

LA UTOPIA DE LAS DOS ORILLAS (1453-1793)¹

Por *Stelio Cro*

INTRODUCCIÓN

Antes del Descubrimiento, España, forjada por la experiencia secular de la Reconquista, había hallado en el *Laberinto* de Juan de Mena, su poema nacional culto, la otra cara de la moneda épica de la literatura peninsular, que con el *Mío Çid* había ofrecido un modelo de épica juglaresca. La épica es la expresión de la identidad hispánica, sea ella popular o culta. Pero, en rápida sucesión, de enero a octubre de 1492, la Reconquista desemboca en el Descubrimiento. Después del Descubrimiento de América, no se puede hablar en sentido estricto de una utopía peninsular sin la presencia del material de Indias. Además de las dos orillas físicas del quehacer hispánico, hay dos orillas más en los años de expansión y consolidación hispánicas, entre 1492, toma de Granada y Descubrimiento, y 1516, fecha de la toma del poder por parte de Carlos V. Me refiero a las dos orillas del entorno político, social y religioso del Imperio Español de Carlos V, que se extienden desde Amberes, ciudad española entonces y lugar en el que se concibe la obra iniciadora del género, la *Utopía* de Tomás Moro, hasta el delta del Orinoco, donde se sitúa la isla imaginaria de *Utopía*: la Europa y la América hispana desde el punto de vista político, social y religioso. Esta doble dimensión de la metáfora se apoya en esas dos circunstancias: un Emperador Flamenco que sube al trono mundial de España y un inglés católico que concibe su obra maestra desde una perspectiva universalista. Ambas realidades serán pronto amenazadas por la reforma luterana. En esta crisis se sitúa la vertiente erasmista de la *Utopía*.

Erasmus, que fue íntimo colaborador de Moro durante la composición y la edición de *Utopía*,² se enfrenta en la década de 1520 a Lutero con quien se declara en

¹ He incorporado en este título el concepto geográfico de Manuel Alvar en su estudio sobre *El español de las dos orillas*, comparando los cambios lingüísticos del español peninsular y el de la América Hispánica.

² En su referencia a la carta de Erasmo a Ulrich von Hutten, escrita en 1519, sobre el orden de composición de *Utopía*, Hexter observa que esta información demuestra que "Erasmus knew a great deal about the circumstances of the composition of *Utopia*." In *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Vol. IV, *Utopia*, Edited by Edward Surtz, S.J., 1974, xv. Referen-

disidencia sobre la ruptura con la Iglesia Católica, a pesar de un sentimiento común de crítica a la corrupción del clero romano. La acción de Erasmo y su profundo influjo en España, tan admirablemente estudiado por Marcel Bataillon, coinciden con la tensión de ese arco utópico, metáfora geográfica e ideológica de las “dos orillas”. De este arco surgen las condiciones culturales y espirituales para el florecimiento de la gran literatura de los siglos de oro y del utopismo hispánico que, latente en muchos autores, sólo se manifiesta de forma consciente en algunos, con la excepción de Las Casas, que lucha contra los encomenderos, y de Cervantes, que reivindica, para la cultura hispánica, la magnanimidad de la caballería medieval y nos da con Sancho, Gobernador de Barataria, la personificación de sus aspiraciones utópicas.

Recorriendo ese arco utópico, que no sin razón tiene a los Reyes Católicos como sus fundadores ideales, podemos imaginarnos, en el mismo carruaje, a varios compañeros de viaje, desde Pedro Mártir a Las Casas, desde Erasmo y Moro hasta Montaigne y Cervantes, desde el anónimo autor de *Sinapia* hasta Defoe y Rousseau, desde Montengón hasta Quintana y Baroja. A medida que España va perdiendo terreno en la esfera política y militar, su arco utópico se restringe cada vez más, en un proceso no muy distinto del que Antonio de Nebrija había presentado a la Reina Isabel la Católica en el prefacio a su *Gramática* de 1492, donde afirmaba la correlación entre expansionismo lingüístico y político.

La tesis de este estudio, que se enuncia aquí, se debate a lo largo de los capítulos que siguen, en los que se analizan los temas de la utopía hispánica que la hacen un género único y original dentro de la tradición utópica occidental. Las dos fechas se refieren al período comprendido entre la publicación del *Laberinto* de Mena y la aparición del *Eusebio* de Montengón. Entre estas dos fechas se desarrolla el género de la utopía hispánica, que por su carácter interdisciplinario y comparativo ha eludido las definiciones y clasificaciones más corrientes aplicadas a las obras de la literatura utópica.³ Aclaremos el contenido de cada capítulo para una mejor comprensión: el capítulo 1, “El descubrimiento del otro y su impacto en la literatura utópica europea”, establece la prioridad del buen salvaje para las letras hispánicas e identifica a los autores europeos que han utilizado ese topos; el cap. 2, “Montesquieu: el otro y la utopía hispánica”, establece el autor y la obra que definen, desde un punto de vista histórico y crítico, el nacimiento de la utopía hispánica; el cap. 3, “Utopía y épica de la Reconquista”, identifica el utopismo hispánico antes del des-

cias a esta obra con la página en paréntesis.

