

Los fundamentos teóricos de la utopía hispanoamericana

I. El humanismo cristiano de Erasmo y su acción en la evangelización de las Indias

Marcel Bataillon ha afirmado que el *Enchiridion* representa la etapa en que, a partir de 1499 y de su viaje a Inglaterra y de su encuentro en Oxford con John Colet, Erasmo concibe una religión puramente espiritual¹. En San Pablo Erasmo hallaba la primitiva religión del espíritu que con el transcurso de los siglos «había degenerado en un nuevo judaísmo, con un sin fin de ceremonias» (Bataillon, *op. cit.*, pág. 9). Esta revelación de las *Epístolas* de San Pablo implicaba un cambio radical de actitud hacia la concepción de Cristo, un renacimiento místico que destruyera para siempre las cavilaciones teológicas y los formalismos exteriores en los que había quedado estancado el mundo cristiano, sobre todo, la Europa cristiana: «Era San Pablo quien daba el santo y seña a cuantos caminaban a tientas hacia Dios: Incorporarse a Cristo, hacerse miembros del cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Nacer a vida nueva, como partícipe de lo divino, era la única manera de superar la sofística de los teólogos profesionales, acabando al mismo tiempo con el farisaísmo avasallador de la moral y de la religión» (*Ibid.*, pág. 9). De este momento de revelación espiritual el *Enchiridion* es «la primera y más sentida expresión» (*Ibid.*, pág. 10).

¹ ERASMO. *El Enchiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso. Prólogo de Marcel Bataillon (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971), pág. 8.

El éxito del *Enchiridion* fue fulminante y europeo porque «coincidía profundamente con las aspiraciones del momento por su anhelo de llevar a la práctica social e internacional los preceptos envagélicos» (*Ibid.*, pág. 14). En España la trayectoria del libro apunta a la curva del erasmismo «desde su irrupción en amplias esferas hasta su definitivo aplastamiento» (*Ibid.*, pág. 15). El fervor por el pensamiento y las obras de Erasmo experimentó una alza en 1522, cuando Carlos V volvió a España, pues la corte imperial «con su séquito de señores, letrados, clérigos y frailes, acababa de vivir dos años en contacto íntimo con la revolución luterana» (*Ibid.*, pág. 15). Lutero representaba al mismo tiempo la división de la cristiandad y su urgente necesidad de reformas. Muchos españoles sintieron entonces el ansia de renovar la religión remontándose a sus fuentes y hallaron en Erasmo su natural guía e inspirador (*Ibid.*, pág. 16). El primer libro de Erasmo, cuya publicación fue autorizada por los teólogos complutenses, fue el *Enchiridion*, que salió en el original en latín en la primavera de 1525 de las prensas de Eguía. La primera traducción española de una obra de Erasmo fue la *Querela Pacis*, traducida en 1520 por el arcediano de Sevilla, Diego López de Cortegana. El *Enchiridion* en español salió en 1526, obra de Alonso Fernández de Madrid, y alcanzó «un éxito popular que no tenía precedente en la historia de la imprenta española» (*Ibid.*, pág. 18). El éxito del *Enchiridion* se explica con la previa preparación que en España había logrado el movimiento de vuelta a las fuentes del cristianismo primitivo promovido por el cardenal Cisneros entre 1495 y 1517, que había culminado con la fundación de la Universidad de Alcalá y en la compilación de la *Biblia Políglota*. De la acción reformadora promovida por Cisneros y por la difusión de la literatura mística íntimamente relacionada con la misma reforma se originó el movimiento de los *alumbrados*, condenados por la Inquisición en 1525. Según la interpretación de Bataillon los *alumbrados*, con su ansia de unirse con Dios por la «vía iluminativa», o sea, el éxtasis, «ya llevaban dentro la idea central del *Enchiridion*, antes de haberlo leído» (*Ibid.*, pág. 26). Uno de los discípulos más entusiastas de Erasmo iba a ser Juan de Valdés (*Ibid.*, pág. 27).

Bataillon define el *Enchiridion* «un manual de cristianismo interior» (*Ibid.*, pág. 27). A conclusión del Cap. III («Que lo principal de la sabiduría es conocerse a sí mismo, y de dos maneras de sabiduría, una falsa y otra verdadera») Erasmo afirma: «Assí que, pues, la guerra no se excusa estando ya travadaa contigo mismo y el principal punto de la vitoria está en que tengas muy buen conocimiento de ti mismo» (*Ibid.*, pág. 157). Según Erasmo, la sabiduría antigua y el cristianismo tienen como base común el tema de «conocerse el hombre a sí mismo». Más aún, toda la filosofía antigua es para Erasmo una introducción a la antropología cristiana y el *Enchiridion* es una glosa a la

metáfora de San Pablo de que, mediante el Espíritu, somos miembros de un mismo cuerpo cuya cabeza es Cristo (*ob. cit.*, págs. 27-8). En el Cap. II («De las armas necesarias para la cavallería y guerra christiana»), entre las armas del caballero cristiano, Erasmo prescribe la oración mental y la ciencia de la ley y palabra de Dios (pág. 127). Para entender la ciencia divina pueden ser de gran ayuda aún autores paganos, porque «no se deve desechar ni menospreciar lo bueno, aunque sea gentil [pagano] el que lo enseña» (pág. 133). Esta concepción heredada de Petrarca de la cultura clásica como propedéutica a la cristiana constituye el motivo central del humanismo cristiano de Erasmo. El pensamiento contenido en el *Enchiridion* fue combatido por la «inmensa mayoría de los frailes españoles» (*ob. cit.*, pág. 42). Más la corte de Carlos V acogió entusiásticamente los preceptos de Erasmo. El 14 de diciembre de 1527 Alfonso de Valdés despachó una carta firmada por el mismo Emperador en que le aseguraba a Erasmo que «en su presencia no se podía determinar cosa alguna contra Erasmo, de cuya cristiana intención estaba muy cierto» (Bataillon, «Prólogo», citado, pág. 50). Pero con la muerte de Valdés en 1532 se acaba la protección oficial de Carlos V a Erasmo (*Ibid.*, pág. 52). A la oposición monacal y frailuna se unió en 1536 la condena de la Inquisición de los *Coloquios*. Los procesos inquisitoriales contra los alumbrados y los más fervorosos erasmistas, que tocan su ápice en 1532², enfriaron el entusiasmo erasmista: «Afirmar su preferencia por el culto en espíritu sobre las ceremonias, criticar las devociones vulgares, era correr riesgo de ser delatado, es decir, encerrado por meses o años en una cárcel, interrogado de vez en cuando con o sin aplicaciones del tormento, y por fin condenado a abjurar *de levi* o *de vehementi* en un auto de fe, amén de las confiscaciones de bienes y otras penalidades: cuanto se resumía para un español de entonces en estas palabras fatídicas: *ser infamado en el Santo Oficio*»³. En 1559 el Índice del Inquisidor General Valdés incluye el *Enchiridion*, tanto en latín como en romance, juntamente con casi todas las obras de Erasmo (*Ibid.*, pág. 64). Además ese mismo Índice prohíbe en absoluto la lectura de la Biblia en romance.

Es interesante observar cómo ambas prohibiciones constituyen una grave ruptura con respecto a la política española perseguida en América hasta entonces, pues tanto la acción de religiosos como Las Casas o Quiroga, cuanto las traducciones efectuadas de la Biblia a las lenguas indígenas se veían afectadas por el Índice de 1559.

² MARCEL BATAILLON, *Erasmo y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), págs. 209-211.

³ BATAILLON, *Enchiridion*, Prólogo, citado, págs. 61-62.

El caso del obispo Zumárraga y de los franciscanos observantes en México es un episodio que ilustra este cambio radical de actitud dictado por la Inquisición. El arzobispo Zumárraga fue un franciscano observante riguroso, discípulo de Erasmo y Tomás Moro⁴. El humanismo erasmista de Zumárraga dio en México la *philosophia Christi*⁵. Este era el espíritu heredado por Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604). Bataillon afirma que del erasmismo español «se derivó hacia América una corriente animada por la esperanza de fundar con la gente nueva de tierras nuevamente descubiertas una renovada cristiandad. Corriente cuya existencia no llegó a imaginar Erasmo» (*Erasmo y España*, pág. 816). El franciscano Mendieta había llegado a México en 1554, en el momento en que los franciscanos que habían concebido para México la Iglesia Primitiva de los Apóstoles iban encontrando una resistencia siempre mayor por parte del obispado. Los franciscanos querían proteger a los indios contra la prepotencia de los españoles y proclamaban que sólo los padres franciscanos mendicantes podían cumplir ese cometido, pues el clero seglar que pretendía prebendas y rentas no podía inspirar a los indios. Mendieta había heredado también el principio de Fray Toribio de Motolinía de que hasta los obispos de la Iglesia Primitiva en América deberían ser pobres y humildes⁶. Según Mendieta, tanto desde el punto de vista numérico, del número de conversos, como de la intensidad de la fe y el fervor de los nuevos cristianos, la Iglesia indiana de América era digna heredera de la Iglesia Apostólica primitiva de los primeros cristianos, la iglesia de antes de Constantino (Phelan, *Ibid.*, pág. 48). Al descubrir la mansedumbre e inocencia innatas de los indios Mendieta se convenció de que en América sería posible y realizable el paraíso terrenal (Phelan, pág. 49). Es más, en su afán por presentar la analogía entre la Iglesia indiana y la iglesia cristiana primitiva Mendieta se refirió a la concepción agustiniana de la Ciudad de Dios, afirmando que los *hijos del siglo* que se hallaban envilecidos por los intereses materiales eran los habitantes de la Ciudad del Hombre, mientras que aquellos que habitaban la Ciudad Celestial eran todos los sirvientes de Dios que se habían consagrado a la más estricta y absoluta pobreza. Así que Mendieta concluía comparando la Iglesia Primitiva de los frailes y de los indios con la Ciudad de Dios sobre la tierra (Phelan, *Ibid.*, pág. 53). Más hacia mediados del siglo, y paralelamente a la acción inquisitorial contra el erasmismo en España, en las Indias el obispado

⁴ BATAILLON, *Erasmo y España*, págs. 816-827; John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscan in the New World* (Berkeley y Los Angeles: The University of California Press, 1970), pág. 46.

