

«Que, si es César Cortés, vos sois Lucano». Lucano, Ercilla y dos épicos cortesianos¹

Antonio Río Torres-Murciano²

Recibido: 17 de junio de 2020 / Aceptado: 22 de julio de 2020

Resumen. El estudio de la presencia de la *Farsalia* de Lucano en la *Araucana* de Alonso de Ercilla y en dos epopeyas acerca de la conquista de México —la *Primera parte de Cortés valeroso* y *Mexicana* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega y *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán— pone de manifiesto los modos en que Lucano fue habitualmente citado o imitado en la España del siglo XVI sin que se reparara en su ideología antiimperial.

Palabras clave: Lucano; Alonso de Ercilla; Gabriel Lobo Lasso de la Vega; Antonio de Saavedra Guzmán; Lope de Vega; Martín Laso de Oropesa; épica hispánica.

[en] «Que, si es César Cortés, vos sois Lucano». Lucan, Ercilla and two epics on the conquest of Mexico

Abstract. The study of the presence of Lucan's *Pharsalia* in Alonso de Ercilla's *Araucana* and in two epics on the conquest of Mexico—Gabriel Lobo Lasso de la Vega's *Primera parte de Cortés valeroso* y *Mexicana* and Antonio de Saavedra Guzmán's *El peregrino indiano*—shows the ways in which Lucan was usually cited or imitated in 16th-century Spain without any concern for his antiimperial ideology.

Keywords: Lucan; Alonso de Ercilla; Gabriel Lobo Lasso de la Vega; Antonio de Saavedra Guzmán; Lope de Vega; Martín Laso de Oropesa; Hispanic epic.

Sumario. 1. Introducción; 2. Un Lucano para Cortés; 3. Dios en la épica; 4. ¿Epopeyas de los vencidos?; 5. Imitación y referencia; 6. Poesía e historia; 7. Conclusión.

Cómo citar: Río Torres-Murciano, A. «“Que, si es César Cortés, vos sois Lucano”. Lucano, Ercilla y dos épicos cortesianos», *Cuad. Filol. Clás. Estud. Lat.* 40.1 (2020), 65-88.

¹ El presente trabajo es producto del proyecto de investigación «Edición crítica y estudio de *Nuevo Mundo y conquista* de Francisco de Terrazas» (PAPIIT IN403318), financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradecemos mucho las amables sugerencias de Emiro Martínez-Osorio.

² Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: antonio_rio@enesmorelia.unam.mx
(ORCID 0000-0001-5796-6699).

1. Introducción

Lucano es un autor abundantemente citado en los estudios acerca de la épica hispánica del Siglo de Oro. Rasgos lucaneos mejor o peor definidos, como la preferencia por la historia reciente, el orden narrativo lineal, la episodicidad, la intrusión del narrador en la narración, la relevancia de la fortuna, el gusto por la magia y la corografía y la simpatía por los vencidos han sido reiteradamente notados en la *Araucana* de Alonso de Ercilla. Es bien sabido que David Quint (1993, 157-185) llegó a adscribir la *Araucana* a una corriente lucanea de «epopeyas de los vencidos» que opuso a la de las virgilianas «epopeyas de los vencedores», y que esta tesis fue criticada por Isaías Lerner (1994; 1998, 21-25; 1999) y por James Nicolopoulos (2000)³. Lara Vilá (2001; 2003; 2006; 2011a; 2011b) ha demostrado, además, que el lucaneísmo narrativo funciona de una manera compatible con el virgilianismo político en la mayoría de las epopeyas españolas del siglo XVI. Y nosotros hemos sostenido que la opción por la corriente lucanea, en la medida en que se fundamenta en la renuncia a imbricar las acciones de los hombres con las de personajes sobrehumanos en un relato de dos niveles, tiene más que ver con la posición adoptada por el poeta en la controversia acerca de la cabida de la ficción en la épica histórica que con ninguna reflexión moral o política acerca de la legitimidad del imperio⁴. En las páginas que siguen examinaremos la extensión y el sentido de la presencia de la *Farsalia* en dos epopeyas quinientistas acerca de la conquista de México —*Primera parte de Cortés valeroso y Mexicana*, de Gabriel Lobo Lasso de la Vega (Madrid, Pedro Madrigal, 1588) y *El peregrino indiano*, de Antonio de Saavedra Guzmán (Madrid, Pedro Madrigal, 1599)— a fin de hacer ver cómo, en la España del XVI, reconocer a Lucano como indiscutible modelo antiguo de la épica histórica, ya fuera imitándolo o citándolo, no implicaba tomar en consideración la orientación ideológica de su poema.

2. Un Lucano para Hernán Cortés

En un soneto de Lope de Vega impreso entre los poemas preliminares a *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán, el autor de esta epopeya y su héroe son elogiosamente comparados con Lucano y con César, personaje principal —que no precisamente héroe— de la *Farsalia*⁵:

Un gran Cortés y un grande cortesano
 autores son desta famosa historia;
 si Cortés con la espada alcanza gloria,
 vos con la pluma ingenio soberano.
 Si él vence al indio, debe a vuestra mano
 que no venza el olvido su memoria;

³ Aunque los rasgos lucaneos de la *Araucana* habían sido previamente señalados por Chevalier (1966, 145-148), y por Janik (1969), el antecedente más importante de la lectura política propuesta por Quint se halla en Davies (1979).

⁴ Vid. Río Torres-Murciano (2018: 426-431) y Río Torres-Murciano (2019: 70-74, 88-89).

⁵ El texto del soneto se ha tomado, como todas las citas de *El peregrino indiano* de aquí en adelante, de Rodilla León (2008), regularizando la ortografía y modificando ocasionalmente la puntuación.

y así fue de los dos esta victoria,
 que, si es César Cortés, vos sois Lucano.
 Corteses sois los dos, que al cristianismo
 dais vos su frente de laurel cercada
 y él vuestra musa bélica española.
 Y aún más cortés sois vos, si hacéis lo mismo
 que Cortés con el corte de la espada,
 siéndolo tanto con la pluma sola.

El paralelismo es ciertamente llamativo para un lector actual de la *Farsalia*, porque, aun cuando Lucano se emparejó a sí mismo con César cuando le aseguró a este que perpetuaría la memoria de sus hechos mediante el poder de la poesía (*uenturi me teque legent* [«los venideros a mí y a ti leerán»] 9.985⁶), lo hizo «in a manner wich sounds more like a threat than like a promise» (Leigh 1997, 53)⁷. En efecto, la hazaña épica de César fue en opinión de Lucano la destrucción de la república romana y la fundación de un imperio tiránico por medio de sangrientas «guerras más que civiles» (*bella plus quam ciuilia*, 1.1). El César de Lucano es un carnicero sin escrúpulos que se alegra de abrir camino mediante la ruina y el derramamiento de sangre (*gaudens-que uiam fecisse ruina*, 1.150; *nullas nisi sanguine fuso / gaudet habere uias*, 2.439-440), invoca a las divinidades infernales (7.169-171), intenta herir a Roma y a la libertad en la entrañas mismas del senado romano (7.578-581) y disfruta de un festín frente a los cadáveres de los republicanos caídos en la batalla de de Farsalia (7.788-846). Difícilmente podría ser más notable el contraste con un héroe como el Hernán Cortés de Antonio de Saavedra, que es explícitamente exonerado de las acusaciones de haber tenido trato con demonios («familiar decían que traía / yo digo que es de Dios la luz y guía», 7.35.7-8) y de haberse regocijado con las matanzas:

No como el cruel Nerón cuando se ardía
 la desdichada Roma por su mano,
 que tanto gozo y gloria recibía
 el homicida pérfido, inhumano;
 que el benigno Cortés mucho sentía
 la fuerza de tratar así al tirano,
 y lo hace por sólo reducirle,
 y de ciegos intentos disuadirle (19.88).

Es este el clímax de una apología del conquistador de México que no sólo responde al cargo de inhumanidad tal como este le había sido hecho por los dominicos fray Bartolomé de las Casas y fray Diego Durán⁸, sino también a aquellos detractores

⁶ El texto latino de la *Farsalia* ha sido tomado de Duff (1928); las traducciones de este y de otros textos latinos y griegos son nuestras salvo indicación en contrario.

⁷ Para un análisis más detallado de la ironía de este pasaje, *vid.* Río Torres-Murciano (2009, 300).

⁸ El romance *Mira Nero de Tarpeya* habría sido recitado por Cortés durante la matanza de Cholula según Las Casas (Martínez Torrejón 2013, 42-43) y por «algunos capitanes» durante la matanza del templo mayor según Durán (Garibay 2006, 549). El testimonio de Las Casas es expresamente rebatido por Juan Suárez de Peralta en el cap. 15 de su *Tratado del descubrimiento de las Indias* (Silva Tena 1990, 120), y una *excusatio non petita* similar a la que propone aquí Saavedra se encuentra en las palabras dirigidas a Cortés por el bachiller Alonso Pérez en el cap. 145 de Bernal Díaz del Castillo: «Señor capitán, no esté vuesa merced triste, que en las guerras

que por envidia habían menospreciado el mérito de la conquista⁹. ¿Cómo pudo, pues, Lope aseverar que Saavedra y su poema eran para Hernán Cortés lo que Lucano y el suyo habían sido para César? Quizás porque, como se verá a continuación, el Fénix de los ingenios había encontrado en las páginas mismas de *El peregrino indiano* un César no poco diverso del César de la *Farsalia*.

En la descripción de la tempestad épica sufrida por la expedición de Cortés durante la travesía de Cuba a Cozumel, Antonio de Saavedra sigue a Ercilla hasta el punto de reproducir la alusión de este a sus modelos clásicos —enfaticando, eso sí, el gozo del capitán español después de pasado el peligro más que la fiera de los vientos y del mar—:

No la barca de Amiclas asaltada
fue del viento y del mar con tal porfía,
que, aunque de leños frágiles armada,
el peso y ser del mundo sostenía.
Ni la nave de Ulises, ni la armada
que de Troya escapó el último día
vieron con tal furor el viento airado,
ni el removido mar levantado (*Ar.* 16.10).

No estuvo tan gozoso aquel troyano
capitán valeroso que se vido
contrastado del viento y mar insano,
cuando libre escapó de ser perdido,
ni aquel supremo rey tan soberano,
que en la barca de Amiclas fue metido,
cuando, como Cortés, se vio librado
de la grave tormenta y mar airado (*PI* 1.107).

Desviándose de una bien establecida tradición medieval en el seno de la cual la evocación de la tormenta soportada por César a bordo de la barca de Amiclas (*Phars.* 5.504-677) era inseparable del elogio de la pobreza y sencillez de este, Ercilla se había referido a este episodio lucaneo y a las tempestades anteriores de la *Odisea* y de la *Eneida* con vistas a afirmar la superación de las hazañas de los antiguos por las de los modernos¹⁰. Y Saavedra personaliza este sobrepujamiento reemplazando las referencias de Ercilla a la barca de Amiclas y a la armada troyana por las antonoma-

estas cosas suelen acaecer, y no se dirá por vuesa merced: Mira Nero de Tarpeya / a Roma cómo se ardía» (Serés 2011: 596). Ercilla, en cambio, comparó con Nerón a los indios en la *Araucana* (7.62).

⁹ «Con esto se ha cantado la vitoria, / que fue caso estimable y valeroso, / esto solo hiciera larga historia, / y aun callar al mordaz más envidioso, / que dice que merece poca gloria / quien ganó tanto imperio y poderoso, / que no es la menor causa que me ha hecho / dejar al detractor tan satisfecho» (19.74). Añádase a esto que, en su queja por el abandono en que se encuentran los descendientes de los conquistadores, Saavedra (15.19-17) removió la responsabilidad que le había atribuido a Cortés Francisco de Terrazas en su *Nuevo Mundo y conquista* (frag. 20, vv. 5-8 y 126-192 de la edición de Castro Leal, 1941, por la que en adelante se citará este poema).