³ Para la fecha del *Laberinto* sigo la observación de Menéndez Pelayo que afirma no sólo que la obra está dedicada al Rey Juan II de Castilla (1419-1454), sino que lo fue cuando aún vivía el Condestable Don Alvaro de Luna, muerto ajusticiado en Valladolid por orden del Rey en 1453, fecha límite de la publicación del *Laberinto*. Véase Marcelino Menéndez Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*. Madrid, CSIC, 1944, Tomo II, pág. 171. Referencias a esta obra con la abreviación *Antología*, con el número del Tomo y la página entre paréntesis.

cubrimiento; el cap. 4, “El no-lugar de la utopía peninsular en la crítica”, documenta la oposición de la crítica a la utopía peninsular, oposición que niega la tesis de las dos orillas y su carácter global; el cap. 5, “La matriz utópica hispanoamericana”, define la utopía hispánica y reivindica la tesis de las dos orillas enunciada en esta introducción; el cap. 6, “Nuevo Mundo y Humanismo”, discute el erasmismo y su conexión con la *Utopía* de Moro, modelo de la utopía hispánica en sus diferentes versiones: experimental (Quiroga), literaria (Cervantes) y filosófica (*Sinapia*); el cap. 7, “El proyecto utópico de Barataria”, discute el utopismo de Cervantes; el cap. 8, “La utopía peninsular: *Sinapia*”, discute el mejor ejemplo de utopía peninsular; el cap. 9, “El novator patriota: el *Discurso de la educación*”, discute el autor del *Discurso* y sus implicaciones para la crisis de la conciencia hispánica; el cap.10, “Teocracia y tecnocracia: de la utopía experimental a la novela liberal”, compara dos obras, *Guaránica* y *Eusebio*, publicadas el mismo año (1793), límite cronológico de este estudio. Al mismo tiempo estos diez capítulos hallan una ordenación bipolar: los primeros tres que afirman la originalidad y esencialidad utópica de la identidad hispánica desde la Reconquista y el Descubrimiento y los capítulos de 5 a 10 que reafirman el desarrollo prodigioso que ese utopismo ha tenido en todo momento del quehacer intelectual hispánico, como prueba la magnífica *Sinapia*, compuesta desde la profundidad de la crisis de la conciencia de fines del siglo XVII. Entre estas dos partes se sitúa, como cuña inexplicable, la negación de la existencia misma de la utopía peninsular y el deseo de anular su carácter global, inevitablemente hermanado al origen y desarrollo de la utopía hispanoamericana. Precisamente en el capítulo conclusivo se estudia la continuidad de la defensa del “otro”, motivo con el que se inicia este estudio. El límite cronológico así identificado no es una decisión arbitraria sino una necesidad metodológica y subraya de paso la necesidad de otro estudio separado para los siglos XIX, XX y XXI. El “Apéndice” puesto al final le permite al lector interesado ver dos textos, la *Sinapia* y el *Discurso*, que se han citado muy a menudo en este y otros estudios sin la posibilidad de consultarlos por varias razones editoriales, inclusive la circulación limitada de ambos textos, publicados originalmente en ediciones académicas hace casi treinta años.

1. EL DESCUBRIMIENTO DEL *OTRO* Y SU IMPACTO EN LA LITERATURA EUROPEA

En su estudio *Sobre utopías y viajes imaginarios en el siglo XVIII español*,⁴ Pedro Álvarez de Miranda, ya en 1981, llamaba la atención sobre la escasez de da-

⁴ Véase *Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester*. Salamanca: Biblioteca de la Caja de ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1981, pp. 351-382. Referencias con las páginas en paréntesis.

tos sobre tres géneros estrechamente relacionados de la literatura española: el género utópico, los viajes imaginarios y la ciencia ficción. Además de hacer constar esa falta, el mismo investigador subrayaba que el siglo XVIII español “ha sido hasta hace no mucho uno de los peores estudiados de nuestra historia literaria” (351). Haciendo hincapié en estudios aparecidos fuera de España y en textos poco o mal divulgados, como la *Sinapia* y la *Monarquía Columbina*, Álvarez de Miranda había logrado corregir esa primera impresión un poco desalentadora sobre la escasez de textos y estudios. Su mismo método comparatístico indicaba la necesidad de enfocar el estudio de la utopía hispánica desde varios puntos de vista, incluyendo el de las fuentes, como él mismo advierte aclarando que no es aconsejable en este tipo de estudio “cerrar la puerta a ningún tipo de manifestación literaria (más aún: cultural y social) que una atenta observación de los hechos nos pueda revelar” (352). Esta actitud que quiere abarcar varios géneros y obras, incluyendo “manifestaciones culturales y sociales,” choca con las definiciones que en años recientes se han propuesto para el género de la utopía.⁵ La primera dificultad para la utopía hispánica estriba en querer definir un género que hasta ahora la crítica ha negado o ignorado, como se verá más adelante. Antes de definirlo hay que investigarlo, estudiarlo, analizarlo. Además, ¿de qué serviría una definición modelada sobre, digamos, la utopía francesa, o inglesa? Le falta a ambas, a pesar de la riqueza de textos literarios con que cuentan, ese primer impacto del descubrimiento del otro que condiciona de forma radical y permanente el género utópico.