⁵ J. L. PHELAN, *The Millennial Kingdom...* pág. 46; Bataillon, *Erasmo y España*, págs. 824-826.

⁶ PHELAN, *Ibidem*, pág. 47.

comenzó a oponerse con energía siempre mayor a los privilegios territoriales y sacerdotales de los frailes franciscanos. El conflicto entre el clero seglar y el clero regular había estallado a raíz de la imposibilidad en que los obispos se habían encontrado de recoger el diezmo de los Indios. Los obispos habían acusado a los frailes de influenciar a sus feligreses para que no pagasen. El obispado pronto consideró intolerable que los frailes ejercieran sus funciones sacerdotales independientemente del control del obispo. Los concilios de la Iglesia mexicana en 1555, 1565 y 1585, que fueron dominados por los obispos, gradual, paulatina e indefectiblemente aplicaron el decreto del Concilio de Trento que ningún clérigo podía tener ni la jurisdicción ni el cuidado de las almas de personas seglares, a menos que estuviese bajo la autoridad del obispo. En 1574 una cédula dispuso que los frailes mendicantes se pusiesen bajo la supervisión del virrey y de la diócesis por lo que se refería a sus nombramientos, su número y sus movimientos. En 1583 llegó el golpe decisivo contra los franciscanos en que una cédula dio neta preferencia al clero seglar en lo que se refería al nombramiento de los beneficios. Antes de fines del siglo los frailes no tenían más que dos alternativas: o retirarse pacíficamente a sus monasterios, o transferirse en las misiones de las fronteras, entre los indios menos civilizados (Phelan, *Ibid.*, pág. 54). En una carta escrita a principios de 1570 a Juan de Ovando que llegaría a ser Presidente del Consejo de Indias, Mendieta declaró las razones del conflicto entre el obispado y los frailes: los obispos deseaban aumentar sus rentas y el poder de sus cargos, mientras que los frailes querían solamente ayudar a los pobres y salvar almas. De manera que de acuerdo a esta carta podríamos pensar que según Mendieta los obispos pertenecían a la Ciudad del Hombre y los frailes a la Ciudad de Dios (Phelan, *Ibid.*, pág. 55). Mendieta quería obispos pobres para las Indias, que no recibiesen ni rentas ni diezmos, ni que gastaran sus haberes y energías en la construcción de templos monumentales. Al contrario, Mendieta quería que estos obispos fuesen elegidos de entre los frailes mendicantes y que se consagrasen a la pobreza apostólica (Phelan, pág. 55).

De manera muy similar a Las Casas y a Quiroga Mendieta quería que el derecho canónico se modificara para adaptarlo a las nuevas condiciones de los indios del Nuevo Mundo, pues él pensaba que no eran los hombres hechos para las leyes, por más santas que éstas fueran, sino al contrario, eran las leyes hechas para los hombres (Phelan, *Ibid.*, pág. 55-56). La historia de la orden franciscana en México en el siglo XVI es una prueba elocuente de las consecuencias de la acción inquisitorial de la monarquía. Tanto en España como en América se llega a una ruptura entre la acción del gobierno y de la Iglesia encaminado a afianzar por todos los medios su dominio temporal por

un lado y de los reformistas, por el otro, que deben renunciar a sus ideales erasmistas de renovación espiritual.

II. *Los tres momentos del erasmismo: 1526-1616*

Desde 1559, fecha del Índice del Inquisidor Valdés, los ideales reformistas no se pudieron expresar libremente. De esta nueva actitud oficial e inquisitorial podía surgir un nuevo género de literatura de ficción, en que los ideales de renovación interior se encubrieran con el hábito aparentemente inocuo de los pastores y las pastoras o de la ironía socarrona del *Quijote*. No creo que sea una coincidencia que la *Diana* de Montemayor haya visto la luz en 1559. La *Diana* constituye el primer libro representativo de la literatura de evasión, en que el tema de la edad de oro, transportado a una mítica Arcadia greco-latina, provee el motivo de la reforma espiritual, sin tocar los elementos religiosos, mientras el tema del amor cortés, a ella entrelazado, salva las apariencias de la cultura renacentista con sus implicaciones didácticas.

Así como la obra de Alfonso de Valdés, Juan de Valdés y Antonio de Guevara representa la expresión de la corte erasmizante de Carlos V, la de Montemayor y Gil Polo representa la expresión de la evasión de la reforma erasmistas a temas inocuos desde el punto de vista religioso: De este segundo momento participarán también la *Galatea* de Cervantes y, en cierta medida, sus *Novelas ejemplares*, mientras que el *Quijote* y el *Persiles* ya representan una toma de conciencia por donde se resquicia el erasmismo y el humanismo cristiano del autor⁷. De este mismo estado de ánimo es expresión el *De Rege* del Padre Juan de Mariana. De manera que en la literatura utópica del humanismo cristiano tenemos tres momentos: 1) El momento del erasmismo representado por la difusión del *Enchiridion* y por obras como el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés y del *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara; 2) el momento del enfriamiento ideológico del erasmismo bajo la presión de la acción inquisitorial de 1532 hasta 1559. A pesar de esta reducción, el anhelo reformista persiste y adquiere la forma de los libros de pastores en que el tema del amor como ennoblecedor del alma, de la edad de oro como vida al contacto de la naturaleza en espíritu de hermandad cristiana apuntan también a una reforma interior

⁷ Ver. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes* (Madrid: Anejos de la *Revista de Filología Española*, 1925), págs. 95-96, 281-283; Alban K. Forcione, *Cervantes' Christian Romance* (Princeton: Princeton University Press, 1972), págs. 84-107; sobre todo Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, citado, págs. 777-801.

y espiritual. Este carácter reformista no pasó desapercibido a los ojos ortodoxos de algunos frailes, como el agustino Pedro Malón de Chaide que consideró las obras pastoriles como sumamente perniciosas en su *Conversión de la Magdalena* (1588). Prueba ulterior del significado reformista y anti-inquisitorial que estas obras tuvieron en su tiempo son las versiones «a lo divino» que se hicieron de las mismas, como la que hizo en 1575 Sebastián de Córdoba de la poesía de Garcilaso o la de Fray Bartolomé Ponce que vertió a lo divino la obra de Montemayor en su *Clara Diana a lo divino* en 1582. 3) El tercer momento está representado por una vuelta a los ideales erasmistas y de cristianismo primitivo, cuyas expresiones más importantes son el *De Rege* de Mariana, donde se justifica la supresión del tirano, y el *Quijote* y el *Persiles* de Cervantes, donde se apunta a la crítica de una sociedad corrupta que no solamente no entiende los ideales del renacimiento sino que se mofa de ellos, como los Duques o los Barceloneses se mofan de Don Quijote y de Sancho, símbolos del anhelo reformador y utopista de Cervantes. Anhelo que fracasa en el *Quijote*, mas que triunfa en el *Persiles*, concebido como la novela cristiana. Veamos pues como estos tres momentos se relacionan al tema de la utopía en España.

1. La reforma interior

a) El Diálogo de Mercurio y Carón

Está probado que esta obra se debió comenzar en el verano de 1528 y que su autor la finalizaría a principios de 1529⁸. Como reza el subtítulo, la obra trata de lo que aconteció desde el año 1521 «hasta los desafíos de los Reyes de Francia e Inglaterra hechos al Emperador en el año 1528» (Montesinos, pág. XXVII). En el «Prohemio al lector» Valdés explica la estructura y el contenido de la obra. Mientras Carón y Mercurio discuten sobre los desafíos que los reyes de Francia e Inglaterra le hicieron al Emperador algunas ánimas pasan e interrumpen el diálogo. Estas ánimas representan a muchos «estados», es decir, miembros de diferentes clases y oficios, que se van al infierno, y sólo una de un hombre casado y de un fraile franciscano que van al cielo. El autor declara haber imitado a Luciano, Pontano y Erasmo y se declara descoso de la «honra de Dios y el bien universal de la república christiana»⁹. Más de esos autores el que constituyó la fuente principal del Valdés fue Erasmo, como el mismo Montesinos

⁸ Ver la «Introducción de José F. Montesinos a Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Edición, introducción y notas de José F. Montesinos (Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1971), pág. IX.

