palomares, pintor toledano del siglo XVIII, depositados en el Alcázar de Toledo.

Su obra de mayor calado fue el *Coloquio de dos doncellas sobre la vida en la corte y la vida retirada*, publicada en 1552 y también dedicada a la infanta María de Portugal. Escrita en forma de diálogo, la obra se hace eco del tema “menosprecio de corte y alabanza de aldea”, tan en boga en el siglo XVI, y trata del dilema sobre “el modo de vida más feliz: el de la corte o el de la vida retirada, al margen del tumulto urbano”.

A pesar de toda su polifacética labor, Luisa Sigea ha sido siempre recordada no por su obra literaria ni por su correspondencia ni por su aplicación a la Filosofía, la Oratoria o la Poesía, ni siquiera por su labor docente, sino por su dominio de un gran número de lenguas. Sin duda, aquella precocidad y suma de conocimientos se debió tanto a la dedicación de su padre Diego Sigea, gran humanista y maestro, como a su propio esfuerzo personal y también a la protección y mecenazgo de la infanta María de Portugal, que le ofreció el tiempo y el espacio necesarios, incluyendo una de las mejores bibliotecas, para cultivar las letras. En la dedicatoria de su obra *Coloquio de dos doncellas*, Luisa evocó el patronazgo de la infanta y vertió un profundo reconocimiento y gratitud hacia su señora: “Entre tantos beneficios tan importantes con que habéis siempre procurado honrarme, Serenísimas princesas, hay uno, fruto de la generosidad de vuestro espíritu, que permanecerá en primer término fijado en mi pecho mientras viva: que mientras graves preocupaciones os apartaban de los muy alegres estudios en los cuales eran útiles nuestros servicios, vos me concedierais espontáneamente tiempo libre para las letras y un lugar a ello consagrado, donde yo pudiera reemprender el estudio de diversas lenguas y otras artes que había adquirido al precio de tanto sudor y de constantes vigiliass, y enriquecer este capital de intereses cada día más importantes”⁴⁵.

Tanta fue la admiración por aquella poeta hispano-lusitana que no solo alcanzó el sobrenombre de “sol glorioso del humanismo portugués”, sino también fue incluida en el Corpus de los Ilustres poetas lusitanos que escribieron en latín (*Corpus Illustrium poetarum lusitanorum qui latine scripserunt*, publicado por el padre Antonio de Reis

45 Sigée, Louise. (1970). *Dialogue de deux jeunes files sur la vie de com et la vie de retraite* (1552). Présenté, traduit et annoté par Odette Sauvage, Paris, Presses Universitaires de France, 310 pp.

y Manuel Monteiro en 1745-1748). La fascinación por la sabiduría e inteligencia de una mujer dejó también versos de asombro, como los de Miguel Pacheco en 1675:

*Veréis sobre un peñasco a la Sigea
Del rubio Apolo amada y dulce prenda
Christiana Cinthia y casta Citerea
De las Musas Aonias Templo digno
Esta es la que no solo a España ilustra
Pues su buen nombre en todo el mundo suena
En quien se halla más que humano ingenio
Y a quien cielo dio con larga mano
Lo más que pudo dar y el sol no ha visto
Tal espíritu saber en carne y huesos*⁴⁶

Los numerosos estudios sobre Luisa Sigea, en su mayoría desde la óptica de la literatura humanística, analizan su vida más allá del círculo creado por la infanta portuguesa. Su matrimonio con un caballero burgalés, su regreso a España y sus dificultades por abrirse paso en la vida de la corte española evocan claramente que el parnaso de la fama no es definitivo ni eterno. A pesar de su notoriedad y del reconocimiento por parte de María de Hungría, la corte de Madrid no quiso recibirla, es más, Felipe II no contestó nunca a sus misivas.

Luisa Sigea fue especialmente poeta. Ángela, su hermana, cultivó la música y la poesía bucólica. No se quedó atrás en el conocimiento de lenguas y llegó a dominar el francés, italiano, portugués, español, latín, griego y hebreo. A diferencia de Luisa, que se dedicó al estudio de las letras, Ángela se abrió paso a través de la música cortesana, donde destacó como instrumentista.

⁴⁶ Pacheco, fray Miguel. (1675). *Vida de la Serenissima Infanta María* por el M.R.P.N. Lisboa, p. 95.

Al círculo de la princesa de Viseu se unieron también otras damas, algunas ya nombradas, como Paula Vicente (1519-1576), hija del segundo matrimonio del poeta Gil Vicente con Mecilia Rodrigues, quien destacó por sus dotes artísticas y erudición. Gracias a su faceta de escritora dejó no solo una obra dedicada a la infanta María, *Arte de Lengua Inglesa y Holandesa para instrucción de sus Naturales*, sino también varias comedias que editó y compiló con su hermano Luis Vicente. Sus dotes artísticas le llevaron a tocar el clavicordio y a interpretar algunas obras de su padre. La muerte de Paula, soltera y sin descendencia, pero sí con posesiones en Lisboa, indica el estatus de esta mujer.

Un caso especial fue el de Joana Vaz, nacida en Coimbra, poetisa y pedagoga, llegó a ser conocida como la “filósofa”⁴⁷. Enseñó latín a la infanta María de un modo tan pedagógico que consiguió que aprendiera con gusto y llegara a dominar aquella lengua. El conocimiento del latín como lengua de la cultura y de la comunicación política era imprescindible para el papel de las mujeres como consortes. También conocía el griego y hebreo, como prueban las cartas enviadas al papa Paulo III. Escribió muchos poemas en latín lo que le valieron ser ensalzada por los poetas de su tiempo como *Vazia, Lysiae clarissimus aula splendor*.

En 1574, tres años antes del fallecimiento de la infanta María, se añadió al grupo Públia Hortênsia de Castro (1548-1595), la “Hortensia Lusitana”, que llegó a cursar en la Universidad de Coimbra, junto a su hermano Jerónimo de Castro, todas las ciencias humanísticas (filosofía, retórica, humanidades y metafísica), vistiéndose para ello de hombre y saltándose todos los preceptos de la época, cosa que pudo hacer gracias a la protección de su pariente Juan de Melo, arzobispo de Évora. Hortensia tuvo como maestro y admirador al erasmista

47 Vid. Costa Ramalho, A. (1969). Joana Vaz, femina doctíssima. En *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, pp. 346- 352 y 357-358.

Resendé y compuso poemas en latín y portugués, así como diálogos sobre teología y filosofía (*Flosculus Theologicalis*), hoy perdidos.

«À margem do grupo da Infanta», destacaron otras mujeres cultas como la gallega Izabel de Castro Andrade (1528-1582), quien residió en Portugal en varias ocasiones⁴⁸. De su obra poética destaca un soneto en gallego de 1578, dedicado al escritor Alonso de Ercilla, *Competencia entre la Rosa y el Sol*:

*Púrpura ostenta, disimula nieve,
entre malezas peregrina rosa,
que mil afectos suspendió frondosa,
que mil donaires ofendió por breve.
Madre de olores a quien ambas debe
lisonjas, no por prenda de la diosa,
mas porque a los aromas deliciosa
lo más sutil de los alientos bebe.
En prevenir al sol tomó licencia:
sintiólo él, que, desde un alto risco,
sol de las flores halla que le incita;
miróla al fin ardiente basilisco,
y, ofendido de tanta competencia,
fulminando veneno la marchita.*

LA REINA LEONOR EN LA DISTANCIA

Junto a la política cultural desarrollada por Juan III y su disposición favorable hacia la educación de la infanta, también fue decisivo el estímulo de su madre. La reina Leonor, a pesar de la distancia, supo transmitir a su hija el amor a las letras y a la cultura, igual que Isabel

⁴⁸ Leitão de Barros, Teresa. (1924). *Escritoras de Portugal. Génio feminino revelado na literatura portuguesa*. Lisboa, s.e., I, 218-220.

la Católica había imprimido en las suyas una gran inclinación hacia la cultura humanista. La propia infanta María reconoce que aprendió a amar las letras y humanidades gracias a su madre, así lo testimonia en una de las cartas que le dirigió: “en virtud del amor que Vuestra Alteza profesa por mi persona, piadosísima madre, por carta más de una vez me consultaste y me mandaste en nombre del cariño que siente una madre por una hija que me esforzara en aprender la lengua latina, por lo cual en este asunto he volcado todo mi gozo y no poco ornato. Así pues, aunque a ratos desistía por la dificultad de la tarea emprendida, no obstante, sometiéndome a tu mandato, comencé a entregarme a las letras latinas en la medida en la que me lo permitían las delicias de la corte y mis infantiles años...”⁴⁹

Era claro que la transmisión de madres a hijas fue un elemento característico de estas cortes de mujeres humanistas: “Resplandecía como sol luminoso entre estos astros la princesa D. María, quien por consejo de la reina D. Leonor se dio al estudio de la lengua latina, y con cuánta gracia y elegancia escribía en ella puede verse en una carta suya que a la misma reina escribía para Francia...”⁵⁰

También en la distancia su madre procuró conducir adecuadamente las posibilidades matrimoniales de su hija. Desde muy joven, la infanta se convirtió en una pieza en el juego de ajedrez de la política matrimonial europea. Debido a las numerosas conexiones familiares que entroncaban con los Austrias españoles, María fue considerada como una Habsburgo en el tablero de la política matrimonial y su mano fue disputada por tres coronas: la portuguesa, la francesa y la castellana. Entre los numerosos pretendientes que se barajaron para el matrimonio de la infanta María destacaron, además de Francisco,

49 Prieto Corbalán, María R. (2007). *Epistolario latino. Luísa Sigéa*. Madrid, Akal, p. 151.

50 Juromeña, Vizconde de. (1880). *Obras de Luiz de Camoes*. Vol. I. Citado por Silvestre Ribeiro, José. (1880). *Luíza Sigéa. Breves apontamentos historico-literarios*. Memoria presentada á Academia Real das Sciencias de Lisboa, Lisboa, Typographia da Academia, p. 8.

el delfín de Francia, cuya muerte prematura impidió el enlace, su hermano más joven, el duque de Orleáns, así como el archiduque Maximiliano –hijo de Fernando de Austria– y el propio Fernando de Austria, hermano menor de Carlos V. Pero quizá el más sobresaliente de todos ellos fue el príncipe Felipe, futuro rey de España, quien tras la muerte de su primera esposa, la también portuguesa María Manuela, trataba de concertar un nuevo matrimonio.

El fracaso de los matrimonios reales se debía, en gran parte, a las lentas y difíciles negociaciones, sobre todo en los aspectos de la dote económica y, por otra parte, a la muerte prematura de los candidatos. Uno tras otro, todos los compromisos de la infanta María se malograron por diversas causas, entre ellas las exigencias de su hermano Juan III, quien sí supo casar con fortuna a su propia hija M^a Manuela. Las negociaciones de este primer matrimonio del príncipe Felipe fueron también muy lentas debido a que el rey Juan III trató de lograr las máximas ventajas políticas y económicas. El principal escollo fue la cuantiosa dote que debía aportar la infanta y, por ello, el rey hubiera preferido casar a su hija con su hermano el infante Luis, tío de María Manuela, y ahorrarse así la dote. Gracias a su esposa Catalina, el rey aceptó pensando en los beneficios que podría conllevar aquel enlace. Sin embargo, la clase política nobiliaria puso reparos al matrimonio, pues consideraba cada vez más cercana la posibilidad de que ambas coronas se unieran, dada la frágil salud del infante Juan Manuel y su muerte podría suponer la llegada al trono de un rey español.

Uno de los proyectos matrimoniales que parecía más congruente para la infanta María fue el planeado por el rey de Francia, Francisco I (1494-1547), en ese momento su padrastro, quien propuso a su hijo el duque de Orleans, el futuro Enrique II de Francia (1519-1559), como un buen candidato. Era bien sabido en la corte de Francia y fuera de ella que el rey trataba de captar la fortuna de la duquesa de Viseu para la guerra de Italia precisamente contra Carlos V. La reina Leonor pudo

advertir en secreto a su hija que el matrimonio no era adecuado para ella. Pero quizá más poderosos para obstaculizar dicho matrimonio fueron los argumentos de Juan III. El rey trató de dilatar aquel enlace atemorizando a la infanta con la frivolidad y malas costumbres de la corte francesa y disuadirla así de vivir en Francia con su madre. Finalmente, el duque de Orleans se casó en 1533 con Catalina de Médicis.

La bella, rica y culta infanta jamás llegó a casarse; vivió en su palacio de Santa Apolonia en Lisboa con una cuantiosa fortuna que puso al servicio de su actividad de mecenazgo.

LA VISITA DE LA FAMILIA REAL A LA UNIVERSIDAD DE COIMBRA EN 1550

Esa política de esplendor cultural tuvo un hito en la visita de la familia real a la Universidad de Coimbra. Fue a principios de noviembre de 1550, cuando el rey Juan III, la reina Catalina de Austria, el príncipe heredero Juan Manuel y la infanta María fueron oficialmente a la Universidad de Coimbra. Fue una importante ocasión para la duquesa de Viseu, quien recibió un gran reconocimiento por parte de la Universidad de su alto nivel de educación intelectual.

El objetivo de aquel encuentro fue intentar calmar el ambiente universitario perturbado en agosto de 1550 debido a la prisión de tres profesores de la Facultad de Artes (Diogo de Teive, Juan da Costa y el escocés George Buchanan) por orden de la Inquisición. Mientras los maestros eran interrogados en Lisboa, la Universidad agasajó a la familia real en numerosas ceremonias celebradas en latín. Para nadie era un secreto que, de toda la familia real, la infanta era la única que dominaba aquella lengua. La oración del panegírico en nombre de la Universidad, en el gran salón de actos, fue recitada por Inácio de Morais, quien no olvidó a la “hermana del Rey, la serenísima divina María”.

En aquella época, la Universidad de Coimbra, poblada de nuevos colegios universitarios, estaba en plena reforma y expansión. El rey incluso había sacrificado su palacio en la ciudad para instalar las aulas de la Universidad, de tal forma que en 1550 tuvo que quedarse con su familia en los edificios del monasterio de Santa Cruz.

Entre los libros dedicados a la infanta por cortesía de la Universidad de Coimbra, destacó por su trascendencia e importancia del homenaje el *Tratado Jubilar* del célebre canonista Martín de Azpilcueta, apodado Doctor Navarro, de la Universidad de Salamanca. Azpilcueta, sin duda el personaje más prestigioso de la Universidad de Coimbra, fue enviado por Carlos V como aportación de España a la cultura portuguesa.

EL VIAJE DE LA INFANTA MARÍA A ESPAÑA EN 1558

Junto al viaje de gran resonancia a la Universidad de Coimbra y al mundo de la cultura portuguesa, la infanta realizó otro desplazamiento significativo, esta vez a España para ver a su madre Leonor en Badajoz, después de 37 años. Aquel encuentro se hizo posible tras el fallecimiento de Juan III en 1554.

En 1547, Leonor de Austria, al quedarse viuda y sin hijos de su matrimonio con Francisco I, había regresado a España al lado de sus hermanos Carlos V y María de Hungría. Fue entonces cuando la reina viuda de Francia pidió a su hermano que tramitara con Portugal la autorización para que su hija María pudiera viajar a España. La duquesa de Viseu se mostró reacia no solo a vivir con su madre sino también a encontrarse con ella en Badajoz. Finalmente, a principios del año 1558, para satisfacer los deseos de su madre, salió de Lisboa hacia Elvas y de allí a Badajoz acompañada de gran número de damas y de la reina Catalina. En esta ciudad se reencontraron las tres hermanas, Leonor (reina de Portugal y Francia), a quien acompañó María (reina de Hungría) y Catalina (reina

de Portugal). Aquel encuentro, que duró unos 20 días, debió ser alegre, pues además de acudir muchos grandes de España, hubo “uma orchestra de charamellas, trombetas, tambores e mais instrumentos excitaua o entusiasmo do povo, que em chusma havia acompañado o prestito desde Badajoz para presenciar o momento do encontro”⁵¹.

Con el paso de los días, el encuentro se fue transformando en amargo, especialmente para Leonor, que no logró convencer a su hija para que residiera junto a ella en España. Según los cronistas de la época, el gran disgusto que recibió fue una de las causas que provocaron el rápido deterioro de su salud y su fallecimiento en febrero de ese mismo año. Al fallecimiento de Leonor siguió el de su hermano Carlos V en septiembre y el de María de Hungría en octubre de 1558.

La infanta María regresó a Portugal, donde era un punto de referencia de la casa de Avis y donde disponía de gran cantidad de riquezas –señora de varias ciudades, pueblos y otras tierras, juro y jurisdicciones en Francia, España y Portugal, y riquísimas joyas, vajillas, cuadros y tapices de su madre–, así como de numerosas mercedes y privilegios concedidos por Juan III. Gracias a estas circunstancias pudo desarrollar una eficaz actividad de patronazgo que se materializó en la financiación de la construcción de iglesias como la de Santa Engracia en Lisboa y la de Nuestra Señora de la Luz en Carnide. También pudo llevar a cabo la fundación de un hospital y de varios conventos como el de Santa Helena do Calvario en Évora, Nossa Senhora dos Anjos cerca de Torres Vedras y San Bruno o Santo Cristo dos Milagres en Santarém.

Esa labor de patronazgo se extendió a una verdadera actividad de caridad. La infanta, como era propio de las mujeres de su condición, realizó muchas donaciones a conventos y otras instituciones y en su

51 Labrador Arroyo, Félix. (2006). *La casa Real Portuguesa de Felipe II y Felipe III: la articulación del reino a través de la integración de las élites de poder (1580-1621)*. Tesis Doctoral, UAM, p. 155. Vid. también: Costa, António da. (1892). *A mulher em Portugal*, Lisboa, p. 127.

testamento estableció que se hicieran también obras de caridad por todo el reino, ofreciendo socorros a los pobres, las viudas, las doncellas, los huérfanos, los enfermos, casas para peregrinos y dotes para casamientos de las huérfanas. No olvidó en sus últimas voluntades a su gran amiga Luisa de Sigea, a quien favoreció en la persona de su única hija.

En la época turbulenta en el Portugal del rey Sebastián, una facción de la nobleza portuguesa trató de que la infanta María reemplazase a la reina viuda Catalina como regente. Aquellos planes no progresaron y se quedaron en nada.

Cuando falleció el 10 de octubre de 1577, a los 56 años, no estaba concluida la capilla de Nuestra Señora de Luz, en el convento de este nombre, destinada a ser su lugar de descanso. Ella misma mandó que la enterrasen provisionalmente en el monasterio de la Madre de Dios en Xabregas, donde efectivamente fue depositado su cuerpo, celebrándose con gran pompa sus exequias ante la asistencia del rey Sebastián, el cardenal don Enrique y toda la Corte. Fue Felipe II de España y I de Portugal quien, el 30 de junio de 1597, casi veinte años después, ordenó que se cumplieran sus deseos trasladando sus restos mortales a la iglesia de Nuestra Señora de Luz.

CONCLUSIONES

En la primera mitad del siglo XVI, la labor educativa femenina llegó a ser muy floreciente gracias a la influencia renacentista y a la labor humanística llevada a cabo en el entorno real y en los círculos humanísticos de Portugal. De 1520 a 1550, la cultura clásica y el gusto por la Antigüedad se difundió por todo el reino. Es más, Portugal nunca había desarrollado un periodo cultural semejante al que vivió la joven infanta María. Las mujeres pudieron estar presentes en estos círculos e, incluso, crear sus propios ámbitos humanísticos, como fue el

caso de la corte de María, duquesa de Viseu. El Renacimiento ofreció a la mujer espacios intelectuales propios y una independencia inimaginable en siglos anteriores.

Además de la clara y determinante influencia italiana, los círculos humanistas portugueses recibieron el influjo cultural de Castilla con la llegada no solo de las tres esposas de Manuel I, educadas exquisitamente en la corte castellana, sino también de la reina Catalina —que dejaría sentir su presencia durante 32 años— y de la princesa Juana de Austria, esposa de don Juan Manuel. En la misma línea, también la llegada a Portugal de Diego de Sigüea y sus hijas supuso una importante aportación al impulso cultural renacentista. Asimismo, las famosas lecciones del célebre canonista de la Universidad de Salamanca, el Doctor Navarro, dejaron sentir su influencia en la Universidad de Coimbra, así como el hecho de clara inspiración cultural española del *Cancioneiro Geral* de Resende escrito en 1516 e influido, sin duda, en el modelo marcado por el *Cancionero de Baena* y el *Cancionero General de Hernando del Castillo*.

La infanta de Portugal, María de Avis, gracias a su acreditada inteligencia y a una profunda sensibilidad por el arte, supo impregnarse del humanismo renacentista y destacar en aquel mundo cultural. Además, fue una mujer extraordinariamente rica que llevó a cabo una gran obra de mecenazgo, protegiendo las letras y las artes. Sin embargo, si el Renacimiento y su posición le permitieron llevar a cabo una actividad intelectual y cultural, no le facilitaron aspectos tan decisivos, todavía impensables para la mujer, como su propia elección matrimonial o los planes políticos con referencia a su persona. Mujer de acción enérgica y ambiciones propias, tuvo que observar en la distancia cómo los proyectos políticos de la corte portuguesa y española, los intereses personales de su hermanastro y las intrigas cortesanas la convirtieron en un peón en el damero de la estrategia matrimonial de los Habsburgo y de los Avis.

Pero uno de los fenómenos más curiosos de este renacer del espíritu entre las mujeres fue la brevedad de su existencia: no duró siquiera una centuria. En la segunda mitad del siglo XVI, el espíritu que sustentaba esta fuerza que parecía imparable, dada su brillantez, comenzó a decaer y desaparecer, aunque se prolongó hasta finales de la centuria⁵². Un ejemplo de su decadencia fue el de la propia Luisa Sigea, quien casada en España trató de incorporarse a la corte de Madrid. A pesar de las recomendaciones de la infanta y la admiración que suscitaba en María de Hungría, fue rechazada en la corte española. Es más, el propio Felipe II no mostró ningún interés por estas mujeres intelectuales.



Retrato de María de Portugal, duquesa de Viséu, en la *Recopilación de Arras del siglo XVI*, una colección de 289 dibujos de retratos copiados sobre todo por Jacques de Boucq, ca. 1570 (dominio público)⁵³.

52 Salvador Miguel, Nicasio. (2006). Isabel la Católica y el patrocinio de la actividad literaria. En *Isabel La Católica. Estudios*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Vid. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=17955&portal=153>.

53 Vid. Châtelet, Albert. (2007). *Visages d'antan, le recueil d'Arras (s. XIV-XVI)*. Edición Du Gui.

ANEXO
DINASTÍA AVIS. NACIMIENTO DE MARÍA DE PORTUGAL,
DUQUESA DE VISEU


Los tres matrimonios de Manuel I El Afortunado

Manuel I el Afortunado (1469-1521)  Isabel de Aragón (1470-98)
(hija de Reyes Católicos)

Miguel de la Paz (1498 – 1500)

Manuel I el Afortunado (1469-1521)  María de Aragón (1482-1517)
(hija de Reyes Católicos)

Juan III, Isabel de Portugal, Enrique I (y otros 7)

Manuel I el Afortunado (1469-1521)  Leonor de Austria (1498-1558)
(hija Juana la Loca)

María (1521 - 1577), **señora de Viseu**

Juan III (1502-1557)  Catalina de Austria (1507-1578)
(hija pequeña de Juana la Loca)

M^a Manuela, **Juan Manuel** y otros 6 hijos que murieron

Juan Manuel (1537-1554)  Juana de Austria (1535-1673) (hija
de Carlos V)

Sebastián (1554-1578)

HUMANISMO Y EDUCACIÓN EN NUEVA ESPAÑA: LOS PRIMEROS COLEGIOS, ESTUDIANTES Y MAESTROS

CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ
Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

En el título de esta contribución aparecen los términos “humanismo” y “educación”. Como hemos manifestado en alguna ocasión anterior, “humanismo” es un término de invención relativamente reciente: fue puesto en circulación por el alemán F. J. Niethammer a principios del siglo XIX y surgió para denominar al sistema educativo tradicional, basado en las “letras (humanas)” o “humanidades”, frente al nuevo sistema de educación técnica. Así pues, como término de denuncia, el concepto de “humanismo” se fue cargando de prestigio, pero también de polisemia. Su utilización indiscriminada, con frecuencia paradójica cuando no contradictoria, ha hecho de él un término confuso, genérico y a veces vacío de contenido, hasta tal punto que es preciso inventarle adjetivos calificativos con que definirlo, como por ejemplo “renacentista”, palabra también de invención decimonónica¹.

Sin embargo, desde una perspectiva histórica, el término “humanismo” (al que se le añade frecuentemente “renacentista”) sigue siendo el más adecuado para referirnos a ese peculiar movimiento intelectual que sacudió Europa desde el siglo XIV y que culminó en el XVI y

1 Bustamante García 1992: 245 ss.

en el que hay un elemento que destaca con claridad: la consciencia de vivir un momento histórico propio y diferente de los anteriores, unido a la percepción del hombre mismo como un ser histórico. A partir de ahí, se introdujeron “dos conceptos de capital importancia: el del cambio histórico y el del hombre como productor de una historia de cuyos yerros o aciertos él es responsable”. Así, conceptos como perspectiva histórica, percepción del propio tiempo, responsabilidad humana e individual, voluntad de reforma (incluida la religiosa) y de mejora social son algunas de las características del pensamiento humanista renacentista.

Por otra parte, si examinamos los estudios que hasta hace bien poco se han hecho sobre humanismo –en concreto, en Nueva España (también este acotamiento aparece en el título de esta contribución)–, en ellos se tiende a identificar ese término: o bien con el difuso concepto de cultivo de los autores clásicos grecolatinos, al margen de la época y la geografía, es decir, se reduce al humanismo a mero cultivo de las humanidades; o bien se delimita más su objeto de estudio, identificando el fenómeno del humanismo con el tipo de enseñanza gramatical impartida principalmente en los colegios de la Compañía de Jesús, desde su arribo al Nuevo Mundo, a mediados del siglo XVI hasta su expulsión en 1767; o bien, en otros casos –y el enfoque solo incrementó la confusión–, el término humanismo se identificó con el de “humanitarismo” o “filantropía”; así, se sigue hablando del “humanismo” de frailes como Las Casas, del obispo de México, Juan de Zumárraga o el licenciado Vasco de Quiroga; en estos casos, el título se les aplica más en función de su presunta defensa de los indios que de su cultivo de las “letras humanas”. En cambio, solo por excepción alguien se ha detenido a examinar la patente presencia del humanismo en una institución tan original como fue el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, para indios caciques en primera instancia, inaugurado en 1535 y que será en gran parte el objeto principal de

estas líneas, al constituir el mejor y más significativo paradigma de una educación humanista en el virreinato de Nueva España.

El segundo término que aparece en el título de esta intervención es “educación”. Y aunque se me pueda tachar de simplista (y en parte lo reconozco porque habría que matizar algunos aspectos), hay que decir que así como no se puede comprender la conquista y colonización del Nuevo Mundo por españoles y portugueses sin hacer referencia expresa a lo que constituyó su justificación, es decir, la predicación del Evangelio y la conversión de los infieles, de la misma manera poco se puede decir acertadamente del proceso de educación de los habitantes de las tierras recién descubiertas sin unir el ámbito educacional al evangelizador. Ya lo reflejó con estas palabras J. M. Kobayashi (2000:155):

Se convencieron [misioneros y conquistadores] que su misión primordial, la cristianización de los indios, no podía ir por el camino real sin otra operación a la vez preliminar y paralela que tuviese por objeto incorporarlos, dentro de lo que fuese posible, a la cultura occidental... Esa operación preliminar y paralela no podía ser otra que la educación. Los primeros misioneros, en particular los hijos del santo de Asís, comprendieron todo esto con tanta claridad que sin pérdida de tiempo se lanzaron a la penosa y delicada empresa que era educar al indígena. Apuntaban a lo que más tarde el jesuita José de Acosta señalaría certeramente: “es necesario enseñarlos [a los indios] a ser hombres y después a ser cristianos”².

La conclusión, pues, es clara: poco se puede afirmar con visos de credibilidad sobre la educación de los indios si antes no se han puesto

² Por otra parte, la evangelización no podía progresar sin educación, ya que tanto en la cultura mexicana como en la europea el fenómeno religioso estaba íntimamente unido a la vida y condicionaba el quehacer de la sociedad, incluido el ámbito de la educación; así, los primeros franciscanos se anticiparon en siglos a las palabras del papa Pío XI (1922-1939): “Una misión sin escuelas es una misión sin porvenir”.

de manifiesto las bases y presupuestos sobre los que se desarrolló su evangelización. Los diferentes enfoques que se pudieron dar al hecho de la evangelización condicionaron las propuestas y proyectos educativos realizados principalmente por parte de las órdenes religiosas implicadas en la cristianización de aquellos habitantes.

Unida a esta afirmación está la constatación de que, a diferencia de las colonizaciones de otros pueblos europeos, la realizada por España (colonización que incluía la evangelización y educación de los indígenas) se hizo, desde los inicios, bajo la responsabilidad de la Corona (Kobayashi 2000:156-160)). La realeza española se sintió responsable del fin sobrenatural de sus nuevos vasallos y comprendió en fechas tempranas que era necesario proporcionarles una educación adecuada tanto para la consecución del mismo fin como para el buen gobierno de su comunidad que, por cierto, nunca se propuso destruir. Basta decir que a solo once años del descubrimiento los Reyes Católicos dieron al gobernador de la Española Nicolás de Ovando una instrucción despachada en Zaragoza a 29 de marzo de 1503 en la que se leía:

Otrosí mandamos al dicho nuestro gobernador que luego haga fazer en cada una de las dichas poblaciones [i.e. de indios] e junto con las dichas yglesias una casa en que todos los niños que oviere en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veses, para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escrebir e santiguar e signar e la confisión y el *Pater noster*, y el *Ave María* y el *Credo* e *Salve Regina*.

Esta instrucción (hubo muchas más a lo largo de la conquista de las nuevas tierras) es la primera manifestación oficial que conocemos documentalmente del propósito educativo de la Corona con respecto a los indios, y en ella se constata el hecho de que la educación

propuesta no se limitaba a la instrucción religiosa, sino que se extendía también al ámbito cultural: “el dicho capellán los muestre a leer y a escribir”³.

Aún queda por poner de manifiesto una última apreciación general. Tanto en el ámbito de la evangelización como en el de la educación, los encargados de esa misión entre evangelizadora y pedagógica –en una acción pionera, próxima a lo que entendemos hoy como interculturalidad–, emprendieron el arduo trabajo de la catequización considerando la inclusión de determinados valores autóctonos dentro de un modelo educacional enmarcado en la negociación de significados, presente ya en los famosos *Coloquios* entre los doce “apóstoles” y los sabios indígenas, coloquios y encuentros que estuvieron marcados por las dos palabras claves de todo este proceso: fusión y confusión. Dicho de otra manera, en unos tiempos de severa intolerancia religiosa en la vieja Europa, los primeros evangelizadores y educadores, más en concreto los hermanos seráficos de San Francisco, procedieron de un modo contrario a lo que se hubiera esperado de ellos, iniciar el proceso evangelizador (y educacional) basado en un punto cero, cercano al pensamiento de la *tabula rasa*: una alteridad que estaría sellada por la negación de los valores locales y la abolición total de la instrucción y religión indígenas⁴. Pero no se obró así, sino

3 Teniendo en cuenta esta instrucción se comprende la causa del envío a las Indias (en la nao Santa María del Antigua, propiedad de Alonso Núñez y Juan Bermúdez) en enero de 1505 de 138 cartillas, sin duda las compuestas por Hernando de Talavera, cuyos destinatarios eran no los españoles, sino los indios, que “iban a escapar de las garras del demonio” gracias a las enseñanzas impartidas; dicha nao llevaba un cargamento de libros mínimo, destinado a satisfacer las necesidades más perentorias. Eran estos: “çiento e treinta e ocho cartillas, para leer moços a quatro mrs. cada una; cinquenta libros de *Oras*, las treinta e quatro en romançe, encuadernadas todas, e las diez e seis en latín...”

4 No entramos en el debate de si hubiera sido imposible poner en práctica la esperada fórmula de la *tabula rasa*, si se consideran lo arraigadas que estaban las creencias locales entre los futuros catecúmenos.

que se buscó una intervención mediadora e integradora, mediante la utilización de diversos medios, como por ejemplo la elección de los niños, quienes (además de servir de apoyo para solventar la cuestión lingüística) ejercieron de elemento de conexión entre los misioneros y el entorno comunitario y la familia⁵.

En este sentido, y ya referido en concreto al ámbito de la educación, lo que resulta sin duda más empobrecedor, con independencia del punto de vista adoptado por estudiosos, europeos o americanos, es la tendencia a dar por válida una mera transmisión lineal de *A* a *B*, como si el Viejo Mundo se hubiera limitado a verterse en el Nuevo, de arriba abajo, por así decir, sin contaminarse de influencia alguna en su contacto con las nuevas geografías. Mal que bien, el espacio que hoy conocemos como América se vio compelido en gran parte a asimilar la visión, los modos de vida y las instituciones europeas, un proceso en extremo complejo y tortuoso, para no decir violento en ocasiones. Pero a la vez, y sin duda con menor intensidad, Europa terminó por asimilar la existencia de un continente del todo ajeno a la división tripartita del mundo (Europa, Asia, África), heredada de la cosmovisión tolemaica y no contemplado por la Biblia. Debió integrar a su cosmovisión las noticias acerca de nuevos pueblos bárbaros, nuevas enfermedades y nuevas plantas medicinales; de alimentos que asimiló hasta apropiarse por entero. Todos esos contactos le aportaron, además, nueva materia de reflexión.

5 No hay que olvidar en este sentido el pensamiento de la orden franciscana, cercana en sus propuestas a obras como el *De pueris instituendis* del humanista Erasmo de Rotterdam, que, publicada en 1528, centra su atención en la educación infantil, uno de los puntos fuertes que los franciscanos mantienen en su concepto de educación a lo largo de su dilatada misión pastoral desde la formación de la orden. Como afirma Jurado-Centurión (2018:16): “La mirada inocente, abierta de estos chiquillos estableció el puente necesario entre los dos mundos, del mismo modo que ellos mismos, los religiosos, habían servido de nexo entre los conquistadores y los líderes religiosos indígenas”.

LOS PRIMEROS PASOS EN LA EDUCACIÓN DE LOS INDIOS

Dejamos a un lado las propuestas y proyectos educacionales desarrollados embrionariamente en el ámbito de las Antillas, con el apoyo de la Corona. Ahí están los nombres propios de Nicolás de Ovando, el bachiller Hernández Suárez, maestro de gramática o Aquiles de Holden, experiencias que sin duda sirvieron de antecedentes en la puesta en marcha de las escuelas y colegios fundados por los hermanos de San Francisco en la tierra firme de Nueva España. En lo referido a Nueva España, está el testimonio de Jerónimo de Mendieta, que describe la educación en las primeras décadas del siglo XVI: “A un lado de la iglesia... está en todos los pueblos edificada una escuela, donde cada día de trabajo se juntan los cantores... En la misma escuela en otra pieza por sí, o en la misma, si es larga, se enseñan a leer y escribir los niños hijos de la gente principal después que han sabido la doctrina cristiana, la cual solamente se enseña a los hijos de la gente plebeya allá fuera en el patio”⁶.

De manera general, hay que decir que el tipo de educación promovido por los franciscanos durante esos primeros años tendía a fortalecer las relaciones sociales autóctonas, pero cristianizadas. En particular, pretendían mantener vigente el señorío indígena para transformarlo en un puente entre conquistadores y conquistados. Al fomentar una relación especial con aquellas élites, apoyaban la política real que, en tiempos de Carlos V, abogaba por su conservación. El procedimiento consistía en impartir la instrucción religiosa (y pedagógica) a varios niveles, en función del rango social de los oyentes. Los integrantes de cada grupo eran movidos a proseguir el desempeño de sus actividades tradicionales en su comunidad. Procuraban que los descendientes de labradores y artesanos: “aprendan la doctrina cristiana, y luego, sabiéndola, comiencen desde muchachos a seguir los oficios y

6 *Historia eclesiástica indiana*. (1966). México, Editorial Porrúa, lib. IV, cap. 10.

ejercicios de sus padres”. En cambio, a los hijos de principales, muy pronto se optó por “recogerlos en escuelas [...] adonde aprendan a leer y escribir y las demás cosas [...] con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias”. Es decir, su formación sería más sólida, por tener responsabilidades de mando en sus pueblos, y para que apoyaran la introducción de las nuevas formas de gobierno civil y eclesiástico. Con ese trato privilegiado, los frailes pretendían, además, valerse de ellos para crear instrumentos sólidos con que evangelizar a aquellos pueblos y de alguna manera “españolarlos”, es decir adaptarlos a los nuevos usos y costumbres de los conquistadores. Por otra parte, no hemos de olvidar que esta concepción de la educación desarrollada en varios niveles o grados no les resultaba ajena a los evangelizadores franciscanos: así se hacía también en España; recuérdese la existencia de obras como el *Libellus de liberis educandis* de Antonio Nebrija, destinado a la educación de los hijos de los nobles.

Las escuelas de la orden franciscana se extendieron rápidamente. Destaca entre estas la fundada en Tetzco por fray Pedro de Gante, probablemente el mismo año de su llegada (1523), y en la que, todavía ignorando la lengua de los indios, empezó a enseñar junto a sus dos compañeros, Juan de Aora y Juan de Tecto, “a algunos hijos de principales, a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales y la doctrina cristiana”. Fallecidos sus dos compañeros en la expedición de Hernán Cortés a Honduras, Gante se trasladó a la ciudad de México, donde pondrá en pie la escuela o colegio de San José de los Naturales, edificado “a las espaldas de la capilla mayor de la iglesia de San Francisco”, levantada esta por Martín de Valencia, que llegó años antes al frente de los “doce apóstoles”.

Además de las enseñanzas descritas, la escuela de San José se dedicó al adiestramiento en las artes y oficios mecánicos y, en especial, de los relacionados con los oficios artísticos, hasta tal punto que algunos autores lo consideran el centro productor por excelencia de objetos de

arte para la provincia franciscana del Santo Evangelio⁷. Significativo es el testimonio del propio Gante (“maestro en todas las artes” como le llama el también franciscano Diego Valadés) en la respuesta que da a una pregunta sobre la labor evangelizadora de los religiosos franciscanos: “porque lo ha visto, e tiene cargo, de syete años a esta parte, de enseñar los dichos niños juntamente con otros religiosos, e que al presente ay en esta casa de señor san Francisco seiscientos niños naturales e que entre ellos ay muchos que saben muy bien a leer e escrevir...”

La realidad de la escuela de Gante constituía un hecho generalizado en otros ámbitos de Nueva España: al lado de los conventos, como sucedía en el de San Francisco, se levantaba una “cámara” donde los jóvenes hijos de principales llevaban vida común. Bernardino de Sahagún explicó esas medidas: “como hallamos, que en su república antigua criaban los muchachos y las muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban *la cultura de sus dioses y la subjection* a su república: tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas”. En vez de imponer de modo drástico los usos españoles, esos frailes querían aprovechar el viejo molde social.

LA INFLUENCIA Y PERSONALIDAD DE SEBASTIÁN RAMÍREZ DE FUENLEAL

Fundadas las escuelas, y alfabetizados los indios en su lengua, se dio un paso más, tan natural como revolucionario. La iniciativa se debió a Sebastián Ramírez de Fuenleal, en los años que presidió la

⁷ A la importancia de esa escuela habría que unir la proverbial habilidad del indígena para el aprendizaje manual, de ahí la presencia de toda una generación de artífices indígenas que serán importantes representantes en la producción de objetos artísticos para la evangelización. Sabemos algunos de sus nombres: Marcos de Aquino, Juan de la Cruz, el Crespillo (comparados por Bernal Díaz del Castillo con ;Apeles, Miguel Ángel y Berruguete!). A ellos habría que sumar una larga lista, aún anónima, de canteros, escultores, fresquistas o plumarios que hicieron posible la mayor parte del arte del siglo XVI.

segunda Audiencia de México. El antiguo colegial del colegio de la Santa Cruz de Valladolid había ocupado en Santo Domingo, a fines de 1528, las plazas de obispo y presidente de la Audiencia. Procedía de Granada, en cuya cancellería fue Oidor el año de la Junta en que Carlos V y su consejo erigieron la universidad, el colegio de Santa Cruz de la Fe y el colegio de San Miguel, destinado a unos cien niños moriscos. En su corta estancia en la isla, Fuenleal tuvo tiempo de promover la fundación de un “colexio do fuesen enseñados en la fee los naturales, e los fixos de los que an venido te[r]nían maestros de todas sciencias”. En su propuesta al rey, sugería arbitrios para rentas que permitieran “salariar dos clérigos quentiendan en dotrinar a los yndios y a los negros, e en visitallos la tierra adentro, para ver cómo son tratados; e aun abría para dos bachilleres que leyesen gramática”, es decir, latinidad. Haciéndose sin duda eco de la fiebre fundacional que entonces se extendía en Castilla y Aragón, Fuenleal propuso un colegio a modo de núcleo de ulteriores desarrollos. La misma institución enseñaría la doctrina a indios y negros, e instruiría en “todas sciencias” a los hijos de españoles. La propuesta fue aprobada y de esa manera arrancó la enseñanza a fines de 1530.

Ramírez de Fuenleal pasó a la ciudad de México en 1531 como nuevo presidente de la Audiencia y se mostró partidario de conservar el señorío indígena y, a la par, manifestó su simpatía por los ensayos educativos franciscanos. Llegaba a la Audiencia mexicana con la previa experiencia de las tierras granadina y dominicana; en ambas fue testigo o promotor de proyectos educativos con miras a evangelizar y aculturar a poblaciones no cristianas. El presidente vio que en la escuela de San José de los Naturales muchos indios aprendían, con la doctrina cristiana, oficios manuales, mientras otros eran alfabetizados en náhuatl. Por primera vez veía los frutos de algo que era solo un proyecto en los otros lugares, y decidió ir más lejos. Reunió a la Audiencia, que acordó, no sin debates, enseñar latín en la escuela de

San José. La medida ponía a un primer grupo de recién conquistados en contacto con la “alta cultura” europea, civil y eclesiástica, que se contenía y se transmitía en la lengua del Lacio. No fue una empresa simple y fácil. Ahí está el testimonio de Jerónimo López, notario de la Audiencia y contrario a la medida: “Muchas veces, en el [real] acuerdo, al Obispo de Santo Domingo, ante los Oidores, yo dije el yerro que era, y los daños que se podían seguir, en estudiar los indios ciencias; mayor, en dalles la biblia”⁸.

En agosto de 1533, Ramírez de Fuenleal escribió a Carlos V:

Con los religiosos de la Orden de San Francisco he procurado que enseñen gramática [latina], romanizada en lengua mexicana, a los naturales; y pareciéndoles bien, nombraron un religioso, para que en ello entendiese, *el cual les enseña*; y muéstranse tan hábiles y capaces, que hacen gran ventaja a los españoles. Sin poner duda, habrá, a dos años, cincuenta indios que la sepan y la enseñen. De esto tengo gran cuidado por el gran fruto que se seguirá⁹.

Sin embargo, alguien más escribía a la Corte. El mencionado Jerónimo López manifestó que los franciscanos:

tomando muchos mochachos para mostrar doctrina en los monasterios llenos, luego les quisieron mostrar leer y escribir; y por su habilidad, que es grande, y por lo que el demonio negociador pensaba negociar por allí, aprendieron tan bien las letras de escribir libros, puntar, e de letras de diversas formas, que es maravilla verlos... La doctrina, bueno fue que la sepan; pero el leer y escribir, muy dañoso, como el diablo [...] ¹⁰.

8 Ricard, R. 1986: 343.

9 *Cit.* por Ricard, R. 1986: 339.

10 Carta al emperador de 20 de octubre de 1541, en García Icazbalceta, J. (1929). *Biografía de D. Fray Juan de Zumárraga*. Madrid, p. 271.

Tan importantes noticias, con sus coincidencias y puntos de vista encontrados, revelan el conflictivo origen del colegio de Tlatelolco. Una medida tan polémica exigía respaldo firme, y fueron padrinos el presidente y la audiencia, y este se apresuró a informar al rey. Se esperaba latinizar en dos años a los indios designados. Entre tanto, seguía la experiencia con “gran cuidado”, y advertía “gran ventaja” de los naturales sobre los españoles.

En diciembre de 1535, el rey dio su aprobación, mandando favorecer a “los colegios fundados, para criar hijos de caciques”, y fundar “otros en las ciudades principales”. Seguramente fueron alentadores estos primeros pasos, pues sin esperar la respuesta favorable de la Corte se tomó una decisión más audaz: crear un colegio en toda forma, cuyos internos, con hábito colegial y beca, se dedicarían solo al estudio en común. El colegio abriría con unos sesenta muchachos elegidos de distintos conventos. Ya no estarían en “cámaras” improvisadas, sino en un espacio apto para la distribución de las horas de estudio. Concluida su formación, volverían a sus lugares, por todo el territorio, a actuar como señores de sus indios, dotados de una formación latina o, como ya se decía, ladina. Pero se requería el aval del obispo de México, fray Juan de Zumárraga, de nuevo en su sede desde octubre de 1534. Este le dio todo su apoyo, en calidad de primera autoridad eclesiástica, titular de la jurisdicción ordinaria. Envió una *Relación* a la Audiencia mostrando beneplácito e interés por el experimento: había acudido a “examinar la inteligencia de los niños de los naturales de esta tierra, a quienes enseñan gramática en los monasterios”, y encontró a “muchos, de grande habilidad y viveza de ingenio y memoria aventajada”, y quedó “certificado de que tenían capacidad e habilidad para estudiar gramática y para otras facultades” (González González 2011: 102-103).

El documento se reducía a la aprobación oficial del ordinario al proceso en marcha. Ni desencadenaba un proceso, ni erigía el colegio; la autoridad eclesiástica daba su *placet*, con vistas a que el rey lo

tomara como propio, como real, dándole soporte jurídico y material. El “presidente y oidores”, como representantes del rey, procederían en su nombre. Ambos brazos aprobaban el plan. Carece de base, pues, uno de los tópicos historiográficos, el de que el colegio de Tlatelolco fue una empresa meramente franciscana, fundado por un franciscano, el obispo Zumárraga: no, se trataba de una fundación real. A esa condición de *Imperial Colegio* se refiere el virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza (por otra parte, eficaz patrocinador del colegio en sus quince años de mandato) cuando escribe al rey:

esto no se puede hacer sin que cueste algo a V.M. de su hacienda, porque propios para ciudades y dotaciones de colegios e universidades y otras semejantes políticas, por fuerza se han de hacer a costa de la hacienda de V.M., porque no hay otra cosa de qué se haga, siendo todo lo que hay en la tierra de V.M. Y así se hizo en el reino de Granada, que los Reyes Cathólicos, de gloriosa memoria, agüelos de V.M. dotaron monasterios y hospitales y universidad y dieron propios a las ciudades; y si V.M. no hace lo mismo, no puede haber cosa buena ni pulicía en nada, porque no hay manera que baste para cosas desta calidad¹¹.

EL IMPERIAL COLEGIO DE LA SANTA CRUZ DE SANTIAGO TLATELOLCO

La narración sobre la fundación del colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco ha sido repetida en numerosas ocasiones, con los mismos detalles aportados por los primeros franciscanos. La inauguración formal se realizó el 6 de enero de 1536, día de la Epifanía o fiesta de los Reyes Magos. Para resaltar la importancia institucional,

11 *Cit.* por Ricard, R. 1986: 104-105. A la petición de Mendoza el rey accedió, pero otorgando subsidios de tres a cuatro años, el último de los cuales expiró en 1558. En adelante, Tlatelolco sobrevivió penosamente, ateniéndose a sus medios.

en la celebración participaron los principales dirigentes políticos y eclesiásticos: don Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España, fray Juan de Zumárraga, obispo de México, y don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo y expresidente de la Segunda Audiencia de México; fray Alonso de Herrera predicó el sermón inaugural y fray Pedro de Rivera cerró el acto con otro sermón.

En el siglo XVIII, fray Antonio de la Rosa Figueroa, bibliotecario, notario apostólico y revisor del Santo Oficio, hacía algunas puntualizaciones sobre los propósitos y pautas concretas que se dieron cita en la creación del colegio, puntualizaciones hechas a partir de “dos corpulentos bultos de cuadernos antiguos, que se guardaron en el colegio de Tlatelolco cuasi doscientos años” y que resultan de notable interés¹². Esto dice fray Antonio de la Rosa:

El año de 1535 en que el marqués del Valle [Cortés] se regresó a España, el excelentísimo señor, don Antonio de Mendoza, primer virrey y protector amantísimo de los indios, constándole por experiencia el aprovechamiento de los indios, grandes y pequeños, ya en la doctrina cristiana, ya en todas artes y oficios —que les enseñó el venerable padre fray Pedro de Gante a quien para doctrinarlos dotó Dios conciencia de ellos y del idioma—, ya en el aprovechamiento en la gramática el año de 1534, porque venido en 1530 el venerable padre fray Juan [sic] de Bassacio, de la provincia de Aquitania, tomó a su cuidado enseñar a los niños y jóvenes la lengua latina; los mismos religiosos excitaron a su excelencia que mandase edificar un colegio de indios en la parte de Tlatelolco, donde desde el año de 1527 tenía la religión edificado convento, para que en el dicho convento lograsen los indios el aprovechamiento de la latinidad¹³.

12 Rosa Figueroa, Francisco Antonio de la. (1773). *Vindicias de la verdad (ms. Bancroft Library)*. México.

13 De la Rosa Figueroa 1773: 121.

Este texto es completado con lo expresado sin ambages y con toda claridad por los propios frailes (*Códice Franciscano. Siglo XVI*):

El Virrey D. Antonio de Mendoza, de buena memoria, dejó fundado un colegio cuya vocación es de Santa Cruz, para que allí se recogiesen hasta ochenta indios, muchachos traídos de los pueblos principales de la Nueva España, a los cuales se les enseñase gramática y otras ciencias, conforme a su capacidad, con intento de que estos indios, sabiendo latinidad y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen en ella a los otros que no sabían tanto, y ayudasen a los Religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijeren... y han servido de intérpretes en las Audiencias y han sido hábiles para encomendárseles los oficios de jueces y gobernadores y otros cargos de la República, mejor que a otros, de manera que no fuese frustrado el intento del que fundó aquel colegio, ni el de los antiguos y santos frailes que entendieron en ello¹⁴.