¹⁰ En el «exordio» del *Arauco domado* de Pedro de Oña (1596: 2v) puede encontrarse una referencia al pasaje lucaneo de Amiclas que elimina igualmente la descripción negativa del carácter de César y el encomio de la pobreza del marinero, recurrente en la literatura medieval desde la *Divina comedia* de Dante (*Paradiso* 67-69) e introducido en España por Juan de Mena (*Laberinto de Fortuna*, 227.5-8). *Vid.* Lida de Malkiel (1984, 501-505).

sias de César y de Eneas, respectivos protagonistas de las aventuras superadas por la proeza de Hernán Cortés¹¹. Algunas estrofas más adelante, César es comparado de nuevo con Cortés al inicio del canto 2 del *Peregrino*:

No pudo a Julio César la tormenta
desmayarle en el mar tempestuoso,
que, aunque Fortuna le tomó a su cuenta,
la contrastó con pecho valeroso (2.2.1-4).

Nos encontramos aquí con César constituido en *exemplum uirtutis* para ilustrar la sentencia con que se abre un proemio moral a la manera de Ariosto y de Ercilla: «al animoso pecho engrandecido / nunca el temor puede mancharle» (2.1.1). Nada ha quedado de los rasgos negativos del César lucaneo, retratado en el episodio de la tormenta como un hombre impaciente (*Phars.* 5.476-503), jactancioso (532-539, 581-583), impío (579-580, 654-656) y temerario (678-699) que es temido por todos menos por el sencillo Amiclas (529-531), y para el cual la Fortuna no es rival sino «compañera» (*comes*, 510) y sirviente (*quaerit pelagi caelique tumultu / quod praestet Fortuna mihi* [«busca Fortuna con este tumulto del cielo y del mar qué favores me puede hacer»], 5.592-593). Saavedra esboza, pues, por vía de comparación un César que es notablemente distinto del César de Lucano, de modo análogo a como Lope, combinando dos tópicos habituales en los poemas preliminares a las epopeyas renacentistas —el que equipara al poeta con su héroe y el que equipara al poeta con un épico antiguo— empareja respectivamente en su soneto a Lucano y a César con Saavedra y con Cortés, sin tener en cuenta los problemas planteados por la representación lucanea de César. Y *El peregrino indiano* no es la única epopeya quinientista acerca de la conquista de México en la que se puede rastrear esta especie de *lectura errónea* de la *Farsalia*.

En la *Primera parte de Cortés valeroso y Mexicana* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, Lucano es citado entre los inalcanzables modelos de la poesía de alto estilo: «la elegancia del verso no es de Homero, / de Lucano, Virgilio, Ovidio, el Dante» (3.5-6). La sorpresa para el lector actual de la *Farsalia* —y para el lector actual de la *Eneida* y de la *Divina comedia*— es después aplazada hasta el libro 12, en el que se le asigna al romano Catón de Útica un lugar señalado en la casa de la Envidia visitada por el dios mexicano Tezcatlipuca¹²:

Vio a Catón Uticense que, envidioso
de las glorias de César, con su mano
se dio fin infelice, ignominioso (12.96.1-3).

De acuerdo con una interpretación del suicidio cometido por Catón tras la derrota definitiva de la causa republicana que se encuentra en la *Officina* de Ravisius Textor¹³ —y que es absolutamente opuesta a las visiones que al respecto tuvieron tanto

¹¹ La deuda de Saavedra con Ercilla en la descripción de la tormenta ha sido estudiada más ampliamente en Río Torres-Murciano (2019, 85).

¹² El texto del *Cortés valeroso* se cita por la edición de Pullés-Linares (2005) con ocasionales modificaciones en la ortografía y la puntuación.

¹³ El pasaje correspondiente de Textor (*Cato Uticensis uictoriam Caesaris aegre ferens eiusque principatui inuidens se occidit* [«Catón de Útica, por llevar mal la victoria de César y envidiar el principado de este, se dio

Virgilio como Dante¹⁴— Lasso ha convertido en ejemplo de envidia a un hombre a quien Lucano había presentado como el más acabado ejemplo de virtud, moralmente superior a los dioses al tomar partido por la libertad republicana (*uictrix causa deis placuit, sed uicta Catoni* [«la causa vencedora plugo a los dioses, pero la victoria a Catón»], 1.128) y digno él mismo de ser recompensado con culto divino por sus conciudadanos en lugar de los césares divinizados (*parens uerus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis* [«verdadero padre de la patria, dignísimo, Roma, de tus altares»], 9.601-602)¹⁵. Tenemos, pues, en el *Cortés valeroso* de Gabriel Lobo un Catón antilucaneo, como tenemos un César antilucaneo en *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra.

Habrà quedado ahora claro que una referencia explícita a Lucano —ya sea en el texto de una epopeya o en un poema preliminar— no comporta necesariamente un punto de vista lucaneo con respecto a los personajes principales de la *Farsalia*. Al presentar, respectivamente, a un Catón digno de reproche y a un César digno de admiración, Lasso y Saavedra han invertido la adjudicación de los papeles de héroe y de villano que había hecho Lucano¹⁶. Y, mientras que la degradación de Catón puede entenderse como un efecto de la condena cristiana del suicidio, la rehabilitación de César debe responder a una idea del imperio que es muy diversa de la que podemos encontrar nosotros en Lucano. Porque Lucano pudo ser leído —o, como veremos, simplemente citado— por los poetas épicos del Siglo de Oro de una manera que difiere mucho de la nuestra. Y en las respuestas no lucaneas que estos épicos dieron a problemas tan lucaneos como son la legitimidad del imperio y la responsabilidad divina reside la clave de esta diferencia.

3. Dios en la épica

En la tradición literaria grecorromana la epopeya era, desde Homero, la narración poética de «hechos de hombres y dioses» (*ἔργ’ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, *Od.* 1.338) llevados a cabo de acuerdo con un plan divino (*Διὸς δ’ ἐτελείετο βουλή* [«se cumplía la voluntad de Zeus»], *Il.* 1.5) (Feeney, 1991, 58). A los dioses —y especialmente a Zeus, «padre de hombres y dioses» (*πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, *Il.* 15.47)— se los representaba como personajes antropomorfos que interactuaban de diversas maneras con los personajes humanos, y se los consideraba además responsables de dirigir u obstaculizar el curso

muerte a sí mismo»], Wolffhart 1581, col. 1172) ha sido identificado por Nidia Pullés-Linares (2005: 343 n. 218), quien ha asimismo notado (ibíd.: 316 n.90), que la alusión de Lasso a los jardines de Lucano (*CV* 11.35.1-2) está igualmente tomada de la *Officina* (Wolffhart 1581, col. 145).

¹⁴ La designación del Uticense como guardián del Purgatorio en la *Comedia* (*Purgatorio*, 1.73ss.) habrá seguramente obedecido a una lectura de la *Eneida* según la cual era este, y no Catón el Censor, quien había sido ubicado por Virgilio como legislador en el Eliseo (*secretosque pios, his dantem iura Catonem*, *Aen.* 8.670), tal como sostuvo La Cerda (1617, 262) contra Servio.

¹⁵ Es cierto que se ha intentado encontrar ironía en el retrato lucaneo de Catón, pero concordamos con Narducci (2002, 368-429) en que el texto de la *Farsalia* difícilmente autoriza tales interpretaciones.

¹⁶ No se deje de tener en cuenta a este respecto que a la épica se le ha atribuido la función de elogiar a los buenos y vituperar a los malos desde Servio en adelante —como bien han hecho ver Kallendorf (1989), Alves (2001, 21-44), y Vilà (2011b, 151-152)— y que es precisamente esta la idea que expresa Martín Laso de Oropesa (1541: [3r-3v]) en la dedicatoria de la primera traducción española de la *Farsalia*: «son cierto las cosas que él escribió grandes y con grande esplendor y gracia y generosas sentencias y palabras y gran lealtad en la historia y entero juicio en loar los buenos y lo bueno y en vituperar los malos y lo malo».

de los acontecimientos hacia un fin que, en la *Eneida* de Virgilio, era asegurado por el papel desempeñado por Júpiter como garante del cumplimiento del ineludible *fatum* o hado. La osada innovación de Lucano a este respecto fue doble, pues no sólo suprimió los personajes divinos —lo que le granjeó la muy citada crítica del Eumolpo de Pe-tronio (*Sat.* 118)—, sino que también puso en duda la existencia, alcance y legitimidad moral del plan divino¹⁷. Como es bien sabido, los dioses no actúan como personajes en la *Farsalia*, y fuerzas impersonales —e intercambiables en sus funciones— como el hado y la fortuna comparten con ellos la responsabilidad de cuanto ocurre en el ámbito de los asuntos humanos. Además, la indignación del narrador épico contra un designio que —si existe— tiende a la destrucción de Roma y del mundo entero —pues no otra es, según Lucano, la consecuencia última del establecimiento del principado celebrado por Virgilio— lo lleva a pasar de negar cualquier interferencia de los dioses en el acontecer humano a vituperarlos como a malhechores.

Es, pues, sorprendente que esta cuestión tan lucanea acerca de la función narrativa de los dioses y la moralidad de sus designios brille por su ausencia en el influyente estudio de David Quint acerca del lucaneísmo de la *Araucana*. En palabras del propio Quint (1993, 178) «the language of chance and luck—another legacy from the *Pharsalia* that runs through the *Araucana*—denies any ideological explanation for political and military success». Pero la *Araucana* no habla solo de azar y de suerte. La *Araucana* habla también de Dios, y lo hace de un modo que es muy diverso del modo en que Lucano había hablado de los dioses.

La primera afirmación de la injerencia divina en los asuntos humanos se encuentra en la *Araucana* al final del canto 1, cuando la revuelta de los indios es presentada por el narrador como el medio empleado por Dios para castigar los pecados de los españoles¹⁸:

Así el ingrato pueblo castellano
en mal y estimación iba creciendo,
y, siguiendo el soberbio intento vano,
tras su fortuna próspera corriendo;
pero el Padre del cielo soberano
atajó este camino, permitiendo
que aquel a quien Él mismo puso el yugo
fuese el cuchillo y áspero verdugo (1.69).

El Padre celestial es reconocido aquí como responsable tanto del sometimiento inicial de los araucanos («a quien él mismo puso el yugo», 1.69.7) como de la subsiguiente rebelión, que adquiere sentido en el contexto de una teodicea que privilegia, en última instancia, a los cristianos¹⁹. Y había sido precisamente la ausencia de una

¹⁷ La participación divina debió de ser más bien la norma que la excepción también en las epopeyas históricas romanas perdidas anteriores a la *Farsalia*, según la hipótesis convincentemente sostenida por Feeney (1991, 267-269). *Vid.* también Sanford (1931: 247-248).

¹⁸ El texto de la *Araucana* se cita por la edición de Lerner (1998).

¹⁹ Nótese que, aun cuando a lo largo de la *Araucana* Ercilla hace destinatarios del azote de Dios no sólo a los españoles (5.2; 8.4), sino también a los araucanos (26.43.1-4), a los turcos en Lepanto (18.57), y al mundo entero (37.2.7-8), sólo a propósito de los primeros menciona la misericordia con la que, en varias ocasiones, ha retardado Dios el merecido castigo (5.1; 8.65.5-8; 9.6.6-8). *Vid.* McManamon (1955, 159-160), Caillet-Bois (1962, 414-420) y Monsalve (2015, 125-130).

justicia divina lo que había movido a Lucano a negar, al comienzo del relato de la batalla de *Farsalia*, la intervención y aun la existencia de unos dioses que no se habían dignado castigar las villanías de César²⁰:

Sunt nobis nulla profecto
numina: cum caeco rapiantur saecula casu,
mentimur regnare Iouem. Spectabit ab alto
aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes?
Scilicet ipse petet Pholoen, petet ignibus Oeten
inmeritaeque nemus Rhodopes pinusque Mimantis,
Cassius hoc potius feriet caput? Astra Thyestae
intulit et subitis damnauit noctibus Argos:
tot similis fratrum gladios patrumque gerenti
Thessaliae dabit ille diem? Mortalia nulli
sunt curata deo (7.445-455).