⁹ ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de Mercurio y Carón*, pág. 3.

afirma en su introducción: «Lo que en el diálogo tiene más interés, las ideas políticas, sociales y religiosas, proceden de Erasmo casi íntegramente»¹⁰. En la *Institutio principis christiani* Erasmo había declarado que los príncipes deben servir a las repúblicas y no las repúblicas a los príncipes y que éstos son grandes por sus virtudes cristianas, su equidad, justicia y beneficencia y no por la pompa, la gloria de las armas, o la nobleza de su sangre. En su obra Valdés «transcribe a Erasmo, como frecuencia lo traduce a la letra, pero, más frecuentemente aún, lo transpone a las circunstancias españolas del momento, lo españoliza» («Introducción», pág. XI). En la obra de Valdés el personaje de Polidoro encarna el ideal de Carlos V que Valdés hubiese querido, es decir de un monarca que sin violencia, sin guerras, sin sangre, ni muertes, supiese instaurar una monarquía cristiana universal, que supiese, en virtud de sus cualidades personales, imponer una sola ley a todo el orbe. En otras palabras, es el ideal de un monarca capaz de constituir pacíficamente un estado ideal mundial (*Ibid.*, pág. XI).

Por lo que se refiere al aspecto religioso Valdés distingue dos tipos de religiosidad: la religiosidad exterior, imperfecta y la religiosidad interior, perfecta. Según Valdés, la Iglesia necesita de reformas que consistan en disciplina de costumbres y libertad interior de adorar a Dios sin el ceremonial exterior y falso. También en esta concepción religiosa es visible el modelo erasmiano y la cercanía de Valdés con el movimiento de los «alumbrados». La obra fue prohibida por la Inquisición que la incluyó en 1559 en el Índice de libros prohibidos del Inquisidor Valdés.

Mercurio aparece como un dios pagano de carácter diabólico, que se alegra de las guerras y conflictos de Europa pues a causa de ellos los hombres se perderán. Carón es el barquero infernal y en el «Primer Libro» se queja de la paz concluida por España ya que no podrá continuar su negocio ventajoso de transbordar a las almas al infierno. Mas Mercurio le pide albricias pues le trae la «buena» noticia del desafío de los reyes de Francia e Inglaterra al Emperador. Ante las preguntas de Carón Mercurio le asegura que la situación en Europa es tal que habrán que estallar contiendas sangrientas pues en toda Europa los príncipes y el Papa no respetarán sus promesas de paz, sino que se están preparando para la guerra: «Has de saber que yo dexo toda la christiandad en armas y en sólo Italia como exércitos que, por pura hambre, havrán de combatir; tu amigo Alastor, solicitando al Papa que no cumpla lo que ha prometido a los capitanes del Emperador que lo pusieron en su libertad, mas que en todo caso procure de vengarse. Allende desto, el Vaivoda de Transilvania no ha dexado la de-

¹⁰ F. MONTESINOS, «Introducción», citada, pág. XI.

manda del reino de Ungría, el Rey de Polonia haze gente para defenderse de los tártaros, el Rey de Dinamarca busca ayuda para cobrar su reino. Toda Alemania está preñada de otro mayor tumulto que el pasado, a causa de la secta lutherana y de nuevas divisiones que aún en ella se levantan. Los ingleses murmuran contra su Rey por que se gobierna por un cardenal y quiere dexar la Reina su muger, con quien ha vivido más de veinte años, y mover guerra contra el Emperador. El Rey de Francia tiene sus dos hijos mayores presos en España: los franceses, pelados y trasquilados hasta la sangre, dessean ver principio de alguna rebuelta para desechar de sí tan gran tyranía»¹¹. El único país que parece gozar de la paz es España «porque sola essa provincia está en paz y mantiene fuera de casa la guerra». (*Diálogo*, pág. 7). Pero Alastor, amigo de Carón, está tratando por todos los medios de provocar un conflicto en España también, procurando que los frailes se levanten en contra de Erasmo. Al oír el nombre de Erasmo Carón expresa su antipatía «por que me dizen ser él muy enemigo de la guerra, y que no cessa de exhortar a todos los hombres que vivan en paz» (*Ibid.*, pág. 8). El juicio de Valdés sobre el mundo refleja la ascendencia erasmiana, compartida por Moro, de la ausencia tanto en Europa como en el resto del orbe, de cristianos verdaderos. Mercurio cuenta haber recorrido todo el mundo sin ver nada más sino «vanidad, maldad, aflicción y locura» (*Ibid.*, pág. 11). No contento con ver tanta corrupción Mercurio quiso ver si un pueblo siguiese las enseñanzas de Cristo y «de buscar aquellos que se llaman christianos, pensando hallar en ellos lo que en los otros no había hallado. Informándome, pues, de las señales con que Jesu Christo quiso que los suyos fuessen entre los otros conocidos, rodeé todo el mundo sin poder hallar pueblos que aquellas señales tuviessen» (*Ibid.*, pág. 12). Los así llamados cristianos son los que más se han apartado de las enseñanzas de Cristo y Alastor le declara a Mercurio: «Si tú buscas esse pueblo por las señales que Christo les dexó, jamás lo hallarás (...) y aquellos que, viviendo con más policia exterior que otros, viste vivir más contrarios a esta doctrina christiana, sabete que aquéllos son los que se llaman christianos y los que con tanto desseo tú andas buscando» (*Ibid.*, pág. 12). Los cristianos se han olvidado de las enseñanzas de Cristo que les recomendó tener en cuenta las cosas del espíritu. Ellos viven enteramente dedicados a las cosas de este mundo. Lo que Valdés critica en estas páginas es el culto exterior que es lo mismo que otra actividad cualquiera porque impide la relación directa entre el creyente y Cristo: «...por saber si era verdad [que no había cristianos verdaderos], atiné azia Europa donde me acordé haber visto ciertas provincias que por la mayor parte vivían derecha-

¹¹ A. DE VALDÉS, *Diálogo*.... pág. 7.

mente contra la doctrina christiana, y llegado allá, por poderlo mejor comprehender, subíme a la primera spera y desde allí comencé a co-tejar lo que veía en aquellos pueblos con la doctrina christiana, y hallé que donde Christo mandó no tener respecto sino a las cosas ce-lestiales, estaban comúnmente capuzados en las terrenas: donde Christo mandó que en El solo pusiessen toda su confiança, hallé que unos la ponen en vestidos, otros en diferencias de manjares, otros en cuentas, otros en peregrinaciones (...) de manera que muy poquitos eran los que en sólo Jesu Christo tenían puesta su confiança» (*Ibid.*, págs. 12-13). En breve, Mercurio observa que en Europa, no solamente los cristianos han renegado de Cristo, sino que se industrián en hacer exactamente lo contrario de sus enseñanzas. Así que si Cristo había ordenado menospreciar las riquezas ellos no hacían más que robar, engañar y por cualquier medio ilícito enriquecerse; si Cristo había prescripto que debían seguir la sabiduría divina ellos se apartaban de ella y consideraban necios los que a ella se allegaban; si según la doctrina cristiana el fuerte es el que domina sus apetitos y pasiones, ellos consideraban poderoso al que impúnemente podía hacer el mal y se dejase llevar por todos sus vicios. Si ser cristiano significaba tener siempre la mente y el corazón puestos en Dios, los europeos consideraban bienaventurado al que, ocupado en las cosas mundanas, no tenía ningún respecto de Dios. Y así Mercurio con este estilo antitético hace una larga lista de los defectos que caracterizan a los europeos: la envidia, la lujuria, la blasfemia, la vanagloria, la soberbia, las injurias y violencias, las ofensas y venganzas, el menosprecio y escarnio de los buenos, el desprecio por la pobreza y el deseo de riquezas, concluyendo «siguen y adoran las riquezas, prefiriéndolas a cualquier otra cosa y haziendo su dios dellas» (*Ibid.*, pág. 15). El texto contiene algunas referencias muy claras a la conquista de América y a la falta, en esa empresa, del espíritu cristiano, la misma falta que hemos visto reprochada en las obras de Las Casas y Quiroga. Mercurio pregunta a los europeos qué sentido tiene ganar nuevos adeptos al cristianismo si habrán de ser como ellos: «¿Para qué queréis conquistar nuevos christianos si los havéis de hazer tales como vosotros?» (*Ibid.*, págs. 16-17). Y la visita de Mercurio a América es el modo en que Valdés declara su solidaridad con la doctrina de Las Casas: «Fuíme a un reino nuevamente por los christianos conquistado, y diéronme dellos mill quexas los nuevamente convertidos, diziendo que dellos havían aprendido a hurtar, a robar, a pleitear y a trampear» (*Ibid.*, pág. 19). Finalmente, los pocos cristianos que hay en el mundo son perseguidos y deben vivir casi escondidos del resto del mundo rogando continuamente a Jesús Cristo para que ilumine la ceguera del mundo que los persigue (*Ibid.*, pág. 20).