Tangencialmente, hay que decir que estos y otros testimonios obligan a replantearse el verdadero propósito de la institución, que desde luego no era el de ser un seminario para formar clero indígena, como se ha venido transmitiendo en un tópico historiográfico más, que tenía su consecuencia final en el hecho de que como ningún colegial se ordenó sacerdote, se concluía que Tlatelolco fue “bajo un hermoso velo, todo un fracaso”. Salvo unas palabras de fray Juan de Zumárraga, que se pueden interpretar de muchas formas, es difícil aducir una sola fuente de la época donde se afirme que tal fue la finalidad del colegio.

A la hora de definir la estructura, finalidad y plan formativo del colegio de Tlatelolco, los propios frailes franciscanos difundieron la

14 García Icazbalceta, Joaquín (ed.). (1889). *Códice franciscano. Siglo XVI*. En *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. Vol. II. México, Francisco Díaz de León, p. 70.

idea, quizá como una “estrategia discursiva”, de que el colegio para niños indígenas de Tlatelolco tenía como antecedente la educación prehispánica. En este sentido hay que resaltar que los datos y descripciones de las antiguas “escuelas” prehispánicas provienen de los propios cronistas franciscanos por lo que, al igual que otras materias, pasaron por el tamiz ideológico de los frailes –incluido Sahagún–, quienes pudieron interpolar el mensaje cristiano en las narraciones forzando la comparación con los centros prehispánicos y destacando aquellos puntos en que existían coincidencias.

Sin entrar en mucho lujo de detalles y dejando aparte la educación de la mujer mexicana, existían dos instituciones prehispánicas “que pueden vincularse con la educación formal” dentro de un “Estado consciente de la importancia que implica la educación de los niños y jóvenes para la consecución del futuro”. Estas dos instituciones representaban distintos niveles o grados en la educación y eran el *calmecac* y el *telpochcalli*. En el primero de ellos se formarían la clase gobernante, los cargos militares de relevancia y los ministros de los dioses; en ella destacarían la preparación para, entre otras actividades, el “buen hablar” (*in qualli tlatolli*) o la oratoria, los cantos, la astrología y la interpretación de los calendarios. El segundo (*telpochcalli*) es un tipo de escuela más común; al parecer, los alumnos no estaban internos (como sucedía en el *calmecac*) y la preparación estaba enfocada a las actividades de la vida diaria y de la guerra (Téllez Nieto 2019: 37-39).

Así pues, la formación en estas instituciones (especialmente en la primera), daba como resultado, según las crónicas de los frailes, una educación muy semejante a la de los monasterios; a dicha forma de enseñanza parece hacer alusión Sahagún cuando habla de “tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas”¹⁵ y que se con-

15 “Como hallamos que en su república antigua criaban los muchachos y las muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la subjeccion a

sagró como idea fundacional en la historiografía mexicana. George Baudot incluso llegó a afirmar –idea que se ha repetido incorrectamente numerosas veces– que debajo del colegio de Tlatelolco se encontraba el *calmecac* donde habría estudiado el emperador Cuauhtémoc, una idea que se ha perpetuado hasta ahora¹⁶.

En resumen, aunque sin duda las escuelas prehispánicas fueron importantes centros para la formación política y religiosa de la clase gobernante mexicana, algunos conceptos moralizantes que manejan las fuentes novohispanas sugieren que una parte de la narración fue interpolada. La conclusión más obvia es que los frailes dieron una imagen cristianizada del *calmecac* para asemejarlo a las escuelas que ellos conocían. Con todo, una parte de la cosmovisión indígena de estos centros pervivió y se mezcló con la educación propiamente europea.

Más allá de la estrategia discursiva de fray Bernardino y del hecho de que ciertos aspectos de las propuestas educativas presentes en las instituciones prehispánicas se den cita en la configuración del colegio de Tlatelolco, no es menos cierto que, en la forma de educación de este colegio se puede reconocer también, según algunos autores¹⁷, la influencia de los colegios mayores instituidos en España desde tiempo atrás, cuyos centros eran bien conocidos por Sahagún y sus otros compañeros. El nombre del colegio de Tlatelolco por sí mismo es un referente al famoso colegio vallisoletano (el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Valladolid) donde se formó el presidente de la Segunda Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, promotor del colegio tlattelolca, y otros destacados miembros del gobierno de la Nueva España.

su república: tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas” (Bernardino de Sahagún. *Códice Florentino*. Lib. X, cap. 27, fol. 75r.).

¹⁶ Baudot, Georges. (1996). Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos. En Beatriz Garza Cuarón (ed.), *Historia de la literatura mexicana*, México, UNAM-Siglo XXI, pp. 299 ss.

¹⁷ En concreto, Téllez Nieto 2019.

Como notas esenciales de la vida en el Imperial Colegio de Valladolid, hay que decir que durante los primeros años únicamente se admitió a veinte colegiales que disfrutaban de una beca, dado el carácter inicial de “fundaciones benéficas”; que el colegio vallisoletano, además de proporcionar una educación formal donde el latín era fundamental, también se caracterizó por la severa disciplina de los estudiantes, que recordaba sobremanera la disciplina conventual; que su currículum educativo estaba en función de las materias que se impartían en la universidad: Teología, Leyes, Cánones o Medicina, además de las materias de Humanidades y Filosofía; que la vida diaria en el colegio de Santa Cruz de Valladolid, al igual que en la mayoría de los colegios mayores, era muy rigurosa. Se puede decir que el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Valladolid se regía realmente por una vida “monástica”, la misma que más tarde imperaría en alguna medida en Tlatelolco. Las similitudes entre ambos colegios no quedarían ahí: aunque en principio Valladolid tenía restringido en los primeros años el número de colegiales, en ambos casos se pretendía que fueran jóvenes de elevada capacidad intelectual, con los estudios básicos concluidos, y aunque en Tlatelolco se prefirió a los hijos de las familias más influyentes de la nobleza (*pipiltin*, en náhuatl), también se acogieron algunos plebeyos (*macehualtin*) que ya habían comenzado su aprendizaje en las parroquias de sus respectivos pueblos y que habían demostrado elevada capacidad intelectual.

Un dato más resulta interesante en la cercanía de la institución tlatelolca al colegio vallisoletano, que es la finalidad de educar a los colegiales para ejercer funciones políticas, jurídicas y académicas importantes: el colegio de Valladolid, además de otorgar becas, ejerció una “especie de patrocinio” ayudando a los colegiales cuando solicitaban la oposición a una cátedra o un empleo civil. Muestra del poder que llegaron a ejercer los colegios mayores en España es la gran cantidad de alumnos que obtuvieron cargos públicos de reconocimiento, como Fuenleal, quien

accedió a una beca primitiva. De igual forma, varios de los colegiales tlatelolcas obtuvieron los máximos cargos en la “República de indios”.

Teniendo tras de sí, por una parte, las experiencias educativas prehispanicas y, por otra, la tradición y finalidad de los colegios mayores europeos, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se nos presenta como un ámbito de entrecruzamiento de culturas indígena y europea. Entre sus paredes, de humilde y pobre consistencia material, convivieron los niños y jóvenes indígenas que llevaban consigo sus ricas y ancestrales tradiciones, y los frailes, encargados de su formación, con un importante bagaje cultural europeo, enriquecido con lo aprendido en las instituciones de educación superior, universidades y colegios. Tlatelolco fue el lugar de encuentro de ambas culturas, así como de las lenguas a ellas vinculadas: el náhuatl, el español y el latín¹⁸.

Antes que un proyecto rígido, Tlatelolco fue un experimento intelectual típicamente humanista. Implicó la aventura de los frailes de iniciar en los fundamentos de la cultura occidental y cristiana a las minorías dirigentes de un pueblo no occidental ni cristiano: “queríamos tener sabido –dijo Bernardino de Sahagún, profesor de los jóvenes– a cuánto se estiende su habilidad; lo cual, sabido por esperiencia, podríamos dar fe de lo que en ellos hay”. Entonces se actuaría a tono con los resultados. Resulta pues difícil discernir hasta dónde llegaban las expectativas y planes iniciales, y en qué tanto los resultados obedecieron a correcciones de rumbo o a decisiones sobre la marcha.

Por otra parte, aunque no contamos con referencias precisas respecto a los planes de estudio del colegio de Tlatelolco, si unimos los

18 Francisco Morales advierte que, considerando los diferentes comentarios que circularon en la época de su fundación, “se puede concluir que más que la formación para el sacerdocio... el primordial motivo que impulsó a los frailes y las autoridades virreinales a establecer este colegio fue su convicción de que la alta educación de los indígenas constituía el fundamento indispensable para construir un enlace válido entre el pensamiento cristiano y el indígena” (Máñez 2013: 71).

diferentes comentarios que circularon en la época de su fundación veremos cómo el *curriculum* escolar tlatelolca superaba en mucho el escolástico-medieval conformado por el *trivium* y *quadrivium*. Las referencias mencionan además del *trivium* (“saber gramática, lógica y retórica”), otras materias como la botánica, la medicina (“enseñóseles también un poco de tiempo a los indios la medicina, que ellos usan en conocimiento de yerbas y raíces, y otras cosas que aplican en sus enfermedades...”), e incluso astrología y teología, en concreto, la “teología escolástica”. Asimismo, la Jurisprudencia o Derecho fueron fundamentales en Tlatelolco; además del testimonio del *Código franciscano*, la pretensión de formar abogados queda de manifiesto en el hecho de haber enviado en 1568 a Pedro Juan Antonio, colegial tlatelolca, a Salamanca para que estudiara Derecho civil y canónico. Estos datos enriquecen el *curriculum* de Tlatelolco y nos muestran una *nova ratio* alejada de los estudios medievales y escolásticos y más acorde con la tradición humanística de los colegios mayores y las nuevas universidades surgidas en Italia y España a principios del siglo XVI.

Uno de los aspectos esenciales del movimiento humanista es su implicación filológica. Los humanistas redescubrieron el elaborado tratamiento científico de la lengua latina por parte de los grandes gramáticos clásicos. El estudio a fondo de la lengua, la filología, implicaba consecuencias de orden intelectual de capital importancia. Ante todo, entendida como cultivo lingüístico de las humanidades podía volverse un currículum paralelo al tradicional de las universidades prehumanísticas, con métodos, autores y objetivos propios. Es decir, tenía recursos para abrir la puerta al estudio de las tradicionales disciplinas universitarias, pero por otras vías. Por ejemplo, permitía una teología ajena a los silogismos de las disputas escolásticas, al centrarse en la exégesis bíblica, con énfasis en el sentido literal del texto. La gramática se volvía así un instrumento de análisis, más aún

si se abría, según el programa de Erasmo de Rotterdam, a las lenguas sagradas: el hebreo y el griego. También auxiliaba a la retórica, proponiendo medios para mejorar la exposición de la palabra divina al pueblo, es decir, para ensanchar los recursos del predicador en busca de eficacia persuasiva. Y yendo más lejos, podía tentar a traducir la Biblia a las lenguas vulgares, lo que rozaba la heterodoxia.

Los testimonios literarios y científicos salidos del colegio de Tlatelolco (la obra de Maturino Gilberti, influida por Antonio de Nebrija y Erasmo de Rotterdam, el libro en latín de medicina indígena de Juan Badiano, traducido al náhuatl por Martín de la Cruz o el mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos que encargó el virrey de Mendoza hacia 1548 o 1549, por poner algunos ejemplos) dan fe de que el nivel de enseñanza y aprendizaje lo fue en profundidad. Bernardino de Sahagún, durante cuatro años maestro de los jóvenes, demostró, frente al escepticismo o la oposición generales, que “trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, y a hablar latín y a entenderlo, y a escribir en latín y aun a hacer *versus heroicus*”. Una vez imbuidos del concepto de gramática, su pericia en la latina y aun en la española, les permitió estructurar una gramática que diera cuenta de la estructura y funciones de su lengua materna, hasta poco antes solo oral.

Y porque los colegiales, al tiempo que aprendían gramática latina y recibían más seria instrucción religiosa, colaboraban con los frailes, informándoles de las peculiaridades de su lengua, sus costumbres y antigüedades, Tlatelolco así se convirtió en el principal centro donde se logró la fijación literaria de la lengua mexicana, recién alfabetizada. La tarea no se redujo a construir artes y listas alfabéticas de vocablos, es decir, al nivel preceptivo gramatical. Sahagún partía del supuesto —de corte humanístico— de que cada lengua era una llave que abría el arcón donde se atesoraban

todos los elementos de la vida y saber del pueblo que la hablaba: costumbres, instituciones, artes, oficios, ciencia, ceremonias, creencias, literatura, historia. Por tanto, para captar un idioma en todo su vigor era indispensable mantener el contacto de las palabras con las cosas significadas. Esta labor, en que colaboraron colegiales, viejos caciques y frailes, tuvo su más maduro y metódico fruto en la gran enciclopedia de Sahagún, la *Historia universal de las cosas de la Nueva España*, repartida en doce libros, en náhuatl y español. En ella reunió de modo sistemático, y en la propia lengua náhuatl, los elementos vertebradores de esa cultura.

De modo paralelo, los instrumentos lingüísticos y retóricos aprendidos por los colegiales permitieron desarrollar una retórica que aprehendiera, a una con las palabras, los recursos persuasivos y, en suma, el mundo de los sujetos a evangelizar. Ya en 1540, Sahagún empezó a hacer sermones que no se reducían a transposición de originales latinos. Declaró que no habían sido “traduzidos de sermulario alguno, sino compuestos nuevamente *a la medida y la capacidad de los indios*”. Es decir, pretendían valerse de imágenes acordes con la mentalidad de los naturales, y ello no solo por prurito de “buen estilo”. De ese modo, buscaba una evangelización más profunda, a tono con las tradiciones nativas, pero también con las nuevas condiciones políticas y sociales.

Sin embargo, de poco servía la pericia lingüística sin una formación religiosa paralela. Entonces, para escándalo de los enemigos del colegio, “se les comenzó a aclarar e predicar los artículos de la fe e otras cosas hondas”. Además, se les puso “la Biblia en su poder, y toda la Santa Escritura, que trastornasen y leyesen”.

Por más audaces que esas medidas parecieran, sus partidarios las creían premisas necesarias para la *verdadera cristiandad*, atisbada por don Antonio de Mendoza, de la que el indio se debía impregnar como persona plenamente responsable y no como menor de edad

perpetuo. Esa cristiandad debía prepararla Tlatelolco, con unas élites mejor instruidas, pero –algo tan importante como lo primero– contribuyendo a la producción de instrumentos que resultaran en una evangelización de resultados menos dudosos. Es de nuevo fray Bernardino quien, en un hermoso párrafo, resume el sentido profundo de esta colaboración:

porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente lo que [los indígenas colegiales de Tlatelolco] con ellos se han compuesto, y ellos, por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquiera cosa que se haya de convertir en su lengua, si no van con ellos examinada, no puede ir sin defecto sin escribir congruamente en la lengua latina, ni en romance, ni en su lengua¹⁹.

Porque excedería en mucho la índole de esta contribución, no podemos dar una relación completa de las obras, literarias y científicas, junto con sus autores, emanadas del quehacer diario del colegio de Tlatelolco, en la que existía el apoyo imprescindible de una magnífica biblioteca²⁰. Y aunque fueron desapareciendo los grandes maestros que impartieron saberes y ejemplo en esa institución (Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Juan Focher, Juan de Gaona, Maturino Gilberti, Francisco de Bustamante, Jerónimo de

19 *Cit.* en Murillos Gallego 2018: 34-35.

20 Una información muy detallada al respecto se puede encontrar en el trabajo de Rosa María Rivas Valdés, *Evangelización y educación franciscana. Transformaciones institucionales. El colegio de la nobleza indígena de Santa Cruz y el colegio criollo de San Buenaventura, en el convento de Santiago Tlatelolco, en México durante los siglos XVI y XVII*. Tesis de Licenciatura. México. 2007.

Mendieta y tantos otros), sus enseñanzas siguieron inspirando investigaciones posteriores. Asimismo, los indios allí formados resultaron insustituibles escribanos, cajistas en las imprentas, intérpretes, excelentes docentes, etc. Y “demás desto –diría Juan de Torquemada a comienzos del siguiente siglo²¹– por su habilidad y suficiencia han ayudado más cómodamente que otros a los religiosos en el examen de los matrimonios y en la administración de los Sacramentos. Por la misma suficiencia, han sido elegidos por jueces y gobernadores en la República, y lo han hecho mejor que otros, como Hombres que leen, saben y entienden”.

A pesar de la importancia cultural del colegio que, como se ha visto, logró la coexistencia de dos culturas ajenas, tras la primera década de esplendor que siguió a su fundación, es decir, de 1536 a 1546, la oposición al colegio por parte de los españoles al sentir amenazado el régimen colonial llevó a los frailes a distanciarse progresivamente de él, aunque sin abandonar el proyecto educativo. Su gestión quedó entonces en manos de los propios colegiales (ellos elaboraron un reglamento y eligieron rector, consejeros y profesores, siguiendo de nuevo el modelo de Valladolid y otros colegios europeos), una situación que se prolongó durante casi veinte años, tiempo durante el cual sufrió las consecuencias de una administración poco eficiente, a la que se unieron la falta de apoyos económicos, la progresiva pérdida de influencia de los franciscanos y la trágica dinámica demográfica, elementos que fueron restando importancia al proyecto de educación indígena puesto en marcha en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, en el que coexistieron “muchas clases de sabiduría”: prehispánica, grecolatina, humanística y cristiana.

21 Torquemada, Juan de. (1723). *De los veintiún libros rituales y monarchia indiana*. Madrid, Nicolás Rodríguez. Lib. XV, cap. XLIII.

BIBLIOGRAFÍA

- CHAPARRO GÓMEZ, CÉSAR. (2015). *Fray Diego Valadés, evangelizador franciscano en Nueva España*. Badajoz, Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica.
- CUESTA HERNÁNDEZ, JAVIER. (2018). La educación indígena y la memoria en Nueva España en el siglo XVI. *Boletín de Antropología (U. de Antioquia)*, 33, 56, pp. 103-116.
- GÓMEZ CANEDO, LINO. (1982). *La educación de los marginados durante la época colonial*. México, Porrúa.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, ENRIQUE. (1989). Hacia una definición del término humanismo. *Estudis*, 15, pp. 45-66.
- (2011). Los usos de la cultura escrita en el Nuevo Mundo. El colegio de Tlatelolco para indios principales (siglo XVI). *Estudis*, 37, pp. 91-110.
- JURADO-CENTURIÓN LÓPEZ, JUAN IGNACIO. (2018). La educación en la Nueva España virreinal: de los Hermanos Seráficos a la Compañía de Jesús. *Estudios coloniales latino-americanos*, pp. 1-20.
- KOBAYASHI, J. M. (2000). *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. México, Centro de Estudios Históricos.
- MARROQUÍN ARREDONDO, JAIME. (2014). Sebastián Ramírez de Fuenleal y los inicios del humanismo mexicano. En M^a Ángeles Fernández Cifuentes (ed.), *El sol de los talleres: estudios en homenaje a Stanislav Zimic*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, pp.165-178.
- MÁYNEZ, PILAR. (2013). El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, recinto de saberes en el México novohispano. En Lillian von der Walde y Mariel Reinoso (eds.), *Virreinos II*, México, Grupo Editorial Destiempos, pp. 66-77.
- MURILLO GALLEGOS, V., ZIMÁNYI, K. Y D'AMORE, A. M.^a (2018). Traducción, evangelización y negociación lingüística: una exploración interdisciplinaria. *Mutatis mutandis*, 11, pp. 24-51.
- PINO, FERMÍN DEL. (1992). Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del Humanismo antropológico

- jesuita. En Berta Ares, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino (dirs.), *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, Madrid, CSIC: Biblioteca de Historia de América, pp. 379 ss.
- RICARD, ROBERT. (1986). *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ LORENZO, SERGIO. (1999). Un capítulo de la historia de la escritura en América: la enseñanza de las *primeras letras* a los indios en el siglo XVI. *Anuario de Estudios Americanos*, 56 (1), pp. 41-64.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO. (2002). Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica. *Signos históricos*, 7, pp. 19-51.
- SANCHIS AMAT, VÍCTOR MANUEL. (2019). Los coyotes de Esopo: pedagogía, humanismo y traducción cultural en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en las *Fábulas* en lengua náhuatl. *Pangeas. Revista interdisciplinar de Ecocrítica*, 1, pp. 39-55.
- TÉLLEZ NIETO, HERÉNDIRA. (2019). Latinidad, tradición clásica y *nova ratio* en el Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco. *JOLCEL*, 2, pp. 30-55.
- VÁZQUEZ, J. Z. (2013, 3ª reimp.). El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana. En Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples y Francisco Arce (eds.), *Ensayos sobre Historia de la Educación en México*, México, D. F., El Colegio de México, pp. 11-28.

UNA VISIÓN HUMANISTA DE LOS NATURALES EN EL PROCESO DE CREACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

En los años centrales del siglo XVI maduró una tendencia humanista, de influjo renacentista, que caracterizó a muchos de los españoles que viajaron al Nuevo Mundo. Fueron los primeros en apreciar el paso del tiempo y comparar unas culturas con otras; rodeados de acuciantes novedades etnográficas, políticas, militares y técnicas, desarrollaron un espíritu de aventura y acción que infiltró a su vez el conocimiento científico de la época.

Fue José Antonio Maravall, en sus relevantes estudios sobre el carácter peculiar del Renacimiento español¹, quien mejor describió hace décadas esta corriente del pensamiento español impulsora de la penetración de nuevas ideas y conceptos en el razonamiento, motivando a teólogos, canonistas y frailes a apoyarse en la literatura, la historia, la filosofía grecolatina, etc., en busca de propuestas ante la complejidad social de aquel territorio. Todos ellos tuvieron que ampliar el horizonte de su conocer y razonar sirviéndose de las nuevas disciplinas que se cultivaban. La reforma religiosa y la expansión hacia América fueron hechos decisivos para estimular el razonamiento

¹ Maravall, J. M. (1984). *Estudios de Historia del Pensamiento Español: la época del Renacimiento. Serie segunda*. Madrid.

jurídico durante el siglo XVI encauzado, principalmente, a través de la renovada teología y del nuevo Derecho natural.

Conviene recordar que a lo largo del siglo XV se había desarrollado el humanismo en Castilla, con Alonso de Cartagena y sobre todo con Antonio de Nebrija. Ottavio Di Camillo² sostiene que se trataba de una actitud intelectual afirmada en la controversia: Platón o Aristóteles, lengua latina o romance, estimación de los antiguos o de los modernos, a favor o en contra de Erasmo. Fue en suma una preocupación intelectual que penetró lentamente en la Teología y en el Derecho, saberes que se desarrollaron ampliamente en la Universidad de Salamanca, principal foco de irradiación de tales disciplinas y de cultivo del humanismo jurídico. Otros centros universitarios, como Alcalá de Henares y Valladolid, acompañaron este movimiento cultural donde se formaron una pléyade de hombres relevantes. El razonamiento teológico-jurídico, intensamente motivado por el descubrimiento del Nuevo Mundo y por la cuestión religiosa, tuvo altas expresiones en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina y Alfonso de Castro. Sin olvidar a Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, entre otros, cuyos puntos de vista renovadores incidieron sobre la esfera jurídica.

El espíritu humanista que reflejan sus propuestas desbordó la realidad castellana e intentó dar un nuevo orden valiéndose de los elementos a su alcance, viejos y nuevos. Fue un humanismo más preocupado en operar sobre la sociedad viva que entretenido en una labor de crítica de fuentes. No olvidemos que el humanismo español tiene profundas raíces ético-morales, unas de procedencia medieval, otras de origen renacentista; su parentesco con la Teología renovada del Quinientos puede percibirse por distintos conductos y es, en mi opinión, una de sus más nítidas peculiaridades, que lo diferencia de otros movimientos análogos europeos. Las nuevas cuestiones que planteó la realidad americana

2 Di Camillo, Ottavio. (1976). *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia.

condujeron a buscar soluciones más allá de los límites estrictos de la tradición clásica, utilizando el recurso al teólogo-jurista o al moralista en ciertas controversias.

Una de las controversias que más apremió a los humanistas en la Nueva España fue la opción por el latín clásico y/o por las lenguas indígenas en el proceso evangelizador. Como bien es sabido dentro del mundo hispano, la expansión de Castilla fue acompañada por la difusión de su lengua, el castellano, pero en el Nuevo Mundo, mientras los misioneros se adiestraban en las lenguas indias, la evangelización tuvo que recurrir a una lengua que estuviera al alcance de todos los responsables de la evangelización y, a la vez, permitiera el acceso del natural a la cultura superior. El latín se convirtió así, en la década de 1530, en el vehículo apto para expresar los contenidos doctrinales del cristianismo.

En 1543 el teólogo Alfonso de Castro trataba de responder a la siguiente pregunta: ¿a los hombres del orbe nuevo a los que el vulgo llama indios, es conveniente instruirlos en las artes que llaman liberales y enseñarles la sagrada teología y revelarles todos los misterios de nuestra fe? Se interrogaba Castro, con acierto, sobre una controversia que agitaba las mentes de quienes debieron responsabilizarse del proceso evangelizador desde los primeros momentos de su llegada al orbe nuevo³.

LA LABOR EVANGELIZADORA EN EL MARCO DEL HUMANISMO ESPAÑOL

Los primeros pasos (1523-1550): el aprendizaje del náhuatl

Me propongo examinar, a continuación, la cuestión de la política lingüística que implementaron el conquistador, las órdenes mendicantes, los virreyes y las instituciones eclesiásticas a través de un

3 Osorio Romero, I. (1990). *La enseñanza del latín a los indios*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

entramado de ideas que respondían tanto a la tradición clásica de los europeos llegados al reino de la Nueva España como a la acción evangelizadora desplegada en el seno de la población autóctona. Tal acción estuvo marcada en las tres primeras décadas que siguieron a la caída de Tenochtitlan por la inquietud educativa de los frailes franciscanos, quienes desarrollaron un quehacer humanista y moderno en el ámbito de la instrucción lingüística, posibilitando no solo la cristianización sino también un trasplante cultural.

Fue Hernán Cortés quien, en su 4ª carta de relación (15-X-1524), poco antes de partir para las Hibueras, sugirió a Carlos V la idea de que los religiosos asumiesen en Nueva España la tarea de alfabetizar a los indios compensándoles económicamente con fondos procedentes de los diezmos⁴. Y a continuación animó a los religiosos a que aprendieran náhuatl, con la finalidad de contar con informantes fiables en sus expediciones ante la desconfianza que le inspiraban los nahuatlatoles.

En poco más de diez meses algunos frailes comprendieron el náhuatl y su valor como vehículo de evangelización. Con técnicas muy semejantes a las de los antropólogos modernos, es decir, usando como informantes a los indios e incorporando a los niños y jóvenes pertenecientes a la nobleza indígena –quienes declamaban ante los frailes los sermones redactados por estos antes de repetirlos ante los catecúmenos indios– lograron desarrollar una catequesis que implicaba riesgos para la ortodoxia, pero fue una ayuda imprescindible en los primeros años en los que los frailes carecían de lenguaje por no saber la lengua de los indios ni tener intérpretes. Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana*, publicada en Sevilla en 1615, relataba el método en los términos siguientes:

4 *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V* / coledidas e ilustradas por Pascual de Gayangos (formato PDF). (2019). Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Publicación original: París, Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y Ca, 1866.

Otros buscaron otro modo (a mi parecer muy dificultoso, aunque curioso), y era a aplicar las palabras que en su lengua conformaran y frisan algo en la pronunciación con las latinas, ponían las en un papel, por su orden, no las palabras escritas y formadas con letras sino el significado de ellas; porque ellos no tenían otras letras, sino pinturas, y así se entendían por caracteres⁵.

Traduciendo y reproduciendo textos redactados por los misioneros en castellano surgió un campo cultural paralelo al de lengua castellana, en lengua indígena, que se quedó al margen de la censura oficial y que pronto contó con versiones de la Biblia, gracias al apoyo de algunos convencidos humanistas como el arzobispo de México Juan de Zumárraga⁶.

Equiparar las lenguas indígenas con las lenguas cultas condujo a su codificación en gramáticas y vocabularios, como fue el caso del *Vocabulario en lengua mixteca* (1593) de Francisco de Alvarado o el *Arte de la lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina, cuya “Epístola Nuncupatoria” al Virrey Enríquez de 1571 manifestaba: “la cual (lengua náhuatl) es tan copiosa, tan elegante y de tanto artificio y primor en sus metáforas y maneras de decir, cuanto conocerán los que en ella se ejercitaren”⁷.

De manera que una lengua indígena así codificada dejaba de ser bárbara para los representantes de la alta cultura en América. A ello hay que añadir que el aprendizaje del náhuatl fue muy rápido pues fue una auténtica “koiné” lingüística en el ámbito novohispano, de la misma manera que fue el quechua en el inca. La expansión del náhuatl por el Valle Central fue anterior a la llegada de Cortés, quien favoreció su hegemonía

5 Véase la tercera edición de la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada en: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>

6 González Rodríguez, I. (1992). La difusión manuscrita de ideas en Nueva España (siglo XVI). *Revista Complutense de Historia de América*, 18, Madrid, 89-117.

7 García Icazbalceta, J. (1981). *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, p. 412.

sobre más de 80 dialectos y lenguas que se hablaban entonces, hasta el punto de ser motivo de comparación, por parte del cronista franciscano Gerónimo de Mendieta, con el latín en su proceso de exclusión de las lenguas romances y, en el caso de México, de las lenguas bárbaras⁸.

No cabe duda que la koiné náhuatl facilitó la evangelización en la mayor parte del territorio que ocupaban los franciscanos en Nueva España. El comisario general franciscano Alonso Ponce, hacia 1580, elogiaba la extensión del náhuatl en los siguientes términos:

Esta lengua mexicana corre por toda la Nueva España, que el que la sabe puede irse desde las Zacatecas y desde mucho más adelante hasta el Cabo de Nicaragua, que son más de 600 leguas y en todas ellas hallar quien le entienda, porque no hay pueblo ninguno, al menos en el camino real y pasajero, donde no haya indio mexicano o quien sepa aquella lengua, que por cierto es cosa grande⁹.

Si bien no todos los frailes mendicantes compartieron el mismo entusiasmo por las lenguas y culturas indígenas, en particular quienes no las estudiaron, y surgió entonces una viva polémica en torno a la capacidad del indígena y de las posibilidades de su lengua como vehículo de expresión de los dogmas teológicos. Por su parte, la asamblea de los obispos opinaba en aquellos años de 1530 que las lenguas de los indios no eran vehículo apto para expresar adecuadamente los contenidos teóricos del cristianismo.

Por todo ello, durante mucho tiempo no se enseñaron a los indios las oraciones en castellano sino en latín, y en 1533 se empezó a enseñar Gramática latina en el convento de San Francisco por iniciativa del presidente de la Real Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, y gobernador de Nueva España entre 1530 y 1535.

8 Mendieta, J. (1973). *Historia eclesiástica indiana*. Estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Pérez-Lila. Madrid, Ediciones Atlas.

9 Cuevas, M. (1921-1926). *Historia de la Iglesia mexicana*. México, I, p. 36.

La enseñanza del latín a los indios

La enseñanza del latín a los indios forma parte de la polémica planteada en el siglo XVI sobre la conveniencia de que estos tuvieran acceso a la cultura superior; esta cuestión estuvo ligada, a su vez, al debate, llevado a cabo tanto en América como en España, sobre la oportunidad de que los indios fueran instruidos en la teología y, en su caso, fueran admitidos al sacerdocio, es decir, a las órdenes sagradas. Tema de la mayor importancia porque en él se perfilan las distintas actitudes ante los naturales del Nuevo Mundo.

La enseñanza del catecismo en latín abrió la puerta a un proceso de evangelización con dos niveles de profundización en la fe. Los franciscanos se dieron cuenta de que la tarea de salvar almas implicaba una tarea educativa que debía integrarse en el sistema educativo indígena, siempre que no chocara con las normas cristianas. En consonancia, así como los antiguos mexicas distinguían entre educación para nobles en el riguroso y austero Calmécac, y educación para el pueblo en general, en el pragmático Tepolchcalli, de igual manera procedieron los franciscanos:

a los hijos de los principales... procuran de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden a leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán, con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino solamente deprendan la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola comiencen... a seguir oficios... siguiendo en la simplicidad que sus antepasados tuvieron¹⁰.

En esta tarea estaba implícita la voluntad de preservar la sociedad indígena. La educación estaba integrada a la religión, de suerte que

10 García Icazbalceta, J. (1941). *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice franciscano*. México, p. 55.

lo único que necesitaban hacer era sustituir las viejas creencias por la religión cristiana. Las primeras escuelas tenían un carácter meramente catequístico. Pedro de Gante, en 1523, abrió la primera escuela en Texcoco, que como capital cultural había sido menos dañada que la gran Tenochtitlan. En ella empezó a recoger a los hijos de los principales señores y a enseñarles los principios básicos de la doctrina cristiana. Esto significaba una gran ventaja porque la enseñanza del Calmécac subrayaba el uso de la memoria, de manera que cuando tuvieron que memorizar oraciones y verdades esenciales, artículos de fe, mandamientos, sacramentos y pecados, lo hicieron con facilidad.

El éxito fue tan prometedor que hizo pensar en proseguir con la enseñanza de los estudios superiores que se vertebraban en torno al latín en el diseño curricular de la época (Artes o Filosofía, Teología). No fue fácil admitir que algunos indios pudieran acceder al estudio de una lengua, como el latín, que había llegado a ser, desde finales del XV, además de un requisito para acceder a los estudios eclesiásticos, un signo de distinción social. La idea estaba en el ambiente y a muchos no escapaba la capacidad de los indios. Un año más tarde, Zumárraga, en su *Insigne memorial* al Consejo de Indias, se declaraba partidario de ampliar la educación de los naturales: “Ítem, es necesario que haya algunos preceptores de gramática, así para los de acá como para los de allá”¹¹.

El Consejo de Indias se mostró receptivo, y como la idea fue acogida con entusiasmo por el virrey Mendoza y el provincial García Cisneros, el 6 de enero de 1536 iniciaba sus labores el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco con 60 alumnos. En la relación franciscana de 1570 se señala que sus finalidades eran formar seglares poseedores de una fe cristiana firme y arraigada, preparar maestros que instruyeran a otros

11 Kobayashi, J. M. (1974). *La educación como conquista*. México, El Colegio de México, p. 294.

indios y proveer de intérpretes a los religiosos¹². Los niños vivían en un ambiente conventual rígido; llegaban alfabetizados e instruidos en las primeras nociones de latín para aprender retórica, lógica, filosofía, música y medicina indígena. Ante la imposibilidad de convertir la “koiné” indígena, el náhuatl, en lengua de la cultura superior, Zumárraga recurrió a la lengua científica universal: era una forma de dejar la puerta abierta para un acceso del indígena a la cultura superior.

Sucedió que un nuevo conflicto surgió entre los religiosos: la necesidad de diferenciar entre la catequesis y la predicación. Es decir, entre el conocimiento de las verdades indispensables para la salvación y la acción pastoral. En 1535 la Corona formuló por primera vez su política de apoyo al bilingüismo en las *Instrucciones* para el virrey Antonio de Mendoza; en ellas se mandaba enseñar lengua indígena en las escuelas de los criollos y se decía que los indios eran tantos que no se les podía obligar “por ahora” a aprender el castellano:

Es muy importante, *entretanto que ellos saben nuestra lengua*, (que) *los religiosos y eclesiásticos se apliquen a saber su lengua* y para ello *la reduzcan a alguna arte y manera fácil* como se pueda aprender (...) y en las iglesias de esa ciudad (México) *y escuelas donde se enseñan niños españoles* parece que sería conveniente hubiere algún ejercicio con que aprendiesen la lengua de la tierra, porque los que de ellos viniesen a ser sacerdotes o religiosos o a tener oficios públicos en los pueblos pudieren mejor doctrinar y confesar los indios y entenderles en las cosas que con ellos tratasen, pues siendo los indios tantos *no se puede dar orden* por ahora como ellos aprendan nuestra lengua¹³.

El estudio de la lengua indígena en las escuelas para criollos ponía las bases para contar algún día con sacerdotes criollos lenguas, es decir,

12 Kobayashi, op. cit., p. 298.

13 Colección de documentos inéditos, CODOIN 1875, XXIII, 423-445.

conocedores de alguna lengua indígena. Pero los obispos y, en particular, también Zumárraga, siguieron defendiendo en diciembre de 1537 la enseñanza de la doctrina a los indios en latín por motivos exclusivamente prácticos (muchos sacerdotes eran demasiado mayores para aprender lenguas nuevas). La Carta al rey de diciembre de 1537 así lo atestiguaba:

Enseñar a éstos lengua latina en que nos pudiésemos entender, pues nosotros, y especialmente yo en mi vejez, no puedo aprender la suya y que por estos que enseñamos daremos a entender mejor lo que queremos decirles a nuestras ovejas los pastores y que cada uno de ellos, bien fundados primero en la religión cristiana desde chiquitos con medianas letras, serán antes traídos en la condenación de sus errores (...)¹⁴.

Si bien cuando en 1539 comenzó a funcionar en México la primera imprenta de América, su promotor, Zumárraga, aunque partidario, como hemos visto, de seguir enseñando el catecismo en latín, editó 6 catecismos en castellano (1 en 1543, del que fue autor además de promotor, 2 en 1544, 1 en 1545, 1 en 1546 y otro en 1547) y solo 2 en náhuatl y castellano (1 en 1539 y el de Alonso de Molina en 1546). Exclusivamente en náhuatl solo editó uno en 1547, pero Pedro de Córdoba (1544) y Alonso de Molina (1546) recibieron de Zumárraga encargos de traducir catecismos a lengua indígena; en ellos se repite en diversas versiones la idea de transmitirles los contenidos básicos de la fe, “que ya les basta”. Las fuentes parecen indicar que Zumárraga, a lo largo de la década de los años 1540, pudiera haber adoptado una actitud de desconfianza acerca de la capacidad intelectual de los indios para entender lo contenidos dogmáticos del catolicismo, tales como el primado del papa, el purgatorio, las indulgencias, el culto a los santos, etc.

¹⁴ A. H. N. Colección Documentos de Indias. Diversos Colecciones N23. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/contiene/172351>

Pero la actitud decidida del obispo/gobernador de Nueva España a no poner trabas al desarrollo intelectual de los naturales se manifestó en diversas ocasiones. En la carta anteriormente citada propuso crear un centro de formación de gramáticos latinos indios en cada obispado de Nueva España para poder dialogar con ellos sin los obstáculos de la lengua indígena¹⁵.

En las conclusiones de su *Doctrina breve más cierta y verdadera* anima a los lectores “a la lección de las Sagradas Escrituras y al deseo vehementemente manifestado de que corriesen traducidas en todas las lenguas del mundo”. Sus palabras suenan firmes:

Y no estoy con la opinión de los que dicen que los idiotas y simples no lean los Evangelios y Epístolas traducidas en la lengua de cada nación, que su doctrina y secretos no se divulguen por todo el mundo. Y así pienso que convendría que cualquier persona por simple que sea leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo. Y ojalá estuviesen traducidas en todas las lenguas para que todas las naciones las leyesen, aunque fuesen bárbaras. Y a Nuestro Señor plega que en mis días yo lo vea¹⁶.

Años más tarde, cuando la junta eclesiástica de junio de 1546 ordenó editar 2 doctrinas, una corta y otra larga, Zumárraga patrocinó, como doctrina breve, la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras, en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo posible y necesario que el cristiano debe saber y obrar*, “sin pruebas ni alegaciones”, dirigida “a las personas humildes sin erudición avisar y no argüir con los presuntuosos ni arrogantes ni contender con palabras”, tanto para indios como para españoles. Joaquín García Icazbalceta cita también este párrafo de la *Doctrina*:

15 A. H. N., Colección Documentos de Indias. Diversos Colecciones N23. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/contiene/172351>

16 Resines Llorente, L. (1992). *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca, Junta de Castilla y León.

Este catecismo me pareció que cuadraba más, a lo menos para esta gente y tiempo presente; y aun para algunos años adelante no tendrán necesidad de otra doctrina, y mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos ante todas cosas en la inteligencia de nuestra fe, de los artículos y mandamientos, y que sepan en qué pecan, dejando los sermones de otra materia para adelante¹⁷.

Es muy probable que en la década de 1540 las posiciones tradicionales como reacción a la reforma luterana empezaran a ganar terreno en Nueva España, aunque el ambiente novohispano era menos intolerante que el peninsular. Las advertencias que aparecen en los catecismos editados por el gran obispo vasco, dirigidas a superar la ignorancia de la fe y a no coartar el desarrollo intelectual de los indígenas, trataron de consolidar la enseñanza de los contenidos básicos de la fe como fase previa a la lectura de la Biblia. Buena parte del esfuerzo de alfabetización de los indios estuvo relacionada con un movimiento evangelista que arranca de Cisneros y que Erasmo encauza hacia el acceso de la población a la lectura de la Biblia: “¿Qué mal se ve en que los hombres repitan el Evangelio en su lengua materna, la que ellos entienden: los franceses en francés, los ingleses en inglés, los alemanes en su lengua, los indios en la suya?”¹⁸

Se puede encontrar cierto paralelismo entre este movimiento y el movimiento promovido en Alemania por Lutero y otros protestantes, donde se observa una etapa de promoción del acceso universal a la Biblia y otra de promoción de la enseñanza de los contenidos básicos de la fe mediante catecismos, etapa a la que correspondería el impulso de la imprenta por Zumárraga para la publicación de catecismos insistiendo en que a los indios les bastaba.

17 Chávez H., S. (1945). *Códice franciscano. Cartas de religiosos de Nueva España*. Nueva colección de documentos inéditos para la historia de México, México.

18 Bataillon, M. (1966). *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. FCE.

Los indios latinistas

La llamada generación de indios latinistas está íntimamente ligada al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que su fundador Juan de Zumárraga llamó el colegio de los *gramáticos indios*. Tuvo por objetivo dotar a los indígenas de un colegio especial donde pudieran ampliar sus estudios y perfeccionarse en la religión, la lectura, la escritura, la gramática latina, la retórica, la filosofía, la música y la medicina mexicana. Los idiomas utilizados para la enseñanza debían ser, según la recomendación del presidente de la Audiencia Ramírez de Fuenleal, el latín y el náhuatl; prescindió del español, no porque los colegiales indios lo desconocieran, sino porque las dos lenguas expresaban los objetivos que buscaban sus fundadores: formar profesores indígenas que instruyeran a los naturales en su propia lengua, que les enseñaran la doctrina y la ciencia y les acomodaran al modo de vida de los españoles. En la base de estos propósitos yacía el deseo de encontrar las mejores vías para formar un clero indígena.

Tanto la fundación del colegio en enero de 1536 como su financiación corrieron a cargo de las autoridades políticas y religiosas del recién creado virreinato. El virrey Mendoza cada año aportaba 800 pesos de minas y cuando fue designado para gobernar el virreinato del Perú donó *al colegio* unas estancias particulares; don Luis de Velasco, su sucesor, cada año aportaba 800 pesos de minas y el obispo Zumárraga donó un pueblo para su sostenimiento. No parece que la Corona se implicara mucho en los gastos derivados de la manutención de profesores, corriendo a cargo de los frailes franciscanos, quienes pusieron a disposición de este centro de instrucción el mejor plantel de sus miembros. Cabe mencionar los nombres de fray Juan de Focher, fray García de Cisneros y fray Francisco de Bustamante; entre los profesores de gramática destacan fray Bernardino de Sahagún, quien afirmó que durante los primeros 4 años les “puso en todas las materias de la latinidad”; fray Arnaldo de Bassacio, antiguo profesor del colegio de San José y fray

Andrés de Olmos de México, etnógrafo y políglota indigenista, quien misionó más de cuarenta años y fue autor de “muchos tratados en diversas lenguas, náhuatl, huasteco y totonaco”.

Los cronistas del periodo, en particular Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada han dejado explícitos testimonios del aprovechamiento que los indios de aquella generación hicieron en la lengua latina. Después de dos o tres años entendían, hablaban y escribían latín. Torquemada relata a través de una anécdota el ambiente de confrontación que vivieron estos indios latinistas por parte de quienes no les encontraban capaces de aprender gramática:

Un sacerdote no entendiendo palabra de latín, tenía (como otros muchos) siniestra opinión de los indios y no podía creer que sabían la doctrina cristiana, ni aun el Pater noster, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que sí sabían. Él, todavía incrédulo, quizo probar su incredulidad en algún indio, y fue su ventura que para ello hubo de topar con uno de los colegiales sin saber que era latino y preguntóle si sabía el Pater noster: y respondióle el indio que sí. Díjole que lo dijese: díjolo bien el indio y no contento con esto mandóle decir el Credo: y diciéndole bien, argüyóle el clérigo una palabra que el indio dijo, natus ex María Virgine, y replicóle el clérigo Nato ex María Virgine. Como el indio se afirmase en decir natus y el clérigo que nato, tuvo el estudiante necesidad de probar por su gramática, ¿cómo tenía razón en enmendarle así y preguntóle (hablando en latín) Reverende Pater, Nato, cuius casus est? y como el clérigo no supiese tanto como esto, ni cómo responder, hubo de ir afrentado y confuso¹⁹.

Destacan por su gran contribución filológica los nombres de Pablo Nazareo Francisco de la Cruz, Jun Badiano y Antonio Valeriano. Pablo Nazareo, informador de Alonso de Zorita, natural de Xaltocan,

19 Torquemada, J. (1969). *Monarquía indiana*. México, Ed. Porrúa, t. III, p. 115.

gobernó su cacicazgo y fue rector del Colegio de Santa Cruz. Nazareo es el *único* que tuvo la fortuna de hacernos llegar el testimonio personal de la gran labor filológica que desarrolló. En el Archivo de Indias de Sevilla se encuentran, manuscritas, tres cartas latinas que elevó *hasta la Corona* solicitando la restitución de algunas posesiones y privilegios entre los muchos a que era acreedor por su linaje²⁰.

Constituyen un relevante testimonio del latín que empleaban los indios egresados de Santa Cruz de Tlatelolco. Subraya Osorio Romero, quien publicó en latín y español las tres cartas de Nazareo, que su estilo hace notar el manejo fluido de la lengua, así como la abundancia en construcciones hispánicas y en expresiones coloquiales. Pero lo que resulta particularmente atrayente es la cantidad de neologismos de procedencia náhuatl que incorpora Nazareo al latín.

Otro punto de gran interés son las citas de autores clásicos y de la Biblia, que demuestran la cultura de este noble azteca, el cual tradujo del latín al náhuatl casi la totalidad de los textos rituales de la liturgia. Él lo especifica en una de sus cartas: “todo lo que durante el transcurso del año se lee en las iglesias del orbe de la tierra, o sea, evangelios, dominicas, santorales, cuaresmales, feriales y epístolas sagradas”. Tarea que por supuesto exigía una gran profundidad de los estudios filológicos y doctrinales por el riesgo de caer en la herejía. Diversas fueron las querellas filológico-doctrinales que frecuentemente se agitaban contra los traductores de doctrinas y sermones a las lenguas indígenas. Pablo Nazareo era consciente de la importancia de su trabajo filológico; él mismo apunta que su obra era de gran utilidad tanto al clero secular como al regular y, por ende, “a todos los habitantes de las Indias”²¹.

Después de Nazareo, cabe recordar a Martín de la Cruz, médico indígena, y a Juan Badiano. A ellos debemos uno de los documentos

20 Osorio Romero, I. (1990). Ver cita 1, p. XXVIII.

21 Ibid., p. XXX.

más importantes sobre la medicina y la herbolaria indígenas. El primero escribió en náhuatl el texto y el segundo lo tradujo al latín en 1552 con el título de *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Fue el primer documento de herbolaria medicinal en el Nuevo Mundo. El libro permaneció durante varios siglos inédito y custodiado por la Biblioteca Vaticana en Roma, aunque era conocido como el *Códice Cruz-Badiano*²²; fue publicado por vez primera el año 1940. Naturalmente la importancia de esta obra se encuentra fundamentalmente en el campo de la medicina; pero en la historia de la filología también tiene relevancia. De manera que es un tratado fundamental para la herbolaria y la medicina precolombinas, pero también para la filología, no solo por la elegancia del estilo, sino por la integración de las denominaciones náhuatl en el texto latino, primer paso del mestizaje lingüístico que tendrá su mejor momento en el siglo XVIII.

No quiero dejar de mencionar a Antonio Valeriano, originario de Azcapotzalco, quien fue informador de Sahagún; leyó gramática latina y náhuatl en el colegio de Santa Cruz, y gobernó por largo tiempo a los indios de la ciudad de México. Fray Juan Bautista, en el prólogo a su *Sermonario en lengua mexicana* (México, 1606), le dedica la siguiente loa: “fue uno de los mejores latinos y retóricos que de él salieron (aunque fueron muchos en los primeros años de su fundación), y fue tan gran latino que hablaba ex tempore (aun en los últimos años de su vejez) con tanta propiedad y elegancia, que parecía un Cicerón o Quintiliano”²³.

Esta pequeña relación de latinistas es un botón de muestra del intenso comercio intelectual entre frailes y colegiales en la década de

22 Véase: [https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/search/catch_all_fields_mt%3A\(codice%20badiano\)](https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/search/catch_all_fields_mt%3A(codice%20badiano))

23 Biblioteca Nacional de México (Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM), Biblioteca Nacional Digital de México y Biblioteca y Hemeroteca Nacional Digital de México. Véase: https://repositorio.unam.mx/contenidos/sermonario-en-lengua-mexicana-299?c=rYbAk4&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0

1540. Los religiosos introducían a los indios a la cultura occidental y estos pagaban especializándoles en las lenguas indígenas y ayudándoles a profundizar en sus usos, costumbres e historias. Hasta sus detractores se vieron obligados a reconocer la intensa vida intelectual del colegio.