Cierto ningún dios tiene cuidado de nosotros, pues cuanto en el mundo pasa se hace a caso. E sin duda mentimos reciamente diciendo que reina Júpiter en todo. ¿Había él de estarse mirando las mortandades tesálicas desde lo alto, teniendo en su mano los rayos y castigo, y después pararse a herir con sus fuegos a los montes Fólœ y Eta y a los inocentes árboles de Ródope y los altos pinos? ¿Cómo que Casio ha de tener más cuidado del linaje humano en matar a César que Júpiter? Cuando la cena de Tiestes escondió Júpiter su sol y no le quiso mostrar sino las nocturnas estrellas, sentenciando con esta súbita oscuridad por mala la ciudad de Argos. Y, viendo tantas espadas tan parientas que hermanos sacan en Tesalia contra hermanos y padres contra padres, ¿ha de dar luz en aquel campo para menearlas? Ningún dios, en fin, tiene cuidado de los mortales (96v-97r).

Más adelante, el narrador de la *Farsalia* admite implícitamente la responsabilidad divina, pero sólo para calificar el asesinato de Pompeyo, el antagonista de César, como «vergüenza» y «crimen» de los dioses (*superum [...] pudore*, 8.605; *crimine [...] deum*, 8.800). Así, entre la negación de toda teodicea y la querrela criminal contra los dioses, Lucano elaboró una visión de la divinidad que, por razones obvias, es imposible encontrar en un «poeta eminentemente cristiano» (Avalle-Arce 1971, 169) como es Ercilla. Porque el autor de la *Araucana* fue un católico del siglo XVI —circunstancia que algunos estudiosos olvidan—, y el «language of chance and luck» al que se refería Quint tuvo, en consecuencia, para él un sentido muy diverso del que había tenido para Lucano.

El hado y la fortuna pueden confundirse en la *Araucana* como sucede a menudo en la *Farsalia*²¹. Pero sobre ambos se alza la suprema voluntad del Padre eterno, tal como le revela al narrador la personificación de la Razón:

²⁰ La traducción citada tras el texto latino es la de Martín Laso de Oropesa (1541, 96v-97r), que sin duda Ercilla conoció. Acertadamente nos ha hecho notar uno de los revisores anónimos del presente artículo que esta debió haberse basado en una edición del texto latino de la *Farsalia* que, como la ascensiana de 1514, presentaba para el v. 450 la lectura *minantes* en lugar de *Mimantis*. *Vid. infra* n.34.

²¹ Así ocurre en *Ar.*2.5.7-8 («mudando la Fortuna en triste estado / el curso y orden próspera del hado»); 3.46.5 («hizo a Fortuna y hados resistencia»); 6.30.3-4 («el ímpetu y pujanza resistiendo / de la gente, del hado y la fortuna»); 8.40.5-6 («y que Fortuna en vuestro daño ruede; / mirad que os llama ya el preciso hado»); 18.12.4

Si las cosas que dijere
 por cierta y verdadera profecía
 dificultosa alguna pareciere,
 créeme que no es ficción ni fantasía;
 mas lo que el Padre Eterno ordena y quiere
 allá en su excelso trono y hierarquía,
 al cual está sujeto lo más fuerte,
 el hado, la fortuna, el tiempo y muerte (18.30).

Más adelante, al contar cómo Agostino Barbarigo es herido mortalmente durante la batalla de Lepanto, el narrador de la *Araucana* remueve explícita y definitivamente cualquier duda que pudiera haber acerca de la existencia de una determinación divina del acontecer humano: «no pudo contrastar al duro hado / o, por mejor decir, orden divina» (24.84.3-4). Es esta una afirmación de la preeminencia de la voluntad de Dios que, por cuanto se formula como una corrección de un mal uso de los nombres, recuerda poderosamente una rectificación similar hecha por Juan de Mena al comienzo del *Laberinto de Fortuna* —obra clave acerca de la subordinación cristiana de la fortuna a la Providencia que Ercilla conocía bien²²—. Dirigiéndose a la personificación de la Providencia, el narrador del *Laberinto* afirma que la casa de Fortuna

toda creo que más obedesce
 a ti, cuyo santo nombre convoco,
 que non a Fortuna, que tiene allí poco,
 usando de nonbre que nol' pertenesçe (25.4-8).

Fortuna es en este pasaje de Mena un mero nombre erróneamente aplicado a la Providencia divina por causa de la limitada percepción que los mortales tienen de un mundo justamente gobernado por la voluntad de Dios, y no otra cosa es el hado tanto en los versos de Ercilla a propósito de la muerte de Barbarigo como en el *Tesoro* de Covarrubias («en rigor no es otro que la voluntad de Dios y lo que está determinado en su eternidad. Lat. *fatum*», 1611, 460v, s. v. «hado»), o la misma fortuna en todo un capítulo —el 38 de la segunda parte— de la *Silva de varia lección* de Pedro Mejía («cómo los romanos e muchos antiguos creyeron haber fortuna [...] y cómo no hay fortuna y el cristiano todo lo ha de atribuir a Dios»; Lerner 2003, 497), así como en una nota de Fernando de Herrera al verso 86 («que mi mala fortuna con mudanza») de la segunda *Elegía* de Garcilaso («dejando aparte lo que nuestra verdadera religión

(«del hado de Felipe y su fortuna»); 22.15.2 («siguiendo el hado y próspera fortuna»); 24.14.1-3 («no detengamos / nuestra buena fortuna que nos llama; / del hado el curso próspero sigamos»); 30.50.5 («hoy la fortuna y poderoso hado»). Compárase con *Phars.* 2.699-701 (*dux etiam uotis hoc te, Fortuna, precatur; [...]/ uix fata sinunt* [«el capitán te ruega esto incluso con votos, Fortuna, [...] difícilmente los hados lo permiten»]); 7.88-89 (*non ultra fata morabor: / inuoluat populos una Fortuna ruina* [«no demoraré más los hados: que la Fortuna envuelva a los pueblos en una sola ruina»]); 7.505-506 (*nec Fortuna rerum tot pondera uertens / abstulit ingentes fato torrente ruinas* [«Y la Fortuna, dando vuelta en no mucho tiempo a tal peso de cosas, se llevó en el torrente del hado las ruinas»]). Acerca de la intercambiabilidad que se da en Lucano entre el hado (*fatum, fata*), la fortuna (*fortuna, fors*) y los dioses (*dei, superi*) como elementos explicativos de cuanto acontece en el ámbito humano, vid. Feeney (1991, 280).

²² Acerca de la amplia influencia del *Laberinto* en la *Araucana*, vid. Lida de Malkiel (1984, 500-512) y Nicolopoulos (2000, 85-105, 128-173). El texto de Mena que citamos a continuación está tomado de Kerkhof (1997).

tiene, que Dios gobierna todas las cosas y que no es otra la fortuna que ordinaria voluntad suya»; Pepe y Reyes 2001, 649) y en una reflexión de Gonzalo Fernández de Oviedo a propósito de la parcialidad de la fortuna para con Cortés en detrimento de Diego Velázquez (Pérez de Tudela Bueso 1959: 58-59)²³. La idea de fortuna que se encuentra en la *Araucana* no es, pues, en modo alguno ajena al proceso de cristianización sufrido por este concepto desde Boecio²⁴, ni puede entenderse sin más como un rasgo ideológico de filiación lucanea²⁵.

La fortuna es, sí, mencionada a menudo en la *Araucana* como responsable de los acontecimientos cuando estos resultan perjudiciales tanto para los indios como para los españoles, hasta el punto de que, a propósito de la derrota de estos en Tucapel, el narrador le hace —a ella sí— el reproche lucaneo a la divinidad por haber favorecido la causa peor (*uictrix causa deis placuit*, [«la causa vencedora plugo a los dioses»], l.128) que, de haberse sido dirigido a la Providencia de Dios, habría sonado horriblemente impío a oídos cristianos²⁶:

Ya la incierta Fortuna variable,
que dudosa hasta entonces había estado,
aprobó la maldad y dio por justa
la causa y opinión hasta allí injusta (3.57.5-8).

En consecuencia, Ercilla puede criticar los pecados y defectos de los hombres —incluso cuando sus compatriotas y correligionarios comenten injusticias contra los araucanos— pero no poner en cuestión el designio de Dios como soporte último de la conquista y conversión de un pueblo pagano que ha estado largo tiempo sometido al demonio²⁷. La acción épica se desarrolla en la *Araucana* de acuerdo con un plan divino indiscutiblemente bueno y legítimo en su generalidad²⁸. Y ello es así a pesar

²³ Al *Laberinto* de Mena —en el cual la teodicea es figurativamente representada por las imágenes de los malhechores al pie de las ruedas de Fortuna (87ss., 100ss., 129ss., 138.5-8, 414.5-8)— han referido el tratamiento ercillesco de la fortuna Caillet-Bois (1962, 403), Muñoz (1969, 15), Janik (1969, 107-108) y Held (1983, 175); *vid.* también Concha (1965, 68-69). Acerca de la ortodoxa definición de «hado» dada por Covarrubias llamó hace tiempo la atención Romera-Navarro (1947, 398 n. 2).

²⁴ La subordinación de la fortuna a la Providencia puede, en efecto, remontarse hasta el *De consolatione philosophiae* de Boecio (5.1.18-19), como notó Lida de Malkiel (1984, 25), e incluso hasta el *De providentia* de Séneca, como apuntó Held (1983, 175); *vid.* también Concha (1965, 68-69).

²⁵ Limitarse, pues, a afirmar que la fortuna es en Ercilla un «unstable concept, alternatively seen as either providence or the fickle goddess of chance» (Choi 2014: 182), o que en los conflictos narrados por él «interviene la fortuna mucho más que el hado o la providencia» (Choi 2019: 97), es tanto como pasar por alto que el poeta mismo ha establecido expresamente entre estos conceptos una jerarquía en modo alguno ajena a la literatura y al pensamiento españoles contemporáneos, y que, precisamente por esto, el análisis de la presencia y del significado del concepto de fortuna en la *Araucana* debe plantearse con un enfoque más cualitativo que cuantitativo.

²⁶ No hay, por lo demás, nada de específicamente maquiavélico, a pesar de Herrera (1991: 64), en la vieja idea de que los mortales pueden oponerse heroicamente a la fortuna adversa, que en Ercilla se aplica tanto a los españoles (6.30.3-4, 6.41.8, 8.5-6, 11.81.5, 17.53.5) como a los araucanos (2.33.2, 3.46.5-8, 8.30, 13.46.6-8, 23.14.5-8, 26.3.5-8).

²⁷ No sólo por su culto al ídolo Eponamón (1.40-41; 9.10-11; 8.39, 43, 63; 12.40.1), sino también por su propensión a ser movidos por fuerzas infernales; con el adjetivo «diabólico» se califica cuatro veces a los araucanos, y sólo una a un español (14.44.2) y otra a españoles y a araucanos conjuntamente (4.40.8). *Vid.* Cañazares-Esguerra (2008, 71-74) y Monsalve (2015, 121-124).