El autor en el que mejor se ve ese descubrimiento es el Padre Bartolomé de Las Casas, aunque sus antecedentes directos sean los diarios de Colón y el *De Orbe Novo* de Pedro Mártir. Consideremos por un momento la definición filosófica del género propuesta por Darko Suvin:

La utopía es la construcción verbal de una comunidad particular casi humana, donde las instituciones socio-políticas, las normas y las relaciones individuales están organizadas según un principio más perfecto que en la sociedad del autor, pues esa construcción alternativa está fundada sobre el alejamiento producido por la hipótesis de una posibilidad histórica otra.⁶

⁵ Véanse las páginas que dedica a este tema Raymond Trousson en su obra *Voayages aux pays de nulle part*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, 1979, pp. xxi-xxvii, 13-28. Trousson insiste en distinguir entre literatura utópica y proyectos utópicos o utopismo: “Mais l’utopisme ne se confond pas plus étroitement avec l’utopie (...) qui doit être tenu, en définitive, pour un rameau du genre romanesque, en tout cas pour un fait littéraire dont on peut tracer l’histoire” (xxvi).

⁶ Véase: “L’utopie est la construction verbale d’une communauté quasi humaine particulière, où les institutions socio-politiques, les normes et les relations individuelles sont organisées selon un principe plus parfait que dans la société de l’auteur, cette construction alternative étant fondée sur la distanciation née de l’hypothèse d’une possibilité historique autre”. Darko Suvin, *Pour une*

Esta definición puede adaptarse al pasaje en que Pedro Mártir en 1511 describe a los indios de la isla Hispaniola y los compara a los itálicos hallados por Eneas e, implícitamente, la sociedad europea, para afirmar la superioridad de su estado de natura al estado de la ley imperante en Europa:

[Los españoles] se enteran que aquí hay muchos reyes, unos más poderosos que otros, como leemos que el mítico Eneas halló el Lacio dividido entre varios jefes, es decir Latino y Mesencio y Turno y Tarcón, que estaban separados por límites estrechos y las otras tierras divididas entre tiranos. Pero yo pienso que nuestros indios de la Hispaniola son más felices que aquellos, con que acepten la religión cristiana, porque desnudos, sin pesas ni medidas, sin el mortífero dinero, viviendo en la edad dorada, sin leyes, ni jueces engañosos, sin libros, contentos del estado natural, pasan la vida, sin preocuparse para nada del futuro.⁷

Sin pretender dar a este pasaje carácter de ejemplo, es suficiente notar como en él se dan todas las características principales identificadas en la definición de Suvín. Lo que en Colón y en Pedro Mártir puede ser una observación sin relación necesaria con un razonamiento sistemático sobre el estado natural del indio, y por ende superior al europeo, en Las Casas se vuelve motivo conciente de una tesis que mira a desmoronar una estructura económica como la *encomienda*, con consecuencias sociales y políticas de alcance revolucionario. Ante este hecho irrefutable de poco serviría la argumentación de Trousson de que lo utópico es lo puramente literario. El modelo ofrecido por Las Casas y por otros cronistas primitivos de Indias como Pedro Mártir, utiliza la palabra escrita como medio y no como fin, un medio para presentar ante el monarca español un ser humano *otro*. En Las Casas esa comparación se resuelve a favor del indio que, gracias a eso, se constituye en un punto firme de referencia para la literatura utópica europea.

El Padre Bartolomé de Las Casas (1474-1566), hijo de un conquistador que había acompañado a Colón en su segundo viaje (1493), llegó a Hispaniola el 15 de mayo de 1502. Participó en las luchas contra los Tainos y obtuvo una encomienda de Indios cerca de Concepción de la Vega. Sus Indios trabajaban en una mina de oro. Ordenado fraile dominico en 1510, el primer sacerdote ordenado en el Nuevo Mundo, siguió explotando sus esclavos indios hasta que un padre dominico se rehusó a absolverle, pues la Orden de Santo Domingo se oponía a la esclavización de los Indios. Las Casas experimentó una crisis, en 1514 se convirtió, renunció a sus posesiones, libertó a los indios y decidió entonces dedicar el resto de su vida a eliminar el sistema de *encomienda* y *repartimiento*, los medios

poétique de la science-fiction. Montréal, 1977, p. 57; citado en Trousson, pág. xxv, nota 44.

⁷ Véase Stelio Cro, "La Princeps y la cuestión del plagio del *De Orbe Novo*", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, Madrid, 2003, N. 28, pág. 80.

legales con los que los españoles esclavizaban a los indios. En 1516 concibió un Memorial y discutió su contenido con las autoridades españolas, incluyendo el Cardenal Adriano de Utrecht, el futuro Papa. Su acción en favor de los Indios fue acogida con simpatía por el recién coronado Emperador Carlos V. El Memorial de 1516 incluye catorce *remedios* para libertar a los indios en las islas de Hispaniola, Cuba, Jamaica y San Juan (Puerto Rico). Los remedios primero, cuarto y onceavo urgen la Corona a suspender toda encomienda. Esto aseguraría que nadie, ni siquiera el monarca español, poseería Indios. El segundo remedio describe la estructura social y económica concebida por Las Casas: en las ciudades españolas campesinos españoles e indios con sus familias trabajarían unos al lado de los otros, asegurando una coexistencia pacífica. El gobierno español por un tiempo siguió este plan y trató, sin éxito, de implementarlo en América. El plan de Las Casas miraba a obtener dos resultados: primero, que sólo campesinos honrados vendrían a América y no aventureros en busca de oro y, segundo, que de la coexistencia pacífica entre españoles e indios saldrían uniones de jóvenes españoles e indios, que reforzarían la sociedad cristiana y pacífica en América. Para mantener la economía de la colonia, que se veía privada de la labor de los esclavos indios, Las Casas concibió el plan de sustituir a los esclavos indios liberados con esclavos africanos. Esta acción de Las Casas aún hoy es tema de debate entre los lascasianos porque no había justificación en considerar la esclavización de negros africanos menos culpable que la de los indios americanos.