También el alma del fraile predicador que va al infierno muestra

la asimilación del criticismo erasmiano en la obra de Valdés, pues, a la pregunta de Carón de qué arte de predicar él tenía, contesta: «Fingía en público sanctidad por ganar crédito con el pueblo y quando subía en el púlpito, procurava de endereçar mis reprehensiones de manera que no tocassen a los que estavan presentes, porque, como sabes, ninguno huelga que le digan las verdades (...) si yo les dixera las verdades, quíça se quisieran convertir y vivir como christianos, y fuera menester que de pura verguença hiziera yo otro tanto, y desto me queria yo bien guardar (...). Yo no sé qué cosa es predicar Jesu Christo ni jamás aprendí otra arte sino ésta» (*Ibid.*, págs. 27-8). La crítica de Valdés a los frailes sigue el molde de Erasmo en la *Moría*. Y más aún Valdés, en los acontecimientos de la historia europea del tiempo que vió a menudo enfrentados a Papas y emperadores o reyes, expresa la actitud del partido del emperador, acusando a los pontífices de ingratitud: «No es cosa nueva que los romanos pontífices se muestren ingratos a los que son causa de ponerlos en aquella dignidad» (*Ibid.*, pág. 33). Hasta por lo que se refiere al Patrimonio de San Pedro Valdés sigue la tesis de Lorenzo Valla, precursor de Erasmo¹²: «Essa te digo yo, Mercurio, que es una gentil invención»¹³. El humanismo cristiano de estilo erasmista le inspira también la visión democrática y niveladora. Cuando un «Anima» declara ser duque Carón le contesta: «Pues mira, hermano: duques, reyes, papas, cardenales y ganapanes, todos son iguales en mi barca» (*Diálogo*, pág. 53).

El saco de Roma por las tropas imperiales de Carlos V, ocurrido en 1527, fue un hecho que conmovió a Europa. Valdés justifica la acción de las milicias imperiales sobre la base de la corrupción papal que no podía evitar ese castigo merecido. Es más, Dios ha querido castigar al Papado de sus pecados con ese saqueo memorable: «...estava aquella ciudad tan cargada de vicios y tan sin cuidado de convertirse, que después de haverlos Dios combidado y llamado por otros medios más dulces y amorosos, y estándose siempre obstinados en su mal vivir, quiso espantarlos con aquél insulto y caso tan grave, y como, aun con esto, no se quisieron emendar, vinoles después otro más recio castigo» (*Ibid.*, pág. 60).

La técnica del diálogo logra dramatizar muchas de las doctrinas erasmianas. Sabida es la crítica de Erasmo contra la pompa y la riqueza exterior de los oficios religiosos y de los prelados. Valdés comparte esta crítica contra el clero que se muestra demasiado apegado a las apariencias exteriores que perjudican el espíritu de la fe. Su crítica se expresa en la forma dramática del alma de un obispo el cual, preguntado por Carón, declara que ser obispo «es traer vestido un ro-

¹² M. BATAILLON, *Erasmo y España*, citado, págs. 25, 28.

¹³ A. DE VALDÉS, *Diálogo*..., pág. 35.

quete blanco, dezir missa con una mitra en la cabeça y guantes y anillos en las manos, mandar a los clérigos del obispado, defender las rentas dél y gastarlas a su voluntad, tener muchos criados, servirse con salva y dar beneficios» (*Ibid.*, pág. 61). A lo cual Carón contesta que de esa manera «ni San Pedro ni alguno de los apóstoles fueron obispos» (*Ibid.*). Es decir que de acuerdo a Valdés, que sigue el espíritu del erasmismo, el cristianismo debía volver a la iglesia primitiva de los apóstoles. Para ello había que deshacerse de la pompa y de todas las ceremonias exteriores que con el pasar de los siglos habían transformado la iglesia católica en un ceremonial sin espíritu. Es más, la acción de los soldados alemanes durante el saco de Roma respondió a un resentimiento justificado contra los papas que jamás habían querido satisfacer sus demandas por los agravios de los que habían sido objeto por parte de la Santa Sede, agravios que «los romanos pontífices nunca havian querido entender en ello por no perder su provecho» (*Ibid.*, pág. 67). La prueba de ello está en que el mismo San Pedro piensa que la sede apostólica se lo tiene bien merecido porque, si se hubiese mantenido en el espíritu del cristianismo primitivo no hubiera padecido ese castigo: «Si ella [la sede apostólica] perseverara en el estado en que yo la dexé, muy lexos estuviera de padecer lo que agora padesce» (*Ibid.*, pág. 69). Otra prueba de la voluntad divina que guió el ejército imperial en el saqueo dice San Pedro que es el hecho de que ese ejército estaba compuesto enteramente de cristianos (*Ibid.*).

En vez de edificar templos de piedra y mármol los cristianos deberían leer los textos sagrados, en vez de edificar templos a San Pedro y a San Pablo deberían leer sus escritos y, en vez de adornar sus sepuleros, deberían honrar su espíritu, siguiendo sus enseñanzas. La aparición del alma de un cardenal es motivo para escarnecerle como ejemplo de mal prelado pues su oficio era buscar dinero para la guerra, poner más impuestos y vender oficios, rentas de iglesias, de monasterios y de hospitales (*Ibid.*, págs. 73-75). La carta del emperador Carlos V al rey de Inglaterra sobre el saco de Roma, incluida en el *Diálogo de Mercurio y Carón* y leída a Carón por Mercurio, tiene como objeto presentar al Papa Clemente VII como al único responsable de la guerra entre los cristianos y, por lo tanto, del saqueo de Roma: «...en lugar de mantener como buen pastor la paz que con el Rey de Francia havíamos hecho, acordó de rebolver nueva guerra en la christiandad (...) hizo Su Santidad con él y con otros potentados de Italia una liga contra Nos, pensando echar nuestro ejército de Italia y tomarnos y ocuparnos nuestro reino de Nápoles» (*Ibid.*, págs. 77-78). Así es el mismo Dios que, por intermedio de las tropas imperiales, castiga al Papa: «...y aunque vemos esto haver sido fecho más por justo juizio de Dios que por fuerças ni voluntad de hombres, y que es-

se mismo Dios en quien de verdad havemos puesto toda nuestra esperança, quiso tomar vengança de los agravios que contra razón se nos hazian» (*Ibíd.*, pág. 80). La crítica de Erasmo contra las sutilezas de los teólogos se expresa en el *Diálogo* de Valdés en la forma dramática del alma de un teólogo que va al infierno porque en vez de leer las Sagradas Escrituras y los Padres de la Iglesia leía a los escolásticos «y sobre todos Aristóteles» (*Ibíd.*, pág. 127).

El alma del casado que se va al cielo es el símbolo del cristiano nuevo, del cristiano «alumbrado» que siguió los preceptos de Cristo sin las formalidades exteriores a que muchos reducen el cristianismo y se burlan de los que siguen la vida cristiana: «Luego me alumbró Dios el entendimiento, y conociendo ser verdadera la doctrina christiana, me determiné de dexar todas las otras supersticiones y los vicios, y ponerme a seguirla según devía y mis flacas fuerças bastasen, aunque para ello no me faltaron, de parientes y amigos, infinitas contrariedades: unos dezían que me tornava loco, y otros que me quería tornar fraile, y no faltava quien se burlasse de mí (...) *Carón*: «¿No te metiste a fraile?». *Anima*: «No». *Carón*: «¿Por qué?». *Anima*: «Porque conocí que la vida de los frailes no se conformava con mi condición» (*Ibíd.*, págs. 130-131). A las otras preguntas, todas tendientes a desenmascarar la hipocresía de los frailes y de las ceremonias del culto católico, el alma contesta demostrando que Valdés había asimilado las doctrinas de Erasmo, que había criticado las supersticiones del culto y había exhortado a la oración. Por ejemplo, a la pregunta de si había comido carne durante los ayunos dijo que si porque éste le convenia más que el pescado (*Ibíd.*, pág. 133). A la hora de su muerte, preguntado cuántos cirios, misas, enlutados habría el día de sus funerales, había contestado que él no quería hablar de esas cosas y que le dejaba al sacerdote la libertad de elegir cómo le plu-guiese, puesto que él se quería entregar a Jesús. A la pregunta si quería morir vestido del hábito de San Francisco contestó que no era ése el momento de engañar a Dios, puesto que si había vivido como San Francisco Cristo le acogería como tal y si no ¿qué provecho le haría dejar su cuerpo cubierto con el hábito del Santo? Finalmente quiso que solamente le leyesen las Sagradas Escrituras y en especial el sermón de la última cena «y cada palabra de aquellas me inflamava y encendía con un ferventísimo desseo de llegar a la presencia del que aquellas palabras havia dicho» (*Ibíd.*, pág. 141).

En el «Segundo Libro» Valdés por intermedio del personaje de Polidoro, el alma del rey bueno que se va al cielo, nos presenta su utopía cristiana de una monarquía regida por un príncipe justo, cuyo ideal es la paz. El episodio de Polidoro, que en la edición de Montesinos abarca las páginas 163-186, es el más largo de la obra. Este carácter bien puede considerarse el símbolo del príncipe ideal de Valdés. Es

decir que el episodio de Polidoro constituye la utopía valdesiana, el estado ideal, concebido aquí como posible, pues la referencia es a un personaje histórico, el emperador Carlos V.