²⁸ Dios, para quien la natura es un mero instrumento («que Dios quiere y procura / hacer su voluntad naturalmente, / sirviendo de instrumento la natura», 9.3.1-3), interviene para librar a los españoles de la tormenta marina (15.74.1; 16.13.5-8) y gobierna soberanamente los descubrimientos geográficos (27.52.7-8) y la historia hu-

de la tan comentada simpatía del narrador por los vencidos, que, en la medida en que se da en el contexto de un programa ratificado por la divinidad, resulta más virgiliana que lucanea²⁹. De hecho, la identificación del bando victorioso con la fuerza ejecutora de la voluntad de Dios en detrimento de los protegidos del demonio hace operativo en la *Araucana* el dualismo cristiano que Tobias Gregory (2006, 12-14) ha denominado «Mosaic distinction», aun cuando este no haya tomado todavía cuerpo en forma de enconada lucha entre dos maquinarias sobrenaturales opuestas—la celeste al servicio de Dios y la infernal al servicio del diablo—, como lo hará más tarde en la *Jerusalén liberada* de Tasso. Difícilmente podrá, pues, ser la *Araucana* una «epopeya de los vencidos» en un el mismo sentido en que lo es la *Farsalia*.

4. ¿Epopéyas de los vencidos?

La lectura que del lucaneísmo de Ercilla ha hecho Quint resulta, a nuestro juicio, comprometida no sólo por la omisión de un problema tan lucaneo como es el de la responsabilidad divina, sino también por algunas suposiciones cuestionables acerca de las características fundamentales del género épico. Podría ponerse en duda que el «cierre narrativo» al cual opone Quint (1993, 33-46) la «apertura narrativa» lucanea deba ser aceptado como rasgo clave de un género cuyos más altos modelos —la *Iliada* y la *Eneida*— distan mucho de estar narrativamente cerrados³⁰. Y la insistencia de Quint (1993, 180-182) en la diferenciación teórica entre épica y *romance* durante el siglo XVI ignora que este no fue exactamente el caso en España, donde el *Orlando furioso* de Ariosto fue generalmente considerado épico a despecho de la polémica suscitada al respecto en Italia, como bien han señalado Lara Vilà (2012, 51-52) y Karl Kohut (2014: 42-46)³¹. Debe, además, notarse que la épica literaria en la tradición de Homero y de Virgilio no es un género puramente celebrativo sin matices³².

mana en general (18.32.7-8; 34.18.1-4) Y, por cuanto respecta a la conversión de los indios, la aparición de la Virgen a estos durante el asedio de La Imperial es explicada por el narrador como sigue: «Y manifiesto vemos hoy en día / que, porque la ley sacra se extendiese, / nuestro Dios los milagros permitía / y que el natural orden se excediese; / presumir se podrá por esta vía / que, para que a la fe se redujese / la bárbara costumbre y ciega gente, / usase de milagros claramente» (9.5).

²⁹ La idea de que la *Araucana* debe más a la *Eneida* que la *Farsalia* la han sostenido de manera más o menos matizada McManamon (1955), Lerner (1994, 691), Cristóbal (1995) y Vilà (2001, 558-563). Huidobro (2017, 336-337) considera que el poema de Ercilla es notablemente virgiliano, aunque también deudor de una presunta tradición lucanea por su crítica de los abusos de los conquistadores. En un estudio específicamente dedicado a esta cuestión, Kallendorff (2003) ha entendido que la duplicidad de las lecturas corrientes de la *Araucana*, ya optimistas e imperialistas, ya pesimistas y antiimperialistas, reproduce en no pequeña medida la divergencia que actualmente se da entre las dos interpretaciones posibles de la *Eneida*, y es producto de una ambigüedad característicamente virgiliana; *vid.* también Kallendorff (2007, 80-102).

³⁰ Existió una versión alternativa del último verso de la *Iliada* (24.804) que servía para enlazar el final del poema de Homero con la *Etiópida* cíclica; *vid.* West (2013, 136-137). Y, así como Quinto de Esmirna añadió a la *Iliada* sus *Posthomerica*, Maffeo Vegio y otros añadieron a la *Eneida* diversas continuaciones; *vid.* Schmidt (1973), Buckley (2006) y los trabajos reunidos en Simms (2018).

³¹ Ariosto es, de hecho, calificado de «nuevo Homero» por Luis Zapata en su *Carlo famoso* (10.20.8), publicado en los albores de nuestra épica aurisecular (Valencia, Juan Mey, 1566); *vid.* Chevalier (1966, 137).

³² Recuérdese que la *Iliada* (24.718-804) toca a su fin con el duelo de los troyanos por la muerte de Héctor, y la *Eneida* (12.952) con la indignada huida del alma de Turno al inframundo; no es necesario adherirse a las lecturas antiimperialistas del poema de Virgilio para percibir, con Bowra (1945, 28-29) la melancolía que lo impregna. La esencial duplicidad de una tradición poética que abarca desde sus inicios gloria y sufrimiento se halla, de

La que es indiscutiblemente épica desde la *Iliada* en adelante es una cierta simpatía por los vencidos, incrementada en la *Eneida* por efecto del estilo subjetivo virgiliano y filtrada en la *Araucana* por un sentido cristiano —y cortesano— de la justicia y de la clemencia³³. Ercilla es, en efecto, bastante más deudor de la doctrina católica que de la poética lucanea cuando, aun al condenar que se haya malogrado el fruto de la conquista por causa de las crueldades de los conquistadores («la mucha sangre derramada ha sido / [...] / la que de todo en todo ha destruído / el esperado fruto desta tierra», 32.4.1-4), lo hace sin llegar a cuestionar en ningún momento el designio de Dios para la evangelización de las víctimas de tales crueldades mediante su sometimiento al rey de España. Y esta dimensión no lucanea de la perspectiva ercillesca acerca de los derrotados gana terreno en epopeyas que, como el *Cortés valeroso* de Gabriel Lobo Lasso y *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra, imitan la *Araucana* sin reproducir la simpatía de Ercilla por los indios.

La vindicación que del valor y la fuerza del enemigo hace Lasso en el prólogo al *Cortés valeroso* (Pullés-Linares 2005, 132-133) es evidentemente similar a la que había hecho Ercilla en el prólogo a la primera parte de la *Araucana* (Lerner 1998, 69-70), pero sirve únicamente para enaltecer el mérito de Hernán Cortés, que ha sostenido la causa de Dios («pues es la causa vuestra de que trato», 6.52.8) frente a un aguerrido pueblo favorecido por el diablo (1.15-16; 12.86ss., 119ss.). Y Saavedra, aun cuando se hace eco por boca de su Cabalacán (3.44-45) de los reproches hechos a los españoles por el Galbarino de Ercilla (*Ar.* 2.11-13) —imitados con mayor fidelidad por Francisco de Terrazas (*Nuevo Mundo y conquista* 4.169-176)— ha socavado la credibilidad del indio enfatizando su mendacidad (3.49-52, 72). Ni siquiera la sinceridad se le reconoce a la voz del subyugado en *El peregrino indiano*, obra en la que la debelación del paganismo es el fin de la acción épica anticipado desde el proemio («redujeron tan bárbaras naciones / de sus ritos infieles y opiniones», 1.1.7-8) y Hernán Cortés el hombre elegido por Dios para alcanzarlo (1.28). ¿Desde que perspectiva se puede, pues, relacionar con Lucano un poema épico que no es una «epopeya de los vencidos»?

5. Imitación y referencia

Diffícilmente se habrían encontrado afinidades ideológicas entre Lucano y Ercilla si no hubiera sido por la imitación de la que el segundo hizo objeto al primero. De esta evidencia surgieron interpretaciones de la *Araucana* inclinadas a descubrir en esta tonos republicanos y antiimperiales que son acaso independientes de la intención del autor (Janik 1969: 102), si no efecto de «la desilusión de nuestra propia época» (Nicolopoulos 2000: 27). Porque, como esperamos haber demostrado, la absoluta

hecho, expresada en la definición que de la épica da Horacio en el *Arte poética*: *res gestae regumque ducumque et tristia bella* [«gestas de reyes y capitanes y tristes guerras»] (73). Quint no desconoció esto del todo, pero sí parece habérseles ocultado a algunos de sus epígonos. Nos preguntamos, por ejemplo, a qué textos se refiere exactamente Galperin (2009, 34, 41, 43) cuando reiteradamente opone a cierta «épica celebrativa» los tonos no celebrativos de Ercilla.

³³ No se pierda de vista que la *Iliada* comienza con el explícito reproche moral del narrador a Agamenón por haber obrado mal (κακῶς, 1.25) con respecto a Crises. La dimensión cristiana —pero no lascasiana, a pesar de Pérez Bustamante (1952), Concha (1965, 65, 66), Davies (1979, 410-411), Quint (1993, 169-172) y otros— del pensamiento de Ercilla ha sido bien explicada por Aracil Varón (2011).

legitimidad de ese elemento fundamental del género épico que es el plan divino hace implausible la lectura ideológica de la *Araucana* como poema lucaneo. Lerner (1994) estuvo, pues, en lo cierto cuando, a partir de una serie de ecos lucaneos ya identificados en la *Araucana* por James E. McManamon (1955, 125, 147-148, 194, 226-262) y por Dieter Janik (1969, 88-97), entendió el lucaneísmo de Ercilla como un caso de imitación literaria en el cual las implicaciones ideológicas del modelo habían sido dejadas de lado por la secuela. Mas, antes de examinar las razones que hicieron posible este giro, nos detendremos a examinar la amplitud de la imitación de la *Farsalia* en la *Araucana* y en nuestras dos epopeyas cortesianas.

Dejó dicho Gilbert Highet (1949, 145 n. 3) que Lucano es «the strongest classical influence in the *Araucana*», y esto es verdad en cuanto atañe a imitación reconocible. La imitación de la *Farsalia* —o, para ser exactos, de la traducción de esta en prosa castellana por Martín Laso de Oropesa, cuya primera edición con lugar de impresión y nombre de impresor (Lisboa, Luis Rodríguez) data de 1541— impregna el episodio del adivino Fitón³⁴; sus ecos textuales coexisten con los de la *Eneida* —cuando no los superan— en los relatos de la tempestad marítima y de la batalla de Lepanto³⁵, y pueden ser asimismo identificados en otros lugares de la obra³⁶. Hay, además, algunas referencias dispersas a pasajes lucaneos concretos y alusiones más vagas a personajes de la *Farsalia* por vía de comparación³⁷. La imitación de Lucano o la simple referencia a este constituyen, pues, en conjunto un elemento clave de la estrategia de Ercilla para incluir su propia obra en la tradición de la épica literaria. Si dirigimos, sin embargo, de nuevo nuestra atención a Gabriel Lobo Lasso y a Antonio de Saavedra Guzmán, veremos que, en este punto, sus respectivos poemas difieren no poco entre sí.

Lasso ha hecho de Lucano un uso similar al que había hecho Ercilla. Hay en el *Cortés valeroso* no sólo vagas alusiones a César (9.7.8; 9.24) y a Pompeyo (1.64.1; 11.31.6-8), sino también referencias por comparación a pasajes de la *Farsalia* fácilmente identificables: el barco de Jerónimo de Aguilar es comparado con el de Décimo Bruto durante el asedio de Marsella (*CV* 2.70; *Phars.* 514ss.) —episodio lucaneo profusamente imitado por Ercilla en su descripción de la batalla de Lepanto—, el efecto del discurso de Cortés sobre los españoles amotinados con el de un discurso similar de César (*CV* 7.86; *Phars.* 5.364-366), la muralla de Tlaxcala con la cons-

³⁴ La deuda de Ercilla con la versión de Oropesa (1541: 84v, 135v-138r) es obvia en los numerosos ecos lucaneos (*Phars.* 6.671-749; 9.700-838) identificados en este episodio (*Ar.* 23.48-54; 23.80; 23.82). Acerca de estos ecos —sin reconocimiento de la mediación de Oropesa—, *vid.* McManamon (1955, 239-262), Janik (1969, 92-95) y Lerner (1994, 687-688).