Como historiador Las Casas ha reunido una colección ingente e importante de fuentes, incluyendo manuscritos, libros impresos y memorias personales. Lewis Hanke cree que Las Casas fue uno de los historiadores de más autoridad sobre Colón y los primeros años después del descubrimiento, incluyendo la caída tumultuosa de Colón y las gobernaciones de Bobadilla (1500-1501) y Ovando (1501-1510).⁸ Su rol activo en defensa de los nativos, tanto en América como en la Corte española, el debate en Valladolid frente a Sepúlveda en 1550, marcan cuarenta años de lucha constante por la verdad y la justicia.⁹ El tópico que nos interesa aquí es el descubrimiento del otro y su influjo en autores europeos, desde Montaigne al libertino Desliles, desde Defoe hasta Montesquieu, Voltaire y Rousseau, un tópico que, no obstante las connotaciones diferentes desde el siglo XVI al XVIII, circuló ampliamente desde España por Francia e Inglaterra.

El Padre Las Casas recuerda repetidamente, como veremos en breve, las fuentes de su descubrimiento etnológico del *otro*: Colón y Pedro Mártir. El gran

⁸ Véase Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas Historian*. Gainesville: University of Florida Press, 1952, pág. 79. Referencias con la abreviación *Las Casas* y las páginas en paréntesis.

⁹ Véase Lewis Hanke, *All Mankind is One*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1994, pág. 57. Referencia con la abreviación *Mankind* y la página en paréntesis.

historiador y teólogo se había percatado de que la importancia del descubrimiento, más que en su dimensión geográfica, residía en su revolución etnológica. El hombre nuevo iba a imponer una manera nueva de pensar. La matanza de millones de indios, el genocidio más grande de la historia de la humanidad, era en su opinión la prueba cabal de un acontecimiento de dimensiones apocalípticas, que ponía en tela de juicio toda la civilización occidental y su sistema de valores. En efecto, Las Casas demuestra que la única manera de entender y aceptar al hombre nuevo es a través de los valores cristianos de caridad y hermandad y, sobre todo, de ejemplo de vida cristiana, un ejemplo que los españoles de su tiempo estaban lejos de ofrecer. Después de Las Casas vinieron imitadores y secuaces que en parte utilizaron su descubrimiento, pero, preocupados como estaban por las condiciones históricas de su país, y aún sedientos de superar el poderío español, hablaron y obraron sin la visión universalista y auténticamente etnológica de Las Casas. Por empezar, la mayoría de ellos nunca pisó tierras americanas. Los que como Montaigne, Deslisle, Defoe, Montesquieu, Voltaire y Rousseau desarrollaron motivos íntimamente relacionados con el descubrimiento del otro, lo hicieron sin la unidad de moral y religión cristiana que encontramos en el modelo lascasiano. El magnífico escepticismo de Montaigne, que le permite enjuiciar a todos los europeos, católicos y protestantes, y compararlos negativamente con los nativos americanos, nos impresiona por su modernidad, su honestidad intelectual, pero nos deja pasmados por su relativismo. Es una lectura más amena que la de Las Casas, pero se mantiene por encima de la polémica. La posición de Montaigne es de una claridad cristalina:

Hallo (...) que no hay nada bárbaro ni salvaje en esta gente (...) sino por el hecho que todo el mundo considera salvaje lo que no se conforma con sus costumbres; no parece que tenemos ninguna otra medida para juzgar la verdad y la razón que el ejemplo y las opiniones y costumbres del lugar donde vivimos: aquí es donde hallamos siempre la religión perfecta, la mejor organización social, las costumbres y usos perfectos en todo.¹⁰

Al mismo tiempo, esta posición nos puede llevar engañosamente a una posición de superioridad intelectual, pues, si creemos que después de tantos adelantos tecnológicos hemos logrado superar los prejuicios a los que se refiere Montaigne

¹⁰ Véase: “Or, je trouve ... qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation ..., sinon que chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n’avons autre mire de la vérité et de la raison que l’exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accomply usage de toutes choses”. *Les Essais de Michel de Montaigne*, Edition par Pierre Villey, 3 Vols. Paris, Librairie Félix Alcan, 1930-31. La cita es del Vol I, ensayo # xxxi, p. 404. Mi traducción del original francés. Referencias con la abreviación *Essais*, el volumen, ensayo y página en paréntesis.

sería suficiente abrir las primeras páginas de los diarios para darnos cuenta de nuestro error. Con todo debemos reconocerle al gran humanista francés una claridad de pensamiento, una objetividad, un estilo simple y vigoroso, un ejemplo de honestidad que lo hacen, al mismo tiempo, clásico y moderno, a pesar del paso de los siglos.