Polidoro comienza el relato de su conversión con la revelación que, por los labios de un criado, él tiene de su misión: «¿Tú no sabes que eres pastor y no señor y que has de dar cuenta destas ovejas al señor del ganado, que es Dios?» (*Ibíd.*, pág. 166). El criado es en realidad la voz de la conciencia de Polidoro, que desde ese momento comienza a reinar de acuerdo a los principios cristianos de la paz, la hermandad y la caridad. Así comienza a hacer las reformas necesarias comenzando a echar de la corte a los «viciosos, avaros y ambiciosos» (*Ibíd.*, pág. 169) y escogiendo como consejeros «personas virtuosas y de buena vida» (*Ibíd.*, pág. 169). También los hijos e hijas del rey deberán ser como los demás y deberán aprender un oficio para que no sean una carga inútil para la sociedad (*Ibíd.*, págs. 169-170). En la reforma de Polidoro se verifica también la reforma religiosa, pues él obtiene del Papa la autorización para privar de su oficio a los malos obispos. Es decir, que en el estado ideal concebido por Valdés el poder temporal es superior al espiritual. A la reforma religiosa, que permitió que pronto florecieran «la religión y piedad christianas en mis reinos» (*Ibíd.*, pág. 171), sigue la reforma legislativa, «de suerte que muy pocos pleitos duravan más de un año» (*Ibíd.*, pág. 171). Esta característica de la rapidez de las causas es una de las que Moro menciona en su descripción de la isla de Utopía y que el autor de *Sinapia* ha adoptado para su obra. Es un rango utópico, pues la complejidad del sistema legislativo y la lentitud de los pleitos era un rasgo conocido del imperio español, y no de este sólo. El rey cristiano es amigo de los pobres, a los que prefiere por encima de los ricos: «...y con más dulce cara oía los pobres y pequeños que los ricos y grandes...» (*Ibíd.*, pág. 172). Su condena de la superstición es categórica, abarcando en este juicio también aquellos que utilizaban el hábito religioso para fines personales: «Aborrecía tanto los vicios y tractava tan mal los viciosos (...) especialmente aquellos que con hábito de religión y vanas supersticiones, se entremetían, pensando ganar crédito conmigo: a estos tenía yo por peores y tractava peor que a los viciosos públicos, aborreciendo en gran manera la superstición» (*Ibíd.*, pág. 173). Es clara en este pasaje la ascendencia erasmiana. Muy pronto la fama de la justicia, del amor fraternal y de la caridad del reino de Polidoro se difunde con tanto vigor que otros pueblos deciden entregarse espontáneamente y pacíficamente, sin necesidad de violencias ni de luchas armadas: «Y desta manera, sin armas, sin muertes de hombres y sin derramar sangre cristiana, conquisté muchos reinos, sojuzgué muchas provincias, assi infieles como cristianas, y convertí muchas gentes a la religión cristiana» (*Ibíd.*, pág. 174). Se puede observar que

estas palabras constituyen una confirmación de la tesis de Las Casas, quien en toda su obra había abogado y luchado para que la conquista y colonización de las Indias se hicieran por medios pacíficos, con la predicación del evangelio, y no con las armas y la violencia.

En el momento de la muerte Polidoro le dice a su hijo que continúe la obra comenzada. La situación y los consejos de Polidoro recuerdan los de la *Ciropeidia* de Jenofonte¹⁴. Los consejos de Polidoro están inspirados en principios opuestos a los de Machiavelli: «Procura ser antes amado que temido, porque con miedo nunca se sostuvo mucho tiempo el señorío»¹⁵. Así la filosofía se vuelve maestra de buen gobierno, como los filósofos son los que enseñan a bien gobernar. La cita de Platón confirma esta línea de pensamiento utópico, con esta referencia a la *República*: «No te cieguen las opiniones del vulgo, más abrázate siempre con las de los filósofos, acordándose de lo que decía Platón: ser bienaventuradas las repúblicas que por los filósofos son gobernadas o cuyos príncipes siguen la filosofía» (Valdés, *Diálogo*, pág. 179). Otro consejo anti-machiavélico es el siguiente: «Procura de parecer en todas tus cosas cristiano, no solamente con ceremonias exteriores, mas con obras cristianas» (*Ibid.*, pág. 179). Entre los autores que sirvieron de modelos a los humanistas, además de Platón, Valdés cita también a Plutarco, dándole una característica interpretación erasmiana al revelar su humanismo cristiano: «El buen príncipe es imagen de Dios, como dice Plutarco, y el malo figura y ministro del diablo» (*Ibid.*, pág. 180). Los tres elementos que según Valdés hacen de un príncipe digno ministro de Dios son: el poder, el saber y la bondad (*Ibid.*, pág. 180). El rey debe amar la libertad (*Ibid.*, pág. 181) y debe rehuir la guerra. Valdés se inspira en Erasmo cuando le hace decir a Polidoro que «más vale desigual paz que muy justa guerra» (*Ibid.*, pág. 183). Es claro que para Valdés el estado ideal es el que está regido por el príncipe ideal y éste es el que Erasmo había representado en su *Educación del príncipe cristiano*:

¹⁴ CIRO fue considerado el modelo del príncipe ideal en el Renacimiento. Su personaje se divulgó tras las traducciones que de la *Ciropeidia* de Jenofonte hicieron Poggio Bracciolini en 1447 y Francesco Filelfo. Ciro es el héroe de esta novela histórica de Jenofonte. Antes de morir aconseja a sus hijos para que siempre defiendan la causa de la justicia, el amor y la paz.

¹⁵ A. DE VALDÉS, *Diálogo...*, pág. 178. Valga para citar un ejemplo del pensamiento de Machiavelli, inspirado por un sentimiento opuesto, aquel pasaje del *Príncipe* en el que Machiavelli recomienda al príncipe, para asegurarse el dominio, el uso de la fuerza: «Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono. Perchè, oltre alle cose dette, la natura de'populi è varia: ed è facile a persuadere loro una cosa ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che quando non credono più, si possa fare credere loro per forza» (Niccolò Machiavelli, *Il Principe e Discorsi*, con introduzione di Giuliano Procacci e a cura di Segio Bertelli: Milano: Feltrinelli Editore, 1973, pág. 32).

«Reflexione luego cuán deseable, cuán honesta, cuán saludable cosa sea la paz. Y, por contraste, considere cuán calamitosa y abominable sea la guerra, y qué secuela de males trae consigo, aun la más justa, si es que, en pluridad, existe guerra que pueda llamarse justa»¹⁶.

Otras referencias de Valdés en este *Diálogo*, y que también hallamos en el pensamiento utópico hispánico, son: las traducciones del Nuevo Testamento en lengua vulgar (*Diálogo*, pág. 199) y la oración mental preferida a la vocal (*Ibid.*, pág. 210), que además de confirmar la fuente erasmiana acerca a Valdés a los «alumbrados», afinidad que no se le escapó al doctor Vélez, el censor del *Diálogo*, quien observó esa afinidad (*Diálogo*, pág. 243).

En conclusión, el *Diálogo de Mercurio y Carón* es una obra de inspiración erasmiana en la que su autor ha querido poner al desnudo los vicios del mundo así llamado cristiano, sobre todo del papado y del clero, considerado acaso el mayor responsable de la decadencia y corrupción moral. Sólo la vuelta al espíritu cristiano predicado por Erasmo puede hacer florecer de nuevo las condiciones ideales para un gobierno y un estado feliz.

b) *El Menosprecio de corte y alabanza de aldea*

Entre los temas tratados en esta obra de Antonio de Guevara hay dos que se destacan por su contribución a la elaboración de la utopía: la vida ideal de la aldea y el sentimiento de que en ella se puede hallar un destello de aquellas cualidades que hicieron la superioridad de los antiguos sobre los modernos.

La referencia de Guevara al cónsul Marco Curio, alabado en el texto de Tito Livio, introduce el tema del hombre capaz de despreciar las riquezas y el dinero¹⁷, tema que abre la alabanza de la vida frugal contrapuesta a la pompa y el lujo de la corte. Para Guevara una de las razones de la ambición es la insatisfacción de muchos del estado en que se hallan. Ello proviene, según él, de no haber sido educados de acuerdo a su inclinación natural: «Al que es esclinado a ceñir espada muy mal se le assienta la estola» (*Menosprecio*, pág. 39). Y la cita siguiente de Licurgo viene a reforzar esta concepción vocacional de la educación: «Licurgo, dador que fue de las leyes de los lacedemonios, mandó que sus padres pusiessen a sus hijos a officios, cumplidos catorce años, no en los que ellos quisiessen, sino en aquellos a que los hijos se inclinassen» (*Ibid.*, pág. 40). Ante la falta de estos criterios to-

¹⁶ ERASMO, *Obras escogidas*, Traslación castellana directa, comentarios, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber; Madrid: Aguilar, 1964, pág. 342.