Ellos nos han dejado testimonios fundamentales del pasado americano escritos en latín, que requieren estudio filológico y debate; mientras no se profundice en ellos, una parte de la historia virreinal e incluso precolombina no será conocida. Las tres cartas de Pablo Nazareo mencionadas demuestran que es indispensable la publicación de documentos en ediciones críticas que contemplen problemas filológicos, fuentes, clásicas y bíblicas, relaciones si las hay con la poesía indígena, datos sobre la historia azteca precolombina y sobre la conquista, y todos aquellos elementos que puedan llevarnos a conocer mejor estos aspectos de la formación de la cultura mestiza del Nuevo Mundo.

Oposición a enseñar latinidad a los indios

El éxito del aprendizaje de gramática latina alarmó a muchos españoles, seculares y eclesiásticos, quienes entendieron que había razones de peso para dejar de enseñar latín a los indios. Una de las primeras oposiciones fue la de los dominicos: fray Domingo de Betanzos, amigo y consejero del obispo Zumárraga, y el provincial de la Orden, fray Diego de la Cruz, quienes escribieron en octubre de 1541 a Carlos I argumentando que ningún fruto se esperaba de este estudio, pues siendo los indios viciosos y carentes de gravedad no podían ser sacerdotes, y faltándoles, por otra parte, capacidad para entender cosas de fe, debía quitárseles el estudio. Subyacía en este debate el rechazo a que los indios tuvieran acceso a la educación superior.

Los opositores presentaron razones de distinta índole, política y religiosa. El saber latín los indios, argumentaban, ningún provecho reportaba a los españoles; antes bien, ponía en peligro su hegemonía.

Desde el ángulo doctrinal/religioso al tener acceso a las Sagradas Escrituras se ponían en peligro de heretizar y dar en errores y, lo que es peor, “serían bastantes para alborotar los pueblos”. Fue Juan de Torquemada quien dio una respuesta contundente defendiendo la tesis que doctrinar en latín era la clave para sujetar la población; de hecho, los indios egresados de estos colegios con frecuencia fueron elegidos jueces y gobernadores de sus comunidades, actuando de mediadores con las autoridades españolas:

El beneficio que se hace a los indios es aplicarlo a los españoles; porque parece tienen por mal empleado todo el bien que se hace a los indios y por tiempo perdido el que se gasta en ellos. Y los que cada día los tratamos en la conciencia y fuera de ella, tenemos otra muy diferente opinión y es que, si Dios nos sufre a los españoles de esta tierra y la conserva en paz y en tranquilidad, es por el ejercicio que hay de la doctrina y aprovechamiento en lo espiritual de los indios y que faltando esto, todo faltaría y se acabaría. Porque: fuera desta negociación de las ánimas, todo lo demás es codicia pestilencial y miseria del mundo²⁴.

El riesgo de caer en herejía por una incorrecta interpretación de las fuentes en latín fue ampliamente debatido por los religiosos. La experiencia había enseñado a los evangelizadores que una de sus principales batallas por el rescate de las almas de los indios era la defensa en contra de las idolatrías, tema que fue ampliamente tratado en los tres concilios provinciales que se celebraron en México en la segunda mitad del siglo XVI. El periodo que va desde los inicios de la evangelización hasta el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio (1571)

24 García Icazbalceta, J. (1886-92). *Nueva Colección de documentos para la historia de México*. México, *Códice franciscano*, p. 63. <https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=554>

y la celebración del Tercer Concilio provincial mexicano (1585) fue capital para definir las principales líneas que guiaron la normatividad eclesiástica ante el asunto de las desviaciones religiosas indígenas.

Para los padres fundadores de la Iglesia mexicana, el principal peligro al que el indio estaba expuesto una vez bautizado era no superar la tentación del demonio y regresar a sus falsas creencias cayendo así en idolatría. Cabe precisar que este concepto no se restringía a la mera adoración de falsos ídolos; en esta época idolatría era sinónimo de falsa religión y, en su forma más negativa, de religión demoniaca.

Para el momento en que se redacta el Primer Concilio (1555) ya los obispos se han percatado de que algunos de los elementos de la liturgia católica y de las técnicas de evangelización, que ellos mismos habían promovido, se les estaban escapando de control, pues en muchas ocasiones eran interpretados por los indios como una continuación de sus antiguas ceremonias. Tal fue el caso de los instrumentos musicales y los bailes. A escasos treinta años de iniciada, la labor de evangelización empezaba a manifestar consecuencias no deseadas ni previstas. Los indios reinterpretaban las enseñanzas de los curas de acuerdo con sus propios esquemas culturales, lo que en muchas ocasiones cambiaba el sentido de lo que los evangelizadores querían doctrinar. En otros casos, la práctica de la nueva liturgia entre los indios era usada para esconder viejas creencias paganas y en otros más la ritualidad católica era celebrada sin el convencimiento pleno de los nativos.

Fue a partir del tercer sínodo que dos conceptos fundamentales sobre las desviaciones religiosas empezaron a perfilarse como categorías diferenciadas en Nueva España: idolatría y superstición. William Taylor, uno de los grandes especialistas en sociología religiosa mexicana, indica que:

La “idolatría” y la “superstición” expresaban una visión oficial cristiana de lo que era falso en religión. La idolatría era una seria desviación: rechazo del Dios único y verdadero mediante la adoración de dioses

ajenos, implícitamente de Satanás. La superstición era un pecado menor, venial, más el producto de la ignorancia que la violación intencional de lo correcto o un rechazo de Dios²⁵.

Muchos de los principios de la religiosidad cristiana y de la liturgia católica fueron interpretados por los indios a partir de los límites y referentes que su propia idea de lo religioso les permitía. En muchos casos, la interpretación nativa de las disposiciones conciliares fue una mezcla de conceptos y de prácticas religiosas de distinto origen, justo lo que se pretendía evitar. A pesar de que las disposiciones del III Concilio fueron las que legislaron sobre la persecución de idolatrías en Nueva España, es cierto que una vez terminada la primera etapa de la llamada “conquista espiritual” los casos de represión se multiplicaron.

La primera mitad del siglo XVII fue especialmente prolija en la elaboración de manuales de curas seculares cuya principal preocupación fue la extirpación de idolatrías. La existencia de estos manuales de extirpación de idolatrías y los casos de represión de idolatrías por el primer obispo de México hacen evidente un mundo de creencias religiosas sincréticas que dieron lugar al nacimiento de nuevas religiones coloniales, que solo es posible concebir gracias a la tolerancia que, en ocasiones, se convirtió en franca promoción de mezclas que los curas párrocos de los siglos XVI, XVII y XVIII mantuvieron en las prácticas religiosas cotidianas de sus feligreses indígenas, haciendo poco caso de lo dispuesto por el III Concilio provincial mexicano.

Los cristianismos indígenas de la Nueva España constituyeron la versión indígena de la religión del conquistador. Terminaron siendo tan indígenas como las religiones prehispánicas, pero difícilmente

25 Taylor, W. B. (2008). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México.

pueden ser catalogados como continuación de estas. Se trata en realidad de religiosidades nuevas de condición híbrida, de versiones autóctonas del cristianismo predicado por regulares y seculares, que tan arraigadas están hoy día en México. Los textos de los concilios provinciales reflejan el ideal del gobierno que la Iglesia católica hubiera deseado alcanzar para con la población indígena, y como todo ideal fue algo muy distante de la realidad que se vivió en los pueblos y comunidades indígenas. Desde la perspectiva actual, la historia de las desviaciones religiosas de los naturales novohispanos fue la de una constante persecución de idolatrías o “falsas religiones”, cultos a los que algunos especialistas llaman hoy día cristianismos indígenas.

Volviendo al siglo XVI, los opositores a que los indios aprendiesen gramática y supieran leer los textos sagrados se apuntaron un éxito cuando el I Concilio Provincial, celebrado en la ciudad de México en 1555, presidido por fray Alonso de Montúfar, prohibió, contra la opinión de su predecesor Zumárraga en 1537, que los mestizos, indios y negros fuesen ordenados. Algunos franciscanos expresaron también su oposición, como fue el caso del mencionado cronista Mendieta, quien les negó la capacidad de emplearse como legos porque:

No son buenos para mandar ni regir, sino para ser demandados y regidos porque cuanto tienen de humildad y sujeción en este estado (como lo hemos pintado), tanto más se engrairían y desvanecerían si se vieses en lugar alto. Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para prelados sino para súbditos y para esto los mejores del mundo²⁶.

Con estas prohibiciones se perdió una de las justificaciones más importantes para fundar y mantener colegios y centros donde formar un clero indígena.

26 Mendieta. (1973). Op. cit., p. 448.

Cambio de ciclo: intento de imponer el castellano y retorno al bilingüismo

Hacia 1550 se puede detectar un nuevo ciclo por cambios que se produjeron en las estructuras de poder y en la política lingüística. La estructura eclesial había alcanzado cierta complejidad al aumentar el número de diócesis y clérigos; los obispos recibieron la orden del rey de comenzar a ejercer su autoridad sobre los religiosos y dictaron un conjunto de normas que evidenciaron las quejas silenciadas que había contra los mendicantes. Para muchos españoles que representaban la mentalidad del cabildo de México eran los misioneros los máximos responsables de tratar a los indios de una forma inadecuada y peligrosa.

Diversas sublevaciones de negros, indios y la llamada guerra del Mixtón (1541-1551) en la Nueva Galicia generó un clima de inseguridad que animó a la Corona a erradicar los restos de cultura indígena e imponer la lengua única y oficial en todo el ámbito del Imperio: el castellano. Parecía retomarse el proyecto de Nebrija, en un cambio de coyuntura favorecido por la drástica disminución del clero indígena tras la peste de 1547. El cambio de política afectó a todas las Indias porque se enviaron cédulas similares a las autoridades civiles y eclesiásticas del virreinato del Perú y al provincial de los franciscanos de Nueva Granada.

Dos reales cédulas, de 7-VI y 17-VII de 1550, recogidas y fundidas en la *Recopilación de leyes de los reynos de Indias*²⁷, marcaban un nuevo rumbo respecto a la enseñanza de la fe católica, el gobierno y las buenas costumbres a los naturales. Los más perjudicados fueron quienes mayores esfuerzos habían hecho para aprender el náhuatl, es decir, los franciscanos, no solo por eso sino porque la nueva política significaba arrinconar su proyecto escatológico de crear una nueva cristiandad basada en la indianización de la colonia.

²⁷ *Recopilación de leyes de los reynos de Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del rey Don Carlos II, Nuestro Señor*. Madrid, 1973, 197, n. 10.

El rey dirigió sendas cartas a los superiores de los agustinos dominicos y franciscanos encomendándoles aquel propósito de “enseñar a los dichos indios la dicha nuestra lengua castellana”. La dirigida al provincial dominico elogiaba particularmente a la Orden por considerarla más favorable a la nueva política y espera de ella más resuelta colaboración:

Como los religiosos de vuestra Orden que en esa tierra residen tratan más ordinariamente con esas gentes y conversan más con ellos como personas que entienden en su instrucción y conversión, parece que ellos podrían más buenamente entender en enseñar a los dichos indios la dicha lengua castellana que otras personas y que lo tomarán de ellos con más voluntad y se sujetarían a la aprender con mayor amor por la afición que les tienen a causa de las buenas obras que de ellos reciben²⁸.

La campaña de castellanización fue financiada, en el caso de Nueva Galicia, con 400 pesos anuales, que fueron destinados a fundar 4 escuelas en territorio chichimeca, con claros motivos políticos derivados de la reciente guerra de Mixtón, donde por razones de seguridad no se debía enseñar náhuatl a los chichimecas. Pero había otras razones para impulsar el castellano: la falta de idoneidad de las lenguas indígenas para expresar los contenidos teóricos de la fe.

La reacción de los franciscanos, Fr. Rodrigo de la Cruz, en 1551 desde su misión de Ahuacatlán, en la Nueva Galicia, no se hizo esperar y con gran libertad de palabra defendió el náhuatl y auguró que nunca la masa indígena aprendería el castellano²⁹:

V. M. ha mandado que estos indios aprendan la lengua de Castilla. Jamás la sabrán si no fuere cuál o cuál mal sabido, porque vemos que un portugués, que casi la lengua de Castilla y de Portugal es toda una, está en Castilla 30 años y nunca la sabe ;pues cómo la han de saber éstos

28 *Cedulario de Encinas*. (2018). Estudio e índices de Alfonso García Gallo. Madrid, Real Academia de la Historia, BOE, IV, 340.

29 Zavala, S. (1996). *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. El Colegio de México. Acceso: <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w419>

que su lengua es tan peregrina a la nuestra y tienen maneras de hablar exquisitas? A mí paréceme que V. M. debe mandar que todos aprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la aprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella. Es lengua elegantísima, tanto como cuantas hay en el mundo.

Sin el apoyo de los franciscanos, que acaparaban las $\frac{3}{4}$ partes del territorio novohispano y eran dueños de la voluntad de los indios, parecía imposible llevar adelante algo tan difícil como el aprendizaje masivo de una lengua que la mayoría de los indios no practicaban habitualmente por falta de convivencia con los españoles. De nuevo la Corona tuvo que aparcar su ideal de imponer una lengua única en todos sus territorios.

El retorno al bilingüismo fue pieza clave de la política lingüística del nuevo arzobispo de México, el aguerrido dominico Fr. Alonso de Montúfar, quien asumió la sede mexicana seis años después de la muerte de Zumárraga. Aunque esta política no era muy coherente con la de impulso a la reducción, que se encontraba en su primera fase de realización entre 1550 y 1564 en Nueva España, sus directivas fueron muy precisas: promocionar al clero criollo y desarrollar una normativa conciliar que pusiera orden en la sociedad colonial.

El punto de partida de la política del nuevo prelado fue denunciar la difícil situación pastoral: menos del 1% de los indios podía cumplir el precepto pascual debido al enorme territorio que correspondía a cada sacerdote, la dispersión del poblamiento, el desconocimiento de las lenguas de los indios y la excesiva movilidad de los pastores. Todo esto hacía inviable el control pastoral. Montúfar opinaba que, con curas propietarios, provistos por oposición, conocedores de las lenguas de su jurisdicción, se remediaría la situación:

Y si hubiese clérigo propietario en cada pueblo aprendería la lengua de aquel pueblo propia de sus ovejas y así a ninguna lengua le

faltaría ministro propio de su propia lengua y que tuviese padrón de sus ovejas que no importa poco para la salvación de estos naturales y hasta que esto haya, poca experiencia hay de su buena cristiandad³⁰.

La década de los cincuenta vio abrir sus puertas a una Real y Pontificia Universidad, erigida a imagen y semejanza de la de Salamanca, cuyo primer rector fue Montúfar. La apertura de la universidad era el símbolo de que la metrópoli decidía los destinos de la Nueva España a favor de los criollos. En realidad, se buscaba implementar el aumento y la cualificación del clero criollo, elevar su nivel moral y cultural con la perspectiva de alcanzar curatos o beneficios y, todo ello, a costa del erario público, que obligaría a los naturales, vasallos/súbditos del rey, a pagar de nuevo diezmos.

Pedro de Gante asumió el liderazgo de la resistencia franciscana a la nueva política animando a los indios a desobedecer al arzobispo y a negarse a sustentar a los clérigos seculares. Pronto todos los mendicantes, viendo en peligro sus privilegios, hicieron causa común contra el arzobispo y enviaron informes al Consejo de Indias, primero particulares y luego conjuntos, para defenderse de las acusaciones de Montúfar. El espíritu que animaba el fomento de las lenguas indígenas era muy otro que el promovido por los franciscanos: excluidos los indios del sacerdocio por el concilio, la única meta intelectual para ellos debía ser ya el conocimiento de los contenidos mínimos de la fe. De hecho, el concilio inició la persecución de la rica producción literaria “de mano” en lengua de indios, ordenando que no se diesen a los indios sermones en su lengua.

En sus constituciones, hechas públicas en 1555, se volvía a apoyar claramente el bilingüismo. En el cap. I se ordenaba que los contenidos básicos de la fe se enseñasen a los indios en lengua indígena y castellano, pero para paliar el desconocimiento de la lengua el cap. LXVI ordenaba que en cada pueblo hubiera dos o tres indios de confianza bien

30 A. G. I., Indiferente Gral. 2978.

instruidos para enseñar la doctrina. Hubo que esperar 15 años a que el II Concilio mexicano (1565) impusiera ya a todos los curas de indios el conocimiento de las lenguas indígenas, so pena de ser removidos de su beneficio³¹. También insistió este Concilio en la persecución contra la producción literaria “de mano” prohibiendo que los indios tuvieran sermonarios, nóminas ni otra cosa de la Sagrada Escritura escrita de mano, salvo la doctrina cristiana aprobada por los prelados y traducida por los religiosos lenguas.

La Corona se sumó a la política del bilingüismo con nuevas disposiciones legales después de un paréntesis de quince años. El primer testimonio data de 1565 y es una real cédula que ordena preferir a los curas-lenguas en la provisión de curatos³². Y ya no dejó la normativa oficial de insistir, hasta finales del S. XVIII, en que los curas de indios conocieran la lengua de sus feligreses, tras declarar en 1570 la náhuatl lengua oficial de los indios de Nueva España. De la preferencia se pasó en la legislación indiana a la exclusión de los curatos de indios a quienes no supieran la lengua de sus feligreses en 1574. Roma se incorporó al empeño colectivo y en 1576 un breve de Gregorio XIII concedió el privilegio de poder ordenarse a los hijos ilegítimos y mestizos conocedores de la lengua indígena.

Consecuente con esta política, el rey ordenó en 1580 crear en las universidades de Lima y México cátedras de lengua indígena y en las Ordenanzas de estas cátedras se mandó que los clérigos provistos del título universitario en lengua indígena lo exhibiesen para no volver a ser examinados por los visitadores. Felipe III continuó en el mismo empeño que su padre al ordenar en 1603 que ningún regular saliera de misión

31 Lorenzana, F. A. (1769, 1999). *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y leal ciudad de México, presidiendo el Ilmo. y Rmo. Señor Don Fray Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565*. México, Imprenta del Superior Gobierno.

32 Solano y Pérez-Lila, F. de. (1991). *Documentos sobre la política lingüística en Hispanoamérica, 1492-1800*. Madrid, CSIC.

sin conocer las lenguas indígenas, y en 1618 puso en vigor un decreto de Felipe II de 1565 por el que ningún clérigo ignorante de la lengua indígena podía ser encargado de una misión o parroquia.

La Corona volvió a insistir en la enseñanza del castellano a partir de 1590, pero sin pretender nunca concederle rango de lengua única. A la única consulta conocida del Consejo de Indias (1596) que propuso imponer el castellano, el rey Felipe II contestó el 3 de julio siguiente:

No parece conveniente apremiarlos a que dejen su lengua natural, mas se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la castellana y dese orden como se haga guardar lo que está mandado en no proveer los curatos sino a quien no sepa la de los indios³³.

A pesar de toda la labor de codificación y dignificación de las lenguas indígenas llevada a cabo por los misioneros lingüistas, la legislación de la Corona mantuvo siempre una actitud reticente acerca de la idoneidad de dichas lenguas para la expresión y enseñanza de la fe ortodoxa.

La experiencia de los jesuitas con la enseñanza del latín a los naturales

Cuando los jesuitas llegaron a Nueva España, en el último tercio del siglo XVI, había pasado en el altiplano la etapa más intensa de evangelización; para entonces las grandes órdenes religiosas —franciscanos, dominicos y agustinos— ocupaban los territorios apostólicos y defendían sus delimitaciones. Antes de emprender la evangelización del noroeste, los jesuitas optaron por la predicación entre la población blanca y los indios ya evangelizados a pesar de la franca hostilidad de las otras órdenes religiosas. Su apostolado se encaminó preferentemente al campo educativo entonces insuficientemente atendido.

³³ Heredia Herrera, A. (1792). *Catálogo de las consultas del Consejo de Indias (1529-1591)*. Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, vol.1, p. 260.

La predicación entre los indígenas exigió a la Compañía aprender las lenguas de las comunidades indígenas del altiplano; pero después había que consolidar la evangelización y dotarla de instrumentos de sostenibilidad. En este campo la Compañía se enfrentó al viejo problema al que habían intentado dar respuesta en años anteriores las otras órdenes religiosas. Como ellas, la Compañía comprendía que su trabajo debía estar dirigido a la niñez y a la juventud antes que a los adultos; como ellas, también, entendía que el camino idóneo era congregarlos en escuelas; el problema empezaba cuando había que determinar el grado y el tipo de educación que debía impartírseles.

Así pues, en el último tercio del siglo XVI los jesuitas se enfrentaron a un problema que la sociedad novohispana había debatido acaloradamente en las décadas anteriores, y empezaban a recorrer un camino ya andado por las otras órdenes religiosas: ¿qué grado y tipo de educación debía impartirse a los naturales?

Fue un camino corto, caracterizado por una fase inicial de optimismo en torno a 1577, año en el que la Congregación Provincial reunida en la ciudad de México en octubre de 1577 se declaró a favor de instituir escuelas/colegios y procurar formar a un clero indígena. Los jesuitas razonaban su argumentación en el hecho de que la predicación de los indios era precaria porque no había entre ellos quien la sustentase; por ello era conveniente formar colegios que los educaran cristianamente y de entre sus alumnos surgiesen los posibles sacerdotes indígenas:

Sería lo más conveniente hazer collegios de niños indios hijos delos principales, de buena índole y abilidad, y que biviesen en nuestros collegios para los instruir en toda buena policía y cristianas costumbres, enseñándolos a leer y escribir y doctrina cristiana, para que si N. Señor hiciese dellos algunos capaces de la perfectión, fuesen éstos dignos ministros de su nación; y haría uno de ellos más: que ciento de nosotros³⁴.

34 *Monumenta mexicana*, t. I, p. 318.

El plan propuesto por la Compañía era ambicioso y exigía un conocimiento multilingüe: formar 4 colegios en 4 diferentes etnias: uno en México para los que hablaban náhuatl; el segundo en Pátzcuaro (Morelia) para los tarascos; el tercero en Oaxaca; y el cuarto para los otomíes en Tepozotlán. El objetivo era fomentar una predicación idónea hecha a los indios por los mismos indios evitando el enfrentamiento de la Compañía con obispos, clérigos y autoridades que miraban con celo su actividad pastoral.

No se trataba de ordenar a los indios de manera tradicional; por el contrario, desde niños debían formarse en escuelas en las que aprenderían la doctrina cristiana y a leer, escribir, y contar; después de su latín pasarían a cursos de filosofía sencilla y teología “clara”; continuarían, por último, perfeccionándose en la virtud y solo después de cumplidos los cuarenta años podrían ser ordenados.

En el proyecto inicial se sugirió incluso formar médicos indios surgidos de los mismos pueblos ante las pestes mortíferas que sufría la población. Pero a la altura de 1585 la Compañía no había acordado una respuesta unánime respecto al acceso del indígena a la educación superior. La experiencia de Tepozotlán, colegio fundado en 1580 para los niños otomíes, concebía la escuela como un lugar de doctrina y solo en casos excepcionales se abrían las puertas al estudio de la gramática sin llegar a pronunciarse sobre la continuación de los estudios. De hecho, en la práctica, como hemos mencionado, el proceso educativo estaba reservado a los hijos de los caciques a través de un proceso selectivo estricto que permitía solo a los que se distinguían ser promovidos al estudio de la lengua latina. Los más despiertos de los macehuales, en cambio, solo podían acceder al conocimiento de la lectura y escritura. Una vez aprendidas, eran derivados a oficios mecánicos; lo más que el reglamento del colegio les permitía era ocuparse del cuidado de las iglesias y ser cantores en ellas.

Conocedores de los intereses que se oponían a la educación superior de los indios, la Compañía dejó sin definir el asunto. El General Acquaviva, a la altura de 1589, escribía al virrey Antonio de Mendoza en esta línea: “que el tiempo dirá, y la experiencia mostrará, si conviene quitarle del todo, o basta moderarlo, o qué se deve hazer”. La actividad de la Compañía orientada a la educación de la juventud criolla en las disciplinas y ciencias de las humanidades, de la filosofía y de la teología ha ocultado los esfuerzos que dedicaron a la formación de un clero indígena. Su intento se frustró, pero nunca cerraron las puertas de sus colegios a los indígenas, como ejemplifica la Carta Anua del Colegio de San Francisco Xavier de Puebla, cuatro años antes de su expulsión, donde algunos pudieron aprender la lengua latina y la filosofía³⁵.

REFLEXIÓN

Ciertamente, los naturales a principios del siglo XVII habían quedado excluidos de la educación superior y fueron subordinados al último escalón en la jerarquía social. Los frailes y humanistas que llegaron a Nueva España apostaron por la aventura de crear un clero indígena y fracasaron, pero los resultados de su intento fueron importantes para la cultura mexicana, sobre todo en lo referente a la conservación y recopilación del legado indígena. Sin el auxilio de los graduados en los colegios mencionados habría sido imposible la gigantesca tarea de redacción en lenguas indígenas que llevaron a cabo los frailes; sin la información, traducción y acopio de datos que ellos hicieron sobre el pasado precortesiano, los frailes, principalmente Sahagún, habrían carecido de fuentes para redactar las crónicas y nos habríamos privado de las valiosas obras que constituyen los cimientos de la cultura mestiza de México.

35 Carta annua del Colegio de San Francisco Xavier de Puebla del periodo comprendido entre 1757 y 1763, en AGNM, Ramo Jesuitas, III, 16.

LA ACTIVIDAD IMPRESORA EN LA ÉPOCA DE CARLOS V EN EL NUEVO MUNDO. LOS PRIMEROS EDITORES

ROSA PERALES PIQUERES

Departamento de Arte y Ciencias del Territorio. Universidad de Extremadura

INTRODUCCIÓN

La llegada de la imprenta al territorio continental americano será un apoyo definitivo a la difusión religiosa entre las comunidades indígenas y jugará un papel determinante en el sincretismo cultural que dará como resultado una nueva sociedad. El comercio de libros, controlados por la monarquía y la Inquisición, así como las ediciones realizadas en la capital mexicana, conformarán un corpus bibliográfico que afectará no solo a la evangelización, sino a la educación y a las bellas artes. Estas últimas se servirán de imágenes en el desarrollo de una nueva concepción del mundo, donde lo viejo y lo nuevo terminarán por fusionarse. En los primeros tiempos de la imprenta en América, tendrán un papel relevante las decisiones de la monarquía para su correcta ejecución, representada por los virreyes, tanto en la organización como en la puesta en servicio y el control las imprentas. De igual modo jugarán una labor determinante las órdenes mendicantes y los obispos, siendo, en último lugar, la Inquisición quien, con su intervención controladora y censora, determinará el proceso selector para la publicación de los libros. En este panorama la tarea de los impresores se complementará con ediciones de figuraciones, estampas e ilustraciones que abordarán todos los estamentos sociales, abarcando desde las comunidades indígenas en su proceso de evangelización hasta las altas esferas intelectuales de las primeras universidades.

Hasta la mitad del siglo XVI no habrá una regulación de edición de libros en Nueva España, y sucede a raíz del primer concilio celebrado en México en 1555, presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar, en cuyos acuerdos aparece que: “Que se hagan Doctrinas para los indios [...] ordenamos y mandamos la una breve y sin glosa [...] y la otra con declaración sustancial de los artículos de la fe, y mandamientos y pecados mortales [...] y se traduzgan [sic] a muchas lenguas, y se impriman”¹.

Eso no significa que, desde los inicios de la imprenta en 1537, no hubiera libros bilingües, siendo el primer conocido el catecismo del fraile franciscano Pedro de Gante, en 1547. Pero la estrategia pretendía regular y fomentar, por una parte, la formación de la población indígena como evangelistas y, en segundo lugar, controlar los libros utilizados como recurso doctrinal. Tras la centralización del poder en manos de la corona, con la presencia del virrey Antonio de Mendoza (1535-1550) y la fundación de la Real Audiencia de Nueva España (1527), se impulsará la creación de instituciones que acelerarán el proceso de aculturación. Una figura clave en dicho proceso será el primer obispo de la ciudad de México, fray Juan de Zumárraga (1527-1548), quien fomentará la necesidad de la educación como medio de integración cultural, además de la evangelización, y se enfrentará a la esclavización de la población autóctona con la defensa de los indios ante el emperador².

En 1536 Carlos V autorizó la creación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que Zumárraga había pedido. Poco después se acordó la necesidad de llevar a Nueva España una imprenta (1537): “... y siendo muy dificultoso traerlos [libros] de España, sobre todo impresos en la lengua de los indios, confirió el caso con el virrey don Antonio, y

1 Citado por Estefanía López, E. (2020). Método mnemotécnico de evangelización bilingüe en la doctrina Christiana en la lengua huasteca con la lengua castellana de 1571. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, Montevideo, n.º 8, pp. 269-297.

2 García Icazbalceta, J. (1881). *Don fray Juan de Zumárraga*. México, Andrade y Morales, p. 197.

ambos de acuerdo negociaron que Juan Cromberger, célebre impresor de Sevilla, enviase a Méjico una imprenta a cargo de Juan Pablos, con todos los útiles y oficiales necesarios para imprimir libros de doctrina cristiana y de todas maneras de ciencias”³.

A pesar de la buena voluntad, desde la corona se ejercerá una férrea censura con el control de la edición y exportación de libros a América. Esta censura se ejercía con anterioridad, durante los siete años que ejerció la regencia en sustitución de Carlos V, la emperatriz Isabel de Portugal, que promulgó varias disposiciones importantes en contra de la exportación y edición de libros a las Indias. Siendo ratificadas, posteriormente, por el emperador. Tal vez podamos pensar que la profunda religiosidad de la emperatriz pudiera, de algún modo, convertirla en un estricto censor. Así tenemos órdenes como la prohibición del envío a las Indias de libros de historias profanas, como la de 1531 que decía: “... Yo he sido informada que se pasan a las Indias muchos libros de romance, de historias vanas y de profanidad, como son de Amadís y otras de esta calidad, y porque este es mal ejercicio para los indios e cosa en que no es bien que se ocupen ni lean; por ende yo os mando que de aquí en adelante no consintáis ni deis lugar a pasar a las Indias libros ningunos de historias y cosas profanas... YO; LA REINA”⁴.

Una ley que modificará en parte la situación de la imprenta es la Pragmática Sanción, publicada en Castilla (7 de septiembre de 1558), sobre impresión y difusión de libros, cuya potestad para la edición de los mismos recaerá *sobre las autoridades civiles*, lo que limitará la actuación de la Inquisición en el proceso de selección de ediciones en América. Esta Pragmática facilitaba el conocimiento de la edición ya

3 La autora Guadalupe Rodríguez ha realizado un completo estudio sobre la imprenta en México, que hoy sirve de base a numerosos estudios de tipografía mexicana del siglo XVI. Rodríguez Domínguez, G. (2018). *La imprenta en México en el siglo XVI*. Mérida (Badajoz), Editora Regional de Extremadura.

4 Reyes Gómez, F. de los. (2000). *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*. Madrid, Arco/Libros, 2 v, p. 783.

que obligaba a que cada libro, de forma obligatoria, mostrara en su comienzo: la licencia, la tasa, el privilegio –en el caso que lo hubiera–, el nombre del autor, el nombre del impresor y el lugar donde se imprimió, debiéndose seguir también este proceso en las reediciones, bajo la pena de pérdida de bienes y destierro perpetuo⁵.

Durante el gobierno de Felipe II quedará establecido definitivamente que será el Consejo Real quien otorgue exclusivamente la licencia de impresor, el control y la revisión de las ediciones. Es lo que se ha denominado la batalla por las ideas, como es el famoso *Índice de libros prohibidos* de 1558. El elevado número de pragmáticas que se promulgarán estará encaminado sobre todo a los libros en el Nuevo Mundo, ralentizando e impidiendo el libre circuito de ideas; aunque nunca pudo controlarse totalmente y existió un sustancioso contrabando de obras prohibidas. La censura abarcó incluso libros populares como las crónicas de la conquista, retirando en 1553 la *Historia general de las Indias* de López de Gómara. Una de las necesidades fundamentales de la administración era aislar los recientes territorios adquiridos de las nuevas ideas que sucedían en Europa, con la reforma luterana y la expansión de sus teorías a través de la imprenta. Esto afectará incluso a que se limiten lo que, inicialmente, se había permitido en los territorios españoles, la difusión de las teorías erasmistas, con un retroceso considerable a partir de la subida al trono de Felipe II, aumentando el control exhaustivo con respecto a la publicación de libros en el Nuevo Mundo. A ello se une la Inquisición, cuya prioridad será la vigilancia de la impresión editorial, que verá en su expansión el contagio con

5 Utrera Bonete, M. C. (1962). La pragmática del 1558 sobre impresión y circulación de libros en Castilla a través de los fondos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. https://ucm.es/data/cont/docs/446-2013-11-29-j-2013_maq_utrera%20bonet.pdf, 277-281. L. Febvre y H. J. Martin, *La aparición del libro*, México D. F. <https://books.google.com/gi/books?id=hqIV-gJbZqMQC&printsec=copyright&hl=es#v=onepage&q&f=false>, consulta: 22 de mayo 2022, pp. 228-251. Reyes Gómez, F. de los. (2012). Ensayo sobre la estructura formal del libro antiguo español. En *Los primeros libros de las Américas*, Santo Domingo, pp. 277-281.

ideas luteranas y externas con posibilidades de herejías que se dispersaran por la nueva población. El Santo Oficio ejercerá una férrea inspección sobre los propios impresores, siendo algunos de ellos acusados de herejes, entre los que se encuentran Pedro Ocharte o Cornelius Cesar⁶.

Sin embargo, a partir de 1558, con la promulgación de la Pragmática Sanción, el control de la edición de libros en manos de la autoridad civil permitió cierto respiro, hecho que se muestra en la percepción diferente de los libros que se consideraban prohibidos o expurgados. Aun así, la presión inquisitorial sobre los libreros, que actuaban como mercaderes en la venta y distribución de libros, era constante y peligrosa al ser los propios impresores los que ejercían de libreros, con casos muy significativos como el de Pedro Balli⁷.

El libro tendrá un mayor impulso cuando fray Juan de Zumárraga, apoyado por el virrey Mendoza, a pesar de la presión constante de la corona y de la Inquisición, considere imprescindible el establecimiento de una universidad que, en cierta medida, pudiera resolver las dudas que se planteaban en la tarea evangelizadora y en la labor de cristianización. Se concederá por Cédula Real la creación de la Real y Pontificia Universidad de México, firmada por el rey Felipe II el 21 de septiembre de 1551, en la que se decía “*que en la dicha cibdad de México pueda aver y aya el dicho estudio y universidad*”⁸. Sus referentes serán la universidad de Alcalá de Henares y la Universidad de Salamanca, según las palabras

6 Toribio Medina, J. *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía, Tomo I*. Prólogo de Guillermo Feliú Cruz; complemento bibliográfico de José Zamudio, 1852-1930. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-la-imprenta-en-los-antiguos-dominios-espanoles-de-america-y-oceania-tomo-i--0/>; Griffin, C. *Oficiales de imprenta, herejía e inquisición en la España del siglo XVI*, pp. 24-25; García Icazbalceta, J. (1886). *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, Andrade y Morales, pp. 49-50 (documento 33) y p. 51 (documento 39). <https://bibliotecadigital.acid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=723>

7 Reyes Gómez, Fermín de los. (2000). *El libro en España y América, legislación y censura: siglos XV y XVIII*. 2 v., pp. 193-207.

8 <https://artsandculture.google.com/story/pgJib1M3yjsQKg>

de Fernández de Salazar, quien realizará el primer discurso de la apertura de la Universidad de México en 1554⁹.

LAS PRIMERAS IMPRENTAS

La Casa de la Primera Imprenta de América, en la Ciudad de México, también llamada Casa de las Campanas, fue establecida a instancias de fray Juan de Zumárraga. En ella se instalaron los operarios de Juan Cromberger, editor instalado en la ciudad de Sevilla con quien la corona realiza un acuerdo para establecer una imprenta en el continente americano. Cromberger dejó al frente al impresor italiano, procedente de la Lombardía, Giovanni Paoli, más conocido como Juan Pablos (?1500? -1560/1561), considerado el primer impresor documentado en América, en 1539. Juan Pablos, recién instalado, muy pronto iniciará su labor con libros relacionados con la iglesia y el gobierno, al servicio del virrey y del obispo metropolitano; y aunque los primeros años tendrá dificultades con la casa matriz de Sevilla, a la muerte de Juan Cromberger adquirirá los derechos de la imprenta mexicana pasando a editar los libros a su nombre¹⁰.

Las condiciones en las que llegaban los primeros impresores no fueron tan favorables como parece. En primer lugar, se sabe que no todos estaban cualificados para ejercer el oficio. Algunos de ellos, como es el caso sorprendente de Juan Pablos, no sabía leer ni escribir, según sus

9 Gonzalo Aizpuru, P. (1990). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México, El colegio de México, pp. 57-65 (file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/historia-de-la-educacion-en-la-epoca-colonial-la-educacion-de-los-criollos-y-la-vida-urbana-889043.pdf); Pavón Romero, A. (2001). *Fundación de la Real Universidad. En Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, México, UNAM, p. 20.

10 Para el estudio de la obra de Juan Pablos, véase Grafién Porrúa, M. I. (2010). *Los grabados en la obra de Juan Pablos. Primer impresor de la Nueva España 1539-1560*. México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C., Fondo de Cultura Económica.

propias palabras. Otros tenían una función técnica dentro del proceso de impresión como operarios, tipógrafos o entintadores. Algunos tendrán mejor preparación, como el italiano Pedro Balli, que pasa a Nueva España como corrector de pruebas. Otros dos grabadores europeos, Juan Ortiz, de origen francés, y el flamenco Samuel Stradanus también tendrán experiencia previa en el ámbito de la edición. A ello debe unirse el negocio del comercio de libros con América. En general, la cifra de impresión de obras en español hecha en otros países con destino a América fue bastante alta y, aparte del caso de Plantino en Amberes, puede mencionarse la actividad que, a partir de 1539, se inició en el continente americano, aumentando considerablemente la difusión religiosa en la región¹¹.

La imprenta de Cromberger llega a Nueva España gracias a una real cédula firmada por Carlos V, quien le concede la instalación de una sucursal en la ciudad de México en 1539¹². Se da la circunstancia que, inicialmente, el virrey Antonio de Mendoza otorgó a Cromberger el monopolio de México en 1542¹³, que será vigente hasta 1558, hecho que provocó muchas controversias y denuncias. Durante los

11 Febvre, L. y Martin, H. J. (1962). *La aparición del libro*. México, Editorial Hispanoamericana, pp. 181-182; Reyes Gómez, F. de los. (2000). *El libro en España y América, legislación y censura: siglos XV-XVIII*. Vol. 1 y vol. 2, Madrid, p. 79.

12 Para el estudio de la trayectoria de la imprenta de la familia Cromberger, véase Griffin, C. (1991). *Los Cromberger*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica; Martínez. (2003). *Los Cromberger: una imprenta de Sevilla y Nueva España*. *ARCHIVO de Tiempo y Escritura*. <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/loscrombergerunaimprentadesevilla.htm>

13 Real cédula de 6 de junio de 1542: “visto por los obispos de aquella tierra –México– el gran beneficio que de imprimir los dichos libros se seguía, acordaron è concertaron con él (Cromberger) que cada cuartilla valiese á medio real y que para ello siendo Nos servido, proveyésemos que ninguno otro pasase libros ni cuartillas ni otra cosa impresa, é que ninguno otro pudiese imprimir en la Nueva España cosa alguna sino él o quien su poder hobiere”. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-imprenta-en-los-antiguos-dominios-espanoles-de-america-y-oceania-tomo-i--0/html/ff290d1e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_96.ht

primeros años, el monopolio de esta licencia tuvo como consecuencia numerosos enfrentamientos con los impresores que pretendían instalarse igualmente en territorio americano. Uno de los casos más conocidos es el de Antonio de Espinosa, que impugnó el monopolio de Juan Pablos en unión de otros impresores (Antonio Álvarez, Sebastián Gutiérrez y Juan Rodríguez), quienes solicitan licencia para poder imprimir en México alegando que el oficio de impresor podía ejercerse libremente en todo el continente. Las sucesivas denuncias y presiones darán como resultado su reconocimiento en la Real Cédula concedida por Carlos V a Antonio de Espinosa el 7 de septiembre de 1558¹⁴.

Esta primera e intensa actividad editorial a lo largo del siglo XVI disminuye con el cambio de siglo, en cuyas fechas tan solo se conocen cuatro imprentas, ya que la importación de libros procedentes de los talleres de Amberes y de los de Sevilla, de mejor calidad y diversidad, influirá sobre el negocio de editor. En los últimos estudios realizados en torno al tema hay una tendencia que marca una nueva perspectiva basada en la reutilización del modelo europeo y español para adaptarlo



Fray Juan de Zumárraga. *Tripartito Del Christianissimo Y Consolatorio Doctor Juan Gerson De Doctrina Christiana A Cualquiera Muy Provechosa*. Primer libro mexicano con ilustraciones xilográficas (1544).

14 García Icazbalceta, J. (1886). *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*. México, Andrade y Morales, p. XXVII.



Fray Juan de Zumárraga. (1540). *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para inteligencia común*. Ciudad de México, Juan Pablos para Juan Cromberger.

a la comprensión de la nueva sociedad americana¹⁵. De hecho, Juan Pablos será el editor de la primera publicación conocida completa en México, editada en 1540, de fray Juan de Zumárraga: *Doctrina breve muy útil de las cosas pertenecientes a la fe católica y a nuestro cristianismo en estilo sencillo para el entendimiento común*.

15 Véase Millares Carlo, A. y Calvo, J. (1953). *Juan Pablos: primer impresor que a esta tierra vino*. México, Editorial Porrúa; Pascoe, Juan. (1996). *La obra de Enrico Martínez. Cosmógrafo del rey, intérprete del santo oficio de la inquisición, cortador y fundador de caracteres, tallador de grabados, impresor de libros, autor, arquitecto y maestro mayor de la obra del desagüe del Valle de México*, volumen I. México, Taller Martín Pescador.

LOS EDITORES

Juan Pablos inició su labor muy pronto con libros relacionados con la iglesia y el gobierno al servicio del virrey; la obra más antigua que se conoce son unas hojas sueltas sobre un libro titulado *Manual de Adultos*, de 1540, de la casa Cromberger¹⁶, realizado por Pedro de Logroño y que contiene versos latinos, conservado en la Biblioteca Nacional de España¹⁷. También editó lo que se conoce como “hojas sueltas”, pequeños afiches con noticias importantes. El más conocido es el que narra el terremoto de Guatemala de 1541, considerada la primera crónica periódica en América. Sus primeros tiempos fueron muy limitados por la presión que ejercía la casa matriz de Sevilla para evitar su propia competencia sobre la imprenta mexicana, quien limitaba las ediciones con envío de materiales obsoletos y pobres, así como escasez de papel y de tipografías. Su situación se modificó cuando pudo tomar las riendas de la imprenta mexicana tras el fallecimiento de Juan Cromberger en 1548. A partir de dicha fecha aparecerá en sus impresiones como “Juan Pablos Lombardo primer impresor en esta insigne leal Ciudad de México”.

Durante la primera década editará, también de fray Juan de Zumárraga, la citada *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia* (1540). En esta publicación incorporará un grabado en madera o xilografía del emblema del sombrero del obispo en la portada, que rodea el texto gótico del título. Esta obra contiene explicaciones y argumentos filosóficos relacionados con los principios morales y teológicos necesarios para la vida cristiana. Su interior

16 Grañén Porrúa, M. I. (2010). *Los grabados en la obra de Juan Pablos. Primer impresor de la Nueva España 1539-1560*. México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C.: Fondo de Cultura Económica, p. 86.

17 BNE. *Manual de adultos* [Texto impreso]. Imprimiose ... en ... Mexico: en casa d[e] Ju'a Cromberger, 1540, a xiiij dias d[e]l mes d[e] Deziembre. - [2] h. http://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/Lengua/Espanol_ultramar/Galeria/Obra4.html

contiene secciones sobre los catorce artículos de fe, los sacramentos, los diez mandamientos, los siete pecados mortales, las catorce obras de misericordia, los cinco sentidos y las tres partes del alma.

Durante casi veinte años, el monopolio de la imprenta de Juan Pablos procurará la edición de libros, así como la importación de los procedentes de la península y de Europa. Entre las primeras impresiones se encuentra la *Cartilla para la enseñanza de la doctrina cristiana, en lengua tzotzil, latina y castellana*, en la temprana fecha de 1540, cuyos subtítulos están en tzotzil y castellano. La imagen y texto se integran para facilitar la comprensión del lenguaje. Son modelos procedentes de la imprenta sevillana Cromberger, sobre la vida de la Virgen. De este primer ejemplar solo se conservan seis páginas¹⁸.

Parece ser que también realizó en 1554, hoy perdida, una doctrina bilingüe náhuatl-español titulada *Doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana*, de Toribio de Benavente (Motolinia). La “cartilla de doctrina cristiana”, incluía, con o sin el abecedario y el silabario, las principales oraciones (sin explicación) y la formulación de los conceptos básicos de la instrucción religiosa. *El tesoro espiritual en lengua de Michoacán*, en tarasco, de la orden dominica, será otro de los logros de Juan Pablos, editado un poco después, en 1558, en el que incorpora imágenes que muestran la labor de adoctrinamiento de los religiosos indígenas.

Tras la anulación del monopolio en 1558, surgirán otras imprentas. Pedro Ocharte, francés de Rouen, (1562-1592) sobresale por la calidad de sus impresos¹⁹. Ocharte fue uno de los que mostró mayor visión dentro de la empresa editorial novohispana. Inició sus labores como impresor dos años después de la muerte de Juan Pablos en

18 https://primeroslibros.org/spotlight/primeros-libros-de-las-americas/browse/juan-pablos?locale=en&page=1&per_page=100&sort=date_created_issued

19 Como impresor extranjero tendrá dificultades con la Inquisición, llegando a estar preso entre 1570 y 1571. Acusado de herejía en dos ocasiones, tuvo paralizada la imprenta durante siete años. Véase Stols, Alexander A. M. (1990). *Pedro Ocharte: el tercer impresor mexicano*. México, Biblioteca Nacional.

1560. Durante estos años edita el *Cedulario de Puga* (1563) y *Doctrina cristiana breve* (1565), de fray Domingo de la Anunciación, siendo de una gran actividad, en los años posteriores, la edición de doctrinas encargadas por las diferentes órdenes religiosas. Como yerno de Juan Pablos pudo negociar con su viuda la renta del material de impresión que sería el inicio de la más amplia colección de grabados xilográficos pertenecientes a un solo impresor en Nueva España. Desde los inicios, además de colaborar con la Iglesia, editará numerosas cartillas y libros de doctrina en lengua castellana y mexicana, como la *Cartilla para enseñar a leer*, de 1569, que contiene un abecedario, oraciones, el Credo, una breve lista de santos católicos, los artículos de la Fe, los Diez Mandamientos, los sacramentos, y se cree que pudiera pertenecer a las editadas por Cornelius Cesar. Publicó a demanda de las órdenes y, además, entre estas ediciones, realizó libros de música coral, como el *Salterium* de 1584. Ocharte popularizó la estampa religiosa imprimiendo una larga serie de pequeños grabados en xilografía sobre la *Vida de la Virgen y de Cristo*, que serán publicados de manera independiente, formando parte del adoctrinamiento general, a través de la imagen y del texto, en la Nueva España del siglo XVI.



Graduale dominicale: secundum normam Missalis novi ex decreto Santi Concilii Tridentini / ...industria, studia et labore... Ioannis Hernandez, Mexico, I in edibus Antonij Spinosa. Sumptibus et expensis Petri Ocharte, 1576.

Confessionario breue, en lengua
Mexicana y Castellana: compuesto por el muy reverendo
padre fray Alonso de Molina, de la orde de seraphico padre Sant Francisco.



Fray Alonso de Molina. (1569). *Confessionario mayor, en la lengua mexicana y castellana / compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina*. México, en casa de Antonio de Espinosa, [Colofón: 1565].

El segundo reconocido como un gran editor será Antonio de Espinosa (1558-1576), uno de los más relevantes, que publicó el *Missale Romanum*, convirtiéndose en el segundo editor de México a partir de 1559²⁰. El *Missale Romanum* fue editado varias veces (1565; 1567; 1569) y consta de una serie de grabados excepcionales sobre la vida de Cristo, de fuerte influencia flamenca. Espinosa trabajará para los franciscanos y editará una de las obras más significativas de fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor/ voz, en la lengua mexicana y castellana: compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del Seraphico padre Sant Francisco: en México, en casa de Antonio de Espinosa, 1569, años*.

El confesionario mayor fue una obra reeditada en forma facsimilar de gran importancia para el estudio de la evangelización, ya que introduce peculiaridades sobre la cultura náhuatl, sobre ritos y creencias. Esta obra fue muy usada por los frailes y se realizaron tres ediciones conocidas con diferencia de muy pocos años: 1565, 1569 y 1578. Los temas que trata este *Confesionario* incluyen religión y costumbres prehispánicas, temas de la economía y la sociedad colonial en el trato de españoles e indios²¹.

Trabajaré para fray Alonso de Molina en otras obras que serán retiradas en su momento. Fray Alonso tradujo al idioma náhuatl escritos que se consideraron peligrosos, ya que no era bien acogida por la Inquisición, como la transcripción de las obras sagradas en lengua vulgar, como será el caso de *Los evangelios de todo el año y las honras de Nuestra Señora* (1565), entre las numerosas obras ejecutadas por fray Alonso.

20 Véase Stols, Alexander A. M. (1964). *Antonio de Espinosa: el segundo impresor mexicano*. México, Universidad Autónoma de México, p. 9. Lorente Queral, N. (2020). La apertura del segundo taller de imprenta en México: Antonio de Espinosa y el desarrollo de la tipografía americana. *Artifara*, 20.1, Contribuciones, pp. 23-34.

21 Durán, G. (1979). El confesionario breve de Fr. Alonso de Molina. Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo. *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, n.º 33, pp.21-54.

Además de Antonio de Espinosa y Pedro Ocharte, destaca la figura de Antonio Ricardo, impresor que trabajó entre 1577-1579 realizando algunas ediciones para los jesuitas en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Editó otros textos de gran valor como *Doctrinalis fidei in michuacanensium indourm linguam, tomus primus* (1575-1578), de fray Juan de Medina, y diez libros sobre el *Sermonario en lengua mexicana...* (1577), de fray Juan de la Anunciación. Posteriormente se trasladó a Perú y ahí fue el primer impresor desde 1584 una vez que obtuvo el privilegio necesario del rey Felipe II²².