Después de Montaigne el topos del buen salvaje, en los siglos XVII y XVIII, se vuelve un lugar común, sobre todo en la literatura de los libertinos franceses hasta que Rousseau le transforma en una alegoría de la libertad, a costa de su renuncia al Cristianismo y en aras a un maquiavelismo de estado que a veces se ha interpretado como una apología del estado como tirano.¹¹

Estos ejemplos nos muestran, al mismo tiempo, el potencial del descubrimiento de Las Casas y el hecho que este debate continúa hasta hoy, cada vez que los valores de la cultura occidental se enfrentan con valores y costumbres de otras culturas. Por lo pronto el debate iniciado en 1492 ha llegado hasta 1789, fecha en que la Revolución Francesa ha definitivamente impuesto la substitución del hombre medieval con el moderno. En esta substitución no se ha estudiado el papel fecundo jugado por el descubrimiento del otro en Las Casas ¿Cómo identificar, dentro de la vasta obra de Las Casas, las etapas de la conquista gradual del concepto etnológico de otro?

Su obra *Apologética Historia*, completada en España y dejada sin publicar hasta la segunda mitad del siglo XIX, nos ofrece una descripción etnológica del indio americano, su sistema de valores morales, su método de educar a los jóvenes, su elocuencia. Tendríamos aquí tres medidas de valorización del género utópico: un sistema de valores nuevos, un método educativo que refleja esos valores y un pensamiento capaz de convencer y conmover la comunidad para adaptarse y defender esos valores. Ya se perfila aquí el topos del “buen salvaje” como alternativa al hombre europeo. Esto estaba de acuerdo a su creencia que el español en América había traicionado las enseñanzas del Evangelio. Su observación de la sociedad de los nativos americanos le inclinaba a creer que el estado natural y la razón natural le habían llevado a adoptar los mismos principios hallados en los filósofos clásicos, en los evangelistas y en los Padres de la Iglesia. En sus trabajos, después de citar a Aristóteles (la *Política*), Platón (la *República*), a Demóstenes, Varrón, San Mateo, San Alberto Magno (la *Ética*), y San Agustín (la *Ciudad de Dios*), el autor afirma que los indios tenían esta-

¹¹ Véase: “In choosing civilization we make true Christianity impossible as our guide: we must accept the social-cement religion of the Social Contract. In civil society, we acquire a different kind of freedom and the hard duties that go with it. Like a bishop drawing up a constitution for a colony of atheists, Rousseau, who has chosen another ideal from ours, writes in harsh terms to make us aware of the price we must pay”. John McManners, “The Social Contract and Rousseau’s Revolt Against Society,” *Hobbes and Rousseau. A Collection of Essays* Edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters. New York: Anchor Books, 1972, p. 310.

dos bien ordenados.¹² Las Casas creía que aunque la Iglesia tuviese la autoridad para divulgarlo, no debía forzar a los no creyentes a escuchar el evangelio.¹³

Para completar su proyecto utópico Las Casas concibió el plan de la Vera Paz, en Chiapas, una colonia para indios solamente, sin entrada a los españoles. Hasta ahora el autor había declarado en sus escritos su convicción de que el hombre desnudo del Nuevo Mundo era mejor que el europeo civilizado. La fundación como Obispo de Chiapas de una sociedad guiada por los principios cristianos y separada del resto de las colonias españolas constituye una utopía empírica que tendrá grandes consecuencias para el género de la utopía hispánica.¹⁴ El poblador de este nuevo organismo político-social-religioso es el buen salvaje, el *otro*, un ejemplo viviente de un estilo de vida *otro*, que inspirará generaciones de intelectuales, artistas y escritores europeos, sobre todo en la Francia del siglo dieciocho. Su visión era la de un nuevo mundo en el que campesinos europeos, transplantados con sus familias, sus herramientas, animales, semillas y otros implementos donados por el rey de España, con su capacidad y talento para el cultivo, con su fe firme y simple, podrían residir en América, al lado de los nativos que con el tiempo aprenderían el arte de cultivar la tierra de sus vecinos europeos sin esfuerzo. Así se formaría una comunidad cristiana ideal. Al comentar este plan de Las Casas Lewis Hanke declaró que gracias a él los españoles hicieron “one of the greatest attempts the world has seen to make Christian precepts prevail in the relations between peoples”.¹⁵ Antes de Hanke Henríquez Ureña había dicho de Las Casas y de otros misioneros españoles que acompañaron con sus sermones el proceso de la Conquista: “Quizás por vez primera en la historia, los hombres de una poderosa nación conquistadora se ponían a discutir los derechos de la conquista”.¹⁶ El mismo historiador declara que se debe a Las Casas la reforma legis-

¹² Véase, Bartolomé de Las Casas, OP, *Apologética Historia*, en *Obras escogidas*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: BAE, 1957, 5 Volúmenes; Vol. III, págs. 204-208. Referencias con la abreviación *Apologética* y el volumen y página en paréntesis.

¹³ Véase B. de Las Casas, *In Defense of the Indians*, traducido del Latín por Stafford Poole; Foreword by Martin E. Mary. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1992, pág. 176.

¹⁴ Una interpretación reciente de la naturaleza utópica del *Memorial de 1516* relacionado con el plan de la Vera Paz se puede ver en *Witness. Writings of Bartolomé de Las Casas*, editor George Sanderlin. New York: Maryknoll, Orbis Books, 1992, págs. 132-34.

¹⁵ “uno de los actos más importantes que el mundo haya visto jamás para lograr que los principios cristianos prevalecieran entre los pueblos”. Véase Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949, pág. 1. Referencias con la abreviación *Spanish Struggle*, con la página en paréntesis.