¹⁷ ANTONIO DE GUEVARA, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos (Madrid: Espasa-Calpe, S. A., Clásicos Castellanos, 1975), pág. 26.

dos se acostumbran a desear muchas cosas sin satisfacerlas jamás, y por eso bregan, engañan y adquieren otros vicios. De manera que la vida en la aldea ofrece un refugio de la existencia agitada y pecaminosa de la corte. En el Cap. VI Guevara apostrofa a la aldea de la manera siguiente: «O bendita tú, aldea, a do la casa es más ancha, la gente más sincera, el aire más limpio, el sol más claro, el suelo más enxuto, la plaza más desembaraçada, la horca menos poblada, la república más sin renzilla, el mantenimiento más sano, el exercicio más continuo, la compañía más segura, la fiesta más festejada y sobre todo los cuydados muy menores y los passatiempos mucho mayores» (*Ibid.*, pág. 81). La alabanza de la aldea tiende a presentarla como una isla ideal de salud en medio de la podredumbre general. Y es que Guevara sigue el modelo erasmiano de considerar corrupto el mundo actual en comparación del anterior. Para Guevara en las naciones contemporáneas hay pocos buenos y muchos malos: «En las cortes y grandes repúblicas es tan pequeño el número de los buenos y es tan grande el número de los malos, que fácilmente cabrían los unos en media plana y no cabrían los otros en una rezma (...). El que en las repúblicas de nuestros tiempos es bueno, en más se ha de tener que a ningún cónsul romano; porque en los tiempos passados teniase a gran desdicha topar con un malo entre cien buenos, y agora es gran dicha topar un bueno entre cien malos» (*Ibid.*, págs. 138-139). Desde luego que se entiende que para Guevara los antiguos eran superiores a los modernos y así el autor apostrofa a la mítica edad de antaño: «O siglos dorados, o siglos desseados, o siglos passados, la diferencia que de vosotros a nosotros va es, que antes de nosotros veniase al mundo perdiendo, mas agora en nuestros tiempos está ya del todo perdido» (*Ibid.*, pág. 139). Al siglo áureo ha sucedido el de hierro, mas ahora el mundo se ha degradado aún más: «Gozaron nuestros passados del siglo férreo y quedó para nosotros míseros el siglo lúteo, al qual justamente llamamos lúteo, pues nos tiene a todos puestos del lodo» (*Ibid.*, pág. 140). La codicia de nuestra época se ve hasta en el afán con que se buscan las riquezas de las Indias: «¿Cómo loaremos nuestro siglo de la mucha abundancia, pues vemos a los temporales tan escasos, y a los hombres tan hambrientos? ¿Cómo loaremos a nuestro siglo de hombres ilustres en las armas y doctos en las sciencias, pues las fuerças se emplean en robar y las letras en engañar? ¿Cómo loaremos a nuestro siglo de próspero y sano, pues se ha hecho ya la pestilencia tan doméstica que parece duende de casa? ¿Cómo loaremos a nuestro siglo de lo mucho que aprenden y de lo poco que hablan, pues los más de los que están en los estudios no aprenden sino a dezir malicias y a hazer coplas y farsas? ¿Cómo loaremos a nuestro siglo de abstigente y continente, pues apenas ay hombre que ayune Cuaresma y se abstenga de amiga? (...) ¿Cómo loaremos a nuestro

siglo de no ser codicioso ni avaro, pues el oro y la plata, no sólo no lo echan en las aguas, mas aun van por ello a las Indias?» (*Ibid.*, págs. 158-159). Esta referencia no es accidental, pues algunas páginas más arriba Guevara piensa que se nota la diferencia entre la época antigua y la moderna al leer a los cronistas de una y de otra. Es claro que entre los cronistas de su época Guevara había leído las *Décadas* de su pedagogo Pedro Mártir. Hay por lo tanto en el tratado de Guevara una crítica al presente como vida de la corte, mientras la vida de la aldea se identifica como un resto de un pasado superior, una edad dorada que ha muerto y cuyos restos ideales existen aún en la vida campesina. El paso de esta concepción de Guevara a las obras de pastores no es muy grande. Démoslo, para ver cómo lo pastoril interviene en la elaboración del pensamiento utópico español.

2. *Utópico y evasión: lo pastoril*

Uno de los temas más frecuentes del género pastoril es el menosprecio de la corte y la alabanza de la vida en la aldea: «El número de pasajes alabando la aldea y menospreciando la corte es considerable: respondía a un auténtico y humano sentir a la vez que a una moda»¹⁸. Este motivo es el que une el género pastoril al reformista, pues en la crítica contra la corte y el elogio de la aldea el autor quiere castigar los vicios y faltas del mundo civilizado en la misma forma en que hemos visto hacerlo a Erasmo y los reformadores erasmistas o a los cronistas del siglo XVI como Las Casas o Quiroga. Esta crítica resultaba más eficaz porque el autor contraponía a ese mundo corrupto un mundo ideal y utópico, el de la aldea, de manera no muy diferente a la que los cronistas mencionados contraponían a los europeos maliciosos y corruptos los indios inocentes y puros. Las reminiscencias cultas heredadas de Sannazaro no impiden que el tema de la edad dorada en la arcadía española se tiña de anhelos reformistas y delate una embrionaria crítica social. En su *Orígenes de la novela* Menéndez y Pelayo afirma que el género pastoril tendió a satisfacer «la perenne aspiración de la mente humana a un mundo de paz y de inocencia o la hacían pensar en las delicias de la edad de oro y de la florida juventud del mundo»¹⁹ y que este género substituyó la falsa idealización de la vida guerrera como se había representado en los libros de caballerías con «otra no menos falsa de la vida de los campos»²⁰. Aun recono-

¹⁸ RARAFEL FERRERES, «Prólogo», Gaspar Gil Polo, *Diana enamorada*, Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1962, págs. XIV-XV.

¹⁹ MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Orígenes de la novela* (Buenos Aires: Emecé, 1945), Tomo II, pág. 184.

²⁰ *Ibid.*, pág. 183.

ciendo que el género dio obras maestras en las literaturas de Europa por obra de Shakespeare, Milton, Lope y Cervantes, Menéndez y Pelayo cree que su contenido fue quimérico y falso y se concibió en un momento en que la sociedad civilizada comenzaba «a sentir el tedio de los goces y ventajas de la civilización»²¹. En otras palabras, el crítico santanderino piensa que el género pastoril es un género de evasión.

Un buen ejemplo de este juicio de Menéndez y Pelayo es la *Diana enamorada* de Gaspar Gil Polo (¿-1585), sin duda una de las mejores del género y, a decir de Cervantes, la mejor²². En las *Rimas provençales* incluidas en el «Libro Primero», Alcida y Diana cantan un paisaje ideal, que bien podría definirse utópico: «Al dulce murmurar de la corriente, // de aquesta fuente, // mueve tal canto, (...) los bravos vientos, // el impetu furioso refrenando, // vengan con manso espíritu soplando (...) Corrientes aguas, puras, cristalinas, // que haziendo todo el año primavera, // hermoseáis la próspera ribera // con lirios y trepadas clavellinas (...). Verde y florido prado, en do natura // mostró la variedad de sus colores // con los matices de árboles y flores»²³. Estos versos expresan una visión ideal de un mundo imaginado... Este mundo es el que Gil Polo quería contraponer al de la corte o de la ciudad, como en las mismas *Rimas provençales* declara Alcida: «Aquí de los bullicios y tempesta // de las soberbias cortes apartados, // los coraçones viven reposados, // en sosegada paz y alegre fiesta» (*Diana enamorada*, citado, pág. 33). El motivo de la naturaleza idílica apacible que sirve de refugio de las zozobras del mundo es inequívoco. También Diana se une al canto de Alcida: «Aquí el ruido que haze el manso viento, // en los floridos ramos sacudiendo, // deleita más que el popular estruendo // de un numeroso y grande ayuntamiento, // adonde las superbas majestades // son vanidades; // las grandes fiestas, // grandes tempestas; // los pundonores, // ciegos errores, // y es el hablar contrario y diferente // de lo que el corazón y el alma siente» (*Ibid.*, págs. 33-34). Es claro que estos versos apuntan a un contenido polémico que mira a contraponer la corte y la aldea e identifica a la primera con la soberbia, la vanidad, las tempestades del alma sumergida en ciegos errores, y a la segunda con la sencillez, sinceridad, espontaneidad, tal como canta Alcida: «No tiene aquí ambición lazos y redes, // ni la avaricia va tras los ducados, // no aspira aquí la gente a los estados, // ni hambre las privanças y mercedes; // libres están de trampas y passiones // los coraçones; // todo es llaneza,

²¹ *Ibid.*, pág. 185.

²² *Quijote*, I, 6, pág. 472; ref. en *Obras completas*, Barcelona, Editorial Juventud, 1964; el número indica la parte, el capítulo y la página de esa edición.

²³ GIL POLO, *Diana enamorada*, Prólogo, edición y notas de Rafael Ferreres (Madrid: Espasa-Calpe: Clásicos Castellanos, 1962), págs. 30-32.

// bondad. simpleza. // poca malicia. // cierta justicia; // y hazer vivir la gente en alegría. // concorde paz y honesta medianía» (*Ibid.*, pág. 34). Este tema se repite en el «Libro Segundo» en que Diana y Marcelio asocian la vida del campo a la libertad: «Entonces dixo Diana estas palabras: —Cosas son maravillosas las que la industria de los hombres en las pobladas ciudades ha inventado, pero más espanto dan las que la naturaleza en los solitarios campos han producido. ¿A quién no admira la frescura de este sombrero bosque? ¿Quién no se espanta de la lindeza de este espacioso prado? Pues ver los matices de las libreadas flores, y oír el concierto de las cantadoras aves, es cosa de tanto contento que no iguala con ello de gran parte la pompa y abundancia de la más celebrada corte. —Ciertamente, dixo Marcelio, en esta alegre soledad— hay gran aparejo de contentamiento, mayormente para los libres, pues le es lícito gozar a su voluntad de tan admirables, dulçuras y entretenimientos» (*Ibid.*, págs. 80-81).