³⁵ Acerca del carácter lucaneo de la tempestad (*Ar.* 15.67-16.19) —en la que notó McManamon (1955, 164) una traza de Oropesa—, *vid.* Río (2019: 72-74). Acerca de Lepanto, *vid.* McManamon (1955, 226-236), Janik (1969, 92-95), Quint (1993, 157-158), Lerner (1994, 689) y Blanco (2014, 32-36).

³⁶ Así en la despedida entre el araucano Lautaro y su amada Guacolda (*Ar.* 13.43.5-8, 46.7-8, 47.7-8), que incorpora ecos de la despedida entre Pompeyo y Cornelia (*Phars.* 5.734-735-, 773-774), en el episodio de Morán (*Ar.* 4.46-47), que persevera en la lucha a pesar de haber perdido un ojo como el Esceva de Lucano (*Phars.* 6.214-219), y en la llamativa descripción del momento en que la vida que huye debe elegir una salida entre las varias heridas de un hombre caído (*Ar.* 15.41.5-8; *Phars.* 3.589-591). *Id.* McManamon (1955, 147-148) y Lerner (1994, 689-690).

³⁷ Las referencias a la muerte de Paulo al serle atravesado el cráneo por la serpiente llamada *iaculus* (*Ar.* 7.30.1-4), a la barca de Amiclas (16.10.1-4) y a la muralla de Dirraquio (17.25.5-8) pueden remitirse perfectamente a versos concretos de la *Farsalia* (9.822-827; 5.560-677; 6.1-315), mientras que las alusiones a César en el Rubicón (4.94.1-4) y al cambio en la fortuna de Pompeyo (34.2.6-8) están más vagamente conectadas con la narración de Lucano.

truida por los cesarianos en Dirraquio (*CV* 9.61; *Phars.* 6.30ss.) —obra previamente comparada por Ercilla con la fortificación de Penco (*Ar.* 17.25.5-8)—, y la destrucción de las naves por industria de Cortés con el paso del Rubicón por César (*CV* 9.11; *Phars.* 1.182ss.)³⁸. Hay, además, casos de muy cercana imitación textual en las palabras con las que Cortés reprime el conato de rebelión³⁹, y antes en la narración de la tempestad marítima sufrida por la flota española entre Cuba y Yucatán⁴⁰.

Los rasgos de la bruja lucanea Ericto (*Phars.* 6.670-718) señalados por José Rubén Romero Galván (1994, 121-123) en la Tlantepucilama de *El peregrino indiano* (*PI* 9.98-115) son, en cambio, de segunda mano. Saavedra tomó de la descripción de la cueva de Fitón en la *Araucana* (23.48-54, 80-82), y no directamente de Lucano, la abigarrada mezcla de ingredientes mágicos procedentes de los libros 6 y 9 de la *Farsalia*⁴¹, juntamente con otros añadidos a estos por Ercilla⁴². Y la única referencia a un pasaje identificable de la *Farsalia* en el *Peregrino* es la que se hace a la barca de Amiclas (1.107.5-6), imitando evidentemente la *Araucana* (16.10.1-4). Los pa-

³⁸ La mención explícita de la aparición de la imagen de la Patria que intentó disuadir a César según Lucano («la espantosa imagen remesada / que le detuvo el paso al agua echado», *CV* 9.11.3-4) hace que el símil del Rubicón resulte más claramente deudor de la *Farsalia* (1.185ss.) en Lasso que en Ercilla (*Ar.* 4.94.1-4) o en Bernal Díaz («que echada estaba la suerte de la buena ventura, como dijo Julio César sobre el Rubicón», cap. 39; Serés 2011, 206).

³⁹ El patético exordio del discurso de César contra los amotinados («ven, cágame aquí desarmado, y mi pecho dispuesto a recibir los golpes que le dieres», *Phars.* 5.320 trad. por Laso de Oropesa, 1541, 63r) es amplificado por Lasso a lo largo de una octava entera («no con templado y fuerte coselete / el pecho que te ofende está cubierto, / sin defensa ninguna está, ¡acomete!, / que en él tu airado golpe tienes cierto; / ni cual ves mi cabeza cubre almete, / todo mi cuerpo tienes descubierto. / En el lugar que de él te pareciere / llega y a tu placer, cobarde, hieres», *CV* 7.81); y en la subsiguiente invitación a la desertión («si cortar de la guerra el hilo quieres / no de tantas victorias satisfecho / huye», *CV* 7.82.1-3) sigue Lasso claramente no el texto latino de Lucano (*hic fuge, si belli finis placet, ense relicto* [«huye, si poner fin a la guerra te place, dejando aquí la espada»] 5.321) sino —como era usual ya en Ercilla— la traducción de Oropesa («si deseas atajar el hilo de esta guerra, deja aquí las armas y huye», 1541, 63r). Compárese también el «mas los pocos que desto causa han sido» de Lasso (*CV* 7.84.1) con la versión de Lucano (5.359) dada por Oropesa («pero los pocos que fueron autores de encender este alboroto», 1541, 64r) y la amenaza de César («mas no penséis que los detiene César ni quiere, sino detendralos la pena que deben: por tanto bajaos y extended vuestra desleal cabeza y vuestro cuello que os ha de ser cortado», *Phars.* 5.361-362 trad. por Laso de Oropesa, 1541, 63r) con la de Cortés («no te tendrá Cortés, sino la pena / que a ti y a los culpados os condena. / Por tanto la desleal y vil cabeza / tiende al rigor del lazo estrecho y duro», *CV* 7.82.7-8, 83.1-2).

⁴⁰ La descripción que hace Lasso de los cambios en el cielo que anuncian la tempestad (*CV* 2.5) recuerda la de Lucano (5.541-550). Al describir el ocultamiento de las Osas («ven las lucientes Ursas retirarse», 2.5.5) da muestras de haber seguido la traducción de Oropesa, en la cual el «sacudirse» de las estrellas fijas (*summis etiam quae fixa tenentur / astra polis sunt uisa quati*, *Phars.* 5.563-564) había sido sustituido por la caída de estas («aun las mismas estrellas que están fijas en los altos cielos parecía que se caían», 1541, 67v).

⁴¹ Nótese que el lince es usado por causa de sus ojos tanto en el *Peregrino* («ojos de aves nocturnas preparados, / búos, lince, murciélagos alados», 9.101.7-8) como en la *Araucana* («vimos allí del lince preparados / los penetrantes ojos virtuosos», 23.49.1-2), mientras que en la *Farsalia* sólo son mencionadas sus entrañas (*uiscera [...]* *lynxis*, 6.672; «entrañas del lince», Laso de Oropesa 1541: 84v). También «los huesos del cerastas ponzoñosa» (*PI* 9.105.5) deben más a Ercilla («la espina [...] / de la sierpe cerastas», *Ar.* 23.51.5-6) que al *membrana cerastae* de Lucano (6.679), más fielmente vertido por Oropesa como «el holloje de la serpiente Cerastes» (1541, 84v).

⁴² Como son la harpía (*PI* 9.101.1; *Ar.* 23.50.5), el escorpión (*PI* 9.101.2; *Ar.* 23.54.1), el tiburón (*PI* 9.103.7; *Ar.* 23.54.5), los alacranes (*PI* 9.104.2; *Ar.* 23.54.3), y el menstruo (*PI* 9.105.6; *Ar.* 23.54.6); *Vid.* Marrero-Fente (2019). También la ubicación en la cama de la conversación de los enamorados que se despiden (*PI* 10.53) —que no se hace explícita ni en Lasso (*CV* 12.19-28), modelo inmediato de Saavedra para esta escena, ni en Ariosto (*Orlando furioso* 30.32-43), modelo de Ercilla para la despedida entre Lautaro y Guacolda (*Ar.* 13.43-57) según Schwartz Lerner (1972, 619), pero sí en Lucano (5.734-736)— puede haber sido tomada por Saavedra de la *Araucana* (13.43.7-8).

ralelismos textuales indican, en efecto, que Ercilla, Francisco de Terrazas y Gabriel Lobo fueron los únicos poetas épicos ampliamente imitados por este Lucano de Cortés que, según Lope de Vega, fue Antonio de Saavedra Guzmán⁴³.

En la España de finales del XVI un poema épico podía, pues, ser puesto en relación con Lucano sin que dicho poema fuera una «epopeya de los vencidos» al modo lucaneo y sin que se hallara en él huella alguna de imitación directa de la *Farsalia*. Y esto era así porque, como enseguida se mostrará, en contextos como el soneto preliminar de Lope a *El peregrino indiano* la referencia a Lucano tiene menos que ver con un texto efectivamente leído e imitado que con una idea muy general acerca de la poesía de tema histórico.

6. Poesía e historia

Lope de Vega imitó la *Farsalia* en sus propias epopeyas *La Drangotea* (Valencia, Patricio Mey, 1598) y *Jerusalén conquistada* (Madrid, Juan de la Cueva, 1609), si bien de manera esporádica. En la *Jerusalén* la *Farsalia* es, de hecho, citada como autoridad entre muchas otras autoridades paganas y cristianas, más que imitada como modelo poético⁴⁴. Y esta práctica parece a primera vista coherente con la posición que acerca de la vieja controversia sobre Lucano ha adoptado Lope en el prólogo, donde cita un aserto hecho por Roberto Valturio al comienzo del libro 3 de su *De re militari* (*si tamen Poeta dicendus est qui uera narratione rerum gestarum ad oratores uel historicos magis accedit* [«si debe, sin embargo, ser llamado poeta quien por la narración verdadera de hechos llevados a cabo se acerca más a los oradores o historiadores que a los poetas»], Carreño 2003, 15) que se hace eco de las muy manidas críticas hechas a la *Farsalia* por Quintiliano (*Lucanus[...] magis oratoribus quam poetis imitandus* [«Lucano [...] debe ser imitado más por los oradores que por los poetas»], *Inst.* 10.1.90) y por Servio (*Lucanus namque ideo in numero poetarum esse non meruit, quia uidetur historiam composuisse, non poema* [«pues Lucano no mereció estar en el número de los poetas porque parece haber compuesto una historia, no un poema»], *ad Aen.* 1.382). Podríamos, pues, hipotetizar que, en su soneto preliminar a *El peregrino indiano*, Lope estaba proponiendo a Lucano como historiador modelo para un nuevo historiador más que como poeta modelo para un nuevo poeta, respaldando así las afirmaciones del propio Antonio de Saavedra acerca de su condición de historiador⁴⁵. La idea de la poesía épica se introduce, sin embargo, en el

⁴³ Acerca de la medida en que imitó Saavedra el *Nuevo Mundo y conquista* de Terrazas, *vid.* Amor y Vázquez (1966, 44-45) y Río Torres-Murciano (2016, 98-99; 2019: 87). A estas deudas habría que añadir la que algunos pasajes del *Peregrino* tienen con la *Jerusalén liberada* de Tasso y, más exactamente, con la traducción de esta por Juan Sedeño (Madrid, Pedro de Madrigal, 1587), que nos ha hecho notar recientemente Jorge Luis Torres Magallón.

⁴⁴ No menos de veintiocho referencias marginales a la *Farsalia* se pueden encontrar en la *Jerusalén* (1.1.4; 1.21.1; 1.36.4; 1.49.3; 156.1; 2.53.2; 5.83.1-4; 5.125; 5.136.5-8; 6.37.7; 6.57.8; 6.68.1-4; 6.133.7; 6.133.8; 7.103.4; 7.104.8; 7.108.2; 8.13.1-4; 9.68.4; 12.3.8; 12.57.1-4; 12.59; 16.2.5-6; 17.130.8; 18.15.8; 18.145.4; 19.134.3; 20.7.5), pero, con las excepciones de la tempestad marítima (7.103.4; 7.104.8) y algunas referencias por comparación (5.83.1-4; 6.68.1-4; 17.130.8; 18.145.4), son en su mayor parte citas eruditas como las criticadas por Cervantes en el prólogo a la primera parte del *Quijote*, más que marcas de imitación efectiva. Por cuanto atañe a la *Dragonetea*, hemos notado sólo 1.8.2 (*Phars.* 1.188), y 7.13.5-7.14.2 (*Phars.* 3.433-445).