¹⁶ Véase Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispana*. Traducción de Joaquín Diez-Canedo. México: FCE, 1964, pág. 21. El original inglés se publicó en 1945. La primera edición española es de 1949. Referencias con la abreviación *Corrientes* y el número de página en paréntesis.

lativa que se conoce como las Nuevas Leyes de Indias de 1542 (*Corrientes*, 22). El *Memorial* de 1516 de Las Casas, dirigido al Emperador Carlos V, en el que el dominico esboza su plan para las nuevas poblaciones de las islas del Caribe, exactamente Cuba, Hispaniola (Santo Domingo), Jamaica y San Juan (Puerto Rico), se ha definido por Hanke como texto utópico que, a pesar de mostrar muchos puntos en común con otros textos utópicos, se había inspirado en los principios cristianos y en la doctrina de los dominicos (*Spanish Struggle*, 56). Henríquez Ureña había indicado que los predicadores de la Orden de Santo Domingo “devolvieron al cristianismo su antiguo papel de religión de los oprimidos” (*Corrientes*, 20). La circulación de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en 1552, contribuyó de manera determinante a la difusión del tópico del *otro*. Esta obra de Las Casas se divulgó en varias lenguas y en las numerosas ediciones ilustradas por Theodore De Bry a fines del siglo XVI y durante toda la primera mitad del siglo XVII. Entre 1607 y 1647 se conocen por lo menos veinte y seis ediciones en Francés, Inglés, Alemán, Italiano, Latín y Holandés.¹⁷

En Montaigne el *otro* descubierto por Las Casas adquiere una dimensión crítica que revela el relativismo del autor. No se perfila tanto como acusación de las atrocidades de los españoles, ni de la reivindicación de los principios cristianos que inspira la obra de Las Casas, cuanto como prueba de la incapacidad de la cultura occidental en aceptar un estilo de vida otro, en la negativa del europeo a ver otra cosa que sus valores y costumbres como los únicos aceptables. En un pasaje elocuente de su ensayo sobre *Los Caníbales* Montaigne había declarado que lo que es diferente no debe ser necesariamente bárbaro y no se debe juzgar con nuestros valores. Si los caníbales no se pueden considerar crueles y bárbaros su esclavización no se puede justificar, ni siquiera por razones religiosas: “Or, je trouve (...) qu’il n’y a rien de barbare et de sauvage en cette nation (...) sinon que chacun appelle barbarie ce qui n’est pas de son usage; comme de vray il semble que nous n’avons autre mire de la verité et de la raison que l’exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accomply usage de toutes choses”.¹⁸ La acusación de canibalismo, usada por los españoles para quitarles a los indios sus tierras y esclavizarlos,

¹⁷ Véase Rómulo Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1944, págs. 82-83.

¹⁸ “Hallo (...) que no hay nada bárbaro ni salvaje en esa nación (...) sino que la gente llama bárbaro lo que no se conforma a su uso; pues de verdad parece que no poseemos otro objetivo de la verdad y de la razón sino el ejemplo y las ideas de las opiniones y usos del país donde vivimos. Allí siempre es la religión perfecta, las leyes perfectas, el uso de todas las cosas perfecto e intachable”. Véase *Les Essais de Michel de Montaigne*, edición de Pierre Villey. Paris: Librairie Felix Alcan, 1930, Vol. I, xxxi, pág. 395. Referencias a esta obra con la abreviación *Essais*, con el volumen, el libro y las páginas en paréntesis.

no puede aceptarse como prueba de la superioridad de los europeos sobre los americanos: “Je pense qu’il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu’à le manger mort, à deschirer, par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l’avons, non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemies anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu’il est trespasé” [Pienso que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comerlo después de muerto, despedazar, con torturas y suplicios un cuerpo aún lleno de vida, cocinarlo completamente, hacerlo morder y matar por los perros y los puercos (como lo he, no sólo leído, sino visto de memoria reciente, y no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, bajo el pretexto de la religión y de la fe), que de cocinarlo para comerlo después de muerto] (*Essais*, I, xxx1, 404). El valor del texto de Montaigne es haber elevado la evidencia contenida en Las Casas a nivel universal, y utilizar el ejemplo de la conquista española en América para criticar las crueldades perpetradas por ambos católicos y protestantes en Francia en su tiempo. Montaigne también tomó de Las Casas la idea de describir la victoria española sobre los indios como resultado de la fuerza y de la codicia: “Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passez au fil de l’épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la negotiation des perles et du poivre” [Tantas ciudades arrasadas, tantos pueblos exterminados, tantos millones de gentes degollados, y la parte más rica y bella del mundo destruida para buscar perlas y pimienta] (*Essais*, III, vi, 254-55). Las victorias de los españoles se deben a la superioridad de sus medios, las armas de fuego y el caballo. Los Americanos fueron derrotados porque eran moralmente superiores: “Quant à la devotion, observance des loix, bonté, liberalité, loyauté, franchise, il nous a bien servy de n’en avoir pas tant qu’eux: il se sont perdus par cet avantage, et vendus, et trahis eux mesme. Quant à la hardisse et courage, quant à la fermeté, constance, resolution contre les douleurs et la faim et la mort, je ne craindrois pas d’opposer les exemples que je trouverois parmy eux aux plus fameux exemples anciens que nous ayons aus memoires de notre monde par deçà” [Por lo que importa a la devoción, el respeto de la ley, la bondad, la generosidad, la lealtad, la franqueza, fue nuestra ventaja no tenerlos. Se han arruinado por esa calidad, traicionándose y vendiéndose. Por lo que importa a la resistencia y el coraje, la firmeza y constancia y decisión contra el dolor, el hambre y la muerte, no podría comparar ningún ejemplo que he visto entre ellos con los más famosos ejemplos de los antiguos de los que tenemos memoria desde el comienzo de los tiempos hasta ahora] (*Essais*, III, vi, 251-52). La magnificencia de sus ciudades superaría los ejemplos más grandes de las civilizaciones antiguas: “Quant à la pompe et magnificence (...) ny Graece, ny Romme, ny Aegypte ne peut, soit en utilité, ou difficulté, ou noblesse, comparer aucun de ses ouvrages au chemin qui se voit au Peru, dressé par les