El caso más destacado de presión de la Inquisición sobre el gremio de impresores es el de Cornelio Adrián César, tipógrafo que había aprendido en el taller de Cristóbal Plantino. Procedente de Harlem (Holanda), se trasladó a la Nueva España en 1572 con intención de fundar un taller de imprenta; sin embargo, su socio comercial, Guillermo Enríquez, lo denunció por luterano ante la Inquisición en 1598, cumpliendo condena y no pudiendo ejercer como tal el resto de su vida. Parece ser que Cornelio fue contratado por la viuda de Pedro Ocharte, doña María de Sançoles, para que trabajara, a instancias de fray Juan Bautista, padre guardián del convento de San Antonio de Padua, en Texcoco (1595-1597). Su relación con el franciscano le permitirá enseñar su oficio a los indígenas del convento de Tlatelolco, pues fray Juan tenía planificado un proyecto bibliográfico de carácter eclesiástico y pretendía crear una imprenta con mano de obra indígena (1599), siendo su ayudante un mestizo llamado Juan Fernández Fresco²³.

22 Medina, Toribio. *La imprenta en México, 1539-1821*. T. 1, pp. XCIII-CVII; Cid Carmona. (2006). *Antonio Ricardo: impresor de dos ciudades, México y la Ciudad de los Reyes*. México, UNAM https://ru.iibi.unam.mx/jspui/handle/IIBI_UNAM/TM268

23 Pascoe, J. (1992). *Cornelio Adrián César, impresor flamenco en México: 1597-1633*. Vol.1. México, El Taller Martín Pescador, San Antonio, Colegio de México.

Confessionario mayor, en lengua Mexicana y Castellana,



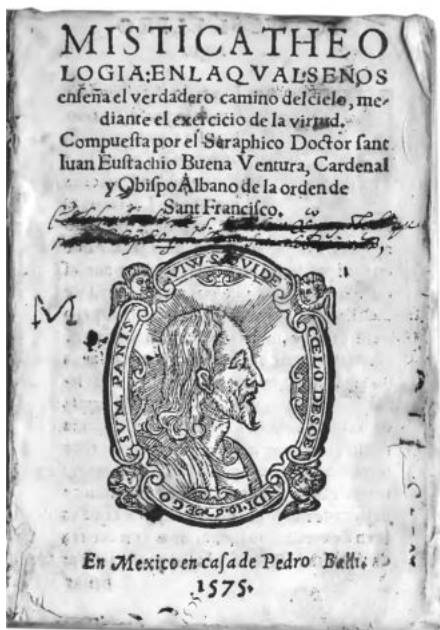
En Mexico, por Antonio de Espinosa.

1568

Fray Alonso de Molina. (1565). *Confessionario mayor, en la lengua mexicana y castellana* / compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina. México, en casa de Antonio de Espinosa.

Las dramáticas circunstancias de Cornelio no impidieron que fuera reconocido como un excelente impresor y, en numerosas ocasiones, sobre todo en el caso de la imprenta Ocharte, firmará en unión de los editores: *Apud Cornelium Adrianum Cesar*. Igualmente, Cornelio grabará sus ediciones con dos letras capitales. C y O, las cuales están interpuestas y se utilizaron para la palabra náhuatl “notlacophilhuane”.

Además de los nombrados aparecerán otros cuya actividad pertenece al último tercio de siglo. Pedro Balli (1574-1608), será el último impresor destacado del siglo XVI y principios del XVII. Balli (Petri Bailli o Vailly) era de ascendencia francesa y española, de Salamanca. En 1569 llegó a México con libros y herramientas de encuadernación, habiendo declarado que era librero. Parece ser que ejerció los dos oficios, iniciando sus primeras impresiones en 1574, en cuyas portadas lo indica. Balli es un ejemplo del intercambio de útiles y tacos entre los impresores, ya que usó y compró numerosas herramientas a Pedro Ocharte y a Antonio de Espinosa, utilizando los mismos modelos de frontispicio que Juan Pablos había utilizado en el *Vocabulario* de Gilbert (1559) y en el *Confessionario Mayor* de fray Alonso de Molina (1578).



Mistica theologia en la qual se nos enseña el verdadero camino del cielo, mediante el exercicio de la virtud, del Cardenal San Buenaventura. En casa de Pedro Balli, 1575.

Pedro Balli también destaca en la impresión de libros excelentes, con la colaboración de Cornelio. Desde el primer momento se planteará la introducción de la lengua náhuatl y de la pictografía mexicana para los libros de evangelización y educacionales, de tal manera que se realizarán, en fechas muy tempranas de principios del siglo XVII, ediciones en latín, español y náhuatl.

El *Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios* (1614), aunque es un poco posterior, fue realizado en una de las imprentas más importantes de fines del siglo XVI en Nueva España, en la casa de Diego López Dávalos, un impresor que se une a la lista de excelentes libreros a inicios del nuevo siglo.

López Dávalos fue uno de los impresores más importantes como impulsor de la incorporación de la lengua náhuatl a las ediciones. Entendió la importancia de introducir las lenguas originales en los textos como elementos vehiculares para el aprendizaje educacional y religioso de la nueva sociedad que se estaba formando. Aunque se desconoce bastante del autor, en sus obras se aprecia su dominio de las lenguas originales a través de sus obras publicadas: el *Camino del Cielo* (1611), el *Sermonario* y un *Manual breve y forma de administrar los Santos Sacramentos a los indios* (1614), este último en una mezcla de latín, español y náhuatl.

ANÁLISIS DE LOS LIBROS

El libro es considerado no solo un elemento de transmisión de ideas, sino un objeto de valor. A lo largo del tiempo su ejecución ha sido un largo proceso de elaboración, cuyo exterior e interior han sido adornados con elementos considerados verdaderas obras de arte. Ejemplos de la importancia de su decoración son los breviarios y libros religiosos dedicados a los monarcas y a la clase nobiliaria europea,

famosos por la belleza de su ejecución. En los primeros tiempos de la imprenta americana, el libro tendrá una gran transcendencia no solo por su contenido, sino también porque tendrá que competir con la belleza de los códices mexicanos, realizados en pictografías coloreadas.

Analizando el modo y desarrollo del libro impreso en los primeros tiempos en el continente americano, tres elementos son imprescindibles para entender el significado de la imagen en un texto, cuyo procedimiento está recogido por las reglas de la *Rhetorica Ad Herenium*, un manual de retórica escrito en latín del siglo I a. de C., traducido a las lenguas romances en el Renacimiento, que tuvo gran repercusión en la difusión de publicaciones europeas. En este manual se destacan tres elementos a tener en cuenta a la hora de unir imagen y texto: en primer lugar, debe haber una relación entre la imagen y el significado; en segundo lugar, las imágenes deben representar a figuras dinámicas que puedan permanecer en la memoria del espectador; y, en tercer lugar, la imagen puede ir acompañada de elementos secundarios complementarios.

Para entender la importancia de la transmisión de la imagen al libro y su transcendencia en la evolución y desarrollo de las artes en Nueva España, es necesario mostrar el cuidado y la elaboración de la parte principal del libro, aquella que se contemplaba antes de pasar a su lectura: la portada. La portada fue diseñada y cuidada en las primeras ediciones como la primera pieza impresa de un libro.

La imagen de una portada ocupa una página y ofrece numerosa información sobre lo que se va a encontrar en su interior. De este modo figuran en su superficie notas fundamentales, como el nombre del autor, el título de la obra y el pie de imprenta. Esa forma esquemática se encuentra ordinariamente abultada por información secundaria sobre los datos fundamentales. Así, se expresan títulos de toda índole: religiosos, sociales, políticos y académicos. Los nombres se multiplican: el del autor suele ir acompañado del de los prologuistas, traductores y comentaristas, y el de la persona a quien va dedicada

la obra. Frecuentemente aparecen citas bíblicas a manera de epígrafes, acomodadas al contenido del libro o a los deseos y aspiraciones del autor o del editor intelectual o mercantil.

Tras las primeras informaciones, continúa la marca tipográfica, que es una viñeta recreada en forma alegórica y representa al editor o impresor de la obra. Esta alegoría, frecuentemente aclarada o confirmada por una leyenda o mote, suele ser una cita bíblica. Como para desvanecer cualquier duda sobre el impresor o editor, en ocasiones aparecen sus iniciales, que generalmente eran escudos de identificación editorial, cuyas figuras y lemas dependían de los gustos de los impresores. Algunos de los editores escogieron sus escudos de acuerdo con el significado real o parecido de sus apellidos. No todas las portadas llevan marca tipográfica, y en algunos casos es sustituida por el retrato del autor, el escudo de armas del mecenas de la obra, el escudo de la orden religiosa a la que pertenecía el autor o alguna viñeta meramente ornamental. La última parte de la portada es lo que se denomina el pie de imprenta; la información que proporciona obligan a la referencia concreta y explícita, siendo el primer dato la ciudad o villa donde la obra fue impresa²⁴.

La portada de un libro es todo un alarde de composición informativa y estética. Expresa belleza por las diferentes maneras de crear composiciones, como es el tamaño de sus líneas, también por la variada dimensión de los tipos o por la combinación de formas en la letra redonda con cursiva. A ello se une la impresión de unas hileras en negro y otras en rojo, y por la oportuna colocación de ornamentos tipográficos, casi siempre de formas vegetales. En obras importantes y de mayor tamaño, para darle más realce, se encierra toda la composición en orlas de varias o de una sola pieza, que muchas veces toman la

24 Torre Villar, E. de la. (1995). Introducción. En *Impresos mexicanos del siglo xvi (Los incunables)*, México, Centro de Estudios de Historia de México Conдумex/Ediciones del Equilibrista/Museo Soumaya, pp. 13-22.

forma de una portada arquitectónica o de un retablo, con sus imágenes de santos y de escritores, alegorías de las virtudes, de las ciencias y escenas históricas. Es el caso de los frontispicios, que son verdaderos grabados y es frecuente que así suceda con la marca tipográfica.

En los primeros años del siglo XVI, en la imprenta del Nuevo Mundo se continúa utilizando el tipo de letra gótico y abundan los impresos en tipos góticos. A medida que el siglo avanza, y con la incorporación de nuevos editores con la apertura de la imprenta a partir de 1558, se hacen más numerosos los romanos. Un elemento esencial de la decoración ilustrada son las iniciales ornamentales o letras capitales, que son de dos tipos, las simples y la ornamentadas. Las primeras no tienen motivos artísticos, pero “ilustran” al texto por su tamaño y, a veces, por el color de su tinta. Las ornamentadas son más interesantes, van adornadas con plantas, animales, personajes históricos o mitológicos y de fantasía. Estas letras más grandes y hermosas se emplean al principio de los prólogos, dedicatorias y biografías. Era frecuente que se comprarán ya fabricadas, por lo que en ocasiones serán desiguales y distintas unas de otras.

Desde el punto de vista técnico, desde los inicios se utilizará en las ilustraciones la xilografía y, con pocas excepciones, el grabado calcográfico. Los grabados solían incluirse en las portadas combinados con orlas, títulos o en escudos de armas (la portada heráldica fue más frecuente que en otros países). Las obras solían identificarse con el grabado de un santo y se emplearon figuras grabadas que se permutaban y ensamblaban componiendo ilustraciones poco cuidadas, en comparación con las ediciones europeas²⁵.

25 Gallego, A. (1990). *Historia del grabado en España*. Madrid, Ediciones Cátedra, p. 100; Ramírez Alvarado, M. M. (2009). Información y contrainformación: la evolución de la imprenta en el período de la Reforma luterana y de la Contrarreforma. *Análisis* 39, Universidad de Sevilla, Facultad de Comunicación, (148-162) 159. <https://ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n39/02112175n39p149.pdf>, consulta: 17 de mayo 2022.

Por otra parte, para afianzar las enseñanzas cristianas también se utilizarán los grabados xilográficos, como hojas sueltas de baja calidad, representando las obras de misericordia, los evangelios o la vida de Cristo y la Virgen que son muy simples e ilustrativas. También aparecerán los pecados veniales, las virtudes teologales y los siete dones del espíritu santo. En este tipo de obras destaca el editor Pedro Ocharte y su imprenta, quien publicará numerosas obras de pequeño formato. Serán las llamadas insignias, una especie de estampas con llamativas escenas religiosas que se vendían muy bien entre las comunidades indígenas. Según afirma el arzobispo Pedro de Moya y Contreras en 1575, “las insignias que hice imprimir para suplir la falta de las bulas de la tasa de dos reales y de cuatro se van expendiendo tan bien como las bulas, porque como los indios no saben leer gustan más de la pintura que de la escritura”²⁶.

Se conocen muy pocos *ex libris*. Parece ser que el más importante será el del convento de San Francisco en Ciudad México. La Biblioteca Nacional de México guarda ejemplares entre los que se encuentran obras de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, de Scotus, Marsilio Ficino, Melchor Can, Francisco de Vitoria. Vives, Santa Teresa, Arias Montano, etc., procedentes de las desamortizaciones de las órdenes religiosas y de otras instituciones religiosas, lo que indica el gran comercio editorial que existía en Nueva España.

LA TEMÁTICA

Las primeras obras aparecidas serán destinadas a la evangelización de los indios, pero los indios no serían los lectores de tales obras, en realidad serán utilizadas por los misioneros. Sus autores les

²⁶ Ribera, O. *Fiesta, rito, teatro y la consagración de Pedro Moya de Contreras, México 1574*. Puebla, Universidad de las Américas, pp. 171-186, 179 y 183. *cervantes virtual.com*

proporcionaron herramientas para el proceso de evangelización. Estos textos, a menudo bilingües, facilitaron la comunicación con los habitantes del Nuevo Mundo, en particular fueron esenciales las obras sobre doctrina cristiana, manuales confesionales, sermones y gramáticas, los considerados como artes de la lengua. Fueron producidos localmente a lo largo del siglo XVI y concebidos como instrumentos para la evangelización masiva de los indígenas.

La temprana edición de libros religiosos bilingües nos indica cómo, desde un primer momento, se planteará la introducción de las lenguas autóctonas, siendo el náhuatl el más utilizado entre los lenguajes locales. De igual modo habrá un especial interés en la pictografía mexicana para los libros de evangelización y educación. Su éxito será tal que realizarán ediciones en latín, español y náhuatl. Pero también en otras lenguas como el zapoteco, tolteca, mixteca, huasteca o maya.

A estas circunstancias históricas se une el interés prioritario de editar con un perfil dogmático y educativo, ya que son libros litúrgicos que sirven para impulsar la devoción y la enseñanza de la palabra de Dios. Se hará especial hincapié en los dedicados a la Virgen, como las letanías, impulsando la devoción mariana, a lo que se une el milagro de la Virgen de Guadalupe y sus futuras consecuencias como imagen vehicular americana. El sistema educativo tenía referentes similares a los patrones educativos entre los aztecas y los europeos, estaba estratificado en colegios para las clases dirigentes y colegios para los comunes. Los colegios de las clases dirigentes formaban en el gobierno, la religión y las leyes. La obra educativa más antigua que se conoce son unas hojas sueltas sobre un libro titulado *Manual de Adultos*, de 1540, de la casa Cromberger. Los versos latinos de las 2 hojas conservadas son de Cristóbal de Burgos²⁷.

27 *Manual de adultos* [Texto impreso]. - Imprimiose ... en ... Mexico: en casa d[e] Ju^ˆa Cromberger, 1540, a xiiij dias d[e]l mes d[e] Deziembre. - [2] h.)

A los textos editados en Nueva España se unirán aquellos que forman parte del enorme comercio editorial con destino al Nuevo Mundo, además de los libros escolares, obras de entretenimiento (coplas, refranes, proverbios, novelas cortas) y manuales de oficios (sastrería, platería), incluso manuales para sacerdotes. En México, además de la impresión rutinaria de obras religiosas y de estampas, se editaron también libros científicos y técnicos (anatomía, botánica, arquitectura), entre los que destacan las compilaciones de leyes, que fueron muy controlados por el Consejo de Indias antes de viajar a América²⁸.

EL PAPEL DE LAS IMPRENTAS EN LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

Una de las estrategias utilizadas por las tres órdenes religiosas instaladas, desde los inicios de la conquista, en Nueva España fue la de utilizar el binomio imagen-palabra de una forma directa y la de transcribir vocabularios y doctrinas bilingües, con el fin de facilitar la evangelización a los numerosos frailes esparcidos por el territorio mexicano. Las imágenes de devocionarios, catecismos y cartillas educacionales serán fuente de inspiración para la realización de numerosas pinturas tanto en retablos como en los muros de los conventos, siendo los agustinos los más proclives a inundar el espacio conventual con imágenes que tenían doble función, la dogmática y la eremita. El muro conventual se convertirá en un espacio pictórico donde dupliquen las encontradas en los misales y libros religiosos de las diferentes órdenes. Serán los modelos a seguir y, en su mayoría, estarán realizados por los artistas autóctonos.

28 García, I. (2015). Atrás de la escena tipográfica: los impresores en la Nueva España. *Investigación Bibliotecológica*, Vol. 29, n.º 66, México, pp. 105-137. <https://www.elsevier.es/es-revista-investigacion-bibliotecologica-archivonomia-bibliotecologia-e-117-pdf-S0187358X16000290>, consulta: 21/05/2022.

La prioridad fundamental de las órdenes religiosas era la edición de libros de doctrina de carácter bilingüe, que desde los primeros tiempos se hace imprescindible para la comunicación entre los naturales y los religiosos. Con estos textos se conseguía implementar el adoctrinamiento y al mismo tiempo el conocimiento de las lenguas autóctonas por parte de los misioneros. Para conseguir una mejor comunicación con las comunidades indígenas, no solo se utilizaron las imágenes sino también el sistema nemotécnico, que permitía memorizar de manera más rápida los elementos fundamentales de la doctrina cristiana.

LOS FRANCISCANOS

Los primeros frailes en utilizar los medios autóctonos para la comunicación con la población indígena fueron los franciscanos. Fray Pedro de Gante, con texto en español y náhuatl, inicia el método de aprendizaje, cuyo sistema era utilizado en los grandes códices y crónicas que, en los primeros tiempos, se estaban realizando en Nueva España, como el *Códice de Tizatlán*. Gante aprecia el valor inestimable del libro; y considera, al igual que otros frailes, que la figuración, como medio de expresión doctrinal, era más completa en unión con la escritura impresa. Así se manifiesta en la *Doctrina Christiana en lengua mexicana* (1553), con texto en español y náhuatl²⁹. El escudo con sombrero episcopal y un fraile adoctrinando a niños son los referentes estéticos que presiden la obra. Gante aprecia el valor inestimable del libro y consideró, al igual que otros frailes, que la figuración sirviera como medio de expresión doctrinal y fuera tan importante como la lengua impresa.

29 Yunes Vincke, E. (2018). La Doctrina christiana en lengua mexicana de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo. *Estudios historia novohispana*, n.º 59, Ciudad de México, epub 06-Nov-2020 https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25232018000200111

Cartilla para enseñar a leer, nueuamente enmendada, y quitadas todas las abzeuiaturas que antes tenia.



A a b c d d e f g h i k l m n
o p q r r s t v u x y z z d z 9

Cartilla para enseñar a leer. Ciudad de México, Pedro Ocharte, 1569.

En cuanto a la escritura al ser más compleja y su percepción más limitada, había que acudir a la bondad de la imagen para su entendimiento, que enlazaba con la tradición pictográfica de los tlacuilos, de los que se servirá para realizar su *Cartilla para enseñar a leer* (1569).

De ahí su deseo de publicar la *Cartilla* desde 1528 y sus posteriores esfuerzos en ese mismo sentido en 1547, 1553 y 1569, esta última editada por Pedro Ocharte. La primera fue impresa por Juan Pablos (1547), concebida como una herramienta didáctica dirigida a una audiencia de *pipiltin* (los nobles aztecas) que requerían una enseñanza cristiana más compleja. Gante planeó esta obra como una herramienta para formar un futuro clero náhuatl. La *Doctrina* muestra el ingenio del fraile para resolver complicados problemas pedagógicos, también pone al descubierto las ideas que Gante tenía en relación a las capacidades intelectuales de sus estudiantes. El texto es un claro apoyo a las dudas que se planteaban en torno a la formación de un clero indígena³⁰. La obra consta de cinco grabados xilográficos: tres dedicados a la vida de la Virgen (la coronación de María como reina de los cielos, la Anunciación y la huida a Egipto) y dos representando a la Virgen y San Juan ante la Cruz, y San Francisco entregando su capa³¹.

Fray Pedro de Gante creará todo un sistema educativo que perdurará a lo largo del tiempo para integrar a las élites mexicanas en la inmersión cultural y religiosa europea, en un intento de proporcionar a los indios una instrucción religiosa sólida y efectiva, y al

30 Torre Villar, E. de la. (1981). Estudio crítico en torno de los catecismos y cartillas como instrumentos de evangelización y civilización. En *Gante, fray Pedro, Doctrina Christiana en Lengua Mexicana* (edición facsimilar de la de 1553), México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún; Yunes Vinkes, E. (2018). La Doctrina Christiana en lengua mexicana de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo. *Revista de Estudios Novohispana*, 59, pp. 118-147 <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/63118>

31 Rodríguez Domínguez, G. (2013). Avances para una nueva tipobibliografía mexicana: sobre la Doctrina de Gante y el Vocabulario de Molina, impresos por Juan Pablos. *Pecia Complutense, Boletín de la Biblioteca Histórica "Marqués de Valdecilla"*, Año 10, n.º 19, pp. 82-96.

mismo tiempo crear las bases primeras de una cultura mixta. Para esto último acudieron a la utilización del alfabeto, de los cartones y cartillas que posibilitaban una enseñanza gradual jerarquizada. Los utensilios iban desde carteles con el alfabeto y formación de sílabas a dibujos que representaban acontecimientos y personajes bíblicos, como medios audiovisuales de los que nos han dejado obras tan exquisitas como las de fray Diego de Valadés, fray Jerónimo de Mendieta y fray Juan de Torquemada, los cuales procedían de una larga tradición educativa europea.

El caso más singular y relacionado con el autor español, considerado el padre de la gramática española, Antonio de Nebrija, es el de fray Alonso de Molina, estudioso franciscano del que se conocen pocos datos biográficos, pero al que alude otro de los insignes autores de México, fray Jerónimo de Mendieta. Este, en su *Historia eclesiástica indiana* (1597), expresa en el capítulo dedicado a su biografía que aprendió desde niño el idioma de los indios y que sirvió de intérprete a sus compañeros en la evangelización. Fray Alonso será el creador del vocabulario bilingüe en 1555, cuyo éxito provocó una edición posterior ampliada y más famosa en 1571³², donde el erudito plantea un reconocimiento a la gramática de su maestro Antonio de Nebrija.

Fray Alonso redactó un nuevo diccionario más amplio que estaba escrito para el conocimiento de la lengua castellana, iniciando el texto con el título: “Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana, considerado el primer léxico en lengua náhuatl por los historiadores. Es un diccionario bidireccional, español-náhuatl y náhuatl-español”, considerado el primer léxico en lengua náhuatl por los historiadores porque es un diccionario bidireccional, español-náhuatl y

32 Rodríguez Domínguez, G. (2013). Avances para una nueva tipobibliografía mexicana: sobre la Doctrina de Gante y el Vocabulario de Molina, impresos por Juan Pablos. Peca Complutense, Boletín de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”, Año 10, n.º 19, pp. 96-82.

DOCTRINA CHRISTIANA

Chyacaã dudzu dzayamani cotohua
 bando dudçu: yondaayaba, yosicatnubu
 ee, dzutu, dayodzabuidzo, ee tay-
 quachi, huidzodçaha stohon
 Dios, Pregunta,



Zohon dios
 nacandacana
 basindo / ta
 yquachi, R.
 Macadaca

manshabayafini dzutu
 mani. yyan dios nachidzo
 hufdzo, nacacumayhua
 ha de bendu nayehui, de
 bendu, oudzũdoo, dudzu
 nina

Fray Benito Hernández. (1567). *Doctrina Xpiana es lengua misteca, compuesto por el muy Reuere[n]do el padre Fray Benito Herna[n]dez: vicario provincial dela mixteca de la Orden de Santo Domingo de la Nueva España...* Pedro Ocharte.

náhuatl-español³³. Según algunos estudiosos, Molina copió de Nebrija, pero otros autores como Manuel Galeote consideran que se inspiró en el *Vocabulario del romance en latín* de Nebrija (1516) para enriquecer el glosario y adaptarlo a las circunstancias geopolíticas del Nuevo Mundo, sustituyendo las equivalencias latinas por las náhuatl. Es un diccionario léxico que sirvió a los franciscanos para la evangelización y el contacto con las comunidades de indios. Molina, partiendo de las enseñanzas del *Vocabulario* de Nebrija, creó su propia obra introduciendo en el diccionario de 1555, 106 términos indígenas nuevos, y en 1571 amplió a 209 nuevos términos lingüísticos.

La portada muestra una escena con la impresión de las llagas a san Francisco, con inscripción y cuatro versos en la parte inferior. La vuelta tiene un grabado del Padre Eterno y el monograma IHS, rodeado de rayos. Esta iconografía, del varón anciano, procede de los escritos de San Agustín y San Jerónimo, a quien denominan “Anciano de días”. En este caso podría decirse que es una imagen incompleta y ha sido adaptada a sus propias necesidades, ya que la tradicional contempla la caída de estos rayos sobre figuras sagradas, sobre la Virgen María o en la escena de Pentecostés. Son elementos iconográficos procedentes de la Edad Media y del arte bizantino. Otros dos grabados más completan la edición, tras el prólogo y los avisos; son dos imágenes toscas, una de la Virgen sosteniendo al niño con la mano derecha y la segunda un escudo con las cinco llagas de Cristo, enmarcado por dos ángeles custodios³⁴. Es una iconografía procedente de la tradición representativa del santo, creada en el siglo XIV siendo su referente las pinturas de Giotto realizadas en la basílica de Asís, autor que introduce el naturalismo en la pintura y representa el momento en que

33 Galeote López, M. (2003). Guardianes de las palabras. El *Vocabulario bilingüe* (1555) de fray Alonso de Molina. *Anales del Museo de América*, n.º 11, pp. 137-154, p.140.

34 Galeote López, M. (2003). Guardianes de las palabras. El *Vocabulario bilingüe* (1555) de fray Alonso de Molina. *Anales del Museo de América*, n.º 11, pp. 154-137.

Cristo, en forma de Querubín Crucificado se aparece a S. Francisco produciéndole las llagas de la Crucifixión. Habitualmente, en este tipo de obras el paisaje de fondo se mantiene de origen europeo y, al fondo, aparece una figura denominada “el monje que lee” como alegoría de la vida contemplativa alejada del mundo³⁵.

En la segunda edición, en la portada estas imágenes muestran un trabajo más elaborado en cuanto al dibujo y la composición. Aparecerá el escudo de fray Juan de Zumárraga, que sigue los modelos heráldicos tan propios de las ediciones españolas. En su interior se representa la imagen de San Francisco, realizada a una sola tinta, portando el crucifijo y recortándose sobre un paisaje de corte italiano donde aparecen las cumbres de Asís y la capilla de la Porciúncula. La figura de un orante, que se encuentra en una página interior, ha querido identificarse como la inducción a la oración y el recogimiento espiritual.

La historia de este texto presenta el enfrentamiento entre los impresores en las sucesivas tiradas, ya que utilizarán la fama de este vocabulario para realizar varias ediciones y, de alguna manera, utilizarlo para publicitarse. Se conocen los casos de Juan Pablos, considerado un impresor mediocre, y de Juan de Espinosa. Será Juan de Espinosa, considerado uno de los mejores impresores de la época, quien edite, a partir de 1565, las obras de fray Alonso de Molina, de *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana* (1565), *Arte de la lengua mexicana y castellana* (1565) y *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1578). Con grabados de gran calidad, como la Crucifixión, recreada en este último libro. Otras obras del mismo autor serán publicadas por la imprenta de Pedro Ocharte, como la *Doctrina cristiana, en lengua mexicana muy necesaria* (1578). En este caso, se vuelve a utilizar el mismo grabado ya presentado en 1555, en su primera versión, pero de una manera más simple y en negro.

35 Díaz Almeida, F. L. (1998). La estigmatización del ciclo franciscano de Asís de Giotto. Esbozo de un ensayo. *Boletín Millares Cado*, n.º 16, Las Palmas de Gran Canaria, Centro Asociado UNED, pp. 83-110.

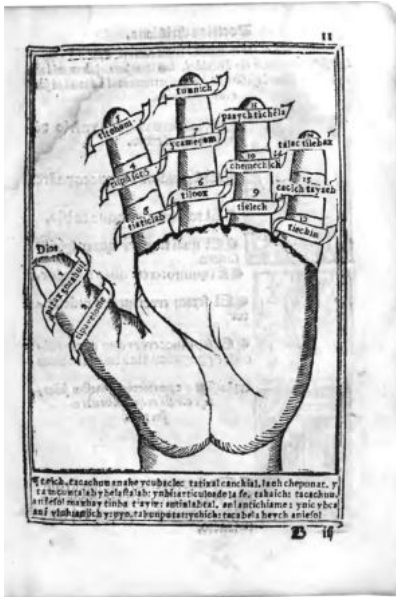
LOS AGUSTINOS

En cuanto a los agustinos, destacamos una de las ediciones más interesantes y originales: en el año de 1571 se editará *Doctrina christiana en la lengua guasteca con la lengua castellana*, libro de la orden que incorpora un nuevo método mnemotécnico de enseñanza y evangelización basado en la semiótica de la imagen. Fue escrita por fray Juan de la Cruz e impresa por Pedro Ocharte, quien la pondrá en venta de manera individualizada popularizando el método de aprendizaje. Se realizaron 27 ediciones entre 1540 y 1560. La intención era profundizar en el bilingüismo como estrategia para agilizar el proceso de evangelización basado en la semiótica de la imagen.

Las imágenes de esta obra son excepcionales en cuanto a su utilización, ya que se incorporan complejas composiciones mezcladas con figuraciones más sencillas y con el método nemotécnico de las manos. Se inicia con la imagen de la portada de San Agustín, mostrado en su iconografía como uno de los doctores de la Iglesia, enmarcado en cenefas de origen renacentista. El santo lleva los ropajes de obispo (mitra y báculo) y porta la figura de un templo en sus manos, como santo protector de la Iglesia. En su interior el libro contiene bellísimos grabados que representan la vida de la Virgen y de Jesucristo, intercalados con escenas de vidas de santos agustinos.

La instrucción visual será un elemento de gran efectividad en los procesos de adoctrinamiento. Los agustinos introducen quince imágenes mnemotécnicas en este libro, a partir de la lámina veinte, e intercaladas con secuencias de grabados de carácter religioso, o con escenas como Pentecostés o la Resurrección de Cristo. Con respecto a las manos, son una serie de grabados xilográficos realizados a la manera medieval, con inscripciones en las dos lenguas.

La importancia de este texto radica en la habilidad de los religiosos para comprender la importancia de la figuración en el aprendizaje,



Fray Alonso de Molina. (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana / compuesto por ... fray Alonso de Molina, del Orden del ... Padre sant Francisco ...* En México: en Casa de Antonio de Spinoso.



Fray Juan de la Cruz. (1571). *Doctrina christiana en la lengua guasteca co[n] la lengua castellana, : la guasteca correspondiente acada palabra: de guasteco: segun q[ue] se pudo tolar en la frasis: de la lengua guasteca...* En México: En casa de Pedro Ocharte.

utilizándola como fundamento de la didáctica de la enseñanza de la doctrina cristiana³⁶. Estas figuraciones fueron diseñadas con la doble grafía en huasteco y español en su composición iconográfica. La utilización de las manos con inscripciones en las dos lenguas está tomada de la tradición europea que venía desde Quintiliano de Calahorra, del siglo I d. C., quien en sus escritos señala la importancia de los gestos de la mano como elemento de entendimiento: “Las manos, sin las cuales estaría un discurso mutilado y sin fuerza, ya que ellas consiguen

36 López, E. E. (2020). Método mnemotécnico de evangelización bilingüe en la *Doctrina Christiana* en la lengua huasteca con la lengua castellana de 1571. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, n.º 8, pp. 269-297. <https://doi.org/10.25185/8.10>

casi la misma plenitud que tienen las palabras. Porque las demás partes del cuerpo sirven de ayuda al que habla, pero éstas, casi estoy por decirlo, por sí mismas hablan”³⁷.

Además, hay que entender que el aumento de las ilustraciones en los libros era una manera de reforzar la relación imagen y texto, creando una nueva significación de los mismos. El método basado en la memorización rápida de los elementos, que obligaba a modificar la imagen original, plantea la posibilidad de la adaptación que sufren los grabados originales procedentes de Europa para transmitir conceptos a una nueva sociedad más compleja y sin los precedentes culturales europeos³⁸.

Estas manos son de diferentes ediciones, porque no presentan igualdad de trazos, y varían en diseño, no mantienen el mismo patrón para su presentación, y las vitelas y adornos varían a lo largo del texto. Se conocen un total de 82 grabados hasta 1571. De los 82 grabados iniciales que muestra el texto, 40 pertenecían al taller de Juan Pablos, conservados por su sucesor, Pedro Ocharte, hasta su encarcelamiento por la Inquisición en 1571³⁹. El resto fue vendido a Pedro Balli.

Nos encontraremos manos que relatan los mandamientos: dedo pulgar: no desearás los bienes de tu prójimo/ dedo índice: no jurarás el nombre de Dios en vano, no desearás a la mujer de tu prójimo/ dedo

37 Quintiliano de Calahorra. (2000). *Sobre la formación del orador. Obra completa*. Ed. A. Ortega Carmona, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, t. IV, libro XI, cap. III, 85-87, p. 241.

38 Romero Torres, I. (2019). Imagen y memoria. Artefactos mnemotécnico-figurativos para la predicación cristiana en Europa y Nueva España. En *Pensamiento novohispano*, coord. Noé Héctor Esquivel Estrada, México, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 116.

39 “Acabose esta Doctrina christiana, en el mes d[e] setiembre de .1570. años, en el convento de Huexotla y fue vista y examinada en presencia del padre Jua[n] de Mesa lengua Guasteca y de Christoual de Frias, y Lopecorço, y de do[n] Hernando Cortes, y don Francisco d[e] la Cueva, y de don Francisco de Velasco, cacique de Tauicān por diligencia del muy amado padre fray Juan de la Cruz prior del dicho conuento...En Mexico en casa de Pedro Ocharte, a quinze de setiembre de Mill y quinientos y setenta y vn años. [par.] A costa de Hernando Pacheco”. –colophon. <https://archive.org/details/doctrinachristia00juan/page/n63/mode/2up>.

medio: santificar las fiestas, no levantarás falso testimonio. Y otras que tienen fragmentos de la biblia o frases del apocalipsis, que parece indicar que están dirigidos a los frailes: yo soy el Alfa y Omega: el último, el principio y el fin. Las manos que relatan los sacramentos aparecen enmarcadas en un arco sobre columnas salomónicas y con dos dragones de fuego. Esta ilustración diferenciada nos indica la posibilidad de la intervención de varios grabadores para desarrollar el ciclo ilustrativo del texto. En concreto, rescatarán el poder gestual de la mano, que tiene referentes a pactos, acuerdos y vasallaje de la Edad Media⁴⁰.

LOS DOMINICOS

En cuanto a los dominicos, establecidos en el valle de Oaxaca en 1528, desde los inicios se plantean al igual que las otras órdenes editar los libros de evangelización en las lenguas de la zona, ya que esta región además del náhuatl como lengua vehicular tenía la chochunaca, o cuicateco, iniciando su primera doctrina en náhuatl-español en el taller de Juan Pablos en 1548. La *Gramática* de Maturini Gilberti introduce elementos tomados de las obras de Erasmo de Rotterdam, aportando aspectos diferenciados en cuanto a la introducción de la lengua castellana.

Igualmente, la expansión de la orden por los territorios huastecos dará la posibilidad de realizar un manual o cartilla doctrinal, consistente en un breve texto impreso de carácter didáctico, normalmente para la enseñanza elemental de la lectura o de los conceptos básicos de la doctrina cristiana. En esta línea se edita la *Doctrina cristiana en lengua mixteca* (1567), de fray Benito Hernández, dominico procedente

40 Miguélez Cavero, A. (2010). El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del románico en la Península Ibérica. *Medievalismo*, 20, Universidad de León, pp. 125-147, file:///C:/Users/Rosa%20Perales/Downloads/141441-Texto%20del%20art%C3%ADculo-535641-1-10-20111216%20(2).pdf,consulta: 28/06/2022.

de Salamanca quien, parece ser, recibió ayuda para su elaboración de un grupo de mixtecos aliados, posiblemente conversos nobles⁴¹.

Por último, la obra por excelencia más veces referida y recreada ha sido la de *Doctrina Crhstiana* (1579), de fray Diego de Valadés, con un repertorio de imágenes que forman parte de la iconografía de la Nueva España del siglo XVI y que han sido reproducidas en muros de numerosos conventos como espacios de adoctrinamiento y de fe⁴². La importancia de este libro radica en el valor de la imagen como complemento de los escritos y como valor de la memoria, con una adecuada disposición que ayuda a la memorización de la palabra. Estas imágenes serán perfectamente ordenadas y encajadas complementando el texto. Las figuras que aparecen han sido exquisitamente realizadas y seleccionadas y pueden considerarse como recurso plástico que permitía mantener viva la memoria de los naturales en el conocimiento de la doctrina cristiana.

Fray Diego concede gran importancia a la evocación a partir de la imagen, distribuida en orden. La figuración en el texto es interpretada como un espacio propagandístico que se impone a las dificultades de la integración; es una representación que va a ser utilizada planteando el buenismo de la conquista y evangelización de las sociedades del Nuevo Mundo. Para ello, no dudará en mostrar de manera idealizada las imágenes de conversión y la vida cotidiana; y de manera más críptica referentes a una realidad inventada y adecuada a sus fines, por ejemplo, a la hora de describir y enfatizar los sacrificios humanos.

41 Doesburg, S. Van. La traducción de la Doctrina Cristiana en Lengua Mixteca de fray Benito Hernández al chocholteco. En *Biblioteca Francisco de Burgos*, Universidad de Leiden, pp. 81-117. https://www.academia.edu/5141265/La_traducci%C3%B3n_de_la_Doctrina_Cristiana_en_Lengua_Mixteca_de_fray_Benito_Hern%C3%A1ndez_al_chocholteco_ngiwa_81-117 (consulta: 3 de julio de 2022).

42 Ortega, Delfín. (2009). Palabra, imagen y símbolo en el Nuevo Mundo: de las “imágenes memorativas” de fr. Diego Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615). *Nova Tellus*, 27, n.º. 2, p. 64.



Diego Valadés. (1579). *Didacus Valadés Fecit, 1579, grabado en cobre, dentro de Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum acomodar [...] ex Indorum maximè deprompta sunt historiis.* Perugia, Petrus Jacobus Petrutius.

Fray Diego hace una exaltada defensa de la evangelización de manera pacificadora, enfrentándose a los relatos crueles de la conquista. Para ello no dudó en elegir de manera selectiva aquellas representaciones complejas que formaran parte de un ideario místico del proceso evangelizador⁴³. Se han encontrado numerosas similitudes con la práctica que transmite la obra *Rhetorica Ad Herennium*⁴⁴, apoyándose en el

43 Véase Chaparro, César. *Retorica, historia y política en Diego Valadés. Norba. Revista de Historia*, vol. XVI, (1996-2003), pp. 403-419.

44 “En *Rhetorica ad Herennium* los textos debían estar bien iluminados, separados a una distancia moderada, agrupados, a través de marcas, de cinco en cinco o de diez en diez y adaptados a la imagen de la que eran depositarios. Además, debían ser diferentes (para evitar confusiones) y estables, pues como la cera de las tablillas, no tienen una naturaleza intercambiable”.



Diego Valadés. *Los indios ante el calvario*, 1579, grabado en cobre, dentro de *Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum acomodar [...] ex Indorum maximè deprompta sunt historiis*. Perugia: Petrus Jacobus Petrutius, 1579.

significado de las formas y bajo cuyo prisma estas debían ser sólidas y agudas para su comprensión. La presentación en imágenes, según *Ad Herennium*, debía evitar las figuraciones blandas y débiles, aquellas que con el tiempo se olvidaban. De esta manera, el ornamento de la imagen conseguirá ser el soporte de la memoria y poder transmitir la realidad física y mental a través de la exposición de las mismas, todas ellas procedentes del mundo físico y reconocibles para el hombre. Con la fortaleza de estas figuraciones, fray Diego consigue una obra que muestra la defensa de las imágenes frente a la revuelta europea protestante contra la representación religiosa: estas figuras asumen la legitimidad y su conveniencia de uso para la propagación de la fe⁴⁵.

La intensa actividad de la imprenta en América, y en concreto en Nueva España, como reflejo de lo que sucedía en el resto del continente americano, pone de manifiesto el valor del libro impreso como soporte imprescindible para la evangelización, así como la aculturación de los pueblos americanos. Además, aporta una nueva visión de utilidad de la imprenta a partir de la necesidad de reinventar métodos tipográficos, reciclar imágenes y modelos estéticos europeos para la comprensión de una nueva sociedad que se está generando, con la consiguiente modificación para adaptarlos a una mayor comprensión. De manera contradictoria, las mismas instituciones que impulsan los primeros éxitos editoriales en América, y a pesar de su utilización como arma evangélica y educacional en beneficio de la corona y de la iglesia, serán quienes dificulten su expansión y difusión ejerciendo una constante presión que entorpecerá la expansión de las ideas y de la cultura europea.

45 Chaparro, César. (2006). El humanismo en Nueva España: las técnicas de persuasión según Diego Valadés. *Ilus*, Instituto Lucio Anneo Séneca, pp. 33-1, p. 6.

III
LA NUEVA EDUCACIÓN HUMANISTA
EN EL IMPERIO DE CARLOS V

EL COSMÓGRAFO MARTÍN FERNÁNDEZ DE ENCISO Y LA CORTE DE CARLOS V

CARMEN MENA GARCÍA

Catedrática de Historia de América de la Universidad de Sevilla

Los que indagamos en el pasado colonial sabemos muy bien que existen numerosos capítulos que aún permanecen en la sombra –los famosos agujeros negros de la Historia–: acontecimientos grandes o pequeños –las famosas coyunturas–, personajes heroicos o proscritos, colectivos marginados o silenciados, actitudes mentales, etc., de los que aún queda mucho por averiguar. Por los resultados que arrojan las últimas investigaciones, la conclusión a la que uno llega es que bien valdría reescribir la Historia para encarrilarla por un sendero nuevo y diferente. Pero esta es una tarea colectiva en la que todos debemos arrimar el hombro. “Al fin y al cabo la Historia, con mayúsculas, en cuanto proyección del pasado desde el presente, nunca puede darse por concluida. Se reescribe sin cesar, afortunadamente”¹.

LOS PRIMEROS AÑOS DE ENCISO EN ESPAÑA Y SU EXILIO A LAS INDIAS

En esta ocasión me propongo rescatar a un personaje que vivió en las últimas décadas del siglo XV y en las treinta primeras del siglo XVI

¹ Buena parte de la información vertida en este trabajo se inspira en la obra *El abogado que dibujó el mundo. Martín Fernández de Enciso (1469-1533). Una biografía apasionante*, de Carmen Mena García en coautoría con José Antonio Díaz Reina (2021). Sevilla, editorial Universidad de Sevilla.

(1469-1533): el bachiller Martín Fernández de Enciso, un bachiller en leyes metido a conquistador, allá en la selva del Darién, ese inmenso escenario verde, boscoso y húmedo de la pluviselva americana que fue la primera frontera continental hispana; el límite más occidental de la civilización cristiana, ocho años antes de que Hernán Cortés invadiera el imperio de los mexicas.

Pero, ya sin más preámbulos, ¿cuál era la singularidad que ofrecía el bachiller/conquistador como para que despertase nuestra atención?

Aparentemente, y subrayo aparentemente, Enciso era un personaje muy conocido por haber escrito una importante obra de geografía y cosmografía, titulada la *Suma de Geografía*, el primer tratado cosmo-gráfico y de navegación sobre las nuevas tierras americanas, un trabajo innovador que fue publicado en Sevilla en 1519 por los Cromberger, justo el año en el que Magallanes emprendía su viaje a las Molucas. Por esta razón es fácil encontrarlo citado en todos los estudios sobre cosmografía y náutica.

También, como ya adelantamos, se le conocía por sus andanzas en la conquista de la Tierra Firme (Darién) y por su enconada enemistad con Vasco Núñez de Balboa, el famoso descubridor de la Mar del Sur. Con él se enfrentó por primera vez mientras navegaba hacia el golfo de Urabá, a las órdenes de Alonso de Ojeda, para tomar posesión de su cargo como alcalde mayor (1510). Durante la singladura de aquel viaje Enciso descubrió a un polizón en su barco: era un joven extremeño, llamado Vasco Núñez de Balboa, a quien a punto estuvo de lanzar por la borda como castigo. Los comienzos no auguraban nada bueno. Luego, mientras el jefe Enciso y el anónimo extremeño participaban en la conquista del Darién, la enemistad entre ambos no hizo más que agrandarse. El antiguo polizón se reveló como un auténtico líder dispuesto a cualquier cosa para arrebatar la jefatura a Enciso y no cesó en su intento hasta que logró expulsarlo de la incipiente colonia. De hecho, hay quien considera que esta afrenta, que Enciso nunca llegó a perdonar mientras

vivió, fue la causa de que, años más tarde, el hacha del verdugo cayera sobre la cabeza de Balboa (1519). Desde luego esta faceta ha pesado por encima de todas las demás. Para muchos historiadores, que ensalzan a Balboa, Enciso es un personaje especialmente antipático: frío, soberbio, vengativo. En fin, un dechado de virtudes. Y hay que reconocer que a la luz de los hechos resulta muy difícil rebatir esta opinión.

Ahora bien, existen probadas muestras de que Vasco Núñez y su desmedida ambición fueron las causas inmediatas de la caída de Enciso. Además de lograr expulsar a Enciso, que fungía como alcalde mayor, jugándose el pellejo ante la Corte, pues es bien sabido cómo se castigaba en aquella época el delito de traición a un jefe, Balboa no tuvo ningún reparo en solicitar al rey Fernando, con manifiesta animosidad, que en lo sucesivo se impidiese la emigración de los letrados a las Indias² mediante esta misiva que es bien conocida:

“Una merced quiero suplicar a Vuestra Alteza me haga porque cumple mucho a su servicio, y es que Vuestra Alteza mande que ningún bachiller en leyes ni otro ninguno, si no fuere de medicina, pase a estas partes de la Tierra Firme so una gran pena que Vuestra Alteza para ello mande proveer, porque ningún bachiller acá pasa que no sea diablo ni tiene vida de diablos, e no solamente ellos son malos, más aún hacen y tienen forma por donde haya mil pleitos y maldades”³.

2 Ya lo había solicitado Nicolás de Ovando, gobernador de la Española, y el rey accedió a su petición, dando orden el 14 de noviembre de 1509 a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla “que por haberse sabido que de haber pasado abogados a la Española se habían recrecidos muchos pleitos y diferencias, que para adelante no dejasen pasar ninguno, y que aquella orden tuviesen por vedamiento”. Herrera y Tordesillas, A. (1934-1957 [1601]). *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Oceano*. Madrid, Academia de la Historia, I, p. 191. Las medidas de control no debieron surtir el efecto deseado pues la interdicción se repitió en 1513, en este caso mientras se reclutaba la expedición de Pedrarias Dávila a Castilla del Oro.

3 Carta de Vasco Núñez de Balboa al rey. Santa María de la Antigua, 20, enero, 1513. Medina, J. T. (1913). *El Descubrimiento del Océano Pacífico. Vasco Núñez de Balboa, Fernando de Magallanes y sus compañeros*. Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, tomo II, p. 138.

Aparentemente Enciso se nos presentaba como un conocido personaje de la época de la conquista. ¿Pero de verdad lo era? El *Diccionario de la Ciencia de la Universidad de Salamanca* se despacha con esta escueta nota sobre la trayectoria de Enciso: “Poco se sabe sobre Fernández de Enciso, excepto que fue bachiller (verosíblemente en leyes civiles, aunque se le cita como *bachiller de cosmografía* y que conoció personalmente el Nuevo Mundo). Estuvo en Santo Domingo y en el Caribe desde 1508 a 1511 y volvió a las Indias en 1514”⁴. Por su parte Enrique Otte, intuyendo la compleja personalidad y el protagonismo del personaje, concluye en una de sus obras que el bachiller Enciso es “entre las figuras importantes de los comienzos de América la que menos huellas ha dejado”⁵. Pero, como pudimos comprobar con gran sorpresa, si hay algo que destaque del bachiller es la abrumadora información documental que de él se ha conservado, tanto de su etapa española, que por cierto fue mucho más extensa de lo que se piensa, como de su etapa americana, mucho más breve de lo que se ha supuesto.

Además de su faceta como cosmógrafo, que nadie podrá discutir, Enciso ha pasado a la historia como uno de los más famosos conquistadores del temprano Darién (área selvática y pantanosa en la frontera entre las actuales Colombia y Panamá), pero lo cierto es que el bachiller, más amante de la pluma y los negocios mercantiles que de la espada, rehuía los sangrientos combates con los indios como los gatos del agua, y se sentía más cómodo en Castilla, deambulando por los pasillos de la Corte e intercambiando pareceres con los personajes más influyentes, como el humanista y diplomático Pedro Mártir de Anglería, consultando sesudas tablas astronómicas o mercadeando a través de sus factores. En consecuencia, no es errado concluir que su

4 *DICTER 2.0*. Disponible en línea: <https://dicter.usal.es/?obra=FernandezEnciso> [Consultado el 25/07/2022].

5 Otte, E. (1963). *Cédulas relativas a Venezuela (1500-1550)*. Caracas, Fundación John Boulton y Fundación Eugenio Mendoza, pp. XXXVII-XXXVIII.

etapa como conquistador, tan breve como accidentada, solo podría entenderse como un paréntesis en su trayectoria vital.