⁴⁵ A su *Peregrino indiano* llama «historia» y «manjar de verdad» Saavedra en el prólogo» (Rodilla León 2008, 63), e insiste en esta idea (1.50-51; 9.127-128; 10.28; 11.68) hasta el punto de presentarse como primer historiador

verso 11 («vuestra musa bélica española»), después de que Lope haya calificado la obra de Saavedra como «famosa historia» en el verso 2. Creemos, en consecuencia, que Lope está manejando aquí un amplio concepto de la épica histórica que no toma en consideración la oposición entre poesía e historia tal como fue formulada por Aristóteles (*Po.* 1451a36-1451b33)⁴⁶.

El debate acerca del estatus de Lucano como poeta o historiador no había ganado mucha repercusión en España, como advirtió Lerner (1994, 685), hasta que apareció en poéticas neor aristotélicas como la *Filosofía Antigua Poética* de Alonso López Pinciano (1596) y las *Tablas poéticas* de Francisco Cascales (1617). El autor «español» —por haber nacido en Córdoba— de la romana *Farsalia* había sido considerado sin disputa un excelente poeta por humanistas como Alfonso García Matamoros, que lo creyó capaz de haber provocado a envidia al mismísimo Virgilio de no haber sido por su muerte prematura (Diez y Navarro 1736, 19), y Ambrosio de Morales (1574, 256v-257r), que, al igual que Matamoros, dio por supuesta la condición de poeta del cordobés sin entrar siquiera en la cuestión de las diferencias entre poesía e historia⁴⁷. No resulta, pues, sorprendente que Luis Zapata, en la dedicatoria de su epopeya histórica *Carlo famoso* a Felipe II, haya alistado sin problema alguno a Lucano entre los tres más altos modelos épicos antiguos, en la idea de que toda épica, en la medida en que es siempre una mezcla de verdad y ficción, es épica histórica⁴⁸:

Homero escribiendo la verdadera guerra de Troya, por cumplir con esta [la poesía], mezcló muchas fábulas. Virgilio hizo lo mismo, escribiendo la verdad de la pasada de Eneas a Italia. Lucano de cosas humanas no pudo escribir cosa más grave que las guerras civiles, y mezcló en ellas cuentos y fábulas (Zapata 1566, [2v]).

El estatus de Lucano como poeta fue, pues, ampliamente reconocido en España durante el siglo XVI. Es cierto que en ninguno de los prólogos a nuestras epopeyas históricas quinientistas se propone al cordobés como modelo de la poética de la verdad que en la mayoría de dichos prólogos se propugna⁴⁹. Pero la idea es claramente expresada por un enemigo tan enconado de la poética de la ficción como Luis Vives, cuando, aun mostrando estar enterado de la vieja polémica en términos muy simila-

nacido en México («que soy en México nacido, / donde ningún historiador ha habido», 11.13.1-7).

⁴⁶ Exactamente lo mismo sucede cuando Baltasar Dorantes de Carranza dice, al comparar las hazañas de los conquistadores de México con las de los españoles celebrados por Ercilla, que a los primeros «sólo les ha faltado un Lucano que levante la grandeza de sus obras en la elegancia y conceptos del alma, en que viva su nombre en la generación de los hombres y los coloquen entre los dioses» (Ágreda y Sánchez 1902, 144).

⁴⁷ La apología «española» de Lucano parece haber comenzado con el bilbilitano Marcial (*Ep.* 7.21-23; 10.64; 14.194). *Vid.* Herrero Llorente (1959), según el cual incluso Isidoro de Sevilla consideró a Lucano poeta a pesar de su serviana afirmación de que «Lucano no es contado en el numero de los poetas porque parece haber compuesto historias, no un poema» [*Lucanus ideo in numero poetarum non ponitur, quia uidetur historias composuisse, non poema*] (*Etym.* 8.7.10). Lucano fue considerado sin duda como un poeta —que imitaba, sí, a los historiadores— también por Sebastián Fox Morcillo (1557, 77-78), autor muy preocupado por la cuestión acerca de las diferencias entre historia y poesía—acerca del cual *vid.* Pineda (2015)—.

⁴⁸ La épica podía, de hecho, ser vista como cercana a la historiografía (*qui [poetate heroic] historicis sunt persimiles* [«dos cuales [los poetas heroicos] son muy semejantes a los historiadores»], Fox Morcillo 1557: 34r), y aun como un tipo de historiografía (Carvallo 1602, 133r-136v, 138r). *Vid.* Kohut (2014, 41).

⁴⁹ Lucano es, en cambio, menospreciado como «más historiador que poeta» (Vilà y Londoño 2010, 311) en el prólogo a la *La restauración de España* del tassesco Cristóbal de Mesa (Madrid, Juan de la Cuesta, 1607). *Vid.* Vega (2010) acerca de la poética no aristotélica de los prólogos, y Kohut (2014, 37-46) acerca de su contenido antiaristotélico.

res a los empleados por Roberto Valturio (*historicis magis admirandus quam poetis* [«más admirable para los historiadores que para los poetas»], 1531, 128r), ve definitivamente en Lucano al cantor modelo de «cosas verdaderas» (*quam vera Lucanus canat*, 1531, 29v)⁵⁰. Parece, además, que, cuando Lupercio Leonardo de Argensola —él mismo poeta e historiador—, en sus estancias preliminares a la *Austriada* de Juan Rufo, elogia a este por tener el «estilo verdadero» de Lucano (Rufo 1584, [15v]), está considerando al autor de la *Farsalia* no como a un poeta épico entre otros poetas épicos, sino como modelo poético concreto de la épica «verdadera» —es decir, histórica— que Rufo ha elegido cultivar. Y este es una especificación que Lope asume completamente cuando menciona a Lucano por segunda vez en el prólogo a la *Jerusalén conquistada*: «con esto pienso que he respondido a alguna objeción tácita los que miran la poesía como historia, de que tan culpado ha sido el famoso Lucano cuanto celebrado en nuestros tiempos el portugués Camões» (Carreño 2003, 17). Nótese, a mayor abundamiento, que, aun en el contexto de una reivindicación neoaristotélica del derecho a servirse de la ficción, la irónica referencia de Lope a la injusticia hecha al criticado Lucano si se la compara con las alabanzas tributadas a Camões, siendo tanto el uno como el otro autores de epopeyas históricas, suena más como una apología del cordobés que como una condena, especialmente al venir de alguien que, en su *Laurel de Apolo*, no ahorrará parabienes a ese «Colón de las Indias del Parnaso» que es para él Alonso de Ercilla (Lope de Vega 1630, 36)⁵¹.

En una equiparación posterior de Lucano con un épico quinientista similar a la propuesta por Lope a propósito de Camões —pero más exitosa—, es precisamente Ercilla el escogido como miembro moderno de la pareja. El autor de la *Araucana*, dice Nicolás Antonio (1672, 16), «narró hechos tomados de la verdad, como antiguamente Lucano entre los latinos» [*ex uero gesta retulit, ut olim Lucanus in Latinis*]. Y esto no empece para que Ercilla sea, según ha aseverado Antonio algunos renglones arriba, «hermano gemelo de las musas y verdadera prole de Apolo, bajo cuya estre-

⁵⁰ El entero pasaje de Vives, que concluye citando una de las defensas que Marcial (*Ep.* 14.194) hizo de Lucano, merece ser transcrito: *Iam uero cur uera non cantet poeta ut falsa? Annon satius est dulcedinem ueritati quam mendacio inesse? Canit Vergilius res commentitias de Aenea, canit res ueras de Romanis in 6 et 8. Cur minus hic quam alibi poeta? An non in Georgicis poeta, et quidem melior quam in Bucolicis? [...]. At uero quotiens in illo opere ad fabellam diggreditur, statim adest Seruius qui summoeat nos Vergilium non obliuisci se esse poetam, hoc est nugatore. Quam uera Lucanus canat, scriptum est de illo disticum: «sunt quidam qui me credunt non esse poetam, / sed qui me uendit bibliopola putat»* [«Mas, ¿por qué no puede un poeta cantar cosas verdaderas como canta cosas falsas? ¿Acaso no es mejor que la dulzura vaya con la verdad que con la mentira? Canta Virgilio cosas ficticias acerca de Eneas, canta verdaderas acerca de los romanos en el 6 y el 8. ¿Por qué es menos poeta aquí que en otro lugar? ¿Acaso no es poeta en las *Geórgicas*, y por cierto mejor que en las *Bucólicas*? [...]. Pero, cada vez que en aquellas introduce una digresión fabulosa, viene Servio a convencernos de que Virgilio no se olvida de que es poeta, es decir, embustero. Porque Lucano canta cosas tan verdaderas se escribió de el este distico: “hay quienes creen que yo no soy poeta, / pero el librero que me vende cree que sí”]. Nótese, eso sí, que la disputa acerca de Lucano, más que desconocida, era voluntaria y patrióticamente evitada, como puede verse por una nota de Fernando de Herrera: «Lucano, si permiten los que aborrecen el nombre español que se cuente entre los poetas que tienen estimación» (Pepe y Reyes 2001, 657). *Vid.* Nicolopolulos (2000, 127) y, acerca de Vives y Lucano, Lerner (1994, 685).

⁵¹ Nótese, además, que la mención de Lucano en el prólogo a la *Jerusalén conquistada* es bastante menos hostil que la que, basándose en Aristóteles (*Po.* 1451b 1-6), hace Bernardo de Balbuena (1624, [6r]) en el prólogo al Bernardo: «dice el mismo Filósofo que, si la historia de Heródoto se hiciese en verso, no por eso sería poesía ni dejaría de ser historia como antes, que es la razón porque tampoco Lucano es contado entre los poetas, con haber escrito en verso». No menos notable es el hecho de que, en el mismo prólogo a la *Jerusalén*, Lope admite no haber comenzado su narración *in medias res* (Carreño, 2003: 20), lo cual era uno de los defectos atribuidos a Lucano por sus detractores; *vid. infra* n. 53.

lla nacen los poetas eximios» [*gemellus ipse musarum [...] ueraque Apollinis eius, quo sidere poetae gignuntur eximii, proles*]. Ya en la segunda mitad del XVII, tras varias décadas de antilucaneísmo neoaristotélico que desembocarían en un resurgimiento específicamente español del debate acerca de la *Farsalia* durante el siglo siguiente, Nicolás Antonio se permitió dar por supuesta la naturaleza poética de la época histórica, rechazando expresamente entrar en la disputa sobre Lucano (*quaestionem hanc de Lucani poësi aliis soluendam relinquo* [«esta cuestión acerca de la poesía de Lucano la dejo a otros para que la resuelvan»] 1696, 45)⁵². Y la característica esencial de este tipo de poesía cultivada tanto por Lucano como por Ercilla se define por su tema o materia —*ex vero gesta*, «hechos tomados de la verdad»— con una simplicidad que choca con las sofisticadas argumentaciones desarrolladas por los neoaristotélicos para negarle a Lucano el nombre de poeta⁵³. A despecho de estas críticas, Antonio simplemente acepta que la épica histórica constituye una opción poética legítima.⁵⁴ Y Lucano es, por supuesto, el modelo antiguo insoslayable para todos aquellos que decidan seguir tal opción, puesto que, como dejó dicho Martín Laso de Oropesa en la «Vida de Lucano» que antepuso a su traducción de la *Farsalia*, esta es «lo mejor que hay en la lengua latina que sea historia verdadera y verso» (1541: [5v]).