Roys du pays, depuis la ville de Quito jusques à celle de Cusco” [Por lo que importa a la pompa y magnificencia (...) ni Grecia, ni Roma, ni Egipto pueden, sea por la utilidad, o la dificultad, o la nobleza, comparar ninguna obra al camino que se ve en el Perú, construido por el Inca y que une la ciudad de Quito con Cuzco] (*Essais*, III, vi, 262-63).

La lectura de las crónicas de Indias hecha por Montaigne¹⁹ evoca la tradición de la literatura exótica que se afirma en el género utópico. En particular su utilización de Pedro Mártir no se ajusta a la concepción de superioridad moral e intelectual que los europeos exhiben en sus historias.²⁰ La utopía hará de las narraciones de viajes un medio de comparación con la sociedad europea. Los libertinos franceses y los *philosophes* del XVIII comparten este aspecto de Montaigne, pero con una mayor insistencia en la crítica de la religión, para llegar a hacer del buen salvaje un libertino natural, es decir, para reafirmar que el estado de libertinaje y el de natura son una y la misma cosa, como se puede ver en la comedia de Louis-François Delisle de la Drevetière, *Arlequin sauvage* (1722). Aquí un buen salvaje filósofo de Canadá traído a Europa por Lelio, su dueño italiano, hace su comentario satírico sobre la civilización occidental. La ignorancia de Arlequín del refinamiento occidental provoca la reacción exagerada y ridícula de su dueño Lelio que así muestra su complejo de superioridad en relación al otro y, al mismo tiempo, su incapacidad de tomar seriamente lo que es diferente. De esta manera el mismo Lelio da la oportunidad a su sirviente Arlequín de criticar las injusticias sociales más chocantes y, como el Raphael Hythlodeo de la *Utopía* de Moro, de identificar en la propiedad privada la raíz de todos los males. Y, con otra alusión a la obra de Moro, hay un elemento irónico en la ambigüedad del marco ideológico de Delisle, pues el buen salvaje-filósofo al principio se presenta como el elemento cómico del drama y, como Rafael en *Utopía* que recibe una censura por el mismo Moro, Arlequín nunca parece salir de su máscara. Sin embargo, sus preguntas sobre el uso del dinero, las leyes, las diferencias entre ricos y pobres nos recuerdan los tópicos de la literatura utópica.

Estas fuentes hispánicas de los libertinos y filósofos franceses ponen varios problemas teóricos. En primer lugar, podemos considerar el *otro* de Las Casas como el prototipo del buen salvaje. ¿Qué relación hay entre el buen salvaje y la utopía hispánica? El fin de Las Casas era político pues su plan, ya enunciado en el *Memorial* de 1516, miraba a la supresión de la *encomienda*, que se había implantado en Santo Domingo en 1501. Su modelo, y la supresión de la esclavitud,

¹⁹ Véase sobre las fuentes de Montaigne Pierre Villey, *Les livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne. Contribution à l'étude des sources des Essais*. Paris, 1908; reprinted, Genève, Slatkine Reprints, 1972.

²⁰ Véase Stelio Cro, “Montaigne y Pedro Mártir: las raíces del buen salvaje,” *Revista de Indias*, 1990, Vol L, Núm. 190, págs. 665-685.

se convirtieron en el foco del debate entre España y los patriotas americanos. Las Casas es uno de los autores más citados por Simón Bolívar. Ya hemos visto como este mismo modelo, con variantes importantes, se afirma en autores como Montaigne, Defoe, Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Esto nos lleva al debate sobre la utopía hispánica, al que me referiré en un capítulo por separado, pero que es necesario anticipar aquí y que es el segundo problema teórico. Para algunos, como hemos visto, la utopía es sólo un género literario. Esta clasificación que le conviene a las utopías francesa, inglesa e italiana no cuadra con la utopía hispánica. El *Memorial* de Las Casas está inspirado en un activismo político que no se verifica en las otras utopías. El tercer punto es la relación entre el buen salvaje y la inspiración cristiana de la utopía hispánica. Las guerras de religión y la filosofía de los libertinos transformaron el buen salvaje en un instrumento de propaganda anticristiana hasta alcanzar con Rousseau la concepción del estado ateo. El cuarto punto se refiere a la relación entre el buen salvaje y la utopía experimental, el género en que descuella la utopía hispánica que, con las Reducciones Jesuíticas del Paraguay, alcanzó el modelo más acabado y exitoso de este tipo de utopía. Para fundamentar la tesis de la utopía de las dos orillas utilizamos a Montesquieu que en orden cronológico es el primer teorizador del género.