Al margen de los sucesos del Darién y de su obra cosmográfica, se desconocían innumerables facetas del personaje que fuimos desvelando en un reciente trabajo⁶. Para empezar se ignoraba su verdadero origen, pues muchos autores lo hicieron pasar por sevillano cuando en realidad procedía de la Rioja Alta, concretamente de la villa de Enciso, como ya lo insinuaba su apellido toponímico. Supimos también que fueron sus padres Juan Fernández de Enciso y Catalina Fernández y que el bachiller tuvo al menos otro hermano, llamado Diego Fernández de Enciso, con quien mantuvo un enconado pleito por la herencia familiar. Dado que el cabeza de familia, Juan Fernández de Enciso, disfrutaba en 1484 del monopolio del abastecimiento de carne del concejo de la vecina villa de Herce, todo hace pensar que nuestro personaje habría nacido en el seno de una familia acomodada de la élite urbana de Enciso, lo cual le permitiría cursar sus estudios de bachillerato en leyes, llegando a adquirir, además, no sabemos por qué vía, un vasto conocimiento en astronomía y cosmografía, probablemente en la prestigiosa universidad de Salamanca⁷.

Averiguamos también cómo casó en la Rioja con doña Juana de Rebolledo, una hidalga de pocas letras pero bien espabilada, que se convertiría en el puntal más firme de su ajetreada existencia. Con ella tuvo tres hijos: Rodrigo de Rebolledo, Juan Fernández de Rebolledo y doña Catalina de Mendoza. El bachiller conseguía de esta manera vincularse con una familia hidalga, gracias a lo cual pudo mejorar su posición social y adquirir los vínculos de compadrazgo necesarios para

6 Me refiero, claro está, a la obra ya citada *El abogado que dibujó el mundo*, en coautoría con José Antonio Díaz Reina.

7 Como bien destaca A. M. Carabias Torres (2000), Salamanca era en aquellos tiempos uno de los centros españoles cabecera en los estudios de cosmología, cosmografía y matemáticas. Véase: La medida del espacio en el Renacimiento. La aportación de la Universidad de Salamanca. En *Cuadernos de Historia de España*, LXXVI, pp. 193 y ss.

fortalecer su presencia en el escenario riojano. El matrimonio se instaló en Calahorra, allí compraron propiedades y allí Enciso comenzó a tejer sus redes de influencia. Pronto ocupó cargos de responsabilidad, como alcalde de Logroño (1498) o teniente de corregidor (1499), pero su actuación como cargo público estuvo plagado de incidentes de todo tipo, que dibujan su perfil humano, siendo todavía muy joven, y anuncian su *modus operandi* en los años venideros.

Allí en la Rioja Enciso se involucra en otra de sus actividades favoritas: el comercio. Su interés por esta actividad era algo innato y es sabido que tan pronto como pudo, se dedicó a la compraventa de bienes muebles e inmuebles, comenzando por la compra de fincas rústicas o la trata de ganado; al fin y al cabo ese había sido el negocio paterno y, por consiguiente, el que mejor conocía. Todavía sus miras apuntan a la tierra pero no tardará muchos años en interesarse por el mundo marítimo como aventajado mercader atlántico y armador a un mismo tiempo.

Seguimos los pasos del bachiller en la Rioja y pudimos averiguar la verdadera razón que llevó a Enciso a emigrar a las Indias: una sentencia dictada contra él en enero de 1503 por un turbio asunto lo condenaba al destierro perpetuo “de estos nuestros reinos y señoríos perpetuamente y en privación de los oficios de abogacía y procuración por toda su vida”. Aquí en el destierro forzoso se desvelan las verdaderas razones que obligaron a un riojano, bien situado y respetado por sus vecinos, a un astuto hombre de negocios con cargos públicos relevantes y una familia estable, a abandonarlo todo para lanzarse a la aventura del Nuevo Mundo. Solo allí en aquellas tierras, lejanas y pendencieras, había oportunidades para comenzar una nueva vida. Y el bachiller se abrazará a este viaje como a una tabla de salvación.

A partir de este momento, crucial en la biografía de Enciso, hay un vacío de unos años que nadie ha podido aclarar. No sabemos la fecha exacta en la que Enciso se exilió a las Indias, aunque Las Casas da fe de que en 1509 estaba avecindado en Santo Domingo. Debía de

haber llegado a la isla varios años atrás, volcándose fundamentalmente en el ejercicio de su profesión, pues el fraile anotó al respecto que para entonces Enciso “había ganado a abogar en pleitos 2000 castellanos, que por aquel tiempo valían más que hoy valen 10.000”⁸. Las palabras de Las Casas reflejan a las claras la trayectoria de un letrado exitoso que en tan solo unos años había logrado reunir una verdadera fortuna abogando en las contiendas y disputas de los colonos de la isla.

Sin duda una de sus causas judiciales más importantes fue aquella (octubre 1509) en la que el bachiller Enciso representó a Cristóbal de Tapia, el veedor de fundiciones, criado y protegido de Juan Rodríguez de Fonseca, contra el mismísimo gobernador de Santo Domingo y comendador mayor, Nicolás de Ovando, en uno de los primeros y más sonados procesos judiciales que ocuparon a los letrados de Santo Domingo, pues en él se enfrentaban dos célebres personajes y tras ellos dos bandos rivales: por un lado, nada menos que el ya mencionado Nicolás de Ovando, el poderoso gobernador de la isla, representado por el bachiller Ayllón, y por otro, Cristóbal de Tapia y su abogado el bachiller Enciso. En este pleito encontramos datos muy interesantes sobre nuestro personaje. De su contenido se desprende cómo en un principio la defensa de Ovando intentó reprobar la asistencia letrada de Enciso a su cliente Cristóbal de Tapia, alegando que el bachiller, del que se sospechaba que había cursado la carrera en Salamanca, carecía de los estudios suficientes, a lo que el procurador Juan García Caballero replicó: “Y el escrito que yo presenté del bachiller Ençiso se ha de recibir pues es conoçido abogado y mal parece quel dicho Comendador Mayor (Ovando) y sus letrados que firmaron su escripto alegue contra el bachiller Ençiso la ley que es contra ellos mismos, la qual manda que el dicho Comendador Mayor (Ovando) no pusyese ningund alcalde ni

8 Casas, Bartolomé de las. (1961 [1559]). *Historia de las Indias*. BAE, Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, 2 vols. Madrid, Atlas; II, p. 128.

teniente syn que oviese estudiado los diez años que alegan, el qual non guardando la dicha ley, puso por sus alcaldes a los letrados que firmaron su escripto e a otros syn aver estudiado los dichos diez años...”⁹

¿Cómo se podía exigir al bachiller Enciso la trayectoria académica de diez años que los propios oficiales de Ovando no poseían?

Además, en el escrito de réplica presentado por la defensa de Ovando ante el juez Marcos de Aguilar se hacía constar lo siguiente: “Digo que el dicho su escripto (de Enciso) no devia ser reçibido por las ynitududes que del se pueden e deven colegir: lo primero y prinçipal porque es muy descortés, e vuestra merced devria mandar al letrado que hablase más cortésmente, pero *como hera privado de sus Altezas en Castilla* e sabrá muy bien su voluntad no haze sino descoser lo que se le antoja, e ansy mesmo como *pasó aquí con grandes cabdales e grandes negocios, e porque en Castilla no le dexavan con ofiçios e cargos*, quiere aquí estender la pluma...”¹⁰

Sí, como mantenía el letrado de Ovando, el bachiller Enciso había llegado a Santo Domingo como “privado de Sus Altezas en Castilla” y “con grandes cabdales e grandes negoçios”, eso quiere decir que cuando pisó las Indias por primera vez ya era un hombre rico y bien situado en la corte castellana –“privado” u hombre de confianza de los monarcas–, al menos lo suficiente como para despertar el respeto y la envidia de los vecinos. La privanza, antecedente de la figura del valido un siglo más tarde, era el desenlace natural de unas relaciones de confianza y estima entre el soberano y su criado que surgían después de un contacto permanente y de unas ciertas condiciones de intimidad en el marco del servicio palatino doméstico. Cuesta trabajo imaginar a nuestro personaje deambulando por los pasillos cortesanos y

9 Rodríguez Demorizi, E. (1978). *El pleito Ovando-Tapia. Comienzos de la vida urbana en América*. Santo Domingo, Editorial del Caribe, p. 159.

10 *Ibidem*, p. 164.

conversando con el rey Fernando con la misma naturalidad que algunos de los personajes más influyentes de aquel momento.

Es más, el citado abogado agregaba en su escrito otro dato importante, que refuerza nuestra tesis del exilio forzado como móvil de su marcha al Nuevo Mundo, al señalar que Enciso se avecindó en Santo Domingo: “porque en Castilla no le dexavan con ofiçios e cargos”, lo cual no es más que una delicada y sutil manera de referirse a un destierro. La defensa del gobernador Ovando sospechaba, además, que Enciso no actuaba por sí mismo sino como brazo ejecutor del rey Fernando contra el gobernador Ovando, que para aquel entonces ya había caído en desgracia y estaba a punto de ser removido en el cargo. Y aquí descansa una de las principales interrogantes que no hemos sido capaces de desvelar: ¿cómo un abogado provinciano condenado al destierro y a la privación de oficio se había convertido en “el brazo ejecutor del rey Fernando” en tan poco tiempo?

ENCISO Y EL PROBLEMA DE LOS JUSTOS TÍTULOS

Enciso llegó a Castilla en noviembre de 1511, y solo cuatro meses más tarde se entrevistó en Valladolid con el rey Fernando poniéndole al corriente de todo lo sucedido. Aquella entrevista debió de impactar al monarca, pues a partir de ahora el bachiller recién llegado de las Indias se convierte en el hombre indispensable del soberano para todos los asuntos relacionados con la Tierra Firme (como antes lo fuera en Santo Domingo), mientras intriga cuanto puede contra Balboa y pleitea en el Consejo de Indias para que le devuelvan su parte del botín conseguido en Urabá y el Darién, que Balboa y su camarilla le arrebataron antes de ser expulsado.

En estos momentos se encuentra en pleno debate el problema de los Justos Títulos. Ante la voz de alarma dada por los dominicos de Santo

Domingo sobre los abusos cometidos por los conquistadores de la isla con sus indios de encomienda, se discute ahora qué derechos tenían los monarcas españoles sobre los nuevos pueblos conquistados y si era lícito o no declararles la guerra y reducirlos a la esclavitud. Enciso participa en las juntas más importantes revelándose como un declarado “indófono”, en palabras de Giménez Fernández¹¹, mientras defiende los derechos de la Corona frente a los alegatos de los dominicos y participa en las largas y crispadas sesiones de los más eminentes juristas y teólogos del momento, que desembocarán en las famosas *Leyes de Burgos* (1512 y su adición en Valladolid de 1513), el primer código legal para la protección de los pueblos americanos. Redacta un famoso *Memorial*, que se ha conservado de su puño y letra, e incluso participa en la redacción del famoso *Requerimiento* del doctor Palacios Rubios, que pondrá en práctica por primera vez Pedrarias Dávila, el flamante gobernador de Castilla del Oro (Tierra Firme), al hacer escala en Santa Marta con su armada (1514). Enciso se mueve en todas sus intervenciones y escritos como un influyente cortesano y obtiene en recompensa una regiduría en el cabildo de Santo Domingo junto a algunas otras prebendas. El monarca lo premia, además, con el nombramiento de alguacil mayor de Castilla del Oro, cargo que tenía entre otras funciones la de aplicar la justicia y perseguir a los delinquentes, en definitiva, una especie de jefatura de policía, que le confería una situación sin igual para enfrentarse a Balboa y sus seguidores.

En efecto, muy pronto Enciso va a regresar a las Indias vestido como alguacil mayor, y elige, no por casualidad, el mismo escenario de donde había sido expulsado con tanta deshonra unos años atrás: la Tierra Firme (Darién), que acaba de ser bautizada con el nombre de Castilla del Oro. Viaja en su propio barco –la *Santiago*¹²– acompañando a la gran

11 Giménez Fernández, M. (1984). *Bartolomé de las Casas*. Vol. I: *Capellán de Su Majestad Carlos I, poblador de Cumaná (1517-1523)*. Madrid, Editorial CSIC, pp. 467, 469, 494.

12 Por aquel entonces Enciso poseía dos embarcaciones: la *Concepción*, que era una carabela de algo más de 80 toneles de arqueo, y la *Santiago*. Mena García, C. (1998-1999).

flota colonizadora encomendada al noble segoviano, Pedrarias Dávila, que ha sido designado gobernador y lugarteniente del rey en aquel territorio, con la misión de poner orden en la tierra y relevar a Vasco Núñez y su camarilla. Mientras Enciso se prepara para reencontrarse con su enemigo Balboa, saborea su venganza. Sabe que el extremeño tendrá que someterse a un juicio de residencia y que no escapará al castigo.

En los meses anteriores a la salida de la flota encontramos de nuevo al bachiller desempeñando el papel que mejor sabía hacer: el de asesor experto e imprescindible. Y una vez más, el rey Fernando tuvo en cuenta sus consejos. No cabe duda de que Enciso, siendo un hombre culto y respetado, gozaba de una serie de virtudes de las que otros carecían. Siempre sabía posicionarse adecuadamente, y por si esto fuera poco su estancia en Santo Domingo y el Darién le había proporcionado conocimientos muy valiosos sobre la realidad americana. Se entiende así que el rey insistiera en repetidas ocasiones a sus oficiales de la Contratación para que se guiaran en numerosos asuntos por las sugerencias de Enciso quien desempeñó, sin duda, un papel fundamental en el apresto de la expedición de Tierra Firme en cuestiones tan diversas y de tanta importancia como la conservación de los navíos, el equipamiento militar o el derrotero a seguir por la armada, entre otros: “E porque el bachiller Enciso tiene alguna experiencia en las cosas de Tierra Firme –recordaba don Fernando a sus oficiales en julio de 1513– y también para cosas de armada, por la que él hizo cuando se pobló el Darién, le he mandado que vaya a solicitaros y ayudar el despacho de esta armada en todo lo que pudiere y vosotros le dijeredes”¹³.

Enciso se muestra ahora como un mercader avisado que olfatea el olor del dinero como perro sabueso. La flota de Castilla del Oro se

Sevilla y las flotas de Indias. La gran armada de Castilla del Oro (1513-1514). Sevilla, Fundación El Monte, p. 352.

13 AGI, Panamá, 233, L. I. Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación. Valladolid, 4, julio, 1513. En Mena García, C. *Sevilla y las flotas de Indias... Ibidem*, p. 45.

presentaba como una magnífica oportunidad para alguien que, como nuestro bachiller, poseía dos navíos listos para zarpar a las Indias en cualquier momento: uno de ellos lo fleta a la Corona, con lo que obtiene un importante beneficio, y en el otro, que utiliza para su desplazamiento, alquila cámaras a los pasajeros —entre otros a Gonzalo Fernández de Oviedo, con el que entabla una sincera amistad—, mientras abarrota de mercancías su bodega para luego venderlas a los desabastecidos colonos. Semejante práctica no era inusual en el mundillo mercantil de la capital hispalense, en el que las actividades de conquistadores y mercaderes se daban la mano sin que apenas pudieran diferenciarse. Lo cierto es que este nuevo viaje que ahora emprende a la Tierra Firme parece más propio de un mercader dedicado a ampliar su radio de acción en el comercio atlántico que de un abogado y funcionario real.

La segunda estancia de Enciso en el Darién fue muy breve. No alcanzó a los dos años. Enciso consiguió por fin que Balboa fuera condenado en su residencia y a devolverle la parte del botín arrebatado años atrás. Y en los primeros meses de 1516 sin que se sepa la razón, decide regresar a España, dejando todas sus mercancías al cuidado de sus factores y el oficio del alguacilazgo en manos de su hijo mayor Rodrigo de Rebolledo. Ya nunca más volvería a las Indias.

EN LA CORTE DE CARLOS I

Ya lo adelantamos. En los primeros meses de 1516, nada más regresar a Castilla, Enciso se personó en la Corte. Allí muchas cosas habían cambiado tras la muerte del rey aragonés, su gran valedor. El joven nieto del monarca, Carlos I, no llegaría a España hasta septiembre de 1517, y mientras tanto quedó al frente el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, quien había tomado interinamente las riendas del gobierno por segunda vez. Una vez más, el regente iba a demostrar sus dotes

como político excepcional, pese a su avanzada edad –había cumplido ya ochenta años– y máxime en un momento tan delicado como era aquel. Desde tiempo atrás, Cisneros andaba profundamente molesto con los sucesos de las Indias y desaprobaba la política de Fonseca, de Conchillos y de sus colaboradores. Opinaba que “todo aquello estaba perdido, así en lo espiritual como en lo temporal, y que la causa de esto habría sido que los que hasta aquí se habían enviado para entender en proveer las cosas de aquellas Yndias se habían corrompido con ynterese”. Recordemos que muchos miembros del famoso partido aragonés, encabezado por Fonseca y Conchillos, se habían marchado a Flandes a conspirar contra Cisneros¹⁴.

Después de entrevistarse con el fraile Las Casas y de simpatizar con sus ideas, el anciano cardenal se empeña en la “reformación de las Indias”. Una de sus primeras medidas, “el más curioso proyecto de gobierno” de la historia del Nuevo Mundo, como lo define Simpson¹⁵, consiste en enviar a Santo Domingo a tres frailes jerónimos para que administren las nuevas tierras sin codicia ni pasión, pongan orden en el gobierno americano y detengan la explotación laboral de los indios. Desgraciadamente el cardenal no pudo ver los resultados de su proyecto reformador pues por su avanzada edad y mala salud falleció el 8 de noviembre de 1517, casi dos meses más tarde de la llegada del nuevo monarca a Castilla.

Las fuentes conocidas no permiten desvelar las andanzas de Enciso en la Corte una vez que regresó de las Indias y vio como el grupo aragonés caía en desgracia. Cabe imaginarlo compartiendo antesalas con su amigo Oviedo: él también ha abandonado muy pronto el Darién con gran enfado del obispo Fonseca y especialmente de su señor Lope

14 Ladero Quesada, M. A. (2016). *Los últimos años de Fernando el Católico*. Madrid, Ed. Dykinson, p. 299.

15 Simpson, L. B. (1970). *Los conquistadores y el indio americano*. Barcelona, Ed. Península, p. 55.

de Conchillos, cuyos intereses representa en la Tierra Firme¹⁶. En vida de don Fernando ha recibido el encargo de preparar un memorial recogiendo la situación del Darién y las denuncias contra la administración de Pedrarias, pero tras el fallecimiento del monarca nadie parece interesado en escucharlo. Oviedo viaja luego a Bruselas, posiblemente en compañía del fraile Las Casas, para entrevistarse con Carlos I, y regresa a Castilla enfadado por la incompreensión del joven monarca. Aquí es recibido por Cisneros, pero este no resuelve nada y lo remite a los padres jerónimos. En estas circunstancias, nos hubiera gustado conocer las jugosas conversaciones entre Oviedo y Enciso, cómo intercambiaban pareceres o vertían sus críticas contra el nuevo modelo de gobierno indiano, ahora a cargo de tres frailes mendicantes. De nuevo e inevitablemente sus vidas corren paralelas. Ambos aguardan ser recibidos por el joven Carlos I y confían en regresar pronto a las Indias.

Pero Enciso es una auténtica caja de sorpresas: lo mismo entiende de sesudas doctrinas escolásticas, cálculos astronómicos o complicados pleitos que de otras cuestiones igualmente enrevesadas, como la circulación monetaria o la política mercantil, nada se le escapa. Y así entre 1516 y 1517 eleva un memorial a la Corona con nuevas propuestas económicas sobre las Indias¹⁷. Una vez más intentaba acercarse a las estancias más elevadas en donde había perdido todos los apoyos desde la muerte del rey Fernando, en este caso al monarca recién llegado, al joven Carlos I y a sus consejeros flamencos. Y he aquí que tenemos al polifacético Enciso convertido en todo un arbitrista. Se define al arbitrio como “cualquier propuesta dirigida a aumentar los ingresos

16 Trata en profundidad sobre este aspecto Otte, E. (1958). Aspiraciones y actividades heterogéneas de Fernández de Oviedo. En *Revista de Indias*, año XVIII, enero-marzo, núm. 71.

17 AGS, Cámara-Pueblos, leg. 6. Memorial del bachiller Enciso, dirigido a Carlos I, sobre el mejor aprovechamiento del oro que viene de las Indias y sobre el cobro del almojarifazgo en ellas. Fue dado a conocer por Ladero Quesada, M. A. (2009). *La Hacienda Real de Castilla, 1369-1504*. Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 805-808.

de un reino o entidad política, pero en el conjunto de la Monarquía Hispánica y de manera muy especial en la Corona de Castilla, el fenómeno del arbitrista trascendió lo puramente fiscal y dio lugar a todo un corpus de obras sobre pensamiento político, económico y social teñido, a menudo, de un profundo reformismo”. Y se sostiene que aunque la existencia de este tipo de memoriales arranca ya de los años veinte del siglo XVI, no será hasta la segunda mitad del siglo, durante el reinado de Felipe III y más allá durante la siguiente centuria, cuando los escritos se multipliquen al socaire de las dificultades financieras y de la conciencia crítica¹⁸. Dicho lo cual tendremos que convenir que Enciso fue todo un adelantado de su tiempo puesto que redactó los referidos memoriales en fecha tan temprana y unos años antes de lo que generalmente se admite. Una vez más intentaba acercarse al monarca y a sus consejeros.

EL COSMÓGRAFO MARTÍN FERNÁNDEZ DE ENCISO Y LA *SUMA DE GEOGRAPHIA*

Una vez en España nuestro bachiller pone orden en sus diarios y prepara su primera y única obra conocida, dedicada a la cosmografía y al arte de navegar: la *Suma de Geografía* (1519), que habría de ser reeditada en 1530 y 1546 (con algunas correcciones), buena muestra de su transcendencia y gran acogida.

Cuando la imprenta llega a Sevilla, la ciudad es una de las más pobladas y dinámicas del Reino de Sevilla. Nudo principal de un pujante tráfico mercantil, que había adquirido dimensiones internacionales ya

18 García Guerra, E. M. *Entre la teoría y la práctica: el pensamiento arbitrista castellano durante la Edad Moderna en Castilla*. P. 183 y ss. Disponible online: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-8%20entre.pdf> [consultado el 02/05/22].

en la Baja Edad Media, se extendía sobre una inmensa y feroz llanura atravesada por un río navegable que daba acogida a multitud de navíos. Atraída por las riquezas que inundaban sus calles, allí se había instalado una cosmopolita burguesía mercantil que desplegaba sus técnicas más avanzadas como centro bancario internacional y arriesgaba sus caudales en las nuevas empresas que se proyectaban en el Atlántico.

Los impresores extranjeros —editores y libreros a un mismo tiempo— no tardaron en ver las oportunidades que ofrecía esta ciudad, próspera y estratégicamente situada, y se lanzaron al negocio librero fuera y dentro de ella con gran fortuna, especialmente desde que Sevilla obtuvo en 1503 el monopolio con las Indias, tras el establecimiento en ella de la Casa de la Contratación. El primero y más famoso, por la calidad de sus obras y la sabia elección de títulos, fue Jacobo Cromberger, padre de una famosa dinastía, tal vez originario de Nuremberg (Alemania), y apellidado también en los documentos de la época como Alemán, Nuremberge o Moranberga.

Dejando volar nuestra imaginación, podemos ver al bachiller Enciso con el manuscrito bajo el brazo, enfilandos sus pasos hacia una



Portada de la *Suma de Geographia* de Martín Fernández de Enciso (1519).

estrecha calle, muy cerca de la catedral sevillana, que pronto habría de conocerse como “calle de la Imprenta”, hoy “calle Pajaritos”, desde que Jacobo Cromberger se había instalado allí. Suponemos que como cualquier autor en los tiempos actuales negoció su contrato con el famoso impresor alemán. Ya había obtenido un privilegio del rey –imprescindible para la edición de cualquier obra– y estaba satisfecho de lo logrado y expectante.

Con este privilegio real de Carlos I, otorgando el plácet de impresión, el precio de la obra (136 maravedís por cada ejemplar) y los derechos de autor (por un periodo de diez años), se editaba en Sevilla, en 1519, en los talleres de Jacobo Cromberger, el primer tratado geográfico de carácter general que abarcaba el Viejo y el Nuevo Mundo, de esa *cuarta pars* del mundo, frente a las tres conocidas (Europa, Asia y África), que se abría a los ojos de Europa con gran expectación. Se llamaba *Suma de Geographia* y llevaba un subtítulo aclarando que la obra “trata de todas las partidas e provincias del mundo, en especial de las Indias, y trata largamente del arte de marear, juntamente con la esfera en romance, con el regimiento del sol y del norte, nuevamente hecha”. Era una *suma*, o en términos más actuales, una síntesis, un manual geográfico con conceptos cosmográficos¹⁹, en donde el autor recogía sus conocimientos de los clásicos –desde Ptolomeo a John de Holiwood– y al mismo tiempo, con un notable espíritu renacentista, sus vivencias, especialmente las adquiridas en las Indias (“la experiencia de nuestros tiempos es la madre de todas las cosas”). Y utilizaba una curiosa mezcla de términos geográficos de procedencia muy diversa: bíblica (Tarsis, Ofir), tolemaica (Gatigara, Aurea [Quersoneso]), de Marco Polo (Zeitona,

19 Para entonces se utilizaba el término cosmografía “en un sentido universalista en cuanto a la comprensión del cosmos y su explicación”. En estas páginas utilizamos la edición y estudio preliminar de Cuesta Domingo, M. (1987 [1519]). *Martín Fernández de Enciso. Suma de Geografía*. Madrid, Museo Naval, p. 57.

Ciapango, Java menor) y también moderna (Malaca, Santo Tomé, puerto de las Figueras)²⁰.

La obra fue escrita, no en latín, como se acostumbraba para las ediciones cultas, sino en romance, pues estaba destinada al aprendizaje de pilotos y navegantes, y es bien sabido que en su mayoría era gente analfabeta y de escasa preparación teórica. Y, por supuesto, suponía un intento de acercamiento al nuevo rey Carlos I, un joven inexperto que en septiembre de 1517 había llegado a Castilla junto a sus colaboradores flamencos sin conocer la lengua ni las costumbres de su reino.

Al tiempo que se vivían momentos de gran incertidumbre en los territorios de la Monarquía Hispánica y los pasillos de la corte castellana se llenaban de extranjeros, Enciso tenía que posicionarse adecuadamente: necesitaba ganar el favor real del nuevo monarca y sus consejeros para no perder la consideración de antaño. ¿Y qué mejor tarjeta de visita que la de darse a conocer como un experimentado geógrafo y cartógrafo? En efecto, Enciso no dudó en dedicar su obra a don Carlos, “por la gracia de Dios rey de España (y)... Señor de las Indias Occidentales”, atribuyéndose, sin que nadie se lo hubiese pedido, el papel de preceptor del joven monarca. Y así en una breve coletilla daba por supuesta la ignorancia regia, propia de un adolescente, dirigiéndose a don Carlos con el mismo afán de protección y enseñanza que un padre suele utilizar cuando habla con su hijo: “Por tanto, yo, Martín Fernández de Enciso, Alguacil Mayor de la Tierra Firme de las Indias Occidentales llamadas Castilla del Oro, deseando hacer algún servicio a vuestra alteza que le fuese agradable y no menos provechoso, considerando que la poca edad de vuestra alteza no ha dado lugar a que pudiese leer los libros que de la

20 Laguarda Trías, Rolando. (1975). Las longitudes geográficas de la membranza de Magallanes y del primer viaje de circunnavegación. En *A viagem de Fernao de Magalhaes a a questao das Molucas. Actas do II Coloquio Luso-Espanhol de Historia Ultramarina*, Lisboa, Junta de Investigações científicas do Ultramar, p. 148.

Geografía hablan, acordé de poner mi trabajo en hacer una suma de las provincias y partidas del universo en nuestra lengua castellana, porque mejor la comprendiesen los que la leyesen y a más personas aprovechase...”²¹

Sabemos que la obra que el editor alemán sacó de sus talleres se acompañaba de un mapamundi, que por desgracia se ha perdido o fue deliberadamente sustraído por razones de Estado: salvaguardar los secretos de la navegación a otras potencias rivales²². Y lo sabemos porque el propio Enciso hizo referencia a él en varias páginas de su obra. Por ejemplo en la misma dedicatoria al monarca que comentamos: “Y porque esto V.A. pudiere mejor comprender, *hice hacer una figura en plano* en que puse todas las tierras y provincias del universo de que fasta hoy ha habido noticia por escrituras auténticas y por vista de nuestros tiempos; y señalé cada provincia donde cae por sus límites y adonde entran los ríos en la mar, y las fuentes y tierras de donde proceden... y las provincias por donde pasan”. Y en el mismo permiso de impresión de la obra el monarca se hacía sabedor de que (vos Enciso) “habíais puesto la cosmografía por derrotas y alturas para que nuestros pilotos supiesen ir a buscar las tierras que por nos les fuese mandado, y *una figura de una esfera en llano*”. Se decía que al rey Carlos era un gran aficionado a la cartografía y que estaba “namorado de las cartas

21 Cuesta Domingo, M. *Martín Fernández de Enciso. Suma de Geographia... Ibidem*, p. 69.

22 “Las circunstancias de la tensa política internacional que se vivía entre las dos grandes potencias navales de aquel momento, Portugal y España, no aconsejaban que se difundieran en un momento tan crítico los preciosos datos reflejados por Enciso en su mapa. Más aún cuando este barría para casa, ampliando el radio de acción de los españoles en detrimento de los de Portugal: “pasando de Melaca, doscientas leguas (de este a oeste) se acaba el límite de lo del rey de Portugal”. Esta podría ser, en definitiva, la razón que explicaría la misteriosa desaparición de la carta que acompañaba a la *Suma* de Fernández de Enciso”. Melón y Ruiz de Gordejuela, A. (1961). *El primer Manual español de Geografía (Conferencia)*. Murcia, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, pp. 7-8. Cuesta Domingo, M. *Martín Fernández de Enciso. Suma de Geographia... Ibidem*, p. 44.

e pomas de marear”²³ por lo que es de suponer que la obra de Enciso, cuyo carácter innovador nadie podrá discutir, y el planisferio que lo acompañaba debieron resultar muy gratos a los ojos del monarca.

Por supuesto Enciso, todo un maestro en el arte de la adulación, no perdió la ocasión de lisonjear al joven monarca ofreciéndole una fingida historia de su linaje que arrancaba de héroes de la mitología griega, como Jasón (“de donde vuestra alteza procede y cuyas armas trae”) y Hércules, pasando por los reyes godos, el rey don Pelayo y sus sucesores. Con la lectura de esta obra, además de servir a Dios como un cristiano ejemplar –advierte Enciso al monarca– Su Alteza gustaría “el tiempo de su juventud en acrecentar gloria para en el cielo y fama para en la tierra”, emulando así a personajes de la talla de Alejandro de Macedonia en cuyo espejo debía mirarse.

Ahora bien, como ya adelantábamos, la *Suma* pretendía instruir de forma amena, no solo al soberano sino a cuantos pilotos y navegantes surcaban las aguas de los remotos mares al servicio de la Corona: “E porque demás de ser agradable de leer fuese provechosa, así a vuestra alteza, a quien más pertenece saber las provincias y cosas del universo y lo que en cada una hay y a dónde cae, como a sus pilotos y marineros, a quien vuestra alteza encomienda los viajes cuando envía a descubrir tierras nuevas...” A todos ellos destinaba Enciso (“los pilotos sabrán de hoy en adelante”) sus conocimientos del orbe y de las experiencias vividas en primera persona durante su estancia en el Nuevo Mundo.

La *Suma* de Enciso se articula en dos grandes bloques muy distintos. A. Melón, denomina a la primera Geografía astronómica o náutica y a la segunda Geografía descriptiva o regional. La primera, en efecto, es un Tratado de la esfera –“Sabrá vuestra alteza que esfera es un cuerpo redondo debajo de una superficie en cuya mitad está un

23 Mena García, C. (2022). *Magallanes y las cinco naos del emperador. Organización de la armada que circunnavegó la Tierra: barcos, hombres y mercancías*. Madrid, Ed. Silex, p. 54.

punto desde el cual todas las líneas llevadas a la superficie son iguales”–, que presenta Enciso dividida en dos hemisferios con notables errores en el cómputo de las longitudes geográficas y en el valor asignado al grado terrestre²⁴.

Lógicamente, la obra de Enciso consideraba como meridiano cero el establecido en Tordesillas, si bien mencionaba otros meridianos, como el de Sevilla, isla de Santo Tomé e isla del Hierro (Canarias). Y cometía graves errores al calcular las distancias con el Ecuador, y lo que es más importante, se equivocaba, al igual que Colón, con el valor asignado al grado terrestre –16,66 leguas– empequeñeciendo la tierra. “E porque cada un grado está tasado en diez e seys leguas e media e un sesmo de camino, sabrás que todo el mundo tiene en derredor trescientos y sesenta grados que montan seis mil leguas...” En definitiva, los cálculos de Enciso, como afirman Laguarda y Cuesta²⁵, favorecían las pretensiones españolas ante Portugal en el Lejano Oriente pues concluían que no solo las Molucas se encontraban dentro de la zona de influencia de los españoles, sino también otras regiones, “las más ricas que recuerda la cosmografía” –dice Enciso–, como las islas de Java, las bíblicas Ofir y Tarsis o el legendario Cipango de Marco Polo. “Así que todas las mil y seiscientas y cincuenta leguas que están por descubrir caen en la partición de Vuestra Alteza. Y pues Vuestra Alteza es mayor, debe dar forma cómo mande descubrir lo que falta de su parte, pues que el rey de Portugal, siendo menor, ha descubierto tanto”²⁶. Una vez más Enciso irrumpía en escena como fiel colaborador de la monarquía y barría para casa. ¿Lo hacía desinteresadamente?

Cabría igualmente preguntarse: ¿tuvo algún alcance el debut de nuestro bachiller en su faceta como cosmógrafo? Sin duda. Es evidente

24 Melón y Ruiz de Gordejuela, A. *El primer Manual español...* *Ibidem*, pp. 10-11.

25 Laguarda Trias, R. Las longitudes geográficas... *Ibidem*, p. 148. Citado por Cuesta Domingo, M. *Martín Fernández de Enciso. Suma de Geographia...* *Ibidem*, pp. 41-42.

26 Cuesta Domingo, M. *Martín Fernández de Enciso. Suma de Geographia...* *Ibidem*, p. 84.

que si lo que pretendía era darse a conocer, adquirir relumbrón y fama, brillar con luz propia como en tiempos pasados, no solo en Sevilla sino en los círculos cortesanos, todo eso lo consiguió sobradamente pues su obra, aunque muy lejos de los grandes libros de navegación y cosmografía que iban a aparecer en la segunda mitad del siglo, era nada menos que el primer tratado de náutica (“trata largamente del arte de marear”) y la primera geografía de carácter general en la que se describía el Nuevo Mundo que salía publicada en toda Europa. Se ha dicho que los cálculos de repartición del mundo entre las dos potencias rivales de España y Portugal vertidos en la *Suma* de Enciso fueron reproducidos por el portugués Pedro Margalho, catedrático de Salamanca, en su obra *Phisices compendium*, publicada en 1520 y el piloto, también portugués, Andrés Pires, en su tratado náutico denominado modernamente *Livro de Marinharia*²⁷. Y es sabido que la *Suma*, que tuvo una gran acogida, como lo prueban sus tres ediciones durante la primera mitad del siglo XVI, fue uno de los libros de cabecera que llevó un famoso navegante, llamado Juan Sebastián Elcano, mientras intentaba alcanzar las Molucas por segunda vez. Al margen de las limitaciones o inexactitudes de la obra, Enciso había alcanzado un lugar de honor entre los grandes tratadistas, el primero que incorporó el Nuevo Mundo, conocido hasta entonces, en la geografía del Viejo. Un mérito que ya nadie podría arrebatárle.

ENCISO RENUNCIA COMO REGIDOR DE LA ESPAÑOLA

Mientras Enciso publicaba en 1519 su obra geográfica en Sevilla, el fraile Bartolomé de las Casas intensificaba en la corte itinerante del joven rey Carlos I su lucha a favor de los indios, sometidos con dureza

27 Laguarda Trías, R. *Las longitudes geográficas... Ibidem*, p. 146.

por los españoles en las islas antillanas y en la Tierra Firme, e intentaba conseguir la aprobación regia para su proyecto utópico de colonización pacífica en la costa de Paria (actual Venezuela) con familias labriegas –castellanas y andaluzas– y religiosos. Hacía un año que fray Juan de Quevedo, el primer obispo del Darién y protector de Balboa, había regresado a España coincidiendo en Molins del Rey, donde se celebraban las primeras cortes catalanas de Carlos I, con el fraile Las Casas. Teniendo en cuenta la personalidad tan dispar de ambos personajes era de prever que aquel encuentro iba a resultar extremadamente agrio. Y así Las Casas y Quevedo terminaron enzarzándose en una pugna dialéctica en materias tan delicadas como el problema de la “guerra justa” y la naturaleza de los indios. Las tesis mantenidas por ambos no eran sustancialmente diferentes, solo que el franciscano Quevedo, militando en las filas de Enciso, se basaba en Aristóteles para considerar que los indios eran “siervos a natura”, defendiendo así su esclavitud. El conflicto se dirimió en largas y complicadas oratorias en presencia del monarca que Las Casas se complació luego en recoger en su obra, otorgándose el papel más destacado, y que terminó con estas palabras: “De Vuestra Real Majestad será propio desterrar desde el comienzo de su reinado, de aquellas tierras, tan horrenda y enorme tiranía delante de Dios y de los hombres, que tantos males y daños irreparables causa para perdición de la mayor parte del linaje humano, para que Nuestro Señor Jesucristo, que murió por aquellas gentes, su Estado prospere por muy largos días”. Los testigos de aquel histórico momento aseguran que el joven Carlos quedó sinceramente conmovido con las palabras del fraile Casas²⁸.

28 Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias... Ibidem*, II, p. 537; Bataillon y Saint Lu, M. (1985). *El padre Las Casas y la defensa de los indios*. Madrid, Colección Sarpe, núm. 51, p. 126; Giménez Fernández, M. *Bartolomé de las Casas... Ibidem*, II, pp. 317-318.

En enero de 1519, la cabeza de Vasco Núñez de Balboa rodaba a los pies del verdugo, junto a las de algunos de sus más fieles compañeros, allá en el fondeadero caribeño de Acla. Acusado de delito de traición, se cumplía así la sentencia dictada por el gobernador Pedrarias Dávila, el poderoso y desalmado rival del adelantado. Nos hubiera gustado conocer la reacción del bachiller cuando estas lúgubres noticias cruzaron el océano. ¿Qué sintió al saber que su más odiado enemigo había sido borrado del escenario darienita?

Coincidiendo con esta dramática fecha, resulta probado que Enciso se encontraba en Sevilla. El 16 de febrero de 1519 visita de nuevo una de esas notarías a las que era tan asiduo. Comparece ahora como “regidor de la ciudad de Santo Domingo, que es en la isla Española del Mar Oceano” y presenta al monarca la renuncia de su cargo, alegando que “por estar ocupado en cosas que conviene a servicio de Vuestra Alteza y en otras cosas cumplideras a mi fazienda yo no puedo usar y exercer el dicho oficio de regimiento como conviene a servicio de Dios e de vuestras Altezas”²⁹. No sabemos cómo se las ingeniaba, pero nuestro hombre siempre andaba involucrado en asuntos relacionados con la Corona. ¿Pero en esta ocasión a qué clases de servicios se refería? ¿Y a quién proponía en su lugar? No hay respuesta para la primera de las interrogantes, pero en cambio sí sabemos en quien delegó Enciso la regiduría del cabildo dominicano. Se trataba de Alonso Fernández de las Varas, hijo por más señas de Juan Fernández de las Varas, uno de los más acaudalados comerciantes de Santo Domingo, en comandita con el famoso banquero genovés, Bernardo Grimaldi, a la vez que protegido de Miguel de Pasamonte, el tesorero general de las Indias. Los Fernández de las Varas eran los socios perfectos para nuestro personaje,

29 Archivo Histórico Provincial de Sevilla. Sección de Protocolos Notariales (en adelante AHPS), 9.125. La renuncia del regimiento dominicano a favor de Alonso Fernández de las Varas fue formalizada ante el escribano Bernal G. Vallecillo.

quien seguía instalado en Sevilla, el corazón de los negocios oceánicos, mientras se entregaba en cuerpo y alma como armador de dos barcos a una de sus actividades favoritas: el comercio marítimo, bien con las Indias, bien con Livorno, el fondeadero italiano más floreciente de la época, así como con “otros puertos del Levante”.

LAS ORDENANZAS SOBRE EL BUEN TRATAMIENTO DE LOS INDIOS (GRANADA, 1526) Y LA FALLIDA CAPITULACIÓN VENEZOLANA

Sevilla fue el escenario elegido por el emperador para uno de los momentos más entrañables de su biografía. El 11 de marzo de 1526 en los Reales Alcázares se celebraron los esponsales de don Carlos y su prima Isabel de Portugal con gran pompa y fiestas de justas y torneos que se prolongaron por espacio de muchos días³⁰. Dos meses más tarde, don Carlos, en su visita a Andalucía, se trasladaba a Granada y con él toda su fastuosa corte, a excepción de varios consejeros de Indias, como el doctor Beltrán y el doctor Maldonado, quienes junto al secretario Juan de Samano todavía permanecían ocupados en Sevilla revisando las cuentas de la Casa de la Contratación y adoptando reformas para el buen funcionamiento de la Casa, como la confección de un nuevo padrón real, encargado al piloto mayor Diego de Ribero, y nuevas instrucciones para evitar los numerosos fraudes relacionados con el manejo de los bienes de difuntos.

30 Meses atrás doña Isabel de Portugal se había casado por poderes en Portugal en una doble ceremonia: concretamente el 1 de noviembre de 1525 y el 20 de enero de 1526. En los dos actos representaba al emperador el embajador Charles Popet, señor de la Chaulx. Morales, A. (2000). Recibimiento y boda de Carlos V en Sevilla. En VV.AA., *La fiesta en la Europa de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de Felipe II y Carlos V, pp. 27-48.

Siguiendo la estela del emperador, hacia la capital del Darro dirige también sus pasos Martín Fernández de Enciso. Los motivos del viaje los explicaría el mismo bachiller años más tarde. Había ido a Granada, según sus propias palabras, “a defender la conquista de las Indias e la posesión de los indios de lo que [d]ello dezian los dominicos y el obispo de Osma con ellos”, a cuyo efecto el riojano entregó un memorial a Carlos V en la Alhambra mientras se debatía, una vez más, la presencia española en el Nuevo Mundo y la situación de los pueblos indígenas sometidos³¹. ¿Pero era sincero Enciso cuando así se expresaba? Desde luego que no. En esta ocasión ocultaba las verdaderas razones –razones de peso– que le habían movido a trasladarse a la corte granadina, después de reclamar a su hijo, Rodrigo de Rebolledo, que regresara de las Indias dejando, una vez más, en manos extrañas su cargo de alguacil mayor.

Por canales desconocidos hasta él había llegado la noticia de que se preparaba una nueva expedición al Cabo de la Vela y golfo del Aljófaro (Venezuela). Y pensó que esta era una oportunidad de oro a la que no podía renunciar, a pesar de sus años y dolencias. Si había ejercido de alguacil mayor de Castilla del Oro, casi siempre en la distancia, delegando el oficio en su hijo, Rodrigo, podía repetir la jugada, una vez más, en caso de que obtuviera el cargo de gobernador del territorio venezolano. Seguramente cuando escribió a su hijo pidiéndole que abandonase Panamá y regresara a Castilla ya planeaba esta estratagema mientras se frotaba las manos, adivinando los múltiples beneficios económicos que obtendría en un futuro. En consecuencia, Enciso viajaba a la Corte por motivos personales, pero como en aquellos momentos se resucitaba el antiguo debate sobre la licitud de la presencia castellana en Indias, del que se consideraba todo un experto, decidió matar

31 AGI, Patronato, 170, R. 33. Memoriales del bachiller Enciso sobre cosas del gobierno de Indias, 1528.

dos pájaros de un tiro. Una vez más estaba dispuesto a representar el papel que tanto le satisfacía: el de asesor imprescindible y defensor a ultranza de los derechos patrimoniales de la monarquía.

Por estos años la Corona se encontraba de nuevo ante una situación muy incómoda: la licitud de la empresa indiana y el proceder de la conquista y colonización de las Indias estaban generando una nueva oleada de críticas. De hecho para 1525 las voces de protesta eran tan graves que de momento se decidió suspender los descubrimientos y conquistas en las Indias hasta que el emperador y sus consejeros decidieran cómo proceder al respecto.

Transcurrida más de una década era evidente que las bienintencionadas Leyes de Burgos de 1512-1513 habían caído en saco roto ante la escasa o nula disposición de los colonos de someterse a ellas. De nuevo ahora, el dominio sobre las Indias estaba siendo cuestionado por efecto de la campaña de Las Casas y el avance de la conciencia crítica en España, una vez más de la mano de los dominicos, pero, a diferencia de 1512, el liderazgo de esta corriente no correspondía a un grupo de humildes frailes o reconocidos teólogos, ajenos a la estructura de poder del Imperio. Figuras tan influyentes como el propio confesor del emperador y electo obispo de Osma, fray García de Loaysa, a la sazón flamante presidente del Consejo de Indias, o el doctor Diego Beltrán, oidor del citado Consejo, discutían sobre la legalidad de la empresa castellana en Indias. Frente a aquellos que, como el mismo Enciso, antes en Valladolid (1513) y ahora en Granada (1526), argumentaban en favor de la teocracia pontificia, ellos afirmaban el *Ius Gentium* o “Derecho de Gentes”: los indios eran señores naturales de sus tierras y nadie podía privarles de su jurídica autoridad sin causa justa. “E porquel obispo de Osma dize e alega por sí un dicho de un doctor que estimo que las tierras que poseian los infieles en espeçial aquellos a quienes nunca abia ido a su noticia el nombre de Jesucristo que no ge las podian tomar sin causa porquel dominio e posesion de las

tierras era *de iure gentium* por el cual ellos avian adquerido el dominio e posesion de las tierras que poseían, a lo cual –recordaba Enciso– yo uve respondido en Valladolid...” Y a continuación el bachiller pasaba a defender su tesis: “Que el Papa avia dado justamente las tierras que poseian ellos al Rey Catolico para que pusiese en ellas personas que conoçiesen a Dios que avia criado aquella tierra e le onrrasen e pusiese en ellas la ley e fe de Dios e de Jesucristo e que por esto el Rey Catolico podia enviar e requerirles que le diesen la tierra pues se la avia dado Dios y el Papa en su nombre e se la avia quitado a ellos porque eran ydolatras e que si no se la diesen se la podia tomar por fuerça e a los que se la defendiesen matarlos e prenderlos e a los presos darlos por esclavos como lo avia fecho Iosue e quel ius gentium que despues avia venido no abia quitado el poder de Dios ni avia librado al onbre a que no fuese obligado a conoçer a un solo dios que lo avia criado e se avia dado la tierra para en que viviese e que las razones que daban para que no les pudiese ser tomada la tierra, pues la poseian por el derecho de las gentes, era liviana e sin fundamento”.

Y junto a tan poderosas razones, el bachiller esgrimía el triple pecado –los *tria peccatela*– asociado a los pueblos indígenas, comenzando por la idolatría y siguiendo por la violación de la “ley natural”, a través del canibalismo y el abominable pecado de la sodomía, aunque él agregaba uno más (las guerras tribales). Todo ello justificaba, según Enciso, la conquista y dominio de aquellas tierras por el emperador.

Pues bien, ahí en Granada estaba Enciso, en medio de todo este conflicto, presentando al emperador un extenso memorial como ardiente defensor de los derechos de la Corona –un papel que nadie le había adjudicado–, sin apartarse ni un ápice de lo manifestado trece años atrás³². Pero lo más novedoso es que en esta ocasión el bachiller

32 AGI, Patronato, 170, R. 33. Memoriales del bachiller Enciso sobre cosas del gobierno de Indias, 1528.

señalaba con su dedo acusador nada más y nada menos que a fray García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias y confesor del monarca (1523-1530), quien había sido con anterioridad Maestro General de su propia orden religiosa: “E agora sabra Vuestra Magestad que muchas personas an pedido islas e provincias de las que estan por ganar en las Indias para a las yr a conquistar e ganar, y el obispo de Osma, confesor de Vuestra Alteza e su presidente en el Consejo de Indias, se a puesto en decir e defender que no se pueden yr a conquistar ni ganar aquellas tierras contra lo que avia sido declarado por maestros teólogos de su orden, a lo cual si Vuestra Magestad da lugar se seguira que las Indias se pierdan de necesidad, ansi lo ganado como lo de por ganar, e lo peor de todo ello que sea que la idolatría se favoreçera dello e se estorvará que la fe de Jesucristo no se acreciente e perderse an todas las animas de los indios que agora son...”

El bachiller no podía comprender la actitud contestataria del obispo de Osma y de los miembros de su Orden. Si los frailes dominicos habían aceptado en 1513 lo acordado en la Junta de Valladolid con la elaboración del famoso requerimiento, ¿por qué razón transcurridos trece años volvían de nuevo a la carga? Enciso era parte interesada en este asunto y no podía ocultar su impaciencia. Él mismo aguardaba su nombramiento para encabezar una expedición al cabo de la Vela y con este objetivo, como ya vimos, había viajado hasta Granada. La situación se repetía una vez más. Antaño cuando iba a embarcarse en la expedición de Pedrarias (1513), esta había sido detenida mientras se elaboraba el famoso Requerimiento con gran nerviosismo por parte del bachiller. Ahora, cuando sus expectativas eran aún mayores, los problemas de conciencia de la Corona obstaculizaban una vez más sus propósitos. García de Loaysa parecía ser el obstáculo mayor: “E porque el confesor de Vuestra Majestad está algo rezió en esto...” Por ello, el bachiller suplicaba al emperador que leyese sus memoriales y luego los remitiese al arzobispo de Santiago y presidente del Consejo

de Castilla, Juan Pardo y Tavera, de quien el emperador tenía muy elevado concepto y gran confianza en sus decisiones. Y hecho esto, “mande que se junten los del Consejo de Castilla y los del Consejo de Indias e los que más mandare Vuestra Magestad e que todos juntos lo vean e lo determinen”. Enciso finalizaba su larguísimo parlamento alertando al monarca sobre las desastrosas consecuencias que tendría la pérdida de la soberanía española para la difusión de la santa fe y la religión católica y, desde luego, para su beneficio propio: “porque no se dañe mas de lo questa, porquel diablo con sus astucias procura de conservar para si las animas destos indios e gentes que las tiene por suyas en lo cual hara servijio a Dios e conservara su estado e lo acresçentara e destruyrá la ydolatria e a mi me hara merced, cuya vida nuestro señor acrescente a su santo servicio. *Bachiller Enciso*”³³.