La idea de que la épica histórica es un tipo perfectamente aceptable de poesía tal como puede hallarse en la *Farsalia* es anterior a las reflexiones neoaristotélicas que pueden encontrarse en el prólogo a la *Jerusalén conquistada* —por no hablar del más alambicado prólogo de Francisco de Borja a la *Dragontea*⁵⁵—, y afín al modo en que Lucano fue considerado modelo durante la Edad Media. Como ha hecho ver Eva M. Sanford (1931, 236-238), la ocasional insistencia teórica en el juicio de Servio que puede encontrarse, por ejemplo, en los *Commenta Bernensia* del siglo X (*Lucanus dicitur a plerisque non esse in numero poetarum, quia omnino historiam sequitur, quod poeticae arti non conuenit* [«la mayoría dice que Lucano no está en el número

⁵² En el mismo siglo XVII, la polémica neoaristotélica contra la épica histórica fue desenfadadamente parodiada por Diego de Saavedra Fajardo en su *República literaria*: «Pretendían entrar en este templo [de la poesía] Ludovico Ariosto, Torcuato Tasso y Fracastoro, aunque lo contradecía Aristóteles, porque Ariosto no había guardado la unidad de la fábula en su poema épico, y el Tasso había escrito historia y Fracastoro ciencia; ambas materias ajenas a la poesía, por faltar en ellas la semejanza y imitación de lo falso y lo verdadero, aunque habían ya obtenido dos sentencias a favor y se aguardaba la tercera, en el cual pleito eran interesados Lucano, Silio Itálico, don Alonso de Ercilla, Camões; los cuales eran excluidos de los historiadores porque mentían, y de los poetas porque no mentían» (García López 2006, 134-135). Acerca del recrudescimiento dieciochesco del debate, *vid.* López Silva (2013; 2015).

⁵³ En opinión de Tasso (1824, 96-97), Lucano no había sido poeta por haberse enfocado en lo particular más que en lo universal y por haber preferido el orden narrativo natural o lineal al artificial propugnado por Horacio (*in medias res*, *Ars* 149), pero no por haber elegido un tema histórico. Esta elección es, sin embargo, la clave de la crítica que, por no haber imitado en el sentido aristotélico, hizo a Lucano López Pinciano (1596, 73, 106, 150, 166, 215, 462, 465, 473, 474, 511). Y el Pinciano fue, a su vez, criticado por Cascales (1617, 46-47, 53-58), que respaldó las ideas de Tasso acerca de la licitud de la materia histórica al tiempo que censuró a Lucano por no haber individuado claramente un héroe.

⁵⁴ Presunción que puede encontrarse asimismo en el prólogo de Pedro de la Vecilla Castellanos a su *León de España* (Salamanca, Juan Fernández, 1586), donde se presenta como «humilde historiador poético, o poeta histórico» (Vilà y Londoño 2010, 267), y en la idea expuesta por Carvallo (1602, 136v) de una «historia en verso», que, como ha advertido Kohut (2014: 41), es poesía épica en sentido amplio.

⁵⁵ Borja, en cuyo sistema de los estilos Lucano es encuadrado en el «estilo mixto» de los *romanzi* italianos, repitió —pero también relativizó— el tan manido juicio de Servio: «más es historiador en verso que poeta, aunque entrambas cosas tuvo con extremo» (Carreño 2002, 6).

de los poetas porque sigue en todo la historia, lo cual no conviene al arte poética»], *ad Phars.* 1.1; Usener, 1869, 9) fue socavada por la práctica de los estudiosos que consideraban los títulos de *poeta* y de *historiographus* compatibles; y no otra cosa ocurrió en la Castilla del siglo XV (Vilà 2010, 4). Edoardo D'Angelo (1999) ha demostrado, además, que en la épica latina medieval Lucano era a menudo citado sin ser efectivamente imitado, como mera encarnación de la idea de la épica histórica. El foco era puesto en el hecho de que Lucano hubiera elegido acontecimientos históricos recientes como tema para su poema, sin considerar las críticas que le habían hecho al cordobés Petronio, Quintiliano y Servio. De hecho, la popularidad medieval de Lucano parece haberse debido al mismo historicismo que le granjeó las censuras de algunos antiguos —aunque no de toda la Antigüedad (Sanford 1931, 257)—. Y esta es una situación semejante a la descrita por María José Vega (2010, 107) a propósito de la España del XVI, en donde la *Farsalia* fue a menudo apreciada precisamente por las mismas razones por las que disgustaba a los neoaristotélicos.

Por lo que respecta a la indignada ideología lucanea, ni el antiprovidencialismo ni el anticesarismo de la *Farsalia* parecen haber sido habitualmente advertidos durante la Edad Media⁵⁶. Y estos dos elementos cruciales de un discurso poético tan políticamente cargado como el de Lucano fueron igualmente desatendidos en la España del Siglo de Oro. El anticesarismo fue o no percibido —como ha sugerido Nicolopulos (2000, 27)— o voluntariamente ignorado —cuando no abiertamente corregido⁵⁷ o reprochado⁵⁸—, mientras que el antiprovidencialismo fue relativizado incluso por un lector que, como Francisco de Quevedo, sí reparó en el «ateísmo» de Lucano⁵⁹.

7. Conclusión

Es este vago concepto de Lucano como máximo ejemplar antiguo de la épica histórica, heredado de la Edad Media por el Siglo de Oro español, el que, a nuestro juicio, explica el modo en que Ercilla se ha servido de la *Farsalia* en la *Araucana*, así como las inconsistencias que un lector actual del cordobés puede haber encontrado en nuestros dos épicos cortesianos. El mensaje ideológico de la *Farsalia* era desatendido hasta tal punto que, aun en una obra que propone a Lucano como modelo de alto estilo y que contiene imitaciones textuales de la traducción de Laso de Oropesa, como es el *Cortés valeroso* de Gabriel Lobo Lasso, el virtuoso, heroico, y divino Catón del cordobés pudo ser relegado como ejemplo de vicio a la casa de la Envidia, de modo muy similar —pero no en lo ideológico— a como Dante había condenado a los héroes anticesarianos Bruto y Casio al último círculo del infierno (*Inferno* 33.64-

⁵⁶ Acerca de dos raras excepciones en el ámbito de la épica latina tardoantigua y medieval —Coripo y Walter de Châtillon—, *vid.* D'Angelo (1999, 441). Acerca de Lucano en la Edad media, *vid.* también Fraenkel (1924), Von Moos (1976), y Marchesi (2011).

⁵⁷ Así en Laso de Oropesa: «verdad es que hizo a César (especial en el séptimo libro) más cruel de lo que por otros autores se sabe que fue» (1541, [3r]).

⁵⁸ Así Francisco Cascales: «Y, si tomó por persona fatal a César, ¿cómo le alancea en mil partes y provoca al lector a odio suyo?» (1617, 56).

⁵⁹ A juicio de Quevedo (1882, 30-31) en su *Providencia de Dios*, incluso un ateo como Lucano da pruebas de tener cierta noción de la justicia divina cuando afirma que los romanos serían felices si a los dioses les pluguiera tanto cuidar la libertad como vengarla (*si libertatis superis tam cura placeret / quam uindicta placet*, *Phars.* 4.808-809). Acerca de Lucano y Quevedo, *vid.* Chiappini (1994).

67) después de haber incluido a Lucano en la «bella scola» de los poetas antiguos (*ib.* 4.90). Y es esta misma idea elemental acerca de Lucano, sumo poeta épico histórico, la que movió a Lope de Vega a escribir para una «historia» en verso como *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra un soneto preliminar que, a despecho de las especulaciones nearistotélicas con las que el propio Lope se muestra familiarizado en el prólogo a la *Jerusalén conquistada*, presenta a César como si hubiera sido el héroe de Lucano en el mismo sentido en que Hernán Cortés es el héroe de Saavedra. Si lo único que se toma en consideración al citar el nombre de Lucano es que este haya optado por la historia como materia de la poesía, sin que importen las diferencias entre historia y poesía planteadas por Aristóteles ni las imprecaciones contra el imperio y contra la Providencia divina proferidas por el propio Lucano, no hay inconveniente en que los héroes de la *Farsalia* se conviertan en villanos y sus villanos en héroes. El descuido de la dimensión política de la *Farsalia* que tanto ha fascinado a los lectores de los últimos siglos hacía entonces perfectamente posibles estos arreglos.

Bibliografía citada

- Ágreda y Sanchez, José de, ed. (1902), *Baltasar Dorantes de Carranza. Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México, Imprenta del Museo Nacional.
- Alves, Hélio J. S. (2001), *Camões, Corte-Real e o sistema da epopeia quinhentista*, Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Amor y Vázquez, José (1966), «*El peregrino indiano: hacia su fiel histórico y literario*», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 18.1-2, 25-46.
- Antonio, Nicolás (1672), *Biblioteca Hispana*, 1, Roma, Nicola Angelo Tinassio.
- Antonio, Nicolás (1696), *Biblioteca Hispana uetus*, 1, Roma, Antonio de Rubeis.
- Aracil Varón, Beatriz (2011), «Ética y conquista en *La Araucana* (en torno a la muerte de Caupolicán)», en María Nives Alonso y Carmen Alemany, eds., *Diálogos para el Bicentenario: Concepción-Alicante*, Concepción, Universidad de Concepción, 145-169.
- Avalle-Arce, Juan Bautista (1971), «El poeta en su poema (el caso *Ercilla*)», *Revista de Occidente* 95, 152-169.
- Balbuena, Bernardo de (1624), *El Bernardo, o Victoria de Roncesvalles. Poema heroico*, Madrid, Diego Flamenco.
- Blanco, Mercedes (2014), «La batalla de Lepanto y la cuestión del poema heroico», *Caliope* 19.1, 23-54.
- Bowra, Cecil M. (1945), *From Virgil to Milton*, Londres, Macmillan.
- Buckley, Emma (2006), «Ending the *Aeneid*? Closure and Continuation in Maffeo Vegio's *Supplementum*», *Vergilius* 52, 108-137.
- Caillet-Bois, Julio (1962), «Hado y Fortuna en *La Araucana*», *Filología* 8.3, 404-420.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2008), *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons.
- Carreño, Antonio, ed. (2002), *Lope de Vega. Poesía, II. La Dragontea. Isidro. Fiestas de Denia*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- Carreño, Antonio, ed. (2003), *Lope de Vega. Poesía, III. Jerusalén conquistada. Epopeya trágica*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- Carvalho, Luis Alfonso de (1602), *Cisne de Apolo*, Medina del Campo, Juan Godínez de Millis.
- Cascales, Francisco (1617), *Tablas poéticas*, Murcia, Luis Beros.