Al final del «Libro Cuarto» Arsileio celebra el casamiento de los pastores y las pastoras con unos *Versos franceses* en que se declara la bondad del amor puro que lleva buena intención y que se concluye en casamiento. También este motivo de carácter didáctico-moral se encuadra dentro de un paisaje de bellos prados floridos, de aguas cristalinas y de fuentes sonoras, de dulces y apacibles aires en que se oye el gorguejo de los pajarillos que parecen acompañar el canto de los pastores: «Començaron las deleitosas canciones a resonar por toda la huerta, los concertados instrumentos levantaron suave armonía, y aun parecía que los floridos árboles, el caudaloso río, la amena fuente y las cantadoras aves, de aquella fiesta se alegraban» (*Ibid.*, pág. 208). Esta intención didáctico-moral que distingue el amor malo y apasionado del bueno y racional se aclara aún más a fines del «Libro Quinto» en que Felicia advierte a los pastores y pastoras: «Pero una cosa quiero advertir, que vuestros passados tormentos a vosotros y a cuantos dellos tendrán noticia, han de servir de lición para quedar avisados de vivir con más cordura por escusar los inconvenientes en que tantos años os habéis hallado» (*Ibid.*, pág. 258). En su discurso conclusivo Felicia habla de dos clases de amor: el amor que nace de la pasión y ciega la razón, y es el amor que pierde el alma, y el amor racional, que es el verdadero amor, que es el que hay que seguir, mientras hay que rechazar al primero: «Hablo agora del amor terreno, que está empleado en cosas baxas, no tratando del verdadero amor de las cosas altas y perfectas, al cual no le cuadra el nombre de Cupido, pues no nasce del sensual y codicioso apetito, antes tiene puesto su fundamento en la cierta y verdadera razón. Este el honesto y permitido amor, con el cual a las virtudes, habilidades, perficiones, sabidurías y cosas celestiales nos aficionamos. Este es el ornamento de las ánimas, éste el deleite de los pensamientos, ésta es afición sin

fatiga, ésta es esperanza sin recelo y éste es bien con sobrado contentamiento. El amor que de éste se desvía es fealdad abominable, tormento insufrible, perdición del alma, destrucción de la vida, mengua de la fama, amarga dulçura, engaño voluntario, plazer sin contento, deleite breve, bien inconstante, esperanza vaga, vergonçoso pesar, pena cierta, recelo contino, muerte gustosa, vida mortal, estado sin firmeza, y, en fin, una afición que por más que quien la tiene procura de escusarse y defendella, ha de ser reprobada por los libres entendimientos y desechada de las honestas voluntades» (*Ibid.*, pág. 260). En conclusión podemos decir que la obra de Gil Polo se inspira en los ideales que el platonismo había divulgado en el renacimiento por obra del *Cortesano* de Castiglione y de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (R. Ferreres, «Prólogo», págs. XIX-XXI) por lo que se refiere al amor, mas que por lo que se refiere al motivo del elogio de la vida de aldea, se inspira en los ideales de reforma erasmiana que hemos analizado en este estudio. Ya López Estrada había afirmado que los pastores representan «una secular reacción contra la vida cortesana. Fray Antonio de Guevara había publicado en 1539 el *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*. La Diana [de Montemayor] sigue esa misma orientación»²⁴. Además el mismo crítico afirma que las costumbres de los pastores «representan el siglo dorado» (*Ibid.*, pág. LV).

3. La utopía humanístico-cristiana

La utopía humanística constituye el momento en que en la literatura española los varios géneros de la novela y la poesía pastoril, de la novela de caballerías y de los diálogos como el de *Mercurio y Carón* y de los tratados como el *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* apuntan al hombre de la edad de hierro para convertirle y rehacerle en el hombre de la edad de oro. La tradición clásica, ya asimilada por el humanismo italiano y por Erasmo, aporta el pensamiento platónico como un ingrediente esencial del idealismo con el que se quiere rehacer al hombre. Un elemento importante en este proceso es la experiencia del descubrimiento y de la conquista de América. El humanismo reformista y utópico se desenvuelve paralelamente a la conquista. Alfonso de Valdés, al resumir su programa de la reforma utópica del buen gobierno, dice que su intención es hacer un «mundo nuevo» y Vives exalta las virtudes sociales y morales que los indios americanos poseen naturalmente²⁵.

²⁴ FRANCISCO LÓPEZ ESTRADA, «Prólogo», Jorge de Montemayor, *Los siete libros de la Diana*. Madrid: Espasa-Calpe. Clásicos Castellanos, 1962, pág. LXX.

²⁵ JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Utopía y primitivismo en Las Casas*. *Revista de Occi-*

El supremo esfuerzo de esta renovación ideal en España es la de Cervantes. En el *Quijote* este esfuerzo está destinado al fracaso²⁶. Pero en la máxima obra cervantina culminan esas varias tendencias en la figura sublime de Don Quijote, aunque su autor, por la vertiente irónica o cómica, destruye la mera posibilidad de ese renacimiento humanístico porque Cervantes descrea de la utopía. Lo que hace de Don Quijote el personaje más utópico de la literatura española y, yo creo, mundial. El ejercicio dialéctico que en Cervantes representa el binomio Don Quijote-Sancho deja un saldo reformista de procedencia erasmista: la renovación espiritual, la superación de los impedimentos materiales por un voluntarismo agónico y existencial²⁷. El testimonio de ese saldo es Sancho que progresivamente piensa, actúa y habla como su amo. El punto más alto de ese saldo es el episodio de la insula Barataria.

El *Quijote* apunta, más y mejor que otras obras cervantinas, al tema de la libertad²⁸, que nace de la exigencia sentida por Cervantes de superar las convenciones sociales y las imposiciones de la autoridad constituida por medio de una renovación interior, moral y religiosa. Por este motivo el *Quijote* puede a primera vista parecer obra de evasión, de puro entretenimiento, destinada a satisfacer ese deseo de aventuras y de casos peregrinos a los que el público lector de los libros de caballerías y de pastores estaban acostumbrados. Pero detrás del tinglado caballeresco y pastoril el autor hace aparecer el tema de la libertad y de la paz, esa exigencia universal que le hace exclamar: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes; a nadie le era necesario para al-

dente: *Fray Bartolomé de Las Casas*, dirigido por J. A. Maravall (Madrid: N.º 141, 1974), pág. 314.

²⁶ MARAVALL, *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Madrid: Editorial Pico Sacro, 1976. Maravall ha desarrollado este tema de la significación anti-utópica del *Quijote*: «Cervantes construye en perfecta articulación las dos caras, caballeresca y pastoril, de la utopía, para darles la vuelta al reflejarlas en el espejo de la ironía» (pág. 172).

²⁷ Al estudiar la concepción de la moral en Cervantes, A. Castro subraya su voluntarismo neo-estoico: «No existe la "fortuna"; cada uno es artífice de su ventura; porque cada uno está cruzado y atravesado por la encadenada causalidad que informa la vida; y a quien vencen brazos ajenos, le queda el supremo recurso de tornarse "vencedor de sí mismo"» (*El pensamiento de Cervantes*, citado, pág. 352).

²⁸ Libertad moral, se entiende, como bien apunta A. Castro cuando observa: «Don Quijote fracasa en el empeño de suprimir en la tierra las fuentes del mal, pero logra la única victoria que no era quimérica para la filosofía del Renacimiento: la victoria de sí mismo» (*El pensamiento de Cervantes*, pág. 344).

canzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto²⁹. Cervantes sigue aquí las ideas de los primeros cronistas y de los reformistas que hemos venido estudiando. En Pedro Mártir hallamos varias veces esta expresión de lo *tuyo* y lo *mío* como un carácter distintivo de la diferencia entre la codicia europea y la generosidad de los indios (*Décadas*, Pedro Mártir de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*, Estudio y apéndice por Edmundo O'Gorman; trad. del latín por Agustín Millares Carlo (México, Porrúa, 1964, Tomo I, págs. 141, 231). Asimismo lo hemos hallado con la misma significación en Las Casas y en Quiroga. Por otra parte Tomás Moro en su *Utopía* utiliza la misma idea para criticar la codicia de los europeos. La misma expresión hallaremos en *Sinapia* (pág. 1)³⁰. Pero el objeto de Cervantes es, como en los reformistas mencionados, contraponer la edad de oro del pasado con la corrupción presente: «Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia; aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre, que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían (...). No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen» (*Quijote*, I, 11, págs. 503-504). A esta corrupción general Don Quijote agrega el temor de las doncellas honestas que ya no están seguras y para ello se ha instituido la orden de la caballería andante. Pero esta última parte es la que tiene por objeto distraer al lector de los motivos más serios de la corrupción del presente. El autor tiene mucho cuidado aquí en diferenciar su opinión de la de Don Quijote al decir en dos ocasiones que el discurso de Don Quijote «se pudiera muy bien escusar» y que su razonamiento era «inútil» (*Ibid.*, pág. 504). Este doble plano por el cual Cervantes hace que un loco diga las verdades, sin hacerse responsable, es lo que da ambigüedad y profundidad a la utopía cervantina. Porque la locura de Don Quijote es lo que, al fin de cuentas, le permite mostrar su cordura. Innumerables son los pasajes en que el caballero deja a los oyentes pasmados con sus razones discretas y sus consejos atinados hasta el punto que los mismos se preguntan si el que así habla es un loco-cuerdo o un cuerdo-loco, pues sus acciones desmienten sus palabras. Y esta manera de Cervantes de insinuar la

²⁹ *Quijote*. *Obras completas*, citado, I, 11, 502.