Se ha dicho que los pilares que sostenían el recién estrenado Consejo de Indias “no eran los adecuados para enmendar los sesgos antiguos: ni lo era la persona de fray García de Loaysa, ni lo sería aquella precaria orientación institucional que quiso expresarse por las Ordenanzas de 1526”³⁴. Ahora bien, nadie podrá dudar de la buena fe del emperador al designar a Loaysa como presidente del nuevo consejo que había de regir los asuntos de la política indiana. Si lo que Carlos V pretendía era descargar la conciencia, su “real conciencia”, de los problemas del Nuevo Mundo, nadie más a propósito que su confesor. Pero, como reconoce Pérez de Tudela, este fue un gravísimo

33 *Ibidem*.

34 Pérez de Tudela, J. (1970). El presidente Loaysa, la Real Provisión de Granada y las Leyes Nuevas. En Demetrio Ramos Pérez (coord.), *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Servicio de Publicaciones, p. 53. Según López de Gómara, el criterio de Loaysa “se inclinaba por la servidumbre de los indígenas, situación que ideológicamente lo distanciaba del pensamiento de los franciscanos y de los mismos dominicos del Caribe, entre los que se contaba por entonces Bartolomé de las Casas”. Citado por Nieva Ocampo, G. (2015). El confesor del emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V. *Hispania*, 75, p. 658.

error porque Loaysa lejos de construir un polo de tendencias opuestas a las del legado fonsequista iba a robustecerlo aún más.

Después de muchos años apartado de la política indiana por causa de los asuntos europeos, Carlos V decidió hacer frente a las numerosas quejas que llegaban desde sus territorios americanos respecto a los abusos cometidos con los indios. Presidido por el mismo emperador, se reunió en la Alhambra el Consejo de Indias para debatir acerca del tema de los nuevos descubrimientos y conquistas y poner coto a los excesos de los capitanes. Una reunión de la que por desgracia se sabe muy poco. Es por esa razón que la información proporcionada por Enciso, aún tamizada por sus particulares alegatos y subjetivas apreciaciones, adquiere un valor indiscutible.

El resultado de esta asamblea fue la aprobación de la Real Provisión de Granada de 17 de noviembre de 1526³⁵ que recogía un total de doce normas u ordenanzas destinadas a los capitanes sobre “el buen tratamiento a los indios y maneras de hacer las nuevas conquistas”, según las cuales los indios no podían ser obligados a trabajar en las minas, se prohibía de nuevo la esclavitud, se insistía en la lectura del Requerimiento y se obligaba a embarcar un determinado número de religiosos (“a lo menos dos religiosos o clérigos de misa”) en cada una de las expediciones. Esta normativa iba a insertarse en adelante en todas las capitulaciones que se firmaron con los capitanes desde 1526, comenzando por Pánfilo de Narváez y Francisco de Montejo, hasta 1540.

Y ahora cabe preguntarse: ¿después de su ardiente defensa de los intereses monárquicos en el Nuevo Mundo, consiguió Enciso la recompensa esperada? En efecto, así fue. En los primeros días de diciembre de 1526 el bachiller Enciso y su hijo Rodrigo debieron obtener en Granada la ansiada capitulación para explorar, conquistar y poblar el

35 Fueron publicadas por Morales Padrón, F. (2008). *Teoría y Leyes de la Conquista*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp.367-380

Golfo del Aljófár y Cabo de la Vela³⁶: “Don Carlos, etc., doña Juana, etc., por quanto nos avemos mandado tomar çierto asiento e capitulación con el bachiller Martín Hernández Dençiso, vezino de la çibdad de Sevilla, para que descubra, conquiste e pueble las tierras e provincias del golfo del Aljófár e cabo de la Vela, que son en la costa de Tierra Firme, y le avemos proveído de la gobernación de la dicha tierra...”³⁷

En este proyecto de gran alcance, que contemplaba la obligación de los capitulantes de reclutar trescientos colonos y llevarlos a Venezuela en tres años, a razón de cien cada año, el bachiller invirtió hasta sus últimos ahorros y se enfrentó a numerosas dificultades. La ocasión lo merecía. Pero en los primeros meses de 1528, cuando todo parecía a punto y los nombramientos de la administración de las nuevas tierras se habían completado, una serie de acontecimientos, totalmente inesperados, dieron al traste con los sueños del bachiller. Desde Burgos llegó un mensajero y las noticias que traía no eran buenas: los del Consejo habían anulado la capitulación, alegando que no había cumplido a tiempo con sus compromisos, y la habían traspasado a los Welser. Según averiguó el bachiller algo más tarde, había sido el influente doctor Diego Beltrán, oidor del Consejo, quien había convenido con los germanos Enrique Ehinguer y Gerónimo Saylor traspasarles su capitulación, privándole, por tanto, de todos los derechos. Pero resulta evidente que, junto a la inquina de personajes influyentes y no afectos a Enciso, circunstancias adversas se aunaron dando al traste en el último minuto con los sueños del bachiller hasta arrebatarle la capitulación y con ella la gobernación de las tierras venezolanas.

36 Tal vez tuvo mucho que ver en la concesión de la capitulación a favor de Enciso el decidido apoyo del oidor del Consejo de Indias y obispo de Canarias, por lo que parece, su amigo y protector.

37 Con el título *La capitulación del bachiller Enciso para la costa del Aljófár*, Teresa Zubiri la dio a conocer como un capítulo de la obra de Ramos Pérez, D. (1976). *Estudios de Historia Venezolana*. Caracas, Academia Venezolana de la Historia, pp. 179-207.

Para entender cómo se produjo esta revocación, conviene echar la vista atrás hasta averiguar las razones más ocultas. En primer lugar, la enemistad que, según Otte, existía entre el doctor Diego Beltrán, oidor del Consejo de Indias, y el bachiller Enciso³⁸. Y, qué duda cabe, en este envite, a pesar de su habilidad para moverse en aguas cenagosas, el bachiller tenía las de perder dado que se enfrentaba a un hombre muy poderoso. Pero no fue el doctor Beltrán, favorable a los Welser y enemigo de Enciso, el único responsable de la caída del bachiller. La inoportuna muerte de Rodrigo de Bastidas, el gobernador de Santa Marta, vecina del Cabo de la Vela, y el relevo en el cargo del burgalés García de Lerma, hasta entonces veedor de los rescates de Cubagua y Tierra Firme, cerraron el círculo. Apuntando bien alto, García de Lerma propuso a Ambrosio Alfinger, factor de los Welser en Santo Domingo, un plan para gobernar y colonizar juntos las provincias de Santa Marta y Venezuela y luego se compinchó con el doctor Beltrán, consiguiendo para sí la gobernación de Santa Marta y para los alemanes la de Enciso. No le faltaban razones a E. Otte cuando aventuraba lo siguiente: “Si Rodrigo de Bastidas no hubiese sido asesinado en Santa Marta, Enciso probablemente habría conseguido una prórroga del plazo contenido en su capitulación”, concluyendo tajante: “García de Lerma, veedor de las mismas costas que el bachiller prometía poblar, se lo impidió”³⁹.

Enciso falleció en Sevilla en el segundo semestre de 1533, a la edad de 64 años, más o menos. Cuando sentía que la muerte lo acechaba, dispuso que su cuerpo fuera sepultado en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen de la capital hispalense. Allí, en la Casa Grande de los carmelitas calzados, que ocupaba un amplio solar del barrio de San Vicente, reposaban los restos de muchas familias ilustres, pero

38 Otte, E. *Cédulas relativas a Venezuela...* *Ibidem*, p. XL.

39 *Ibidem*, p. XLI.

desconocemos los vínculos religiosos o afectivos del bachiller con la citada institución. Tal vez la cercanía del convento al hogar familiar, pues el bachiller residía desde hacía algunos años en el citado barrio de San Vicente, a donde se desplazaría frecuentemente para oír misa o acudir a los oficios religiosos, fuera una de las últimas razones que indujo al bachiller a elegir este lugar para su descanso eterno.

A su mujer Juana de Rebolledo y a sus hijos Rodrigo de Rebolledo, Juan Fernández de Rebolledo y Catalina de Mendoza dejó por herencia los bienes familiares acumulados en su dilatada vida, y por si ello no bastara, también una especial inclinación por los pleitos, querellas y contiendas de muy diversa índole que iba a convertirse en el *modus operandi* de sus herederos, especialmente de Rodrigo y Juan, los hijos varones. Fallido su proyecto venezolano, Enciso nunca más regresó al Nuevo Mundo, pero lo hicieron su mujer y sus hijos⁴⁰, quienes a fines de 1538 se instalaron en Panamá con notable éxito y fortuna, cumpliendo así los sueños indianos del esposo y progenitor. La sombra del ciprés siempre es alargada.

40 AGI, Contratación, 5536, L.5, F. 134V.-135R. Libro de asientos de pasajeros, 1536-1540.

PLUMAS Y ESPADAS PARA GOBERNAR UN IMPERIO: LOS “ESPEJOS DE PRÍNCIPES” Y LA NUEVA EDUCACIÓN HUMANISTA

TERESA NAVA RODRÍGUEZ

Universidad Complutense de Madrid

Este año el Campus Yuste tiene como eje temático primordial la historia de la educación y de la transmisión del conocimiento, uno de los múltiples mundos o constelaciones históricas que gravitan en torno a Carlos. Antes que yo, otros investigadores han aludido a la formación recibida por el príncipe Carlos de Gante, sus enseñanzas y preceptores. Por ello, mi aportación se va a centrar en las preocupaciones pedagógicas del movimiento humanista y, particularmente, en las novedades que aportan algunos de sus representantes, como Erasmo de Rotterdam o Luis Vives, a la concepción y a la práctica de lo que debería ser la instrucción de los individuos llamados por herencia y providencia a convertirse en monarcas.

Durante las dos primeras décadas del siglo XVI, que son también los veinte primeros años de la vida de Carlos I, la instrucción del príncipe se convierte en sujeto y objeto de reflexión dentro de un debate filosófico y político que va alumbrando una nueva concepción más secular del poder, con objetivos inspirados en el bien común y que exigía redefinir las cualidades del soberano. Es también una etapa en la que se publican un significativo número de obras que, al menos en parte, cabría catalogar dentro de la tradición del *speculum principis*, también conocido como espejo o norte de príncipes, un género

literario que hunde sus raíces en el siglo IV antes de Cristo y que en los siglos XVI y XVII va a transformarse adaptándose a los nuevos tiempos. Teniendo en cuenta su mayor vinculación con la figura de Carlos V, haremos referencia a algunos escritos de Erasmo de Rotterdam y de Luis Vives que, por su enfoque y contenidos, suponen una aportación significativa a la tratadística político-pedagógica que asocia la educación de los gobernantes con un “buen gobierno” beneficioso para todos los súbditos.

Todas estas cuestiones serán abordadas desde una cuádruple perspectiva. Las dos primeras, de enfoque más general, ofrecen una panorámica condensada y sintética sobre la vertiente pedagógica del Renacimiento y del Humanismo, junto a las características de los espejos de príncipes y los hitos principales de su evolución histórica. Estos dos apartados nos sirven de contexto para profundizar después en la aportación del Humanismo a este subgénero literario, singularizando dos producciones escritas que representan magistralmente los ideales pedagógicos de la época juvenil del emperador: la *Institutio Principis Christiani* dedicada por Erasmo al futuro emperador Carlos V y la correspondencia de Luis Vives.

RENACIMIENTO Y HUMANISMO: EDUCANDO A UN HOMBRE NUEVO

De la mano del Renacimiento y el Humanismo, Europa se transforma y abre sus puertas a la Modernidad. Más allá de las ideas y definiciones cambiantes asociadas a ambas palabras, cabe pensar en el Renacimiento como un periodo de la historia europea originariamente perfilado en la Italia del siglo XV y difundido por el resto del continente en la segunda mitad del Cuatrocientos y a lo largo del siglo XVI. En cuanto a sus manifestaciones más características, que

en ningún caso suponen una ruptura brusca con el Medievo, destacaríamos tres fundamentales: una nueva valoración de la Antigüedad clásica –renacer de los autores griegos y romanos–, la conformación de los “Estados modernos” y el ascenso social de la burguesía y, por último, la reafirmación del ser humano y de la razón individual que está en la base de un amplio proceso de secularización. Este último aspecto es el que, precisamente, sugiere la palabra humanismo, entendida como el interés del hombre por el hombre.

El ensanchamiento conceptual del término Renacimiento para designar una realidad histórica global hizo fortuna tras la publicación de obra de Jacob Burckhardt *La civilización del Renacimiento en Italia* (1860), aunque en la actualidad es común emplearlo de forma más restrictiva haciendo referencia a un movimiento de carácter cultural y artístico estrechamente vinculado con el Humanismo; por su parte el Humanismo describiría el movimiento intelectual que alumbró una nueva forma de relación entre el individuo y el universo junto a la transformación de su jerarquía de valores. Por tanto, Renacimiento y Humanismo están relacionados con un resurgimiento del saber que se mira en el espejo de la “humanitas” romana, optando por la recuperación y el estudio de las fuentes clásicas y buscando vivir un cristianismo interiorizado y más vinculado a la fe primitiva. De ahí que uno de los rasgos fundamentales de su concepción pedagógica sea la crítica a la enseñanza escolástica; y puesto que los objetivos estaban variando, resultaba indispensable acometer una reformulación de las premisas, los textos y los métodos didácticos anteriores. Como educadores, los humanistas no podían, ni querían, criticar al cristianismo, pero muchos de ellos, que además pertenecían al clero, tampoco comulgaban con los modos escolásticos.

Otra de las características de la pedagogía renacentista o humanista es su preocupación filológica y literaria, que, por estar directamente relacionada con el deseo de extender el conocimiento de los saberes

clásicos y renovar la religiosidad individual, se plasma en la lectura y estudio en su lengua original de obras griegas, romanas y de la tradición cristiana, tales como el Antiguo Testamento, los Evangelios o los escritos de los Santos padres. Las siete artes liberales –Trivium y Quadrivium– todavía servían como marco general para la educación avanzada, aunque el estudio de la literatura, descuidada por algunos escolásticos, pasaría a desempeñar un papel importante. Por otra parte, los humanistas contemplan un ideal integral de la educación que abarca tanto las facultades propiamente intelectuales como las estéticas o incluso las físicas; porque el nuevo hombre renacentista no solo debe aspirar a la perfección interior, sino saber actuar correctamente en cualquier plano de la vida comunitaria, desde la política a los negocios. Y al igual que se aceptaba la religión también se valoraban las virtudes cristianas de la fe, esperanza y caridad, ahora combinadas vagamente con las virtudes griegas de la sabiduría, la fortaleza, la templanza y la justicia. Así mismo, los humanistas agregaron virtudes ajenas a la tradición medieval, como la fama, la gloria para sí mismo y la familia, el patriotismo y el mérito en el servicio al príncipe y al país.

En definitiva, el Humanismo pedagógico preconiza una educación liberal por las humanidades o “*studia humanitatis*”. Con este término, ya de uso común en la primera mitad del siglo XV, se designaba un tipo de formación que comprendía desde la enseñanza recibida en los primeros años de la infancia hasta el principio mismo de la vida adulta; no obstante, estos estudios, a pesar de estar orientados hacia los textos de la antigüedad, tienen un carácter más práctico que los medievales. Se trata de formar dirigentes para la vida pública y social, no de preparar para una profesión en particular, de ahí la valoración de conocimientos como la historia o la filosofía junto al derecho o la medicina. Además, los escritores humanistas van a primar la educación moral por encima de la preceptiva religiosa, se critican los castigos corporales y se recomienda la educación física como entre los griegos.

Los métodos y los programas experimentarán también cambios notables. De hecho, los humanistas, más allá de la simple práctica empírica, elaboran un conjunto de reflexiones sobre los medios de enseñar, describiendo y justificando moralmente diversos procedimientos para uso de padres y maestros. Su afán de esbozar las reglas de un arte de enseñar contribuirá a que la pedagogía deje de ser una práctica más o menos rutinaria y alcance la categoría de actividad intelectual. No solo se sustituyen compendios o manuales por otros, la reforma va más allá y lo que antes se aprendía de manera memorística, con ayuda de fórmulas rítmicas y mecánicas, ahora se intenta transmitir de manera más natural, a través de lecturas, promoviendo el contacto directo del alumno con los conocimientos.

Pese a todo, no hay que olvidar que cualquier ideario o propuesta educativa responde comúnmente a unas aspiraciones sociales concretas. Desde el siglo XIII, especialmente en Italia, se había ido conformando en el seno de la burguesía una verdadera élite de poder que actuará como principal promotora de los nuevos modos de educación humanista y, junto a este condicionante, la renovación educativa es también un proceso estrechamente vinculado al fortalecimiento de entes políticos centralizados en el viejo continente. En Francia, en España o en el espacio germánico, la evolución educativa se irá particularizando a la vez que abandona, paulatinamente, la herencia medieval de una Europa cristiana y cosmopolita.

EL ESPEJO COMO METÁFORA: MODELOS DE BUEN GOBIERNO

El frontispicio del libro de Pedro Belluga, *Speculum Principium* (Bruselas, 1655), nos sirve para ejemplificar iconográficamente y dar protagonismo a una palabra que es a la vez sustantivo y metáfora de un género literario, ampliamente cultivado en la Edad Media, y vigente

en toda Europa durante los siglos XVI y XVII, que ofrece modelos de buen gobierno para la formación de príncipes mediante discursos contruidos, en mayor o menor medida, en el campo de la teoría y del pensamiento político. En este *Speculum Principium* se representa al monarca, ataviado con las insignias del poder, contemplando su imagen en un espejo sostenido por alegorías de virtudes y acompañado de otras que igualmente se reflejan en el cristal. La obra, escrita en latín entre 1437 y 1441 y publicada en París en 1530, es un tratado jurídico-político sobre el príncipe, las cortes y las libertades valencianas dedicado a Alfonso el Magnánimo que tuvo amplia difusión en Europa en los siglos XVI y XVII y que nos sirve de ejemplo introductorio para presentar ahora, brevemente, las características generales de los espejos de príncipes –desde un punto de vista diacrónico– y algunos de sus textos más emblemáticos.

Instrucción de príncipes o espejo de príncipes, del latín *speculum principium*, es un subgénero literario del género medieval conocido como espejo, con contenido político y de larga tradición en la literatura grecorromana que podríamos definir como un manual de instrucciones, enseñanzas históricas, ficciones narrativas con función moralizadora o doctrinal –exempla– y consejos para el comportamiento público apropiado de reyes, príncipes o nobles que en general iba destinado específicamente a un sujeto particular de determinado estado o condición. Otra idea importante en su caracterización es que, aunque los espejos de príncipes gozan de una especificidad propia, no es menos cierto que sus límites son en ocasiones difíciles de fijar, especialmente en relación con la literatura sapiencial y la tratadística política, máxime cuando los contenidos por ellos transmitidos e incluso los fines son en ocasiones comunes a la cronística, textos legales, mester de clerecía, cancioneros, etc. De hecho, todavía existen debates abiertos sobre determinados textos que nos indican la dificultad de caracterización y catalogación de algunos de ellos. En este contexto, y sin hacer referencia explícita a la

producción medieval, se incidirá en la eclosión y la renovación de este género en los siglos XV y XVI, de la mano de ese proceso de construcción de los estados modernos que propició el debate ideológico sobre distintos modelos de gobierno y difundió ampliamente estas propuestas gracias al paralelo desarrollo de la imprenta. Respecto a los antecedentes medievales, sin duda interesantes y significativos, se ofrece al lector una selección bibliográfica básica que puede resultarle de utilidad:

- DÍAZ MARTÍNEZ, EVA MARÍA. (2000). Tradición e innovación en los tratados de educación de príncipes de los siglos XVI y XVII. Una revisión del fenómeno. *Analecta Malacitana*, 23, 2, pp. 493-519.
- GALINO CARRILLO, MARÍA ÁNGELES. (1948). *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*. Madrid, CSIC.
- NOGALES RINCÓN, DAVID. (2006). Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval. *Medievalismo*, n.º 16. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50931>.
- PÉREZ PRIEGO, MIGUEL ÁNGEL. (1993). Sobre la configuración literaria de los espejos de príncipes en el siglo XV castellano. *Studia Hispanica Medievalia*, III, pp. 137-150.

Estas guías de comportamiento partían de la base de que solo la conciencia del rey adecuadamente encauzada podía asegurar la buena marcha del reino, partiendo de dos hechos. Por un lado, estaba la idea de que solo el rey que sabía gobernarse a sí mismo podría gobernar adecuadamente a su pueblo. Por otro, la concepción del rey como espejo, es decir, como modelo para sus súbditos. El hecho de que el pueblo tendiera a imitar sus vicios más que sus virtudes reforzaba el convencimiento de que la moral real debía ser intachable, máxime si tenemos en cuenta su posición en la jerarquía del reino, que hacía sus defectos aún más visibles. Igualmente, desde la óptica que consideraba que el buen rey gozaba de la protección de Dios, el seguimiento de unas directrices morales adecuadas por parte del monarca era sinónimo de prosperidad para el reino. Finalmente, en relación con su

condición de cristiano, en un sentido privado y particular, los espejos buscaban asegurar a un nivel individual la salvación del monarca.

Sobre la importancia y difusión de la literatura especular bajomedieval en la península ibérica tenemos multitud de pruebas, y de entre ellas algunas especialmente reveladoras referidas al reinado de los Reyes Católicos. Llama la atención la abundancia de textos de esta naturaleza redactados en Castilla y en particular el número de traducciones de espejos foráneos, una línea que se mantendrá plenamente operativa en la España de los Austrias. Otro dato curioso es la notable presencia de espejos castellanos, europeos y orientales en la biblioteca de los Reyes Católicos y en general en las bibliotecas nobiliarias, lo cual muestra un interés que va más allá de la mera educación del príncipe y nos lleva a pensar en ellos como guías generales de comportamiento. Hay que pensar que su temática era muy variada y que frecuentemente incluían apartados dedicados a cortesanos y consejeros. Como dato curioso cabe recordar que Isabel la Católica fue la primera reina que utilizó las creaciones culturales para engrandecimiento de su monarquía. En su biblioteca, de más de setecientos volúmenes, tuvieron cabida las obras especulares dirigidas a los propios Reyes Católicos, entre ellas los siguientes:

- *Dechado del regimiento de príncipes*, poema dirigido por fray Íñigo de Mendoza a Isabel I, 1475.
- *Doctrinal de Príncipes*, dirigido por Diego de Valera a Fernando el Católico. Realizado entre diciembre de 1474 y enero de 1477.
- *Regimiento de Príncipes* de Gómez Manrique, dedicado a los Reyes Católicos y escrito antes de 1478.
- *Directorio de Príncipes para el buen gobierno de España*, dirigido por Alonso Ramírez de Villaescusa a los Reyes Católicos, finalizado en 1493.
- *Dialogum inter regem et reginam de regimine regni* de Alonso Ortiz. Estructura dialogada. Sus interlocutores son Isabel I y un cardenal, muy probablemente, el cardenal Pedro González de Mendoza. Inicios de la década de 1790.

El Cinquecento se inició con una obra de gran relevancia, la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo de Rotterdam (1516), dedicada al futuro Carlos V. Pero fue *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo el texto que abrió de forma abrupta la controversia en torno al modelo ideal de gobernante. Una vez se empezó a conocer el manuscrito (1513) y, sobre todo, tras su publicación en Roma en 1532, surgió un intenso e interminable debate intelectual entre partidarios y detractores de sus tesis. Unos y otros trataron de definir el nuevo papel que debían desempeñar los príncipes absolutos en la gestación, desarrollo y gobierno de las repúblicas surgidas en el Renacimiento. Humanistas, políticos, filósofos, religiosos y diplomáticos se enzarzaron durante casi siglo y medio dando lugar a una importante producción literaria, al estilo de la instrucción de príncipes, dado que estos tratados tenían en cuenta tanto la formación política y religiosa de reyes en activo como de herederos imaginarios o reales.

Ciñéndonos al ámbito hispánico del siglo XVI, podemos destacar, por ejemplo, la obra publicada en 1529 por fray Antonio de Guevara ediciones en Sevilla y Valladolid dedicada igualmente al emperador Carlos V, *Relox de príncipes*, inspirado en la vida del emperador Marco Aurelio. Es muy importante tener en cuenta que el cultivo de la literatura especular se prolongó durante el siglo XVII hasta bien avanzada la década de los setenta, muy poco antes de que Carlos II alcanzase su mayoría de edad, aunque el periodo de su máximo apogeo es el que transcurre entre finales del siglo XVI y el primer cuarto del siglo XVII. Otro elemento significativo es la existencia de rasgos particulares y perfectamente reconocibles que diferencian a unos u otros reinados. En tiempos de Felipe III, los espejos presentan títulos y enfoques muy genéricos Doctrina política, Philosophia moral, Aphorismos, Tratado de Republica, etcétera, aunque dieron cabida a conceptos de sumo interés y proyección futura como la razón de estado, el gobierno cristiano y el consejo o el senado del príncipe. El largo reinado de Felipe IV es

testigo de la publicación de muchísimas obras especulares entre las que, junto a las de contenido genérico, similares a las de años anteriores, aparecen como novedad otras muchas asociadas a la emergencia de los validos especialmente durante la privanza del conde-duque de Olivares: E. Mendoza, *El Privado Christiano* (Madrid, 1626), J. Pellicer, *La constancia (...) necesaria en un valido* (Madrid, 1638), J. Laínez, *El privado Christiano* (Madrid, 1641), entre otros. Ya con Carlos II, se observa un cambio de intereses en favor de la formación del “joven rey”, probablemente achacable a la minoridad del acceso al trono de Carlos II. En muchos casos, estos contenidos educativo-políticos inspiraban el ejercicio de las artes plásticas mediante representaciones iconográficas plasmadas en grabados, estampas y pinturas, además de las ilustraciones y emblemas que aparecen en los propios libros.

Retomando la mención a la *Institutio Principis*, nos centraremos específicamente en esta obra y a su autor, Erasmo de Rotterdam.

ERASMO DE ROTTERDAM, “PRECEPTOR MUNDI”

Se sabe poco de la primera etapa de la vida de Erasmo de Rotterdam, cuyos progenitores parece que fueron un clérigo y la hija de un médico. En 1486 era ya canónigo de la Orden de San Agustín, dentro de la cual se ordenó años más tarde sacerdote. Señalan algunos historiadores que esta decisión no fue del todo vocacional puesto que, de hecho, Erasmo no tardó en comprender la incompatibilidad entre sus inquietudes intelectuales y la vida conventual. Optó por dedicarse al estudio de las letras y muy pronto adquirió fama de excelente latinista, lo cual le facilitó su nombramiento como secretario del obispo de Cambrai en 1493. A partir de entonces, Erasmo viaja y escribe. Vivió en Inglaterra, Suiza, los Países Bajos, Italia y Francia, donde se

relacionó con otras grandes figuras intelectuales de la época Tomás Moro, John Colet, Luis Vives hasta su muerte, en Basilea, el 12 de julio de 1536.

Este hombre, magníficamente dotado para el ingenio y la espiritualidad, hizo discurrir sus inquietudes filosóficas y religiosas así como la de muchos de sus contemporáneos por el camino de la reforma y la tolerancia: preconizó la desaparición de ceremonias y prácticas piadosas rutinarias y abogó por el retorno a las fuentes originales de la fe. Estas características de su pensamiento le condujeron a la desvalorización de la escolástica y a la armonización de clasicismo y cristianismo en su visión del mundo y del hombre. Sobre estas bases se construye el paisaje pedagógico erasmiano, plasmado en una vasta producción directa o indirectamente enfocada hacia esta temática que gozará de una amplia difusión; tal fue el eco de su ideario que sus contemporáneos le adjudicarán el título de “preceptor mundo”. Se servía de las lenguas clásicas, en especial el latín, con sorprendente facilidad, tradujo y publicó obras de autores clásicos y realizó ediciones comentadas del Nuevo Testamento y de escritos patrísticos. Sin embargo, de su larga nómina de títulos, hay algunos especialmente destacables por su incidencia en el terreno educativo.

- *Elogio de la locura (Encomium Moriae)*, 1511
- *Manual del militante cristiano (Enchiridion militis christiani)*, 1503
- *Adagia*, 1500
- *De copia verborum (De la abundancia de las expresiones)*, 1515
- *De ratione studii (Del correcto método de estudiar)*, 1511
- *De pueris statim ac liberaliter instituendis (De la educación temprana y liberal de los niños)*, 1529

Los investigadores han resaltado ciertos aspectos de su contribución. En primer lugar, la defensa del estudio de las lenguas clásicas, latín y griego, manteniendo el contacto con las fuentes. Además, el

alumno debía ejercitarse en la escritura y la oratoria lo cual permite que afirmaran Debesse y Miaralet (*Historia de la pedagogía*, 1973) que en Erasmo “el arte de la expresión sustituye al de la discusión”. La educación se convertía así en literaria y estética sin que Erasmo rechace explícitamente las ciencias. El humanista también incluye recomendaciones didácticas, como enseñar divirtiendo o no ejercer una disciplina demasiado severa sobre el alumno. Sumando a todo ello la preocupación de Erasmo por temas como la educación de la mujer, compañera del varón, y la elección de profesores, quedarían suficientemente perfilados los rasgos que le asocian con los ideales de un humanismo pleno, al unísono cristiano y admirador de la sabiduría antigua.

Se puede afirmar que tradición y modernidad se dan cita en él: reafirmó la insustituible función del latín como lengua “superior” de transmisión cultural y creyó que un hombre sin conocimientos literarios clásicos y, por tanto, incapaz de acceder a las fuentes y al verdadero significado de la virtud y de la caridad, jamás podría llegar a ser un hombre completo; pero, además, asumió otras ideas novedosas como la importancia de la educación moral y cultural de las mujeres con vistas a lograr esos objetivos. Igualmente relevante es su postura contraria a exagerar el papel de la gramática y defensora de la práctica lingüística clásica, no como mero pasatiempo estilístico, sino como instrumento para educar hombres libres.

En 1514 Erasmo abandona Inglaterra para dirigirse a Flandes y luego Basilea; en esta etapa sigue trabajando en la producción de nuevas ediciones y traducciones de textos clásicos sin abandonar su incansable actividad epistolar. En 1516 ve la luz su primer gran escrito de carácter político, *Institutio Principis Christiani* (*La educación del príncipe cristiano*), el mismo año en que su amigo Tomás Moro publicaba la primera versión de *Utopía*, igualmente un tratado político, aunque de estilo muy diferente. En realidad, la *Institutio* no

es un tratado de educación en sentido estricto, sino que se inserta más bien en la tradición del *speculum*, al igual que la *Utopía* y *El príncipe*. Al componer su propio *speculum*, Erasmo no solo se alineaba con los convencionalismos literarios en boga, elige este formato porque lo considera el más adecuado para expresar sus opiniones sobre el modo de mantener la paz, eterno problema de Europa y especialmente agudo en aquel momento histórico.

La doctrina de Erasmo sobre el gobierno monárquico descansaba en una serie de sólidos principios: el príncipe debía ser hombre prudente y sobrio, moralmente intachable y de carácter austero, interesado primordialmente en el bien del Estado y ocupado en gobernarlo constitucionalmente. Debía ser también modelo de virtudes humanas, que se traducirían en las cualidades de justicia, compasión, tolerancia, equidad, caridad e imparcialidad. En comparación con la *Institutio*, *El príncipe* es un estudio mucho más centrado en el quehacer político, un ensayo clásico de política práctica que concentra su mensaje en la estrategia para mantener la soberanía, aconsejando al príncipe que se guarde de los aduladores y otros cortesanos de igual jaez, y que aspire a ser amado más que temido si desea lograr un control efectivo de sus súbditos.

El concepto erasmista del príncipe ofrece un marcado y, a veces, directo contraste con el de Maquiavelo. El príncipe ha de evitar la adulación y dispensar justicia no porque ambas cosas sean políticamente eficaces, sino porque en sí mismas son fundamentalmente buenas cualidades. La idea del Estado que refleja la *Educación del príncipe cristiano* es en el fondo la misma que en *La República* de Platón como se indica además en numerosas referencias a esta obra, con la significativa adenda de un énfasis cristiano: “Antes que todo lo demás, la historia de Cristo debe estar firmemente arraigada en la mente del príncipe”. Podríamos decir que Erasmo trata de reescribir *La República* adaptándola a las exigencias de su propia época. Si el príncipe ha de formarse

para la tarea que le incumbe, deberá él mismo ser material idóneo: el talento innato, más que el linaje real, es sugerido como cualidad ideal para el ejercicio de sus funciones.

Prudentemente, Erasmo no se explaya en este punto más allá de los primeros párrafos, ya que como sabemos el tratado estaba dirigido expresamente al príncipe Carlos de Habsburgo, de 16 años, futuro rey y emperador. Erasmo le aplica el razonamiento platónico en pro de una extensiva y cuidadosa exposición al bien, puesto que “la principal esperanza de convertirlo en un buen príncipe reside en la educación”.

Resulta pues indispensable un preceptor competente, pero Erasmo omite mencionar aquí, al igual que en el resto de sus obras, las cualidades pedagógicas en que ha de cimentarse dicha competencia. Además, el príncipe debe ser educado en un ambiente selecto, muy semejante al recomendado por Platón. Solo a este respecto proporciona Erasmo ciertos detalles sobre el contenido de la educación: los buenos libros, cuidadosamente seleccionados, son los mejores medios para formar ideas rectas: “El primer paso es la selección de autores, pues la clase de libros que el muchacho lea y asimile al principio es de importancia primordial. Las malas conversaciones degradan la mente, y en no menor medida lo hacen los malos libros (...) Si se pone en práctica mi plan, una vez enseñados los elementos del lenguaje [el preceptor] deberá explicar los *Proverbios* de Salomón, el *Eclesiástico* y el *Libro de la Sabiduría*... y mostrar adecuadamente, en pocas palabras, todo cuanto pueda relacionarse con las funciones de un buen príncipe”.

El pasaje cita a continuación una lista de las obras que Erasmo recomienda: *Los Evangelios*, los *Apothegmata* y *Moralia* de Plutarco, la *Política* de Aristóteles, *De Officiis* (*De los oficios y deberes*) de Cicerón, *Las Leyes* y *La República* de Platón. En cuanto a los historiadores Herodoto, Jenofonte, Salustio, Tito Livio son útiles, pero han de leerse con espíritu crítico, lo mismo, por cierto, que buena parte del

Antiguo Testamento. Todo ello con objeto de que: “cada vez que el príncipe tome un libro, lo haga no con la idea de derivar placer de su lectura, sino de mejorarse con ella”.

Al exponer este programa tocante a la educación del príncipe, Erasmo suscitó un gran interés. Como las demás obras suyas, esta tuvo amplia difusión: solo en el primer año se hicieron cuatro ediciones impresas, y luego otras sucesivamente en 1518, 1519, 1523 y 1525. La última edición se publicó en 1641, pero las traducciones continuaron todavía bastante más tiempo. A pesar de la popularidad de la obra leída por príncipes y emperadores de toda Europa su contenido se funda en un idealismo político que contrastaba fuertemente con el proceder diplomático de la época y con el curso mismo de los acontecimientos, pues en aquel preciso momento Europa se encontraba al borde del abismo político y religioso.

JUAN LUIS VIVES:
EL TRIUNFO DE LA PEDAGOGÍA PRÁCTICA

A juicio de muchos autores, Luis Vives es el gran pedagogo de occidente por haber sabido combinar su concepción del hombre, de Dios y del mundo con una sabiduría práctica sobre la enseñanza de las artes liberales. Mantuvo una estrecha relación con algunos de los mayores humanistas de la Europa del Renacimiento, como Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro. Dio consejos a un papa, Adriano VI, y también a monarcas como Carlos V, Francisco I, Enrique VIII y Catalina de Aragón. Nacido en Valencia en 1492, inicia allí sus estudios universitarios para continuarlos en París dialéctica y filosofía, donde permanece entre 1509 y 1514. Acabada su carrera, trabajó como preceptor en Brujas y en Lovaina y dará clases como profesor universitario en esta misma ciudad.

La sombra de la Inquisición se cernirá sobre él y su familia, de origen judeoconverso, a lo largo de toda su existencia. Esa condición les convirtió en “sospechosos” a ojos de los denominados “cristianos viejos”, siempre dispuestos a cuestionar la sinceridad de sus nuevos correligionarios. Pese al cambio de credo, el Santo Oficio no dejará de perseguir a los Vives. Primero procesó a Miguel, un primo de Juan Luis, al que acusó de ejercer como rabino en una sinagoga clandestina. Para evitar problemas, el futuro humanista decide estudiar en el extranjero, teniendo así la oportunidad de formarse en la universidad parisina de la Sorbona, donde entonces impartían docencia numerosos españoles. El drama de la persecución continuará. En 1524, su padre, Luis Vives, muere en la hoguera. Sus hermanas reclamaron entonces la dote de la madre Blanca March, fallecida años antes que había sido confiscada junto a los bienes de su marido. Para evitar satisfacer el pago, la Inquisición procesó a Blanca por herejía y su cadáver, previamente exhumado, fue pasto de las llamas. Con estos antecedentes, resulta más que comprensible que nuestro hombre, temiendo por su vida, rechazara una oferta para enseñar en la Universidad de Alcalá de Henares.

En 1523 se había trasladado a Inglaterra para ocupar una cátedra en Oxford, lo cual le permitió entablar relación con otros humanistas como Tomás Moro y Erasmo, y donde Enrique VIII le nombra preceptor de María Tudor (nacida en 1516) y lector de la reina Catalina de Aragón. Siendo español, la disputa sobre el divorcio de Enrique VIII y Catalina de Aragón le llevó a abandonar el país y fijar su residencia en Brujas, donde viviría hasta su muerte. Aquí en Brujas da comienzo su etapa de madurez, plagada de escritos pedagógicos y preocupaciones psicológicas, entre ellas *De tradendis disciplinis* (*De la transmisión de los conocimientos o disciplinas*, 1531) y *De anima et vita* (*Tratado sobre el alma de la vida*, 1538). Con anterioridad ya habían aparecido *De ratione studii puerilis* (1523) y

De institutione faeminae christianae (1524), esta última dedicada a la reina Catalina de Aragón.

En una primera parte, *De tradendis disciplinis* hace referencia a las principales causas de la decadencia de la enseñanza para pasar luego a proponer un método y un programa de estudios alternativo. Con anterioridad a la fecha de publicación de esta obra, Luis Vives ya había criticado con dureza los viejos métodos de la escolástica y urgía a investigar la causa de la corrupción de las artes e iniciar el camino de la verdad. Esta corrupción encontraba su caldo de cultivo en la ignorancia humana y en la falta de disciplina personal, siendo producto de una serie de circunstancias:

- La aceptación dogmática y sin crítica personal de ideas y fuentes erróneas.
- La falta de interés en los estudios junto con la reducción del tiempo de preparación.
- La confusión entre el contenido específico de cada una de las artes.
- La incompetencia de algunos maestros particulares.
- Los enfrentamientos armados entre los pueblos.
- Las pasiones desordenadas, que embotan el alma y el ingenio.

La segunda parte de la obra se dedica al tema de la transmisión de los conocimientos y su mérito principal es el de presentar de una forma sistemática ideas de corte humanista. Vives amplía notablemente la noción de conocimiento o conocimientos, añadiendo a las tradicionales artes liberales otras disciplinas consideradas de orden práctico. Todo ello supone un gran avance en la configuración del concepto de investigación científica: “...el conocimiento fundado en la experiencia es necesario para determinar de qué manera esos medios de investigación han de procurarse y preservarse (...) en parte debemos aprender a aceptar lo que nos ha sido transmitido y en parte a pensarlo por nuestra cuenta y aprenderlo practicándolo”.

De acuerdo con esta concepción humanista del individuo, Luis Vives contempla el proceso educativo atendiendo a tres planos. En primer lugar, los fines de la educación. La idea central es que el hombre ha de utilizar la propia razón y orientar sus esfuerzos en la adquisición de conocimientos, solo así podrá valorar y clasificar datos del mundo exterior, logrando mejorar su comportamiento piadoso y su relación con Dios. En segundo término, Vives presta atención a los ámbitos y protagonistas del fenómeno educativo, concediendo una importancia primordial a la relación entre maestro y discípulo, involucrando en la tarea formativa del hombre a todos los estamentos e instituciones. En este sentido, Vives señala que el maestro debe adaptar el tipo de aprendizaje a las particulares aptitudes del alumno, mostrándose así mismo partidario de una disciplina que, dentro del más absoluto respeto a la libertad, fortalezca la voluntad de los pupilos, teniendo siempre como referencia el saber y el comportamiento de sus maestros. Y, para finalizar, la obra se detiene en la enseñanza de diversas materias agrupadas en varias etapas: una primera de formación literaria (7 a 15 años), una segunda de formación del pensamiento (15 a 20 años) y la última de formación artística, profesional o moral. Los estudios literarios comienzan con el conocimiento de la lengua filología, lectura de textos, crítica literaria..., lo cual sirve de base para la iniciación en la dialéctica y pone al alumno en el buen camino hacia la retórica o el arte del bien hablar. A esta fase inicial le siguen en estudio de la física, o conocimiento de la naturaleza, y la filosofía primera o metafísica; aquí también tendrían cabida las llamadas ciencias matemáticas aritmética y geometría, que incluyen, por permitir lecturas numéricas, la astronomía, la óptica, la perspectiva y la música. Todo este conjunto de materias puede enfocarse desde puntos de vista especulativos o prácticos. En cuanto a la formación artística y profesional, Vives menciona la agricultura, que enseña al hombre a estudiar las propiedades de las hierbas e

incluye el cuidado de los animales, la navegación, la construcción y todas aquellas habilidades precisas para el desarrollo normal de la vida humana.

Aun reconociéndole muchos puntos de contacto con el pensamiento de Erasmo, la pedagogía vivista contiene enfoques más cercanos a los problemas de su entorno. El valenciano trató de incorporar la lengua vernácula a las estructuras educativas y extender la instrucción a un público más amplio, incluyendo cierto número de mujeres. Si a todo ello le unimos algunas sugerencias para mejorar las escuelas, habremos completado la descripción de un hombre arquetípicamente humanista que compartía con otros muchos la esperanza de transformar en concordia y armonía los graves problemas de su convulsionado mundo poniendo en marcha un vasto programa de renovación cultural.

Centrándonos específicamente en la educación de los gobernantes, es cierto que, en sentido estricto, Juan Luis Vives no confeccionó ningún tratado explícitamente vinculado a los espejos, pero también es cierto que a lo largo de su extensa obra dio muestras de una honda preocupación por los aspectos relacionados con el poder político y una imperturbable confianza en la educación como camino de mejora de los gobernantes. De hecho, hay autores como Karl Kout (“Vives, la guerra y la paz”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 2014) que sostienen que la carta de Vives a Enrique VIII de octubre de 1525 constituye una forma comprimida del género literario de espejo de príncipes. Resulta por tanto lógico indagar en la correspondencia que el valenciano intercambió con los personajes más influyentes de la época para reconstruir sus ideas en torno a este tema. Acerca de esta producción epistolar pueden consultarse las siguientes obras:

- CALERO, FRANCISCO Y CORONEL, MARCO ANTONIO. (2014). La grandeza de Juan Luis Vives. *eHumanista*, 26, pp. 429-453.

- VIVES, JUAN LUIS. (1978). *Epistolario*. Edición de José Jiménez Delgado, Albacete, Circus.
- VIVES, JUAN LUIS. (1999). *Obras políticas y pacifistas*. Edición de María Luisa Arribas y María Pilar Usábel, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Sabemos que Vives tenía en una alta estimación la actividad política y mantuvo un claro compromiso con la educación de los gobernantes. Ahora nos adentraremos a través de sus cartas en la opinión que él tenía respecto a asuntos nucleares abordados por la tradición política, partiendo de una idea general: dado que Vives es continuador del pensamiento de San Agustín y Santo Tomás se observa en sus planteamientos una síntesis de ambos autores. Respecto a la Monarquía como forma de gobierno, el valenciano considera necesario y natural que exista una instancia superior en la jerarquía social encargada de dirigir la comunidad y que ostente el derecho al uso de la fuerza en caso necesario. A cambio, debe proteger a los particulares, especialmente a los más necesitados. Tal instancia de gobierno puede adoptar diversas formas, pero él se decanta por la Monarquía y por el rey sabio. Es decir, que, como la mayoría de los humanistas del Norte, es partidario del gobierno de uno siempre que esté adornado de unas cualidades que lo hagan merecedor. En su carta al cardenal Wolsey afirma lo siguiente: “...supuesta la prudencia y toda clase de virtudes y respeto del bien común, es preferible el poder y gobierno de uno solo...”

Otro tema importante y con amplia presencia en las cartas es el relativo a la legitimidad del gobernante. Una vez confirmada la preferencia por la Monarquía, el siguiente paso es enseñar al mandatario la necesidad de que el pueblo lo reconozca como auténtico titular del poder. Para ello existen varias vías: el acceso justo al poder, la nobleza auténtica, la justicia y el derecho como criterio de actuación, el *consensus populi* y la dispensa divina, y el apoyo del gobierno

en los valores de la fe cristiana. El acceso justo al poder se produce por elección, por herencia o por matrimonio, caminos conformes al Derecho positivo, no por violencia o usurpación, lo cual explica su preferencia por Carlos V a quien reconoce su legitimidad como gobernante con estas palabras: “tu poder queda demostrado con tantos reinos, conseguidos no con la sangre y la muerte de hombres, sino recibidos de tus antepasados en herencia, uniendo en matrimonio el oculto designio de Dios”. En cuanto a la condición nobiliaria, Vives defiende que la nobleza auténtica no es la que se adquiere por linaje, títulos u otros distintivos, sino la que se demuestra con las buenas obras que, en el caso de los reyes o líderes de una comunidad, son las que tienen un componente de servicio colectivo en favor del progreso social y el bien común: “¿qué otros merecimientos de nobleza existen?, ¿qué objeto tienen aquellos honores exhibidos por los hombres sino el que sean de una condición tal al servicio de su patria y de sus conciudadanos?” Por otra parte, las leyes y su aplicación son un pilar fundamental de legitimación del poder. No obstante, la pretensión de quien ejerce el gobierno debe ser el cumplimiento voluntario de las leyes por parte de los súbditos y no la opresión por medio de la norma. Precisamente en una carta dirigida al rey portugués Juan III dedicatoria de *Las Disciplinas*, Vives le alaba por haber conseguido mediante la estricta aplicación de la justicia no solo “que los hombres vivan sumisos a las leyes, sino que los hombres de bien obedezcan y se sometan a las leyes, garantía de su completa libertad”.

En esta misma línea de reflexión se refiere a la importancia del *consensus populi*, es decir, la aprobación por parte de los súbditos, factor que facilita la aceptación del deber de obediencia que corresponde a estos. Sin ese consenso se corre el riesgo de necesitar el uso de métodos tiránicos. De ahí la importancia de no infundir temor, como propone Maquiavelo, sino afecto entre los súbditos. Clemencia

y moderación en el ejercicio del poder es lo que le aconseja a Enrique VIII: “¿Y qué decir del hecho de que robusteceréis vuestro poder al conquistaros, gracias a la clemencia y la moderación, el muy grande y servicial afecto de vuestros súbditos, la protección más fuerte para un príncipe?” Por último, nada de lo dicho tiene sentido por sí mismo alejado de los valores de la fe; el ejercicio del poder político debe estar subordinado al cumplimiento de la doctrina cristiana y el buen príncipe debe actuar como buen cristiano, defendiendo y proclamando las verdades de la fe.

Junto a estas directrices sobre el ejercicio del poder político, Vives ofrece un conjunto de propuestas, algunas verdaderamente novedosas y útiles, sobre la educación de los príncipes. Los futuros gobernantes deben comenzar a formarse desde la niñez, edad en que los aprendizajes prenden con más facilidad en la persona, y es el padre en quien recae la responsabilidad de que el príncipe sea educado en sus años de juventud. En este sentido alaba el comportamiento del rey portugués Manuel I, padre de Juan III, porque no permitió estar ociosos a ninguno de sus hijos, y “a todos ellos, cosa conveniente a los príncipes, los adiestró en las armas y en las letras”.

En cuanto a los contenidos, el currículo formativo de los futuros gobernantes debía englobar una formación técnica, armas y una formación académica (letras), abarcando todas las artes del trívium y el quadrvium, la historia, la filosofía moral, el derecho y la religión; las áreas más importantes para el gobierno de los hombres son las relacionadas con la formación lingüística y jurídica, como manifiesta a los hijos de Juan Walter: “¿qué otra cosa puede ayudaros más que el conocimiento de las lenguas, que no solo sirven de ornato y ayuda a los demás artes, sino que sin ellas no pueden subsistir, puesto que, como nadie ignora, las cosas están impresas en nuestra mente y tienen su expresión en las palabras, de suerte que no hay modo de llegar a las cosas sino a través de las palabras?”

En la cumbre de la educación vivista se sitúa la formación religiosa, natural si se tiene en cuenta que Vives es un hombre de su tiempo para quien el principal asunto que debe resolver el individuo es el de su salvación. La educación religiosa que propone Vives para el gobernante es una educación de las obras más que de los preceptos y de las ceremonias. Pero una vez al frente del gobierno, el príncipe debe ser consciente de que, dada la relevancia de su función, necesita ayuda y ha de mostrar humildad y buena disposición para recibir enseñanzas, correcciones y consejos. Por tanto, Vives mostró siempre una fe imperturbable en la necesidad de una íntima colaboración entre los sabios y los políticos, pues, como transmite al rey portugués Juan III en una carta fechada en 1531: “unos y otros han sido dados por Dios a las ciudades y a los pueblos, para que miren mucho por su bien, los sabios con su doctrina, los príncipes con sus órdenes y mandatos, ambos con su ejemplo”. Y ambos deben compartir un fin: la existencia pacífica de los hombres, de la que Cristo fue modelo.