- Castro Leal, Antonio, ed. (1941), *Francisco de Terrazas. Poesías*, México, Porrúa.
- Chevalier, Maurice (1966), *L'Arioste en Espagne (1530-1650)*, Burdeos, Université de Bordeaux.
- Chiappini, Gaetano (1994), «Lucano en Quevedo: “labios divinos” e “infernál médula”», en Francis Caetan (ed.), *Hommage à Robert Jammes*, I, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 221-230.
- Choi, Imogen (2014), «“Adonde falta el rey, sobran agravios” (IV.5)? The siege of Saint-Quentin and the Two Worlds of War in Alonso de Ercilla’s *La Araucana*», en Stephen Boyd y Terence O’Reilly (eds.), *Artifice and Invention in the Spanish Golden Age*, Londres, Modern Humanities Research Association/Maney Publishing, 176-183.
- Choi, Imogen (2019), «La presencia oculta de Torcuato Tasso en la *Tercera parte de La Araucana* de Alonso de Ercilla (1589-90)», *Bulletin hispanique* 121.1, 73-101.
- Concha, Jaime (1965), «Observaciones acerca de la *Araucana*», *Estudios Filológicos* 1, 63-79.
- Covarrubias, Sebastián de (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez.
- Cristóbal, Vicente (1995), «De la *Eneida* a la *Araucana*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 9, 67-101.
- D’Angelo, Edoardo (1999), «La *Pharsalia* nell’epica latina medievale», en Paolo Esposito y Luciano Nicastrì (eds.), *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Nápoles, Arte Tipografica, 389-453.
- Davies, Gareth A. (1979), «El incontrastable y duro hado. La *Araucana* en el espejo de Lucano», en Antonio Gallego Morell et al. (eds.), *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, I, Granada, Universidad de Granada, 405-417.
- Díez y Navarro, Andrés, ed. (1736), *Alphonsus Garsias Matamoros. De asserenda Hispanorum eruditione*, Madrid, s. e.
- Duff, James D., ed. (1928), *Lucan: The Civil War*, Londres/Nueva York, Heinemann/Putnam.
- Feeney, Denis C. (1991), *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, Clarendon Press.
- Fox Morcillo, Sebastián (1557), *De historiae institutione dialogus*, Amberes, Plantino.
- Fraenkel, Eduard (1924), «Lucan as Mittler des antiken Pathos», *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4, 229-257. También en *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, 233-266.
- Galperin, Karina (2009), «The Dido Episode in Ercilla’s *La Araucana* and the Critique of Empire», *Hispanic Review* 77.1, 31-67.
- García López, Jorge, ed. (2006). *Diego de Saavedra Fajardo. República literaria*, Barcelona, Crítica.
- Garibay, Ángel M., ed. (2006), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme escrita por Fray Diego Durán*, México, Porrúa.
- Gregory, Tobias (2006), *From Many Gods to One: Divine Action in Renaissance Epic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Held, Barbara (1983), *Studien zur Araucana des Don Alonso de Ercilla*, Frankfurt, Haag und Herchen.
- Herrera, Bernal (1991), «La *Araucana*: conflicto y unidad», *Criticón* 53, 57-69.
- Herrero Llorente, Víctor José (1959), «Lucano en la literatura hispanolatina», *Emerita* 27.1, 19-52.
- Huidobro, María Gabriela (2017), *El imaginario de la guerra de Arauco. Mundo épico y tradición clásica*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica/Universidad Andrés Bello.
- Janik, Dieter (1969), «Ercilla, lector de Lucano», en AA.VV., *Homenaje a Ercilla*, Concep-

- ción, Universidad de Concepción, 83-109.
- Kallendorf, Craig (1989), *In praise of Aeneas: Virgil and Epideictic Rhetoric in the Early Italian Renaissance*, Hanover/London, University Press of New England.
- Kallendorf, Craig (2003), «Representing the Other: Ercilla's *La Araucana*, Virgil's *Aeneid*, and the New World Encounter», *Comparative Literary Studies* 40, 394-414.
- Kallendorf, Craig (2007), *The Other Virgil. Pessimistic Readings of the Aeneid in Early Modern Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Kerkhof, Maxim, ed. (1997), *Juan de Mena. Laberinto de Fortuna*, Madrid, Castalia.
- Kohut, Karl (2014), «La teoría de la épica en el renacimiento y el barroco hispanos y la épica indiana», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 62.1, 33-66.
- La Cerda, Juan Luis de (1617), *P. Virgillii Maronis posteriores sex libri Aeneidos argumentis, explicationibus, notis illustrati*, Lyon, Cardon.
- Laso de Oropesa, Martín (1541), *La historia que escribió en latín el poeta Lucano trasladada en castellano*, Lisboa, Luis Rodríguez.
- Leigh, Matthew (1997), *Lucan: Spectacle and Engagement*, Oxford, Oxford University Press.
- Lerner, Isaías (1994), «Ercilla y Lucano», en Francis Cerdan (ed.), *Hommage à Robert Jammes*, II, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 683-691.
- Lerner, Isaías, ed. (1998²), *Alonso de Ercilla. La Araucana*, Madrid, Cátedra.
- Lerner, Isaías (1999), «Felipe II y Alonso de Ercilla», *Edad de Oro* 18, 87-101.
- Lerner, Isaías, ed. (2003), *Pedro Mexía. Silva de varia lección*, Madrid, Castalia.
- Lida de Malkiel, María Rosa (1984²[1950]), *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México, El Colegio de México.
- López Pinciano, Alonso (1596), *Filosofía antigua poética*, Madrid, Tomás Iunti.
- López Silva, Xosé Antonio (2013), «Feijoo contra los virgilianistas. La polémica sobre Lucano en el XVIII español», en Francisco García Jurado *et al.* (eds.), *La historia de la literatura grecolatina en España: de la Ilustración al Liberalismo (1778-1850)*, Málaga, Universidad de Málaga, 375-394.
- López Silva, Xosé Antonio (2015), «Épica latina y siglo XVIII español: Cortés Osorio, Feijoo (y la consideración de Lucano) en la ilustración española temprana», en Jesús de la Villa Polo *et al.* (eds.), *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, III, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 397-404.
- Marchesi, Simone (2011), «Lucan at Last: History, Epic, and Dante's *Commedia*», en Paolo Asso (ed.), *Brill's Companion to Lucan*, Leiden/Boston, Brill, 481-490.
- Marrero-Fente, Raúl (2019), «Conjuros de Ericto y Fitón en Tlantepuzylama: imitación necromántica en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán», *Bulletin Hispanique* 121, 103-118.
- Martínez Torrejón, José Miguel, ed. (2013), *Fray Bartolomé de las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Real Academia Española.
- McManamon, James E. (1955), «Echoes of Virgil and Lucan in the *Araucana*», tesis doctoral, University of Illinois.
- Monsalve C., Ricardo (2015), «The Scourge of God in the New World. Alonso de Ercilla's Araucanians», *Romance Notes* 55, 119-132.
- Morales, Ambrosio de (1574), *La corónica general de España*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica.
- Muñoz, Luis (1969), «Ercilla, protagonista de *La Araucana*», en AA.VV., *Homenaje a Ercilla*, Concepción, Universidad de Concepción, 5-29.
- Narducci, Emanuele (2002), *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Roma/Bari, Laterza.

- Nicolopolulos, James (2000), *The Poetics of Empire in the Indies. Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Lusíadas*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
- Oña, Pedro de (1596), *Primera parte de Arauco domado*, Ciudad de los Reyes, Antonio Ricardo de Turín.
- Pepe, Inoria y Reyes, José María, eds. (2001), *Fernando de Herrera. Anotaciones a la poesía de Garcilaso*, Madrid, Cátedra.
- Pérez Bustamante, Ciriaco (1952), «El lascasismo en *La Araucana*», *Revista de Estudios Políticos* 44, 157-168.
- Pérez de Tudela Bueso, Juan, ed. (1959), *Gonzalo Fernández de Oviedo. Historia general y natural de las Indias*, vol. 4, Madrid, Atlas.
- Pineda, Victoria (2015), «La poesía de los historiógrafos», *Bulletin Hispanique* 117.1, 25-42.
- Pullés-Linares, Nidia, ed. (2005), *Gabriel Lobo Lasso de la Vega. De Cortés valeroso y Mexicana*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana.
- Quevedo, Francisco de (1882), *Providencia de Dios*, Barcelona, Viuda e Hijos de J. Subirana.
- Quint, David (1993), *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton University Press.
- Río Torres-Murciano, Antonio (2009), «Las secuelas del *fortunati ambo* (Verg., *Aen.* IX 446-449), epopeya e imperio», *Emerita* 77.2, 295-315.
- Río Torres-Murciano, Antonio (2016), «Polifemo en Yucatán. Variaciones sobre un episodio de la *Eneida* en la épica cortesiana del del Quinientos», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 36.1, 85-105.
- Río Torres-Murciano, Antonio (2018), «La configuración de la maquinaria sobrenatural en la poesía épica de Gabriel Lobo Lasso de la Vega», *Revista de Filología Española* 98.2, 423-458.
- Río Torres-Murciano, Antonio (2019), «Eneas en México. Recreaciones épicas de la llegada de Hernán Cortés», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 39.1, 69-92.
- Rodilla León, María José, ed. (2008), *Antonio de Saavedra Guzmán. El peregrino indiano*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- Romera-Navarro, Miguel (1947), «*Obras completas de Baltasar Gracián*. Introducción, recopilación y notas de E. Correa Calderón», *Hispanic Review*, 15.3, 397-400.
- Rufo, Juan (1584), *La Austriada*, Madrid, Alonso Gómez.
- Sanford, Eva M. (1931), «Lucan and his Roman Critics», *Classical Philology* 26.3, pp. 233-257.
- Schmidt, Paul Gerhard (1973), «Neulateinische Supplemente zur *Aeneis*. Mit einer Edition der *Exsequiae Turni* von Jan van Foreest», en Jozef Ijswijn y Eckard Keßler (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis*, Lovaina/Múnich, Leuven University Press, 517-555.
- Schwartz Lerner, Lía (1972), «Tradición literaria y heroínas indias en *La Araucana*», *Revista Iberoamericana* 38, 615-625.
- Serés, Guillermo, ed. (2011), *Bernal Díaz del Castillo. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española.
- Silva Tena, Teresa, ed. (1990), *Tratado del descubrimiento de las Indias. Juan Suárez de Peralta*, México, CONACULTA.
- Simms, Robert C., ed. (2018), *Brill's Companion to Prequels, Sequels, and Retellings of Classical Epic*, Leiden/Boston, Brill.
- Tasso, Torquato (1824), *Discorsi del poema eroico*, Milán, Classici Italiani.
- Usener, Hermann, ed. (1869), *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, Teubner.

- Vega, María José (2010), «Idea de la épica en la España del Quinientos», en María José Vega y Lara Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia, Portugal)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 103-135.
- Vilà, Lara (2001), «Épica e imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI», tesis doctoral, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Vilà, Lara (2003), «La épica española del Renacimiento (1540-1605): propuestas para una revisión», *Boletín de la Real Academia Española* 83, 137-150.
- Vilà, Lara (2006), «Épica, historia y la construcción de los mitos nacionales. La problemática de la teoría y la praxis de la épica culta en el siglo XVI (en Italia y España)», *História e perspectivas* 34, 86-106.
- Vilà, Lara (2010), «Fama y verdad en la épica quinientista española. El virgilianismo político y la tradición castellana del siglo XV», *Studia Aurea* 4, 1-35.
- Vilà, Lara (2011a), «“Compuesto de materia que es la verdad histórica”. Virgilianismo político y escritura épica», en Lara Vilà (ed.), *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, Bellaterra/Madrid, Universidad Autónoma de Barcelona/Universidad Carlos III, 123-139.
- Vilà, Lara (2011b), «*Vera cum fictis*. L'allégorie historique selon Servius et l'idée de l'*epos*», en Monique Bouquet y Bruno Méniel (eds.), *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, PUR, 145-160.
- Vilà, Lara (2012), «De Roncesvalles a Pavía. Ariosto, la épica española y los poemas sobre Bernardo del Carpio», *Criticón* 115.2, 45-65.
- Vilà, Lara y Londoño, Marcela (2010), «La teoría de la épica en España: Quince prólogos de poemas épicos españoles (1566-1607)», en María José Vega y Lara Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia, Portugal)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 271-312.
- Vives, Juan Luis (1531), *De disciplinis libri XX*, Amberes, Michael Illenius.
- Von Moos, Peter (1976), «Poeta und historicus im Mittelalter: Zum Mimesis-Problem am Beispiel einiger Urteile über Lucan», *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 98, 93-130.
- West, M. L. (2013), *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford, Oxford University Press.
- Wolffhart, Conrad, ed. (1581), *Officina Ioannis Ravisii Textoris Nivernensis*, Basilea, Brylinger.
- Zapata, Luis (1566), *Carlo famoso*, Valencia, Juan Mey.