³⁰ *Sinapia*. *A Classical Utopia of Spain* (Hamilton, McMaster University, 1975), pág. 1.

cordura de Don Quijote en el ánimo de sus lectores produce un efecto análogo en los que le escuchan: «De tal manera y por tan buenos términos iba prosiguiendo en su plática Don Quijote, que obligó a que, por entonces, ninguno de los que escuchándole estaban le tuviese por loco» (*Quijote*, I, 27, pág. 788).

El episodio en el que se nota mejor esta situación paradójica del personaje es el de la insula Barataria, en el que Don Quijote aconseja a Sancho cómo habrá de gobernar. Estos consejos, junto con otros párrafos y páginas de la obra en los que Don Quijote alude al gobierno y a los gobernados podrían constituir el aspecto utópico del *Quijote* relacionado con la utopía hispanoamericana. Es claro que Don Quijote se vuelve loco por su excesiva frecuentación de los libros de caballerías, y esto se ve bien al final. Pero es cierto también que su locura pone de manifiesto también sus grandes cualidades, a las que Cervantes se refiere muy encarecidamente. No me parece enteramente acertada la interpretación unilateral de Maravall que ve en el *Quijote* sobre todo la actitud antiutópica de Cervantes. Según Maravall, en el *Quijote* Cervantes recoge y sistematiza su crítica de la crisis de la sociedad española, evidente en sus otras obras, «pero poniendo un final a cada episodio que nos haga comprender el fracaso a que van los utopistas que en el XVI han pululado en el mundo español, y que en las Indias o en la Península han soñado, fuera de toda medida razonable, con el mito de la Edad dorada»³¹. En los capítulos XLII y XLIII de la «Segunda Parte» Don Quijote muestra su cordura en los consejos que le da a Sancho cuando este se apresta a ir a gobernar su insula. Hay constantes alusiones a las islas de las Indias, con una clara referencia al oficio de Sancho, guardián de puercos, el mismo de Francisco Pizarro, el conquistador del Perú (*Quijote*, II, 42, pág. 1236). En estos consejos Don Quijote expresa su ideal humanístico de la virtud individual: «Mira, Sancho: si tomas por medio la virtud, y te precias de hacer hechos virtuosos, para qué tener envidia a los que los tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale de por sí sola lo que la sangre no vale» (*Ibid.*, II, 42, pág. 1237). Esta superioridad de la virtud sobre la nobleza de la sangre es uno de los temas clásicos que el humanismo español hereda del italiano, que ya lo enuncia en los poetas del *Dolce Stil Nuovo* y que aparece de nuevo en el *Cortesano* de Castiglione y se da en los autores españoles, desde Antonio de Guevara hasta Alfonso de Valdés y en las obras de pastores. Tan atinados son los consejos de Don Quijote que al comienzo del capítulo XVIII de la «Segunda Parte» el autor pregunta: «¿Quién oyera el pasado razonamiento de

³¹ *Utopía y contrautopía en el Quijote*, citado, pág. 20.

Don Quijote que no le tuviera por persona muy cuerda y mejor intencionada?». A lo que el mismo autor contesta explicando que Don Quijote solamente «disparaba en tocándole en la caballería» porque en todo lo demás «mostraba tener claro y desenfadado entendimiento» (*Ibíd.*, II, 43, págs. 1238-1239). Y es ésta otra manera que Cervantes tiene de decirnos que no todo lo que dice Don Quijote es un disparate. De hecho el autor afirma que por ese motivo de su locura caballeresca y andantesca «a cada paso desacreditaban sus obras, su juicio, y su juicio sus obras» (*Ibíd.*) y por ende el lector debe saber percibir, dentro de las palabras y los actos de Don Quijote, aquellos que responden a un «claro y desenfadado entendimiento» y aquellos que no. Por supuesto que en este discernimiento nada fácil estriba la dificultad y complejidad del *Quijote* y su actualidad, su modernidad. El punto central de este discernimiento es el utopismo.

La actitud de Sancho como gobernador responde a los ideales de la docta ignorancia erasmiana, del buen sentido. Al prescribir su dieta Sancho advierte que de nada valdría darle de comer suculentos manjares a él, porque su estómago está ya acostumbrado «a cabra, a vaca, a tocino, a cecina, a nabos y a cebollas, y si acaso le dan otros manjares de palacio, los recibe con melindre, y algunas veces con asco» (*Ibíd.*, II, 49, págs. 1283-1284). En el lenguaje de Sancho esto significa también otra cosa. No hay que olvidar que Sancho habla metafóricamente, ensartando proverbios, cuya finalidad es precisamente la de aludir a un doble sentido. Si tenemos en cuenta la lengua de Sancho tendremos que dar a estas palabras el significado metafórico de alimento no solamente material, sino de alimento intelectual, de naturaleza individual, tal como su origen y educación campesina dejaban ver. Lo que Sancho quiere decir aquí es que así como no se pueden modificar las costumbres alimenticias, tampoco es aconsejable pretender ser distinto de lo que se es, aunque se llegue a ocupar cargos importantes, como es el suyo de gobernador. La actuación de Sancho deja admirados a todos, primeramente a los que creyeron burlarse de él con darle un cargo ficticio. El mayordomo del Duque, que sabe del engaño urdido por los Duques para burlarse de Sancho, ante el buen sentido y acierto desplegado por éste, confiesa estar «admirado de ver que un hombre tan sin letras como vuesa merced, que, a lo que creo, no tiene ninguna, diga tales y tantas cosas llenas de sentencias y de aviso, tan fuera de todo aquello que del ingenio de vuesa merced esperaban los que nos enviaron y los que aquí venimos. Cada día se veen cosas nuevas en el mundo: las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados» (*Ibíd.*, II, 49, págs. 1284-1285). Estas últimas palabras revelan el sentido paradójico que el episodio de la insula Barataria tuvo en las intenciones de Cervantes. La insula debía ser una broma, como las salidas del ca-

ballero, más las bromas se han vuelto de veras y, aunque el final resulte siempre cómico y grotesco, el episodio encierra siempre su parte de verdad, la lección moral que Cervantes siempre deja caer con una sonrisa en los labios, sin pedantería ni pesadez, con sus donaires y bromas, mas con una intención reformadora indiscutible, sin la cual se pierde el sentido del *Quijote*. El carácter artístico de esta obra excluye cualquier intento de sistematización que tienda a desvirtuar su carácter metafórico y su estructura libre, mas su profundidad de pensamiento nos obliga a percibir detrás de la ironía cervantina la intención reformista. Esta se ve en los momentos en que Cervantes, entre bromas y veras, nos hace ver que un loco-cuerdo tiene muchas veces razón y un simple guardián de puercos tiene suficiente buen sentido como para administrar la justicia y conservarse incorrupto. Esta finalidad educativa se observa también al soslayo, en las palabras que Cervantes atribuye al imaginado autor del manuscrito árabe, Cide Hamete Benengeli, de quien en el Cap. LIII de la «Segunda Parte» Cervantes cita un pensamiento sobre la mudanza continua de la vida humana hasta la muerte y la nueva vida ultraterrena: «sola la vida humana corre a su fin ligera más que el tiempo, sin esperar renovarse si no es en la otra, que no tiene términos que la limiten» (*Ibid.*, II, 53, págs. 1318-1319). Y Cervantes comenta que «esto de entender la ligereza e inestabilidad de la vida presente, y la duración de la eterna que se espera, muchos sin lumbre de fe, sino con la luz natural, lo han entendido» (*Ibid.*, pág. 1319). Es decir que la sabiduría natural ya nos hace entender de por sí la existencia de la vida eterna, sin necesidad de la revelación cristiana. Es ésta naturalmente la interpretación humanística de Cervantes, implícita en la concepción tolerante hacia los moriscos, en los episodios de Ricote y de Ana Félix (*Ibid.*, II, 54 y 63). Por otra parte la experiencia como gobernador le ha enseñado a Sancho a «despreciar todos los gobiernos del mundo» (*Ibid.*, II, 62, pág. 1385). Para el hombre honrado el gobierno representa una experiencia negativa porque la mayoría de los hombres son ingratos y murmuradores, como el estudiante que se goza de ver al pobre Sancho hundido en la sima (*Ibid.*, II, 55, pág. 1337): «Desta manera habían de salir de sus gobiernos todos los malos gobernadores». A lo que Don Quijote ruega a Sancho que no se enoje pues «es querer atar las lenguas de los maldicentes lo mesmo que querer poner puertas al campo. Si el gobernador sale rico de su gobierno, dicen dél que ha sido un ladrón, y si sale pobre, que ha sido un parapoco y un mentecato» (*Ibid.*).

La intención reformadora que hemos visto en el *Quijote* se acentúa en el *Persiles*, pues en esta obra Cervantes se concentró en la renovación interior, en la purificación del alma de acuerdo con la doctrina cristiana. La utopía humanística del *Persiles* se entiende me-

por si se estudian las referencias que Cervantes hizo en esta obra al material de Indias³².

Stelio CRO
McMaster University
Hamilton, Ontario (Canadá)

³² Ver para este aspecto mi artículo «Cervantes, el "Persiles" y la historiografía india», publicado en *Anales de literatura hispanoamericana*, Vol. III, N.º 4, 1975, págs. 5-25.