Finalmente cabe recordar cómo Luis Vives defiende que sus objetivos de reforma social no pueden sustentarse exclusivamente en la educación de los príncipes y en su papel ejemplarizante, sino que requieren la extensión de la educación a toda la población mediante la colaboración y el liderazgo de los gobernantes. Por tanto, Vives hace recaer sobre el príncipe una responsabilidad directa en la formación de todos los miembros de la comunidad, como impulsor de una instrucción formal que facilitará la igualdad de los individuos y el equilibrio social. En ello puede vislumbrarse el germen de una verdadera política de la educación de carácter público en beneficio del estado y de cada ciudadano, cuya misión es conseguir mejorar las condiciones de vida de las personas tanto en el ámbito material como en el espiritual.

Erasmus de Rotterdam y Luis Vives, con sus similitudes y particularidades, construyeron unos pilares educativos perfectamente reconocibles en la sociedad actual. Su defensa de una “educación del pueblo”

para promover el progreso y preservar la paz social es una aspiración plenamente vigente que los convierte en claros precedentes de una política educativa “espejo” de la ciudadanía y, en gran medida, responsabilidad de los gobernantes.

REY Y REINO: LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA ENTRE AUXILIO Y DESAFÍO (1516-1556)

ANA MARÍA CARABIAS TORRES¹

Universidad de Salamanca

OBJETIVO

En un curso sobre “El mundo de Carlos V. Educación y transmisión del saber” es oportuno hablar de la relación entre la política del emperador y las universidades. Me referiré a varias, aunque dedicaré especial atención al caso de Salamanca, porque durante el siglo XVI fue el centro de estudios superiores de referencia de la Península Ibérica. Trataré de explicar por qué Carlos V se sirvió de ellas para el ejercicio de su poder.

EL TERRITORIO, LAS UNIVERSIDADES Y EL PODER

Territorio, universidades y poder tuvieron una relación entrecruzada que conviene recordar para enlazar las explicaciones ulteriores.

Carlos fue soberano de un patrimonio espacial dilatadísimo, geográficamente disperso, culturalmente diverso e imposible de unificar políticamente; circunstancias que representaban una notable dificultad.

¹ Miembro del GIR: Historia de los Derechos Humanos. HDH (Universidad de Salamanca), <https://produccioncientifica.usal.es/grupos/7460/detalle?lang=en>. Utilizo las abreviaturas: AGS: Archivo General de Simancas; PTR: Patronato Real; AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid; AHNobleza: Archivo Histórico de la Nobleza, Toledo; Leg.: legajo; f./ff.: folio/folios; r: recto (folio); v: verso o vuelto (folio); s.p.: sin paginar; cf.: *confer*, confróntese; c.: *circa*, alrededor de.

Las universidades acumulaban ya una historia cuatro veces centenaria. Eran un gremio más. Llamadas en singular “Estudio general” o “Alma mater”, surgieron por evolución de escuelas previas y tras una provisión real y/o una bula papal. Nacieron, pues, bajo la iniciativa de una autoridad competente, que les otorgó normativa y rentas para su sostenimiento. Su objetivo era la adquisición, transmisión y ampliación de los conocimientos superiores, y la expedición de títulos o certificados de estudio que cualificaban al graduado para el ejercicio de determinadas profesiones. Por eso se comprende que, cuando se construyeron los primeros edificios universitarios, aparecieran en la fachada los elementos iconográficos de las autoridades que las habían hecho posibles. En el caso de Salamanca, se plasmaron las imágenes y símbolos representativos del papa –en la parte de arriba– y de los reyes –en los cuerpos decorativos inferiores– (véase la figura 1).

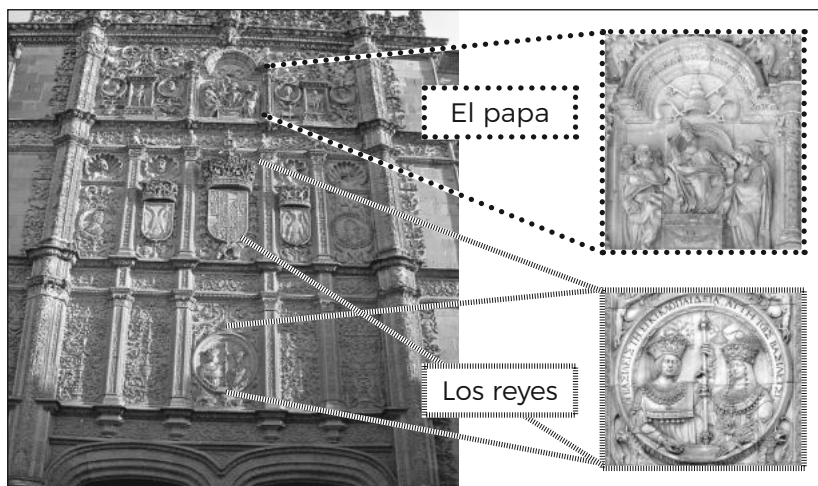


Figura 1: decoración de la fachada de las Escuelas Mayores de la Universidad de Salamanca, que refleja las autoridades que hicieron posible su creación y mantenimiento, y el orden jerárquico entre ellas (fuente: elaboración propia).

La verdadera peculiaridad del gremio universitario radicó en que las constituciones conformaron un “fuero académico”: una potestad

particular, especial y propia; un derecho derivado de aquellas cédulas reales y bulas papales expedidas para su creación y mantenimiento. En tiempos de Carlos V este no era un hecho extraordinario, porque coexistían varios estratos de poder: las jurisdicciones señoriales (laicas o eclesiásticas), las jurisdicciones autónomas de cuerpos, organismos o instituciones privilegiadas (entre las que estaban las universidades) y la jurisdicción de la monarquía. Pero el privilegio jurisdiccional universitario convirtió *de facto* a las universidades en instituciones autónomas, con normas y rentas propias: una especie de Estado dentro del reino. Para disfrutar del fuero era preceptivo matricularse en la universidad, acto administrativo que otorgaba derecho a estudios y a todos los privilegios y exenciones derivados de dicho fuero, que eran:

- El paso libre de mercancías (sin alcabala).
- Tiendas e instituciones propias y seguridad en el abastecimiento de grano.
- Tasadores privados.
- Hospital.
- Cementerio.
- Mesón.
- Biblioteca.
- Condición nobiliaria a los doctores en Derecho.
- Fuero particular: en Salamanca, los matriculados quedaban bajo la autoridad del maestrescuela, fuera del alcance de la justicia laica o eclesiástica (Carabias Torres, 1989: 710).

La matriculación concedía asimismo al individuo una serie de exenciones, como:

- El servicio militar.
- El alojamiento temporal de tropas.
- Algunas dispensas fiscales.

Estos privilegios y exenciones eran muy significativos, especialmente la jurisdicción del maestrescuela y el fuero de nobleza para los doctores en Derecho (nobleza personal e intransferible; sin título).

El tercer factor a tener en cuenta en nuestra reflexión es el poder. La monarquía católica de Carlos I era una monarquía compuesta, con potestad y jurisdicción reconocidas, en la que pesó de forma determinante la práctica del *patronato regio*: el conjunto de privilegios y facultades concedidos por los papas, a través de varias bulas –las Bulas Alejandrinas y otras–, a la monarquía católica (y a otras) para imponerse sobre las Indias a cambio de que los reyes apoyaran la evangelización y el establecimiento de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo. Por esta concesión los Reyes Católicos –después sus sucesores– ejercían la mayoría de las facultades atribuidas a las autoridades de la Iglesia española y eran los ejecutores de las órdenes y las medidas de gobierno ordinario de la Iglesia dentro del reino; esto les convirtió de hecho en los dirigentes de la Iglesia nacional. En este proceso, en 1539 Carlos V consiguió imponer a la Santa Sede que las peticiones de los obispos pasaran previamente por la aprobación del rey y que no se pudiera ejecutar en España una orden dictada por el papa sin la autorización previa del rey; es lo que se llamó “pase regio” o *regium exequatur*. Tras la expedición de la real cédula de Patronato en Indias, quedó bajo el poder monárquico la construcción de iglesias y conventos, hospitales y el nombramiento de autoridades eclesiásticas (arzoobispos, obispos, dignidades, beneficios, etc.). La práctica del patronato regio acarreará consecuencias muy importantes en el mantenimiento de la tradicional autonomía de las universidades, según veremos.

HACIA LA ESTATALIZACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES

El saber y el poder siempre han tendido a estar vinculados. Juan II de Castilla impulsó las relaciones entre monarquía y universidad en un ámbito nuevo: el del nombramiento de universitarios para altos cargos de la administración de la Corona de Castilla. Así designó a un jurista formado en Salamanca como primer presidente del Consejo

Real de Castilla: Diego de Anaya, obispo de Salamanca y fundador del Colegio Mayor de San Bartolomé de la misma universidad, que ocupó ese cargo entre 1402 y 1437 (Monsalvo, 2014).

Desde la subida al trono de Isabel la Católica, esta nueva valoración de la formación universitaria para el ejercicio de oficios administrativos coincidió con una coyuntura demográfica, económica e institucional favorables, lo que obligó a la ampliación del número de oficiales de la administración. La coronación de Isabel I significó un cambio en la costumbre de asimilar el estatuto de nobleza con la posibilidad de ocupar altos cargos administrativos, al delegar el ejercicio del mando, cada vez más, en el nuevo grupo social de los letrados (Monsalvo Antón, 2018). La tendencia a sustituir la condición nobiliaria por la competencia profesional, fundamentada en una formación intelectual, convirtió a los estudios universitarios “en uno de los medios más seguros de obtener un puesto en la administración” (Carabias Torres, 1999: 3); y, al buscar a los candidatos mejor preparados, los colegiales mayores universitarios se convirtieron en el objetivo de la Corona, “puesto que los procedimientos de provisión de las becas colegiales avalaban una preselección inmejorable del tipo de estudiante que precisaban los monarcas” como colaboradores: jóvenes castellanos inteligentes, trabajadores, sanos de cuerpo, honrados y de ascendencia no noble (*Idem*: 3).

Por este camino se produjo la profesionalización de los oficiales de administración; proceso que coincidió cronológicamente con la creación de nuevas instituciones administrativas y con la necesidad de incrementar el número de trabajadores en algunas de ellas. El ejemplo, en los “Reinos de Indias”, virreinos, gobernaciones, audiencias, entidades locales, arzobispados y obispados veían su labor complementada con las instituciones que desde la metrópoli gestionaban su gobierno: el Real Consejo de las Indias y la Casa de la Contratación. Se necesitaron, pues, cada vez mayor número de oficiales en el servicio de la Iglesia y del naciente Estado (Carabias Torres, 1987: 2-3).

completó en la época del emperador, que dispuso de dos consejos supra-territoriales, el Consejo de Estado creado entre 1523-1524 y el de Guerra –se alude a él desde 1522–; y nuevos consejos administrativos y territoriales –Indias e Italia– (Martín Galán, 1999) (véase la figura 4).

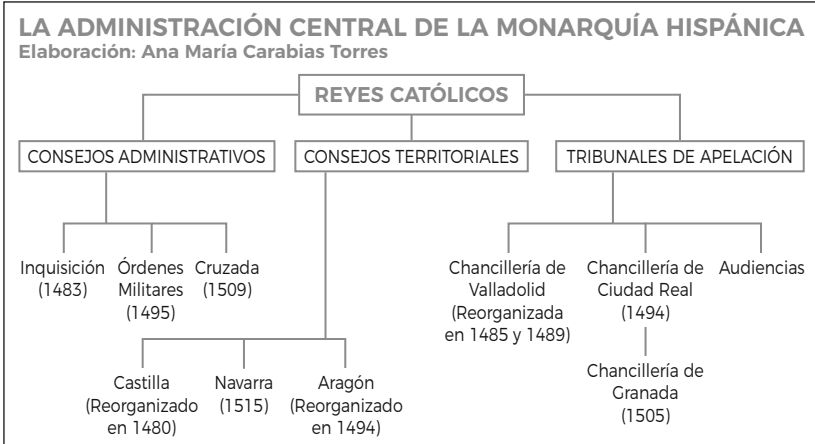


Figura 3: la administración central de la monarquía hispánica en la época de los Reyes Católicos.

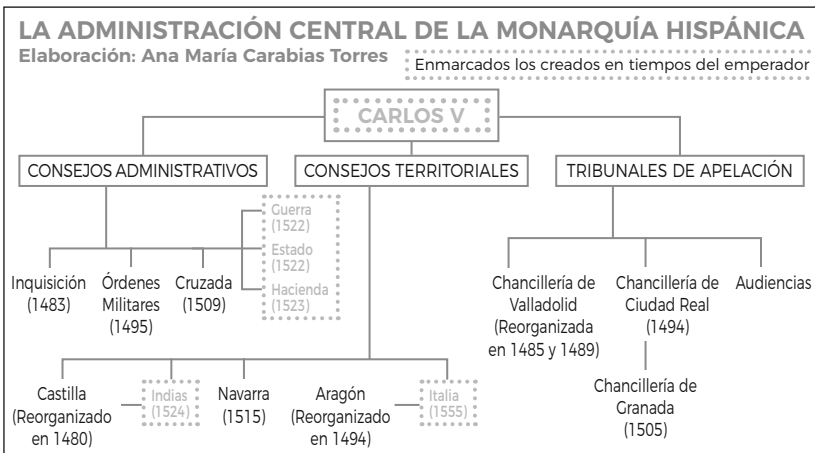


Figura 4: la administración central de la monarquía hispánica en la época de Carlos V.

El incremento del número de oficiales fue un importante estímulo para el aumento de estudiantes en las universidades. La coincidencia con el impulso cultural y formativo del Renacimiento explica que el fenómeno universitario viviera una edad de oro en Castilla.

En este proceso yo incardino el camino hacia la estatalización de la Universidad de Salamanca, lo que resulta un hecho paradójico, porque esta universidad era reconocida por el propio emperador como un centro eclesiástico sobre el que teóricamente no podía intervenir. En la orden que envía Carlos V al Estudio salmantino el 18 de julio de 1523 así lo reconoce: "...que siendo como es eclesiástica por privilegios e constituciones apostólicas confirmadas por los reyes nuestros progenitores, especialmente por los Reyes Católicos..." (Esperabé de Arteaga, 2014: 378 y Ajo González de Rapariegos, 1957: 434).

A pesar de ello, fue fuertemente sometida a control y dirección, aspecto que tuvo consecuencias importantes para el Estudio salmantino y para las universidades en general, relacionadas con: la formación de oficiales de la administración civil y eclesiástica, la recepción de órdenes y auditorías dictadas por el rey, la solicitud de informes y de personal experto, y la conversión de la Universidad de Salamanca en modelo institucional para nuevas fundaciones universitarias. Trataré de extraer las formas en las que el emperador fiscalizó la vida universitaria con el ejemplo de la Universidad de Salamanca.

La universidad como centro de formación de oficiales de la administración

La tendencia a sustituir la condición nobiliaria por la competencia profesional, basada en una formación universitaria –de la que hablamos–, explica parte del éxito del fenómeno universitario. En la figura 5 se muestran las universidades existentes en la Península Ibérica desde sus inicios hasta el final del Siglo de Oro. Vemos que durante el reinado

de Carlos I se crearon las universidades de Toledo (reapertura en 1520), Baeza (1538), Granada (1531), Oñate (1540), Osuna (1548), Gandía (1548), Burgo de Osma (1550), Zaragoza (reabierto en 1542), Orihuela (1552); más las de las Indias Occidentales: Santo Domingo (1538, aunque la cédula real fue posterior), Lima (1551) y México (1551).



Figura 5: mapa con la situación de las universidades peninsulares, desde su creación hasta el fin del Siglo de Oro (fuente: adaptación propia del mapa de Alberto Rizzo en Wikipedia, recuperado de <https://tinyurl.com/2mq5wju8>).

Carlos V continuó la costumbre de nombrar universitarios castellanos peninsulares para los oficios, porque las universidades en Indias fueron de fundación tardía (tabla 3).

Tomando como ejemplo la presencia de universitarios en el Consejo de Castilla, cinco individuos ocuparon su presidencia en tiempos de Carlos: tres habían estudiado en la Universidad de Salamanca y dos habían sido, además, colegiales mayores, respectivamente en los colegios salmantinos de San Bartolomé y el Arzobispo (véase la tabla 1).

<i>Nombre</i>	<i>Consejo de Castilla</i>	<i>Fechas de la Presidencia</i>	<i>Universidad de Salamanca</i>	<i>Colegio Mayor de Salamanca</i>
Rojas Manrique, Antonio	Presidente	1514-1524		
Pardo de Tavera, Juan	Presidente	1524-1539	x	
Valdés y Salas, Fernando de	Presidente	1539-1546	x	S. Bartolomé
Niño, Hernando	Presidente	1546-1552		
Fonseca, Antonio de	Presidente	1553-1556	x	Arzobispo

Tabla 1. Presidentes del Consejo de Castilla en el reinado de Carlos I (fuente: elaboración propia a partir de la lista de presidentes de Martínez Millán, 2000: III, 8).

Por lo que se refiere a los consejeros del Consejo de Castilla en ese mismo periodo, observamos que veinticuatro (el 42%) de ellos se habían formado en la Universidad de Salamanca y, dentro de este grupo, trece (el 22,8%) habían sido, además, colegiales del Colegio Mayor de San Bartolomé; otros dos colegiales del Colegio Mayor de Oviedo y dos colegiales más en el Colegio Mayor del Arzobispo, colegios todos ellos incorporados a la salmantina (véase la tabla 2).

<i>Nombre</i>	<i>Universidad de Salamanca</i>	<i>Colegial en Salamanca</i>
Álava Esquivel, Diego de	x	Oviedo
Anaya y Bernal, Bernardino de	x	
Cano, Francisco (o Fernando)	x	
Cortés, Pedro	x	San Bartolomé
Galarza, Beltrán de	x	San Bartolomé
Galíndez de Carvajal, Lorenzo	x	
Gasca, Diego García de	x	San Bartolomé
Gómez de Santiago, Toribio	x	San Bartolomé
González de Arteaga, Jacobo	x	San Bartolomé

Ibáñez de Mújica, García	x	San Bartolomé
López de Palacios Rubios, Juan	x	San Bartolomé
López de Ribera, Pedro de	x	Arzobispo
Martínez de Montalvo, Hernando de	x	Arzobispo
Menchaca, Francisco de	x	
Montalvo, Francisco de	x	San Bartolomé
Montoya, Gaspar de	x	San Bartolomé
Oropesa, Pedro de	x	San Bartolomé
Rodríguez de Fonseca, Juan	x	
Salas y Valdés, Fernando de	x	San Bartolomé
Sánchez del Corral, Juan	x	San Bartolomé
Sosa, Francisco de	x	
Vaca de Castro, Cristóbal	x	
Velasco, Martín de	x	Oviedo
Yáñez de Castro, Gonzalo	x	San Bartolomé

Tabla 2. Consejeros de Consejo de Castilla en el reinado de Carlos I formados en Salamanca (fuente: elaboración propia a partir de la lista de consejeros de Martínez Millán, J., 2000: III, 8-9).

Es decir, que el peso en estos nombramientos de los universitarios salmantinos, y dentro de ellos de los formados en los colegios mayores, fue notable en el consejo más importante de la Monarquía Católica.

Imposición de órdenes y de auditorías

Decía Rodríguez Cruz que fue sumamente importante la pragmática de 1492, llamada “Concordia de Santa Fe”, por la que los monarcas regularon el fuero universitario salmantino que luego influyó en otras universidades. Este documento y fecha dan paso a una nueva

política de intervención de la monarquía en las universidades que cada vez adquirirá mayor fuerza “hasta llegar a extremos en que será necesaria la autorización real para las cosas más nimias” (Rodríguez Cruz, 1990: 85). Aquí veo el punto de inflexión en el proceso de ruptura de la antigua autonomía universitaria medieval.

Entre los casos más notables de intromisión real cabe recordar la instauración de la costumbre de inspeccionar la universidad, con el nombramiento como visitadores de Tello de Buendía, en 1480, y de Diego Ramírez de Villaescusa, en 1512 (Fernández Álvarez, 1984 y 2002). Ambos eran antiguos profesores salmantinos y hombres de prestigio; a pesar de lo cual, los dos fueron muy mal recibidos por el claustro, que trató de zafarse del cumplimiento de sus estatutos.

Esta oposición se repitió en los primeros visitadores nombrados por el emperador en 1529: Pedro Pacheco y Álvaro de Mexía. Sin embargo, “el rechazo claustral a estos nuevos inspectores chocó con la rigurosidad con la que ambos se emplearon en la tarea, que socavaron la jurisdicción eclesiástica del maestrescuela, procediendo al destierro del rector, Pedro Lagasca, y al encarcelamiento de los doctores Puebla y Antonio de la Parra” (Valero, 1992: 296). Los visitadores arremetieron además contra la tradición salmantina de elección del rector por parte de los estudiantes y contribuyeron a que se nombrara como nuevo rector a Hernán Pérez de Oliva. La reforma estatutaria de este no logró imponerse sobre los universitarios (Fuertes Herreros, 1984; Valero García, 1984; Beltrán de Heredia 1970: II, 443). Se produjeron, pues, situaciones muy graves, antes inéditas, porque los visitadores no respetaban la jurisdiccional privada del maestrescuela.

Volvió el emperador a enviar un auditor a la universidad en 1538: Juan de Córdoba, que sufrió similar recelo. Tras su visita, Córdoba impuso a la universidad los primeros estatutos completivos de las Constituciones papales de 1422; estatutos que serían aprobados y que

esta vez sí entrarían en vigor, en 1538 (Esperabé de Arteaga, 1914: I, 139-215): el rey había triunfado. Esta voluntad controladora volvió a ejercitarse en 1550, cuando el Consejo Real envió como visitador a Salamanca a Diego Enríquez de Almansa (Fernández Ugarte, 1989), que dictó también su consabida reforma estatutaria. A partir de este momento los nombramientos de visitadores reales no tuvieron que enfrentarse a una resistencia tan notable.

El papa trató de recuperar la soberanía universitaria perdida en las visitas: Paulo III, en 1543, dio facultad al Estudio salmantino “para reformar las constituciones y estatutos, *authoritate apostólica*, con la aprobación de las dos terceras partes del claustro” (Rodríguez Cruz, 1990: 103), pero esta orden no evitó la pérdida de autonomía de la universidad ni el declive del influjo pontificio sobre la vida académica. La creciente influencia real se aprecia claramente en la figura 6 que representa las órdenes enviadas por los reyes a Salamanca entre 1454 y 1598, espacio que nos permite observar el proceso en tiempo largo. Observamos en ella la falta de interés por el Estudio salmantino de Enrique IV, que no firmó ni una sola norma dirigida a ella; sin embargo, se expidieron 30 documentos durante el reinado de los Reyes Católicos (RRCC), 78 en tiempos del emperador y 313 mientras reinó Felipe II.

El emperador no solo ordena la vida académica y cotidiana de los universitarios, sino que requiere incluso ayuda económica a la Universidad de Salamanca (Valero García, 1992: 293). En 1529 pide dinero para la defensa de la frontera de Castilla con Francia y el claustro le concedió 3000 ducados (Valero, 1988: 310). Demandó más ayudas en 1532, 1552 y 1556. La más gravosa fue la segunda: el 13 de mayo de 1552, el príncipe Felipe requiere “todo” el dinero posible de la universidad. Tras un debate en el claustro, el 29 de mayo el Estudio decidió ofrecer a la Corona un préstamo de 8000 ducados, para lo que se acordó tomarlos a censo y entregarlos al rey en concepto de

“servicio” (AUSA 21, 1551-1552, ff. 104v-105r). Nueva solicitud se expide el 20 de enero de 1556 para la recuperación de Bugía, toma de Argel y defensa de Orán y Mazalquivir (Esperabé de Arteaga, 1914: I, 462-463). Los claustrales finalmente decidieron prestar al rey 4000 ducados que debían ser devueltos en 1560. La universidad no cumplió este acuerdo y la necesidad y urgencia de numerario obligaron a la princesa a enviar carta en nombre del rey reclamándolo, el 1 de febrero de 1556 (AUSA 25, f. 228). El compromiso de la universidad seguía incumplido, y hubo una nueva reclamación el 10 de febrero de 1558 (Carabias Torres, 1989: 714).

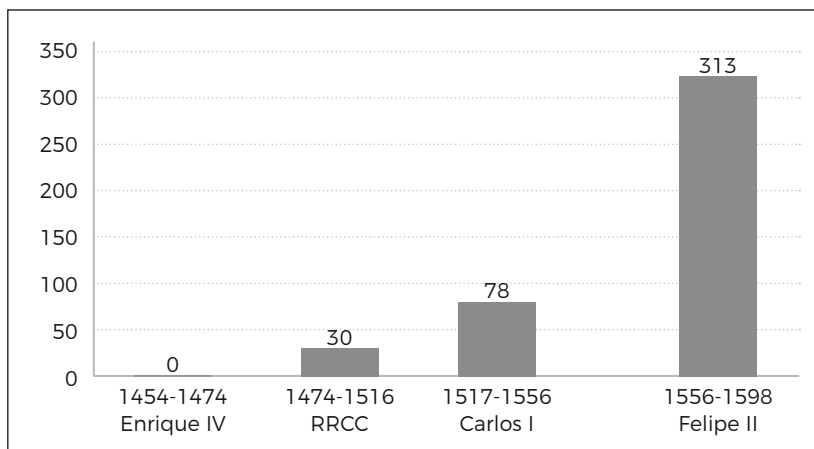


Figura 6: Órdenes enviadas por los reyes a la Universidad de Salamanca (fuente: Beltrán Llera *et al*, 1960. Elaboración propia).

Esta lucha por el dominio de las universidades concluyó para la Universidad de Salamanca el día 21 de enero de 1528; una provisión real ordenaba “Que la universidad haga caso omiso de bulas contrarias a sus órdenes” (Carabias Torres, 1986: 110): la jurisdicción del rey se impuso sobre la del papa y la del maestrescuela (Alonso Romero, 1997 y 1992-1993; Hernández Sánchez, 2027 y 2018).

Solicitud de informes y de expertos para la resolución de problemas políticos o personales del emperador

La consulta a los expertos fue un instrumento habitual en la práctica de gobierno de Carlos (Polo Martín, 2018). El emperador continuó solicitando personal salmantino para las Juntas de Badajoz-Elvas de 1524, para resolver el problema de propiedad de las islas Molucas (Pino Abad, 2014: 25). En dicha comisión estuvieron los salmantinenses fray Tomás Durán y Sancho de Salaya por parte de España, y el antiguo profesor salmantino Pedro Margalho por parte de Portugal.

Entre 1527 y 1534, el divorcio del rey inglés Enrique VIII fue un problema muy relevante. El 19 de septiembre de 1530 se firmó el “Juicio de la Universidad de Salamanca sobre la validez del matrimonio del Rey de Inglaterra Enrique VIII y la Reina Catalina” (AGS, PTR, leg. 53,90) y el 7 de diciembre el juicio del Colegio de San Bartolomé (AGS, PTR, leg. 53,108). El legajo 53 conserva también los de Francisco de Vitoria, Juan Martínez Silíceo y otros.

Más conocidas son las consultas del emperador a Francisco de Vitoria, catedrático de Prima de Teología en la salmantina, sobre los indios, en 1537 y 1541. Resultado de la primera de ellas fue la conocida “relectio” *De indis (Sobre los indios)*, reflexiones que derivaron en el nacimiento de la después llamada Escuela de Salamanca.

Ante las cuestiones planteadas por Bartolomé de las Casas sobre la licitud y conveniencia de bautizar a los indios adultos en la forma en la que se estaba haciendo, se produjo la segunda de las consultas del rey a Vitoria, la de 1541. El resultado de los informes y debates se plasmó en las *Leyes Nuevas* de Indias, de 1542, tan relevantes. Más tarde se convocó la Junta de Valladolid sobre los indios (1550-1551) en la que se produjo el enfrentamiento entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (Castilla Urbano, 2015). La mitad de los convocados habían sido o eran universitarios salmantinos: Gregorio

López, Francisco Tello Sandoval, Hernán Pérez de la Fuente, Pedro Ponce de León, Domingo de Soto, Melchor Cano y Pedro Lagasca.

La petición de catedráticos médicos de la universidad para atender a miembros de la familia real o de la Corte fue también habitual.

La Universidad de Salamanca como modelo institucional para nuevas fundaciones universitarias

Las Indias Occidentales eran las únicas tierras del Imperio carolino sin tradición universitaria previa. Las primeras siguieron el modelo institucional de la Universidad de Salamanca (Rodríguez Cruz, 1973, 1977, 1996). Dos reales cédulas expedidas respectivamente para Ciudad de los Reyes (Lima), en 12 de mayo de 1551, y para México, en 21 de septiembre del mismo año, muestran el mismo texto: “Tenemos por bien y es nuestra merced y voluntad que en la dicha ciudad de México pueda haber y haya el dicho estudio e Universidad, la cual tenga e goce todos los privilegios y franquezas e libertades y esenciones que tiene e goza el Estudio e Universidad de la dicha ciudad de Salamanca”².

El ochenta por ciento de las universidades de Hispanoamérica hundieron sus raíces en el modelo salmantino y en ellas se estatuyó y legislabá “conforme a Salamanca”, probablemente porque hubo una importante presencia de universitarios de Salamanca en Indias, como fundadores, visitantes, reformadores, legisladores, rectores, profesores o estudiantes. Tomaron del modelo salmantino las figuras del rector, los consiliarios, el maestrescuela y los claustros, pero aquellos Estudios Generales tuvieron “patronos” en lugar de los “conservadores” salmantinos, y en ellos no fue habitual la Facultad de Leyes, salvo las que fueron de fundación real (Rodríguez Cruz, 2012: 37) (véase la tabla 3).

2 Transcripción de la real cédula expedida para México en Carmona Dávila, 2022. Más información en Martínez Ferrer, 2016: 267 y ss.

<i>Ciudad</i>	<i>Universidad</i>	<i>Cédula real</i>	<i>Bula papal</i>	<i>Inauguración</i>
Ciudad de los Reyes (Lima)	En el convento del Rosario	12/05/1551	25/07/1571	c. 1557
México	Real Universidad de México	21/09/1551	07/10/1595	21/07/1553
Sto. Domingo	Universidad de Santo Tomás	17/02/1747	28/10/1538	c. 1540
Charcas (Sucre)	Universidad de S. Francisco Javier de Chuquisaca	11/07/1552 ³	No	No

Tabla 3. Fundación de universidades en Indias en tiempos de Carlos I (fuente: González Rodríguez, 1994 y González González, 2017: 17).

La bula de erección de la Universidad de Santo Tomás, en Santo Domingo, de 1538, fue la iniciativa más temprana, aunque la institución funcionó sin autorización del emperador. Considerando que la cédula real expedida para la fundación de la Universidad de San Francisco Javier de Chuquisaca no derivó en verdadera enseñanza universitaria hasta mucho después, podemos afirmar que Ciudad de los Reyes (Lima) y México fueron las únicas universidades verdaderamente creadas por Carlos V en Indias: una escasa y tardía instauración debida a que emperador fue reticente a invertir económicamente en nuevas fundaciones, quizá porque ya obtenía de las universidades peninsulares el personal y el asesoramiento que necesitaba.

Cabe recordar también que Salamanca no fue el único arquetipo, pues varios centros universitarios en América fueron erigidos con posterioridad siguiendo el modelo del Colegio-Universidad de Alcalá de Henares: Santo Domingo, Caracas y Mérida, La Habana, Santiago de Cuba y Córdoba de Tucumán (Alonso Maraón *et al*, 1997; Alonso Maraón y Casado Arboniés, 2000, 2006 y 2007; Casado Arboniés, y Alonso Maraón, 2005).

³ Esta real cédula no llegó nunca a entrar en vigor y hubo que esperar a la fundación por los jesuitas de un colegio en 1621 sobre el que se fundaría una universidad distinta (González Rodríguez, 1994: 181).

RESISTENCIA Y DESAFÍO

La pérdida de la autonomía universitaria medieval fue agriamente resistida y contestada por la Universidad de Salamanca, y esta rebeldía se manifestó en varios aspectos, entre los que destacan los siguientes:

1. Como dije, la universidad se opuso a admitir a los visitantes enviados por la monarquía con todos los medios legales y físicos a su alcance (incluso cerrándoles la puerta del claustro impidiendo su entrada).
2. La universidad dejó sin efecto los distintos cuerpos estatutarios que estos visitantes redactaron tras las inspecciones. Los primeros que el rey logró imponer fueron los de Córdoba, de 1538.
3. La Universidad de Salamanca se convirtió en un revulsivo frente al emperador en la Guerra de las Comunidades, y la familia de los Maldonado en un referente del derecho de resistencia frente a él. Por ello, la universidad y esta familia sufrieron represalias (Santos Burgaleta, 2003; Martínez Llorente, 2022; Gómez-Cornejo Agudo, 2017), que paradójicamente y según Egío se basaron en la teoría jurídica de dos salmantenses: Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria (Egío García, 2022).
4. La universidad retrasó cuanto pudo la entrega del dinero que le pedía el emperador.
5. La monarquía suspendió muchos privilegios del Estudio salmantino (y de otros), a pesar de las reclamaciones de estos. Como ejemplo citaré el caso de la defensa de los derechos del fuero académico que eximía a los universitarios de la obligación de alojar soldados o transeúntes en sus viviendas: cuando llegaron a la universidad los aposentadores regios que preparaban la boda del príncipe Felipe con su prima María Manuela de

Portugal –enlace que se celebró en Salamanca el 14 de noviembre de 1543–, los claustrales se negaron a aceptar la obligación de alojar en sus casas a los invitados al evento, como pedían aquellos, pero el rey suspendió temporalmente este derecho (AUSA 13, 1538-1544, ff. 271r-271v).

Los estrechos límites de una clase impiden ahondar más en los temas, pero estos ejemplos son paradigmáticos del proceso de subyugación que el emperador aplicó a las universidades hispanas en general y a la de Salamanca en particular.

CONCLUSIONES

He resumido las principales circunstancias históricas que vivieron institucionalmente las universidades hispánicas en su conjunto ante el gobierno del emperador, poniendo ejemplos concretos tomados de la Universidad de Salamanca.

La primera conclusión que se alcanza es que, aunque Carlos no se había formado en una universidad, tuvo cabal perspectiva del valor administrativo y político de sus profesores y dictámenes.

La gestión política del emperador avanzó en el proceso de estatización de las universidades: de intervención y control sobre los principales establecimientos de enseñanza superior del reino. Fue este un sendero largo y disputado, que derivó del ejercicio del *patronato regio* y que se materializó en órdenes, leyes y solicitudes; un régimen intervencionista que terminará con la tradicional autonomía universitaria. La Universidad de Salamanca fue quizá la primera en perderla y en ser colaboradora obligada y gratuita de la gestión de la política imperial.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALONSO MARAÑÓN, P. M., CASADO ARBONIÉS, M. y RUIZ RODRÍGUEZ, J. I. (1997). *Las universidades de Alcalá y Sigüenza y su proyección institucional americana: legalidad, modelo y estudiantes universitarios en el Nuevo Mundo*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares.
- ALONSO MARAÑÓN, P. M. y CASADO ARBONIÉS, M. (2000). Alcalá en América, un modelo universitario a imitar. En A. Colomer Viadel (coord.), *Congreso Internacional sobre la Universidad Iberoamericana: Actas*, Madrid, OEI para la Educación, la Ciencia y la Cultura, I, 226-291.
- ALONSO MARAÑÓN, P. M. y CASADO ARBONIÉS, M. (2006). Universidades hispanoamericanas: perspectiva histórica y proyección. *Heurística: revista digital de Historia de la Educación*, 5, recuperado de <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/21039/articulo4.pdf;jsessionid=A2A14590145C5FE395372541CA0438AF?sequence=1>.
- ALONSO MARAÑÓN, P. M. y CASADO ARBONIÉS, M. (2007). La vinculación de la Universidad de Alcalá con las universidades hispanoamericanas: perspectiva histórica y proyección. *Procesos históricos. Revista de historia, arte y ciencias sociales*, 11, 147-196, recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2208173&orden=0&info=link>.
- ALONSO ROMERO, M. P. (1992-1993). Sobre la jurisdicción y el gobierno de la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI. *Studia Histórica. Historia Moderna* 10-11, 117-147.
- ALONSO ROMERO, M. P. (1997). *Universidad y sociedad corporativa: Historia del privilegio jurisdiccional del Estudio salmantino*. Madrid, Tecnos.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V. (1970). *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, II.
- BELTRÁN LLERA, J., GUTIÉRREZ GARRIDO, G., MARTÍN MARTÍN, J. y RODRÍGUEZ ROJO, M. (1960). Regesta de los documentos reales de la Universidad de Salamanca (1243-1833). *Salmanticensis*, 7, 1: *Conspetus bibliographici*, 133-224, recuperado de <https://summa.upsa.es/pdf/vm?id=0000006420&page=1&search=&lang=es>.
- CARABIAS TORRES, A. M. (1986). La legislación universitaria en la España del siglo XVI. *Revista Española de Derecho Canónico*, 43/120, 101-120,

recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=22814>.
<https://doi.org/10.36576/summa.5475>.

- CARABIAS TORRES, A. M. (1987). El poder de las letras. Colegios Mayores salmantinos en la administración americana. En *Primeras Jornadas sobre la presencia universitaria española en la América de los Austrias (1535-1700)*, 2-28, recuperado de <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/6145>.
- CARABIAS TORRES, A. M. (1989). Notas sobre las relaciones entre el Estado y la Universidad en la España moderna. *Studia Histórica. Historia Moderna. Homenaje al Prof. M. Fernández Álvarez*, 7, 707-721, recuperado de https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4573.
- CARABIAS TORRES, A. M. (2010). Las constituciones de Martín V a la Universidad de Salamanca. En *Commemoración del V Centenario de la promulgación, por el Cardenal Cisneros, de las constituciones del Colegio Mayor de San Ildefonso y Universidad de Alcalá de Henares*, Guadalajara, Asociación de Amigos de la Universidad de Alcalá de Henares, 75-92.
- CARMONA DÁVILA, D. (2022). 1551. Real Cédula por la cual se creó la Universidad de México. Memoria política de México, recuperado de <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/1551RUM.html>.
- CASADO ARBONIÉS, M. Y ALONSO MARAÑÓN, P. M. (2005). Alcalá de Henares y América: un nexo universitario. En A. Gutiérrez Escudero y M. L. Laviana Cuetos, *Estudios sobre América, siglos XVI-XX: Actas del Congreso Internacional de Historia de América*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 255-290.
- CASTILLA URBANO, F. (2015). La superación de la polémica de la conquista: del enfrentamiento Sepúlveda-Las Casas a las propuestas de Acosta. *Revista Inclusiones*, 2, 1, 29-55.
- EGÍO GARCÍA, J. (2022). Alonso de Castrillo y Francisco de Vitoria, verdugos intelectuales de Villalar, ocaso del aristotelismo político salmantino del siglo XV y *sonderweb* interior hispánico. En S. Rus Rufino y E. Fernández García (coords.), *El tiempo de la libertad. Historia, política y memoria de las Comunidades en su V Centenario*, Madrid, Tecnos, II, 476-510.
- ESPERABÉ DE ARTEAGA, E. (1914). *Historia pragmática en interna de la Universidad de Salamanca*. Salamanca, Imprenta y librería de Francisco

- Núñez Izquierdo, I, recuperado de <https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/123248>.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (1984). La reforma universitaria de 1512. *Studia Histórica. Historia Moderna*, 2, 3, 21-46.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (2002). La etapa renacentista, 1475-1555. En L. E. Rodríguez San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca*. I: *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 65-96.
- FERNÁNDEZ UGARTE, M. (1989). Estatutos de la Universidad de Salamanca: la Reforma de 1550-1551. *Studia Historica. Historia Moderna*, 7, 687-705.
- FUERTE HERREROS, J. L. (1984). *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- GÓMEZ-CORNEJO AGUDO, O. (2017). La imagen de los líderes locales comuneros a través de algunas obras históricas e historiográficas. En *Identidades e imagen en Castilla y León*, Salamanca, Instituto de las Identidades. Diputación de Salamanca, 133-146.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, E. (2017). *El poder de las letras. Por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*. México, Editorial Ediciones de Educación y Cultura.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. P. (1994). La Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca (Alto Perú). Bibliografía crítica y estado de la cuestión. *Estudios de historia social y económica de América*, 11, 181-188, recuperado de <http://hdl.handle.net/10017/5866>.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, G. (2017). *Poder y Fuero Académico de las universidades hispánicas: la Salamanca del Barroco*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, recuperado de <https://gredos.usal.es/handle/10366/133063>.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, G. (2018). *Ser estudiante en el periodo barroco. Jurisdicción universitaria, movilización política y sociabilidad de la corporación universitaria salmantina. 1580-1640*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna.
- MARTÍN GALÁN, M. M. (1999). La administración central de la Monarquía Hispánica en la época de los Austrias. En M. A. Serrano Mota y M. García Rui Pérez (coord.). *El patrimonio documental: fuentes documentales y archivos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 25-50.

- MARTÍNEZ FERRER, L. (2016). Las primeras universidades de América (siglo XVI). En J. Lealy M. Mira, *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e método*, Roma, Ecizioni Santa Croce, 276-299, recuperado de https://www.academia.edu/34238475/Las_primeras_Universidades_de_Am%C3%A9rica_siglo_XVI_?email_work_card=thumbnail.
- MARTÍNEZ LLORENTE, F. J. (2022). El noble linaje de los comuneros Padilla, Bravo y Maldonado. En S. Rus Rufino y E. Fernández García (coords.), *El tiempo de la libertad. Historia política y memoria de las comunidades en su V Centenario*, Madrid, Tecnos, 22-54.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.). (2000). *La Corte de Carlos V*. Segunda parte: *Los Consejos y los consejeros de Carlos V*. Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, III, recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/742>.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2014). Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista. En M. A. Pena González y L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coords.), *La Universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, Salamanca, Universidad Pontificia, 217-254.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2018). Impulso institucional e intelectual del Estudio, c. 1380-c. 1480. En L. E. Rodríguez-San Pedro (dir.), *La Universidad de Salamanca. Ocho siglos de historia*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Universidad de Salamanca, 51-108.
- PINO ABAD, M. (2014). El Tratado de Zaragoza de 22 de abril de 1529 como anticipo a la conquista de Filipinas. En M. Fernández Rodríguez, *Guerra, derecho y política: Aproximaciones a una interacción inevitable*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, 25-44.
- POLO MARTÍN, R (2018). *Consejos y consultas. La consulta como instrumento de gobierno de la Monarquía hispánica del Antiguo Régimen. Un estudio jurídico-institucional con especial referencia al Consejo de Castilla*. Bilbao, Fundación BBVA.
- POLO Y LA BORDA, A. (2019). La experiencia del imperio. Méritos y saber de los oficiales imperiales españoles. *Historia Crítica*, 73, 65-93, DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.04>.
- RODRÍGUEZ CRUZ, A. M. (1973). *La historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispano*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

- RODRÍGUEZ CRUZ, A. M. (1977). *Salmantica Docet: La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ CRUZ A. M. (1990). *Historia de la Universidad de Salamanca*. Madrid, Fundación Ramón Areces.
- RODRÍGUEZ CRUZ A. M. (1996). Análisis comparativo de las constituciones universitarias de Salamanca con las hispanoamericanas. *Estudios de historia social y económica de América*, 13, 583-591.
- RODRÍGUEZ CRUZ, A. M. (2012). La proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica: modelo institucional y pedagógico de las Universidades Hispanoamericanas. *REDEX. Revista de Educación de Extremadura*, 4, 27-47.
- SANTOS BURGALETA, M. (2002). Poderes urbanos y Comunidades de Castilla: la Junta de Salamanca a través de sus actas de Sesiones (agosto de 1520-abril de 1521). *Salamanca: Revista de Estudios*, 48, 357-441, recuperado de <http://www.lasalina.es/documentacion/revistadeestudios/57-2-2.pdf>.
- SANTOS BURGALETA, M. (2003). Conchas adentro: política, familia y patrimonio en casa del doctor Rodrigo Maldonado de Talavera (1468-1542). *Salamanca: Revista de Estudios*, 50, 13-50, recuperado de <http://www.lasalina.es/documentacion/revistadeestudios/59-2-2.pdf>.
- VALERO GARCÍA, P. (1986). Un aspecto del rectorado de Fernán Pérez de Oliva: pretendidos Estatutos de la Universidad de Salamanca bajo su mandato. *Studia Histórica. Historia Moderna*, 4, 3, 51-74.
- VALERO GARCÍA, P. (1988). *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- VALERO GARCÍA, P. Y PÉREZ MARTÍN, M. (eds.). (1991). *Constituciones 1422*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- VALERO GARCÍA, P. (1992). Servicios del Estudio salmantino a la Corona. *Actas del I Congreso Historia de Salamanca*. Salamanca, Gráficas Ortega, II, 293-303.
- VÁZQUEZ DE PRADA, V. (1978). *Historia económica y social de España. Los siglos XVI y XVII*. Madrid, Confederación de Cajas de Ahorro, III.

LA RENOVACIÓN HUMANÍSTICA
DE LOS MÉTODOS DOCENTES:
LOS EXTREMEÑOS JUAN DE MALDONADO Y
FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS

MANUEL MAÑAS NÚÑEZ
Universidad de Extremadura

HUMANISMO RENACENTISTA Y PEDAGOGÍA

El Humanismo renacentista fue ante todo un movimiento de renovación pedagógica. El Renacimiento (desde mediados del siglo XV a finales del XVI) es el tiempo del Humanismo, cuando renacen las *litterae humaniores*, la cultura y las letras de la Antigüedad grecolatina; es cuando nace la moderna filología, esa filología que, en primer lugar, recupera los textos grecorromanos y, luego, los edita, los lee directamente y los comenta, haciendo de ellos las primeras ediciones críticas. Ya los autores reverenciados no son los teólogos escolásticos como Santo Tomás o Pedro Lombardo, sino las fuentes griegas y latinas. Se intenta volver al ideal educativo de los romanos, a la llamada *humanitas*. Por ello, la base de los estudios serán los autores griegos y romanos, que se erigirán en modelos dignos de ser imitados. Esta vuelta al griego y latín clásicos busca erradicar lo que los humanistas entienden como barbarie medieval, que la identifican con el latín corrupto de los escolásticos. De hecho, los humanistas desprecian los saberes y los métodos docentes escolásticos. El saber escolástico, basado en la dialéctica, es despreciado y sustituido por un saber fundamentado en la retórica, pero una retórica en unión con la filosofía,

porque el ideal humanístico es alcanzar la *sapientia*, que supone la suma de la *philosophia* y la *eloquentia*. El método docente escolástico reside en el principio de autoridad y en el comentario, no de los textos originales grecolatinos, sino de los textos medievales. Los humanistas también rechazan este método, defienden el ideal clásico de las artes liberales, del *trivium*, en la idea de que la gramática, la retórica y la lógica o dialéctica constituyen el instrumento y el método para facilitar y llevar a cabo la investigación racional, porque, frente al principio de autoridad medieval, abogan por la *ratio*.

El Humanismo renacentista, por tanto, conforma, en palabras de Kristeller¹, un amplio programa cultural y educativo que integra dentro de los llamados *Studia humanitatis* todas esas parcelas discursivas que el Medievo había desintegrado: el *ars poetriae*, el *ars dictaminis*, el *ars praedicandi*, todas artes medievales, se vuelven a unir y, tomando por modelo la educación clásica, la gramática, la poética, la retórica, la predicación y la lógica o dialéctica, las llamadas artes sermocinales o discursivas quedan englobadas bajo el ideal ciceroniano de la *eloquentia*. Los humanistas, entonces, entienden que su tarea fundamental es la labor pedagógica, es formar a sus alumnos en las artes sermocinales, pues sin ellas no se puede acceder luego a los estudios superiores, los filosóficos, ni tampoco alcanzar la *sapientia*.

El Humanismo, pues, hay que entenderlo, según Luis Merino, como un Humanismo pedagógico, en el que los humanistas, en su mayoría profesores universitarios, reflexionan sobre los métodos docentes e intentan renovar el currículo para adaptarlo a los nuevos tiempos. Erasmo y su *Declamatio de pueris instituendis*; Rodolfo Agrícola y su epístola *De formando studio*; el monumental *De disciplinis* de Vives; o incluso el *De liberis educandis* de Nebrija, son todas obras pedagógicas,

¹ Kristeller, P. O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. New York, Columbia University Press, p. 22.

en las que se reflexiona sobre la educación de los muchachos y se traza una *ratio studiorum*, un plan de estudios, que convierta a los alumnos, en palabras de Quintiliano, en *viri boni dicendi periti* (“hombres moralmente rectos y expertos en la palabra”).

HUMANISMO Y ESCOLÁSTICA

Pues bien, en un siglo en el que la Escolástica, aún poderosa, convive con el Humanismo renacentista, la Teología no puede permanecer impasible ante la evolución científica, pedagógica y cultural que supone el Humanismo. Hay escolásticos que, profesando el espíritu humanista, propugnan la renovación de la teología y de sus métodos. Por otro lado, muchos humanistas atacan despiadadamente a la Escolástica precisamente por considerarla decadente, denunciando su corrupción y degeneración lingüísticas, su mal dialéctico y sus métodos científicos y pedagógicos incorrectos. Teólogos humanistas y humanistas metidos a teólogos coinciden en idénticas reivindicaciones: denuncia de la barbarie lingüística medieval y recuperación de la claridad y *elegantia* de los autores antiguos; rechazo del criterio medieval de autoridad y aceptación de la *ratio* y del derecho a la opinión personal; desprecio del procedimiento lógicodialéctico y asunción del método retórico-dialéctico unido al histórico-filológico.

Todo ello da lugar a un auténtico programa de reforma científica, teológica, pedagógica y cultural donde se preconiza un exhaustivo conocimiento de las lenguas clásicas, el desprecio por la teología escolástica y la filosofía especulativa para volver a los textos simples y auténticos de la Palabra de Dios, la *Philosophia Christi*, con una investigación profunda de las fuentes y con la aplicación de los medios científicos que nos proporcionan la crítica textual y las buenas traducciones para

fijar el texto definitivo de la Sagrada Escritura. La meta que se proponen estos teólogos humanistas es sacar a la luz los tesoros escondidos en la Escritura y reivindicarla también como texto “elegante” por medio de la filología y la hermenéutica, herramientas que, lejos de menguar la autoridad de la Escritura, sirven para reforzarla.

Dentro de esta corriente de renovación general, donde Humanismo y Teología se dan la mano para rechazar la dominante teología especulativa, teórica, abstracta e intrincada y proponer como alternativa una teología práctica y vital que nos sirva para ser mejores cristianos, hemos de situar a humanistas como Erasmo, con su *Methodus seu ratio compendio perveniendi ad veram Theologiam* o su *Paraclesis* (Basileae, Frobenius, 1520), que es una exhortación al santísimo y salubérrimo estudio de la Filosofía cristiana en donde se pone el énfasis en la lectura y exégesis de los escritos evangélicos y apostólicos; o Felipe Mechanchton, con su explícita *Brevis descendae theologiae ratio* de 1530. Asimismo, hay teólogos que, aun sin renegar tajantemente de la Escolástica, quieren aprovechar los logros del Humanismo en beneficio de la teología, como el lovaniense Latomus con su obra *Dialogus de trium linguarum et studii theologici ratione* (Antuerpiae, 1519); el obispo García Galarza, con sus *Institutionum evangelicarum libri VIII* (Mantuae Carpetanae, 1579), una obra en la que aplica la retórica y hermenéutica humanísticas a los textos sagrados; o los *De locis theologicis libri duodecim* (Salamanticae, 1563) de Melchor Cano quien, sirviéndose de la dialéctica humanística de inspiración ciceroniana, intenta buscar los *loci* o *sedes, notae, domicilia* de los argumentos teológicos para probar y refutar, acudiendo a los principios retórico-dialécticos de la *inventio* (hallar los principios de la teología) y del *iudicium* (juzgar su fuerza dogmática demostrativa).

Pues bien, dentro de estos escolásticos con inspiración y formación humanísticas, podemos ubicar a Juan de Maldonado, que fue, junto con Melchor Cano y Roberto Belarmino, uno de los representantes

más conspicuos de la nueva Escolástica y de la nueva teología renacentista y exacta, heredero directo de la teología revitalizada en la famosa Escuela de Salamanca² e introductor en París de ese nuevo método teológico surgido de la unión entre el espíritu del Humanismo y la especulación y sistematización escolásticas.

JUAN DE MALDONADO

En torno a 1533, en el pequeño pueblo de Casas de Reina (Badajoz)³, perteneciente al Priorato de San Marcos de León (Arciprestazgo de Llerena), diócesis constituida por la Orden de Santiago, nació el teólogo y escritor Juan de Maldonado.

Estudió Gramática (1547-1552) y Artes (1552-1554) en la Universidad de Salamanca, pensando luego estudiar Leyes, pero, influido por un amigo, se decantó por los estudios de Teología en la Facultad Teológica Salmantina (1554-1560), siendo discípulo de Domingo de Soto, catedrático de Prima, o de Pedro de Sotomayor, catedrático de Vísperas, y coincidiendo allí con Francisco de Toledo.

Enseñó sucesivamente griego, filosofía y teología (1558-1562), llegando incluso a regentar una cátedra menor de Teología en Salamanca, hasta que marchó a Roma, donde ingresó en la Compañía de Jesús (agosto de 1562). Tras un año de noviciado y ya presbítero es destinado al Colegio Romano, donde enseña Teología durante apenas un curso (1562-1563), pues en seguida es enviado a París (1563). Durante su primer año en París (1564) impartió un curso sobre el *De anima* de

2 Cf. Belda Plans, J. (2000). *La Escuela de Salamanca*. Madrid, BAC.

3 A finales del siglo XVI, en 1595, tenía 150 vecinos, cf. Vassberg, D. E. (1986). *Tierra y sociedad en Castilla. Señores, "poderosos" y campesinos en la España del siglo XVI*. Barcelona, Crítica, pp. 190 y 193.

Aristóteles y durante los años siguientes (1565-1576), ocupando ya la cátedra de Teología del Colegio de Clermont de París, enseñó las materias teológicas siguiendo primero el orden establecido por Pedro Lombardo en sus *Sententiae*, para acabar abandonándolo posteriormente y seguir una disposición más original, novedosa, didáctica y acorde con las nuevas necesidades.

Pronto se hizo famoso, tanto por impartir lecciones de gran éxito, lo que atrajo al Colegio jesuítico gran cantidad de escolares, como por pronunciar sus cuatro célebres discursos (*Orationes*) inaugurales de curso en el Colegio de Clermont de París, todos ellos de carácter metodológico, donde desarrolla y sistematiza el método teológico que, en buena parte, había importado de la Escuela teológica salmantina.

El primero de esos discursos, pronunciado en octubre de 1565, fue con el que se dio a conocer académicamente, pues, aprovechando que Pierre de la Ramée había reclamado al rey Carlos IX de Francia la reforma de los estudios universitarios, Maldonado pronunció un importante discurso de apertura de curso en donde exponía su programa de reforma y, en un tono muy humanístico y erasmiano⁴, reprobaba los defectos de la Escolástica decadente y reclamaba la vinculación estrecha de la Sagrada Escritura con el método escolástico; al mismo tiempo, desde una perspectiva más personal, nos exponía cómo había surgido su decisión de entregarse a la enseñanza teológica, exaltaba la dignidad de la teología, resaltaba las dificultades que entrañaban su docencia y cómo había que adaptar los métodos docentes al tiempo presente. En la segunda *Oratio*, pronunciada en 10 de octubre de 1570, nos ofrecía, junto con el plan de la segunda serie del curso, un amplio desarrollo de los dos fines de la teología: la defensa de la

4 Cf. Biffi, I. (2007). La figura della teologia in Juan de Maldonado: tra rinnovamento e fedeltà. En I. BIFFI y C. MARABELLI (eds.), *Figure moderne della Teologia nei secoli XV-XVII*, Milano, Jaca Book, pp. 137-156, concretamente pp. 149-152.

verdad y la edificación moral. El tercer discurso inaugural fue pronunciado el 9 de octubre de 1571 y estuvo dedicado al modo de estudiar la teología, resultando una especie de breve tratado de iniciación práctica a la teología, en donde se ocupaba del valor del tiempo y el modo de emplearlo, de la oración, de la lectura de la biblia y de los ejercicios (la audición, la revisión y la repetición). Y, en fin, la cuarta *Oratio*, dictada el 12 de octubre de 1574, se centra en el último ejercicio, que es el de la argumentación, y se ilustran su utilidad, sus materias y sus modos⁵.

Son, en efecto, discursos en los que Maldonado muestra ya tempranamente sus preocupaciones pedagógicas y donde informa de la situación de la teología y de la religión en Francia, sobre la manera de entender la enseñanza de la teología y sobre algunos principios rectores de validez permanente que explican la superioridad de su obra. Se aprecia, además, un progreso constante en el orador-conferenciante, pues su experiencia docente se veía enriquecida con el paso de los años y tenía también medios de información de primer orden, tales como sus numerosos alumnos, sus altas relaciones en París, su intervención en la controversia religiosa y el penoso conflicto con la Universidad⁶. Y es que el éxito de sus lecciones, muestras valiosas de una teología renacentista y exacta, le atrajo la inquina de la Sorbona, que en 1574 lo denunció falsa e injustamente sobre su rectitud doctrinal y, más concretamente, le acusó de oponerse a la doctrina de la Inmaculada Concepción. El conflicto al que dieron lugar estas denuncias fue largo y movilizó al nuncio, al obispo de París, al general de la Compañía de Jesús y al papa. Y, aun cuando fue declarado inocente, hubo de abandonar París. Se trataba, en verdad, de ataques personales movidos por la envidia, pero bajo los cuales subyacía realmente el debate de la fidelidad al concilio de Basilea (1431-1449) o

5 Cf. Saltet, L. (1923). Les leçons d'ouverture de Maldonat à Paris (1565-1576). *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 24, pp. 327-347. I. Biffi, *La figura della teologia in Juan de Maldonado...*, p. 142.

6 Cf. Saltet, L. *Les leçons d'ouverture*, p. 331.

al de Trento (1545-1563), la creciente fuerza del renovado galicanismo y, en fin, la aceptación de la Compañía de Jesús en Francia⁷.

Tras abandonar París, se retira al Colegio de Bourges (1576), donde encuentra el sosiego necesario para escribir diversas obras teológicas, entre las que figuran sus famosos comentarios sobre los Evangelios. Durante este periodo intervino en debates y coloquios anticalvinistas; fue nombrado Visitador de la Provincia de Francia, visitando los Colegios jesuíticos en París, Burdeos y otras ciudades; como elector diputado de la provincia de Francia, viajó a Roma para participar en la cuarta Congregación General (1580) que eligió General a Claudio Aquaviva, quien le retiene en Roma para redactar, junto con otros teólogos, la *Ratio Studiorum* (1581), en la que pudo incorporar importantes aportaciones que eran fruto de su concepción y experiencia del método teológico. Asimismo, Gregorio XIII le nombró miembro de la Comisión para la revisión del texto griego de los *Septuaginta*.

Cuando rondaba los cincuenta años, en plena madurez intelectual, murió en Roma en junio de 1583.

Maldonado fue autor de una amplia producción literaria, donde destacan especialmente sus obras exegéticas, con diversos comentarios a los Profetas, a los Salmos y, sobre todo, sus *Commentarii in quatuor Evangelistas*, obra clásica en la materia que conoció treinta y dos ediciones en menos de un siglo. También escribió algunos tratados escolásticos y dogmáticos, como los escritos sobre los sacramentos y algunos pertenecientes a sus últimos años de enseñanza, como los tratados sobre el libre albedrío, la gracia, el pecado original, la providencia, la justicia y la justificación, recogidos en sus *Opera varia theologica*. No obstante, la mayor parte de su obra se encuentra inédita en manuscritos filosóficos

7 Cf. Tellechea, J. I. (2001). Maldonado, Juan. En C. E. O'Neill y J. M. Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático. III*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 2484-2485.

y teológicos dispersos por diversas bibliotecas europeas, sobre todo en Francia, pero también en Inglaterra, Suiza y Roma.

En cuanto a sus escritos metodológicos, donde desarrolló y sistematizó su metodología docente, tomada en parte de la Escuela de Salamanca, tiene gran interés su *De constitutione Theologiae*, colocado como introducción al tratado *De Deo uno*, donde expone su pensamiento sobre la naturaleza de la teología y su método, tratando además la necesidad de su estudio, su origen, su naturaleza, sus argumentos, la teología como ciencia, el método escolástico y positivo, las partes de la teología, etc.⁸ Son muy valiosos sus ya reseñados cuatro *Discursos (Orationes)* de inauguración de curso, pronunciados en el Colegio de Clermont de París entre 1565-1574. Y continuación y complemento de los mismos es su breve tratado *De ratione theologiae docendae et de studio theologiae*, del que ofrecemos a continuación un breve estudio y su traducción al español.

EL TRATADO *DE RATIONE THEOLOGIAE DOCENDAE* DE MALDONADO

Fecha

El tratado en cuestión ha sido modernamente editado en tres ocasiones, en 1901, 1947 y 1981⁹, pero debió ser redactado en 1573, seguramente a instancias de Everardo Mercuriano, General de la Orden (1573-1580)¹⁰. Así que, cuando en 1581 es retenido Maldonado por el nuevo General, Claudio Aquaviva, para confeccionar con otros

8 Cf. Tellechea, J. I. (1954). Metodología teológica de Maldonado. *ScrVict*, 1, pp. 183-255.

9 En *Monumenta Historica Societatis-Jesu. Monumenta paedagogica*. (1901). Madrid, Appendix II, pp. 864-870; en Galdós, R. (1947). *Miscellanea de Maldonado*. Madrid, CSIC, pp. 134-141; y en Lukács, L. (ed.). (1981). *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. IV (1573-1580)*. Romae, Institutum historicum Societatis Iesu, pp. 186-196.

10 Cf. Mañas, M. (2015). Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado. *Revista de Estudios Extremeños*, LXXI. 1, pp. 209-234.

padres la *Ratio studiorum*, seguramente es porque ya hacía tiempo que tenía redactado su *De ratione theologiae* y su concepción y experiencia del método didáctico habían gustado. No compone, pues, su tratado *De ratione theologiae* con ocasión de haber sido designado miembro de la comisión de redacción de la *Ratio studiorum*, sino que, al revés, es comisionado para esta labor porque ya había escrito anteriormente su *De ratione theologiae*, que influye notablemente en la *Ratio*.

Principios didácticos

El tratado *De ratione theologiae docendae* comienza aludiendo a las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y a su prescripción de estudiar tres tipos de teología: la escolástica, la Escritura y la moral o positiva: la escolástica, que trata las materias especulativas que se leen en la cátedra (de Prima y de Vísperas); la Sagrada Escritura, que trata la inteligencia de la Escritura para predicar y enseñar en el púlpito; la moral o de casos de conciencia, también llamada teología moral.

Las *Constituciones*, en efecto, prescribían que el alumno primeramente debía echar sólidos cimientos en la lengua latina y luego en las artes liberales, para pasar posteriormente al estudio de la teología escolástica y luego a la teología positiva o moral, pudiéndose estudiar la Escritura bien al mismo tiempo o después:

En las disciplinas debe guardarse el siguiente orden: deben echar sólidos cimientos en la lengua latina antes de entregarse al estudio de las Artes liberales; y en las Artes liberales antes de entregarse a la Teología Escolástica; y en esta antes de entregarse al estudio de la Positiva. Las Sagradas Escrituras podrán estudiarse bien al mismo tiempo, bien después¹¹.

¹¹ *Const.*, IV.6.4: *In disciplinis ordo servandus est, ut prius in Latina lingua solidum iaciant fundamentum, quam Artium liberalium, et in iis, antequam Theologiae Scholasticae, et quidem in hac, antequam Positivae studiis se dedant. Sacrae scripturae vel eodem tempore, vel postea tractari poterunt.* Cf. también *Const.* IV.12.1: *... ac diligenter per idoneos admodum*

Y, así, basándose en lo que dictaban las *Constituciones de la Compañía*, Maldonado estructura su obra en tres partes muy bien delimitadas:

- I) *De studio theologiae*
- II) *De Scriptura*
- III) *De casibus conscientiae*

Y, partiendo de la base de que “cada uno de estos tres tipos de teología precisa unos preceptores diferentes, autores diferentes, tiempos diferentes, métodos docentes diferentes, ejercicios diferentes y, en fin, alumnos diferentes”¹², va a observar sistemáticamente en cada uno de los tres grandes apartados una serie fija de seis puntos que tratar: las condiciones que debe reunir el preceptor de cada uno de los tipos de teología; los autores que deben leerse; el tiempo que hay que dedicar a su enseñanza; el método didáctico que seguir; la clase de ejercicios prácticos que hay que desarrollar en la actividad docente; y, por último, cómo deben ser los alumnos que quieren aprender cada tipo de teología:

- 1) *De praeceptore*
- 2) *De authoribus*
- 3) *De tempore*
- 4) *De ratione*
- 5) *De exercitationibus*
- 6) *De auditoribus*

En todos estos apartados, en efecto, Maldonado nos va a exponer el modelo de maestro y de plan de estudios teológicos que considera son los mejores según su propia experiencia docente y exegética.

Praeceptores, quae ad Scholasticam doctrinam, et sacras Scripturas pertinent, ac etiam ex Positiva quae ad hunc finem nobis praefixum conveniunt (non attingendo tamen eam partem Canonum, quae foro contentioso inservit) pertractabunt: “... Tratándose diligentemente por medio de preceptores muy adecuados lo que toca a la doctrina escolástica y a la Sagrada Escritura, y también de la positiva lo que conviene para el fin que nos hemos fijado (pero sin tocar esa parte de los Cánones que sirve para la disputa en el foro)”.

12 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 188: *Alios alia praeceptores, alios auctores, aliud tempus, aliam docendi rationem, alias exercitationes, alios denique auditores postulat.*

Sobre los preceptores

Si tenemos en cuenta que Maldonado es un docente de gran formación, que conocía las lenguas antiguas, especialmente el latín, griego y hebreo, pero también el caldeo, el siríaco y el árabe; si tenía un dominio fluido de las Escrituras, de la Patrística o de los Concilios; si su estilo, empapado de la *elegantia* preconizada por los humanistas, era correcto, elocuente y vibrante; si había heredado de sus años salmantinos un gran método teológico claro y preciso y con formas apropiadas que luego importa a París, confiriendo dignidad a la Teología, tratando de cuestiones serias, sin perderse en las especulaciones dialécticas y adentrándose en la Biblia y en los Padres¹³, entendemos entonces que, para él, el maestro ideal de teología escolástica debe ser un preceptor de talento agudo, de juicio reflexivo, experto conocedor de las lenguas latina, griega y hebrea, versado en todas las partes de la filosofía y que haya ejercido o pueda ejercer su magisterio alguna vez, competente en todas las partes de la teología, en las Sagradas Escrituras, en los Concilios y, en fin, en los doctores escolásticos, de modo especial en Santo Tomás¹⁴. Parece, en efecto, que el maestro ideal de teología escolástica que nos propone Maldonado sea él mismo.

Respecto al maestro ideal de la Sagrada Escritura, que para Maldonado debe ser un exégeta y hermeneuta, deben darse en él los mismos requisitos que en el preceptor de teología escolástica, pero de una forma más completa y perfecta. Así, por ejemplo, debe dominar las tres lenguas (latín, griego y hebreo)¹⁵, pero su destreza lingüística

13 Cf. Tellechea, J. I. *Metodología teológica de Maldonado*, p. 187.

14 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 186.

15 También Erasmo preceptuaba esto mismo en su *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, Basileae, Frobenius, 1520, p. 16: ... *Prima cura debetur perdiscendis tribus linguis, Latinae, Graecae et Hebraicae, quod constet omnem scripturam mysticam hisce proditam esse...*: “El primer cuidado se debe poner en aprender a fondo las

debe ser mayor, con un conocimiento de las lenguas nada corriente, sino perfecto, “con una elocuencia más esplendorosa y mayor belleza estilística”; asimismo, debe tener también amplia cultura, especialmente en aspectos de *realia*, conocer a los autores profanos y saber traducir de una lengua a otra; debe también ser un fino filólogo, capaz de hacer conjeturas textuales y colacionar pasajes y textos, pues de esas conjeturas y colaciones depende muchas veces el perfecto entendimiento de la Escritura. Del mismo modo, Maldonado, aun admitiendo la necesidad de conocer las lenguas griega y hebrea, advierte del riesgo que supone ser un excesivo admirador de los textos griegos y hebreos y preceptúa que es especialmente necesario que el intérprete de la Escritura sea “latino en su espíritu” (*animo latinus*), es decir, ordena que el intérprete se atenga especialmente al texto de la *Vulgata*, aun sabiendo que en ocasiones hay que recurrir a los textos griegos y hebreos para dilucidar pasajes oscuros o supuestamente erróneos de la *Vulgata*¹⁶.

En cuanto al preceptor de casos de conciencia, resalta Maldonado que debe ser juicioso, prudente y de espíritu sosegado y tranquilo, experto en la parte moral de la teología y en las *Sumas* y hacer uso no solo de libros, sino también de casos reales, sabiendo determinar tranquila y meditadamente qué debe pensarse, decirse y responderse en todos los casos dudosos que se dan en las confesiones¹⁷.

Sobre los autores

En el caso de los autores, Maldonado sigue de cerca lo que dictan las Constituciones de la Compañía:

tres lenguas: latín, griego y hebreo, porque es sabido que todos los textos sagrados se han transmitido en estas mismas lenguas”.

16 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 192.

17 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 194.

*In Theologia legetur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica Divi Thomae; et in ea quae Positivam vocant, eligentur ii auctores qui ad scopum nostrum magis convenire videbuntur*¹⁸.

Es decir, en teología escolástica, Maldonado propone como autor básico y principal a Santo Tomás, no solo porque así lo prescriben las *Constituciones*, sino porque también es el escolástico más eminente y de mayor autoridad. No obstante, y en esto se muestra Maldonado como un auténtico humanista, añade que tampoco hay que seguir a Santo Tomás tan ciegamente como para no poder disentir de él en algunos puntos¹⁹, esto es, apela Maldonado a la *ratio* de clara raíz erasmista.

En Sagrada Escritura, según lo esperado, hay que leer y comentar todo el Nuevo Testamento y, dentro del Antiguo Testamento, los libros del Génesis, Job, los Salmos, los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares y los Profetas²⁰; y el profesor de hebreo podrá incluso leerlos en la lengua hebrea.

En cuanto a los casos de conciencia, como prescriben las *Constituciones*, no se seguirá ningún libro concreto, sino el que parezca el más breve y claro, como, por ejemplo, Bartolomeo Fumo²¹.

Sobre el tiempo

Sobre el tiempo que hay que emplear en el estudio de la teología escolástica también recoge Maldonado lo que dictan las *Constituciones*: “El curso de Teología comprenderá seis años”: cuatro al menos de

18 *Const.* IV.14.1: “En Teología se leerá el Antiguo y Nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Santo Tomás; y en la parte llamada positiva, se escogerá a los autores que mejor parezcan convenir a nuestra meta”.

19 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 189: *Sed non videtur ita sequendus, ut non liceat ab eo nonnullis in rebus dissentire.*

20 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 192.

21 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 195.

prelecciones y dos de repaso para pasar al doctorado²². Asimismo, los alumnos deben tener tres horas diarias de teología escolástica, dos de prelecciones²³ (una por la mañana y otra por la tarde) y una de repaso; respecto a los maestros, deben acabar el curso en cuatro años²⁴.

Para la Sagrada Escritura, Maldonado prescribe también cuatro años, dos para el Antiguo Testamento y dos para el Nuevo, y en el trabajo diario habrá que dedicar una hora al día a la prelección de la Escritura y al menos media hora al repaso, si bien concluye Maldonado que el estudio, lectura e interpretación de la Escritura no termina nunca y ha de ser una tarea a la que hay que dedicarse toda la vida²⁵.

En los casos de conciencia el tiempo estará constituido por todos los días de fiesta y, si no es posible, al menos por uno o dos días a la semana, cuando mejor convenga a los alumnos²⁶.

Sobre el método docente

En este apartado es en donde más se expone Maldonado. Partiendo nuestro autor de la premisa de que “el fin de la teología escolástica es defender la religión, refutar las herejías, conformar buenas costumbres, corregir a los depravados, ofrecer respuestas a los que consultan sobre derecho divino y eclesiástico, predicar y oír las confesiones”²⁷, concluirá que el mejor método docente es el que atienda a estos fines, esto es, que el preceptor debe poner su primer esfuerzo en defender la religión y

22 *Const. IV.15.3: Theologiae curriculum sex annis emetietur. In primis quatuor, ea omnia quae legi oportebit, praelegentur; in duobus reliquiis, praeter repetitionem, actus soliti ad gradum Doctoratus, ab iis qui promovendi sunt, absolventur.*

23 La *praelectio* es un método combinado de lectura (presentación, análisis y síntesis).

24 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 189.

25 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 193.

26 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 195.

27 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, pp. 189-190: *Finis autem theologiae scholasticae est religionem defendere, haereses refutare, bonos mores formare, prava corrigere, de divino deque ecclesiastico iure consulentibus dare responsa, concionari, confessiones audire.*

refutar las herejías, en segundo lugar debe atender a la conformación y corrección morales, en tercer lugar formar a los alumnos para predicar y oír las confesiones, pero también enseñarles el derecho canónico para que puedan dar respuestas y consejos adecuados a la religión y, por último, no desatender cuestiones que, aun pareciendo baladíes, puedan sin embargo contener algo de doctrina y ejercitar el talento útilmente.

Asimismo, el método que propone Maldonado para enseñar la teología escolástica es el método puramente humanístico, seguido también, por ejemplo, por Melchor Cano; y es el consistente en la *inventio* y el *iudicium*: tiene el preceptor que hallar y seleccionar los temas y argumentos para luego emitir su juicio sobre ellos. Habrá de exponer también las distintas opiniones sobre el tema para luego juzgarlas y, finalmente, emitir su sentencia al respecto. Además, apela a otros constituyentes del método humanístico erasmiano, como son el tratamiento sistemático y metódico de los temas, así como la brevedad y claridad en la exposición de los mismos. Y es que, termina Maldonado, el mejor método docente es aquel que posibilita que el buen alumno acabe siendo, en un futuro próximo, un buen preceptor²⁸.

Respecto al método a seguir en la lectura de la Escritura, Maldonado nos propone todo un ejercicio de ciencia filológica, explicando que primero hay que fijar textualmente el texto sagrado, viendo si hay variantes textuales, y luego traducirlo, fijándose siempre en los varios sentidos literales del texto en cuestión para llegar así al auténtico sentido y extraer de él el dogma eclesiástico que se derive de allí, prestando atención a si el texto en cuestión ha sido mal interpretado por otros y ha servido a los herejes para fundamentar sus aberraciones doctrinales; asimismo, habrá que acomodar siempre la lectura y comentario del texto sagrado a la moral, para lo que se podrá acudir a la lectura alegórica, pero sin cometer excesos en este punto; tampoco hay que

28 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 191.

dar mucha autoridad a los “puntos” de los hebreos, pero sí interpretar el Antiguo Testamento a través del Nuevo y, como en el caso de la teología escolástica, no dictar mucho al alumno²⁹.

En los casos de conciencia, el método propuesto por Maldonado se basará también en las enseñanzas sistemáticas, breves y claras, acudiendo a normas generales que puedan resolver cuestiones particulares, no sacadas de los libros, sino de casos reales. En cuanto a los argumentos (*inventio*) no deben aducirse todos, sino unos pocos que sean ilustrados con ejemplos reales. Las prelecciones, además, deben ser constantemente repasadas por el profesor y sus discípulos, sin dictarles nada y propiciando que los alumnos las memoricen³⁰.

Sobre los ejercicios

En un plan de estudios que está basado más en la práctica que en la teoría, no es raro que Maldonado plantee hasta siete posibles ejercicios en los que debe basarse la enseñanza de la teología escolástica, todos ellos fundamentados en las *praelectiones*, *repetitiones* y *disputationes*: el repaso en clase de las lecciones, hasta que el alumno las entienda bien y se las sepa de memoria, dedicándole luego otra hora de repaso y de debate delante del profesor; dos horas de disputas durante el sábado o días festivos en presencia del profesor; disputas mensuales durante medio día; disputas anuales durante uno o dos días, con la mayor afluencia de público posible; que los alumnos impartan privadamente en sus casas algunas clases para que se vayan bregando en la docencia; y, finalmente, que desarrollen cuestiones y disputas por escrito y se las den al profesor para que se las corrija³¹.

En el caso de la Escritura, los ejercicios deben estar basados en la *auditio*, en la *repetitio*, en la memorización de algunos libros sagrados,

29 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 193-194.

30 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 195.

31 Maldonado, J. *De ratione theologiae docendae*, p. 191.

en la *disputatio* de los pasajes más problemáticos y que sirven para probar los dogmas católicos y refutar las herejías, en la *praelectio privata* y, por último, en la *scriptio*.

Y no muy diferentes son los ejercicios en los casos de conciencia, pues el primer ejercicio será el repaso, el segundo la lectura y casi memorización de los autores, el tercero oír las confesiones y el cuarto la *disputatio* entre alumnos, conversando entre ellos y preguntándose y respondiéndose mutuamente.

Sobre los alumnos

En los tres casos se requieren alumnos diligentes, de gran talento y juicio prudente, constantes en el estudio, atentos en escuchar las lecciones y prestos en realizar los ejercicios. Y en el caso de los alumnos de la teología escolástica, deben dominar antes la filosofía; respecto a los alumnos de la Escritura, deben ser de mejor juicio que los anteriores, de edad más avanzada y estar más versados en teología escolástica y tener también un mayor conocimiento de las lenguas y de las demás cosas; en cuanto a los *auditores* de casos de conciencia, deben ser los presbíteros, todos los teólogos y todos los que en el plazo de dos años serán ya sacerdotes.

Conclusiones

Sabido es que Maldonado hereda el método teológico de la Escuela de Salamanca y que, tras ponerlo en práctica con matices propios, lo introduce en París. Se trata de un método donde se aprecia la gran capacidad teorizadora, adaptadora y pedagógica del propio Maldonado, quien, sin rehuir los procedimientos de argumentación filosófico-escolásticos, los acepta siempre que se practiquen con moderación y prudencia y se compaginen con las nuevas herramientas de la filología humanística, tales como la crítica textual, la dialéctica retORIZADA de la *inventio* y del *iudicium* y, en suma, la retórica puesta al servicio

de la hermenéutica. En este sentido, abandona el sistema pedagógico clásico de las *Sententiae*, descarta la especulación filosófica y teológica y propugna la renovación de la teología haciéndola más práctica y volviendo a la lectura directa e interpretativa de la Sagrada Escritura y de los grandes textos de la Patrística. Desde esta perspectiva, los argumentos propios (la Revelación no escrita, la Sagrada Escritura, las tradiciones eclesíásticas, los concilios, el derecho pontificio, los Santos Padres y los teólogos escolásticos, especialmente Santo Tomás) deben ser los primeros y principales en el estudio de la teología; en cambio, los argumentos ajenos (los filósofos y las artes liberales) están en una segunda posición y son herramientas al servicio de los primeros. Ambos argumentos, unidos en consonancia y armonía, conforman la única teología. No obstante, como hemos visto, tampoco concede Maldonado un seguimiento ciego a los teólogos escolásticos y, apelando a la *ratio* humanística y erasmista, explica que algunas veces y en determinados temas el preceptor puede disentir de Santo Tomás. Lo mismo, quizás tomado de Maldonado, leemos también en la *Ratio studiorum* de 1591:

*Sequantur nostri omnino in scholastica theologia doctrinam Sancti Thomae eumque ut doctorem proprium habeant ponantque in eo omnem operam, ut auditores erga ullum quam optime afficiantur. Non sic tamen S. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat*³².

Siguiendo a Belda, podemos definir a Maldonado como el gran pedagogo jesuita del siglo XVI, pues intenta establecer un plan de

³² *Ratio studiorum* (1591) (M.P.5.386): “Sigán los nuestros por completo en la teología escolástica la doctrina de Santo Tomás y ténganlo como doctor propio y pongan todo su esfuerzo en que los alumnos tengan hacia él la mejor disposición posible. Pero no piensen que piensen que deben estar tan atados a él como para no poder apartarse de él en algún tema”.

estudios sistemático y uniforme para todos los colegios de la Compañía de Jesús, una renovación pedagógica que, partiendo del método de la Escuela Salmantina, deriva en una metodología propia y original que influye notablemente en la redacción definitiva de la *Ratio studiorum* de los jesuitas³³.

LA PEDAGOGÍA RACIONAL DEL BROCENSE³⁴

Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600), catedrático de retórica y griego en la Universidad de Salamanca hasta su muerte, pretende reformar la educación y la enseñanza desde las aulas universitarias, intentando remediar las carencias y corregir los errores del sistema educativo tradicional, el escolástico, basado, según él, en el principio de autoridad. Este principio de autoridad escolástico consistía en la sumisión de los alumnos a los profesores, en la idea de que estos sientan cátedra y lo que ellos dicen es inamovible; asimismo, los profesores tampoco tienen libertad de cátedra, sino que deben someterse a las enseñanzas recibidas y a las razones ya establecidas, leyendo los textos de forma apriorística y dando prioridad a la interpretación de los autores autorizados antes que a los textos clásicos. Los escolásticos, sujetos a esas lecturas mediatizadas, ya solo conocen a Aristóteles a través de Santo Tomás, que es el autor “autorizado”, esto es, no conocen a los autores clásicos desde las propias fuentes. Igualmente, si tenemos en cuenta que la lengua latina se había ido degradando durante la Edad Media y que la gramática y lógica escolásticas la habían convertido en un conjunto de tecnicismos y abstracciones (la gramática especulativa y la *logica modernorum*), entendemos

33 Cf. Belda Plans, J. *La Escuela de Salamanca*, pp. 863-866.

34 Cf. Mañas Núñez, M. (1994). El racionalismo del Brocense. *Revista de Estudios Extremeños*, 50.1, pp. 75-86.

que los humanistas, y el Brocense particularmente, condenen estos métodos docentes y esa lengua latina incomprensible y bárbara, proponiendo como alternativa la unión de la elocuencia con la filosofía.

El Brocense, en efecto, enemigo de la Escolástica y defensor a ultranza de la *ratio*, que es la facultad humana que, a través del estudio de las artes liberales o *studia humanitatis*, distingue al hombre del resto de los animales, desprecia el seguimiento ciego del principio de autoridad y reconoce a la *ratio* como el factor protagonista del proceso educativo; defiende el racionalismo a ultranza como base de la enseñanza y aprendizaje de las artes liberales y, sobre todo, de las ciencias sermocinales (gramática, retórica y dialéctica), recurriendo a dos argumentos básicos: la negación del principio de autoridad como norma disciplinar (la norma ciega) y la sustitución de la *consuetudo* (el uso inveterado) por la *ratio* en el proceso docente.

Contra el principio de autoridad

En España, a pesar de que hubo aires renovadores en determinados focos erasmistas, en general con Cisneros, con las guerras de religión europeas y con la Contrarreforma Tridentina, las puertas de la universidad se volvieron a cerrar a cualquier corriente intelectual que intentara una renovación pedagógica. El propio Brocense había sufrido en carne propia el sistema educativo escolástico basado en el principio de autoridad, que había adocenado a los profesores convirtiéndolos en transmisores de una tradición rutinaria. Así lo manifiesta en la epístola nuncupatoria de las *Verae brevesque grammatices latinae Institutiones* (1566) con palabras dirigidas a sus hijos:

Mi amor de padre, queridísimos hijos, agobiado yo, como si volviera a mi época de joven estudiante, por los muy pesados estudios de filosofía y teología, me ha obligado a apartarme de ellos y a perfeccionar estos rudimentos de gramática. En efecto, ante el temor de

que a vosotros os pueda ocurrir lo mismo que a mí, que no solo en gramática, sino también en retórica y en dialéctica aprendí siempre lo que nunca debió enseñarse, no he dudado incluso en afrontar el riesgo de la pública maledicencia, con tal de resultar útil a vosotros³⁵.

Por ello, se sintió impulsado el Brocense a elaborar y publicar sus artes de gramática (*Minerva*), de retórica (*Ars dicendi*) y de dialéctica (*Organum dialecticum et rhetoricum*), para evitar que sus alumnos sufrieran tantas penalidades como él en el estudio de estas disciplinas mediante artes (manuales) que, confeccionadas bajo la sumisión del criterio de autoridad y la *consuetudo*, estaban totalmente anticuadas y eran completamente ineficaces.

Las artes del Brocense, en cambio, estaban cimentadas en la *ratio*, en la búsqueda de las causas racionales de cada disciplina, pues, en su opinión, solo después de demostrar racionalmente los preceptos se pueden aportar los argumentos de autoridad y de uso. En este sentido, Sánchez critica duramente a los pitagóricos (entiéndase escolásticos), por aceptar sumisamente las doctrinas del maestro como si fueran dogmas canonizados e indiscutibles:

Los discípulos de Pitágoras tenían en tanta consideración a su maestro que, si alguna vez Pitágoras afirmaba algo, ellos lo consideraban suficiente y bastante para probar cualquier cuestión. Tal costumbre la desapueba Cicerón con estas palabras: “Al disputar, no se debe buscar tanto la autoridad como el peso de la razón”³⁶.

Palabras ciceronianas que el Brocense las hace suyas porque el criterio de autoridad y el uso solo son aceptables cuando antes ha prevalecido la razón.

35 F. Sanctii Brocensis... (1566). *Verae brevesque Grammatices Latinae institutiones*. Quarta editio, Salmanticae, excudebat M. Gastius, epístola dedicatoria, tras la licencia, sin paginación.

36 En la *praefatio* a sus *Institutiones* de 1562. cf. Cic., *De nat. deor.* 1.10.

Para él, ningún autor, aunque se trate de Platón, Aristóteles o Santo Tomás, merece ningún crédito si no prueba racionalmente lo que dice; y este principio lo aplica a la gramática y le lleva a censurar los errores gramaticales que cometieron Erasmo, Escalígero o Valla, autores que, aun gozando de su estima, no escapan de sus críticas mordaces. La autoridad de los gramáticos no vale nada para Sánchez si no demuestran racionalmente y con ejemplos sus doctrinas, como leemos en la *Minerva*:

Puesto que el tema de que tratamos ha de ser demostrado primero con la razón, después con testimonios y con el uso, nadie se debe extrañar si no sigo a los hombres ilustres. Y es que, por muchas autoridades en que se apoye el gramático, si no demuestra lo que dice con la razón y con ejemplos, no será digno de crédito en nada, y menos en gramática... Ni la autoridad siquiera de seiscientos gramáticos me convencerá de que frases como *vapulo a praeceptore, exsulo a praetore y ego amo Deum* y otras similares son de uso latino (*Minerva*, I.2).

Y si la gramática se hallaba corrompida por ese canon nefasto de gramáticos, incluido Nebrija, que solo atendían al criterio de autoridad y al uso, la dialéctica tampoco se encontraba en su mejor momento, pues, según Sánchez, si la gramática está corrupta y no se sabe latín, la lógica andará necesariamente trastocada, como reconoce en su *Arte para en breve saber latín*:

Ansí que a Dios pongo por testigo, i no me engaño, que no he visto gramático en más de ciento que he rebuelto, que sepa gramática... De no saberse gramática viene a no saberse latín, ni lógica, que está del todo perdida³⁷.

Es una crítica a los lógicos terministas que, enfrascados en sus debates terminológicos sobre suposiciones, apelaciones, ampliaciones,

37 *Arte para en breve saber latín*, Mayans I, p. 228.

restricciones, etc., habían convertido la lengua latina en un galimatías de abstracciones y términos oscuros que ni el más erudito latinista podía comprender. Son esos *sophistae* o lógicos de las universidades de París y Oxford (que luego vinieron a España) a los que Vives atacó tan duramente en su *In pseudodialecticos*.

El criterio de autoridad lo ha corrompido todo, no solo la gramática y la dialéctica, sino todas las artes y la cultura en general. En una obra de madurez titulada *Scholae dialecticae*, evalúa Sánchez los motivos por los que en su época la educación está corrompida y precisamente uno de los motivos es el principio de autoridad, el sometimiento ciego de los alumnos a las doctrinas de sus profesores:

Quando reflexiono en mi intimidad sobre las causas de la corrupción de las artes, mis muy benévolos discípulos, encuentro, entre otras, dos que son fundamentales. La primera tiene que ver con la sentencia de cierto sofista: “es preciso que el estudiante aplicado crea”³⁸.

Hay que abandonar por completo el *magister dixit* de los pitagóricos (esto es, escolásticos), cuyos discípulos aceptaban sumisamente las enseñanzas del maestro, porque ese principio de autoridad solo lo acepta, según confiesa Sánchez ante la Inquisición, en cuestiones de fe, pero nunca en cuestiones científicas:

Y que, en quanto a las cosas que son artículos de fee, él siempre tiene captivado el entendimiento a la obediencia de la fee; pero que en las otras que no son de fee, no quiere captivar su entendimiento sino interpretarlas conforme a lo que ha estudiado. Y que lo mismo haze con los autores antiguos, porque a Platón y Aristóteles, si no es que le convençan con razón, no quiere creerlos, y assí tiene escripto contra ellos. Y que quando comenzó a estudiar *Súmulas*, este a las tres o quatro lecciones dixo este: “Juro a Dios a esta cruz de no creeros palabra

38 Sánchez de las Brozas, F. (1996). *Lecciones de crítica dialéctica* (ed. Manuel Mañas Núñez). Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 213-219.

que me digáis”, diziéndolo por los maestros que entonces leían súmulas. Y que así tiene por malo creer a los maestros, porque para que uno sepa es necesario no creerlos, sino ver lo que dicen, como Euclides y otros maestros de matemáticas que no piden que los crean, sino que con la razón o evidencia entiendan lo que dicen...³⁹

Las críticas a los maestros escolásticos sumulistas y a sus métodos pedagógicos son claras. Ni el peso de la Inquisición, con los dos procesos que se le instruyeron, logró hacerle cambiar de opinión.

La *ratio* frente a la *consuetudo*

Rechazado el principio de autoridad, también desecha Sánchez la *consuetudo*, por considerarlos dos criterios pedagógicos inválidos e ineficaces para la enseñanza de cualquier disciplina. Según el Brocense, no se puede enseñar algo y obligar a los discípulos a creerlo como doctrina verdadera por el hecho de que tal enseñanza proceda de Platón o Aristóteles (criterio de autoridad) o lleve muchos siglos en vigencia y considerándose válida, aceptable y digna de ser aprendida (*consuetudo*). Así lo manifiesta en el prólogo de sus *Paradoxa*:

Amable lector, vieja es la queja –a menudo proferida contra Cicerón y otros hombres muy cultos– de aquellos que no pueden soportar innovación doctrinal alguna que se aparte de los preceptos que ellos recibieron desde sus primeros años de parte de sus maestros. Veo que estos no se apoyan en ningún principio racional mejor que el que suelen utilizar los artesanos, esto es, que así lo aprendieron de sus antepasados⁴⁰.

Estos preceptores que no soportan ni permiten la introducción de interpretaciones novedosas en las disciplinas, que siempre enseñan lo

39 Tovar, A. y Pinta, M. de la. (1941). *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*. Madrid, p. 132.

40 Sánchez, F. (1582). *Paradoxa*. Antuerpiae, ex officina C. Plantini, pp. 3-4.

mismo y de la misma manera y que, además, no aportan ningún tipo de argumentos racionales a sus enseñanzas, son los maestros escolásticos, que simplemente justifican su método docente y sus preceptos alegando que “así se lo enseñaron a ellos y así deben ellos enseñarlo” (*consuetudo*). Esta primacía que la pedagogía escolástica concede a la *consuetudo* frente a la *ratio* es inaceptable para cualquier profesor humanista y, especialmente, para el Brocense.

Y es que el sometimiento ciego al criterio del *usus* y de la *consuetudo* es, a juicio del de Brozas, la segunda causa (la primera era el criterio de autoridad) que ha provocado la decadencia y corrupción de las artes, como nos dice en sus *Scholae dialecticae*:

La segunda causa [de la corrupción de las artes] consiste en poner como pretexto su largo uso —en este caso, abuso— y que así lo enseñaron los antiguos⁴¹.

Así pues, la sumisión al principio de autoridad, al *usus* y a la *consuetudo* como principios pedagógicos es lo que ha perdido y corrompido todas las artes y la cultura. Es claro el ataque a la Escolástica, que, amparándose en la *consuetudo*, sigue enseñando en pleno siglo XVI la lógica nominalista y terminista con su complejo entramado de términos y tratados dialécticos heredados de Pedro Hispano.

No obstante, el Brocense puede aceptar el *usus* como criterio lingüístico válido (tal y como lo aceptaron Valla, Perotto, Nebrija, Salutati, Bruni y otros humanistas) para restaurar la pureza de la lengua latina: se trataría del *usus* clásico (forma de escribir) de los buenos escritores latinos como canon general de determinación lingüística: para saber si algo está escrito en buen latín, debe estar avalado por el *usus* de los autores clásicos. También puede aceptar Sánchez el criterio pedagógico de la autoridad. Solo exige un requisito: que ambos, el criterio de autoridad

41 F. Sánchez de las Brozas, *Lecciones de crítica dialéctica*, pp. 213-219.

y el uso, vayan regidos por la *ratio*. El Brocense, racionalista a ultranza, asume como propia una sentencia atribuida a Agustín:

A nosotros –dice San Agustín–, que obtenemos la victoria con la razón, no se nos puede echar en cara la costumbre, como si esta pudiera prevalecer sobre la verdad⁴².

En su *Minerva* (I.7) dice más o menos lo mismo:

El uso (*usus*), en verdad, no se mueve sin razón (*ratio*); de lo contrario, habría que llamarlo abuso (*abusus*), no uso (*usus*). Y la autoridad (*auctoritas*), a su vez, tiene sentido en el uso (*usus*), ya que, si se aparta del uso, no hay tal autoridad (*Minerva* I.7).

Nos deja claro que su método pedagógico viene regulado por un orden jerárquico presidido por la *ratio*: la autoridad no es válida sin el uso y sin la razón; y el uso es corruptela o abuso si carece de *ratio*:

Auctoritas----- *Usus*----- *Ratio*.

Esta *ratio* sanctiana consiste en intentar encontrar una explicación racional a todo: a los usos lingüísticos, si se trata de gramática; o, si se trata de dialéctica, descubrir los errores con los que la *auctoritas* y la *consuetudo* escolásticas han corrompido la verdadera lógica y todo el sistema educativo.

Tan racionalista es el método docente que quiere desplegar el Brocense, que incluso llega a advertir a sus alumnos que no se crean acriticamente y con fe ciega todas las enseñanzas y preceptos que él imparta en sus clases y que luchen siempre por defender la verdad, transgrediendo la *auctoritas* y el *usus*, y empleando siempre argumentos basados en la *ratio*:

42 F. Sánchez de las Brozas, *Lecciones de crítica dialéctica*, pp. 213-219.

Vosotros también, excelentes discípulos, mostraos favorables a esta ingente empresa y, en la medida de vuestras fuerzas, haced propia la defensa de la verdad; y, una vez asumida, defendedla y libradla de los mordiscos de los envidiosos, sin dar, entre tanto, vuestro asentimiento a nadie, ni siquiera a mí mismo, a no ser que los preceptos enseñados os sean demostrados con razones y argumentos sólidos⁴³.

El Brocense, pues, es un racionalista declarado y, desechando las enseñanzas tradicionales de la Escolástica por estar sustentadas en la *auctoritas* y la *consuetudo*, quiere volver a los orígenes y las fuentes para hacer renacer las verdades antiguas olvidadas. Por ello, nos dice, le llaman “maestro de novedades”, cuando en realidad lo único que hace es rescatar del olvido las verdades ya anunciadas en la antigüedad grecolatina:

Sin embargo, aunque... yo luche solo contra quienes se han separado del antiguo sendero y han buscado nuevas rutas, a pesar de ello, me llaman “maestro de la novedad”.

Conclusiones

En conclusión, el sistema educativo defendido por Sánchez de las Brozas está fundado especialmente en el criterio pedagógico de la *ratio*. Pide, tanto a los profesores como a los alumnos, que se muestren racionalistas: a los profesores, que apoyen sus enseñanzas en razones y argumentos sólidos; a los alumnos, que se muestren críticos con sus profesores si en clase apelan solo a la autoridad y al uso. El Brocense, defendiendo que el conocimiento se obtiene a partir de la razón, se estaba adelantando al racionalismo cartesiano de los siglos XVII y XVIII. Tal era la mentalidad adelantada, abierta y libre del Brocense, una profesión de racionalismo poco habitual en la España del siglo XVI y, seguramente por ello, castigada por la Inquisición.

43 F. Sánchez de las Brozas, *Lecciones de crítica dialéctica*, pp. 213-219.

ÍNDICE

I. EUROPA: CRISIS DE LA CONCIENCIA HUMANISTA	7
GUSTAAF JANSSENS	
<i>La universidad de Lovaina en la primera mitad del siglo XVI: un ambiente humanista internacional</i>	9
HORST PIETSCHMANN	
<i>Dos libros aún poco conocidos sobre Carlos V.</i>	43
JEAN-PIERRE BASTIAN	
<i>El humanismo reformista de Sebastian Brant y el proceso de los Terciarios de San Francisco en Basilea (1498-1500)</i>	53
JAIME CONTRERAS CONTRERAS	
<i>Fray Luis de León y la crisis de la Escolástica española. Segunda mitad del siglo XVI.</i>	71
II. EL HUMANISMO Y EL NUEVO MUNDO	107
CRISTINA BORREGUERO BELTRÁN	
<i>Mujeres humanistas en las altas esferas intelectuales portuguesas</i>	109
CÉSAR CHAPARRO GÓMEZ	
<i>Humanismo y educación en Nueva España: Los primeros colegios, estudiantes y maestros</i>	141
ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES	
<i>Una visión humanista de los naturales en el proceso de creación de la Nueva España.</i>	167
ROSA PERALES PIQUERES	
<i>La actividad impresora en la época de Carlos V en el Nuevo Mundo. Los primeros editores</i>	197

III. LA NUEVA EDUCACIÓN HUMANISTA EN EL IMPERIO DE CARLOS V	237
CARMEN MENA GARCÍA <i>El cosmógrafo Martín Fernández de Enciso y la corte de Carlos V. . .</i>	239
TERESA NAVA RODRÍGUEZ <i>Plumas y espadas para gobernar un imperio: los “espejos de príncipes” y la nueva educación humanista.</i>	273
ANA MARÍA CARABIAS TORRES <i>Rey y reino: la Universidad de Salamanca entre auxilio y desafío (1516-1556)</i>	297
MANUEL MAÑAS NÚÑEZ <i>La renovación humanística de los métodos docentes: los extremeños Juan de Maldonado y Francisco Sánchez de las Brozas.</i>	321

*Los mundos de Carlos V:
Humanismo, educación y transmisión
del conocimiento en Europa y América*

terminó de imprimirse
el 14 de diciembre de

2023



PARTICIPAN EN ESTE VOLUMEN

Gustaaf Janssens

*KU Leuven / Bélgica – Academia Europea e
Iberoamericana de Yuste*

Horst Pietschmann

Universidad de Hamburgo

Jean-Pierre Bastian

Universidad de Estrasburgo

Jaime Contreras Contreras

Universidad de Alcalá

Cristina Borreguero Beltrán

Universidad de Burgos

César Chaparro Gómez

Universidad de Extremadura

Rosa María Martínez de Codes

Universidad Complutense de Madrid

Rosa Perales Piqueres

Universidad de Extremadura

Carmen Mena García

Universidad de Sevilla

Teresa Nava Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

Ana María Carabias Torres

Universidad de Salamanca

Manuel Mañas Núñez

Universidad de Extremadura

ISBN 978-8412189896



9 788412 189896

COLECCIÓN

ENTRE DOS MUNDOS: AMÉRICA Y EUROPA DESDE EXTREMADURA

IX



FUNDACIÓN
YUSTE

ACADEMIA EUROPEA E
IBEROAMERICANA

JUNTA DE EXTREMADURA



DIPUTACIÓN
DE CÁCERES



DIPUTACIÓN
DE BADAJOZ