2. MONTESQUIEU: EL *OTRO* Y LA UTOPIA HISPÁNICA

En su *Espíritu de las leyes*, Montesquieu analiza diferentes formas de gobierno: monárquica, democrática o republicana y tiránica o despótica. Para cada una de ellas el autor identifica un principio fundador: honor en el caso de la monarquía, virtud para la república y miedo para la tiranía y piensa que, desde el momento en que las reglas de la educación son las primeras que recibimos y son las que nos preparan para ser ciudadanos, son también las primeras que nos preparan para vivir en el sistema de gobierno vigente. Por consiguiente las mismas inspiran la admiración de la virtud en una república, el respeto y el honor en una monarquía y la memoria del miedo en una tiranía. Montesquieu continúa explicando que mientras que en la monarquía el honor se inspira dando la oportunidad para satisfacer las propias pasiones y en la tiranía el temor se inspira con la intimidación y el castigo, un gobierno republicano necesita todos los poderes de la educación y trata de definir esta virtud como “el amor por las leyes y por el estado”. Para inspirar este amor el autor cree que sea necesario que los niños hereden ese sentimiento de sus padres. Por consiguiente, el proceso de la educación en una república comienza en casa: “Una nación que surge no degenera: decae si los adultos son corruptos”.²¹ Como ejemplos en el pasado y el presente de repúblicas

²¹ Véase Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Chronologie, introduction, bibliographie par Victor

que han observado estos principios, tanto en su método de gobierno como en su educación, Montesquieu menciona, entre los estados antiguos, a Esparta, y entre los modernos, contemporáneos suyos, a las Reducciones Jesuíticas del Paraguay:

Paraguay nos puede proveer con otro ejemplo: han acusado a la Compañía de Jesús del crimen de considerar el placer de gobernar como el único placer en la vida; pero siempre será bello gobernar a los hombres haciéndolos felices. Es la gloria de la Compañía haber sido la primera en mostrar, en esas regiones, la idea de religión con la de humanidad. Para reparar los estragos perpetrados por los españoles la Compañía ha empezado a curar una de las calamidades conocidas por la humanidad. El sentimiento profundo que esta comunidad cultiva por todo lo que es honorable, su lealtad a la religión que hace que los que escuchan sean más humildes de los que predicán son todas causas de grandes logros: ha reunido desde la jungla gente separada, les ha dado una subsistencia segura, los ha vestido y, aunque no hubiera hecho más que aumentar el progreso de unos hombres, habría hecho bastante.

Los que quisieren establecer instituciones semejantes tendrán que instituir la comunidad de bienes como en la República de Platón, el respeto de los dioses como él dispuso, la exclusión de los extranjeros para preservar los usos y costumbres y el comercio concebidos para ese estado; también tendrán que instituir nuestras artes sin nuestro lujo ni nuestro desperdicio, y nuestras necesidades sin nuestros deseos. Tendrán que prohibir el dinero, cuyos efectos son el de aumentar la riqueza de un hombre más allá de los límites impuestos por la naturaleza, el de conservar inútilmente la riqueza acumulada en la misma manera, el de multiplicar sin fin nuestros deseos y el de sustituir la naturaleza que nos había dado medios limitados, con el fin de exasperar nuestras pasiones y corrompernos unos a otros.²²

Goldschmidt. Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pág. 160. La cita es del Libro IV, capítulo v. Referencias con la abreviación *Lois*, seguida del volumen, libro, capítulo y página en paréntesis. Las traducciones al español son mías.

²² “Le Paraguay peut nous fournir un autre exemple. On a voulu en faire un crime à la société qui regarde le plaisir de commander comme le seul bien de la vie: mais il sera toujours beau de gouverner les hommes, en les rendant plus heureux. Il est heureux pour elle d’avoir été la première qui ait montré, dans ces contrées, l’idée de la religion jointe à celle de l’humanité. En réparant les dévastations des Espagnols, elle a commencé à guérir une des grandes plaies qu’ait encore reçues la genre humain. Un sentiment exquis qu’a cette société pour tout ce qu’elle appelle honneur, son zèle pour une religion qui humilie bien plus ceux qui l’écoutent que ceux qui la prêchent lui ont fait entreprendre de grandes choses ; et elle y a réussi. Elle a retiré des bois des peuples dispersés ; elle leur a donné une subsistance assurée ; elle les a vêtus ; et, quand elle n’avrait fait par là qu’augmenter l’industrie parmi les hommes, elle aurait beaucoup fait. Ceux qui voudront faire des institutions pareilles établiront la communauté de biens de la république de Platon, ce respect qu’il demandoit pour les dieux, cette séparation d’avec les étrangers pour la conservation des mœurs, et la cité faisant le commerce et non pas les citoyens ; ils donneront nos arts sans notre luxe, et nos besoins sans nos désirs. Ils proscrirent l’argent, dont l’effet est de grossir la fortune des hommes au-delà des bornes que la nature y avait mises, d’apprendre à conserver inutilement ce qu’on avait amasé de même, de multiplier à l’infini les désirs, et de suppléer à la nature, qui nous avait donné

Hay dos puntos en este pasaje de Montesquieu que necesitan clarificación, desde el momento que han tenido una influencia decisiva sobre ambos Voltaire y Rousseau y sobre otras interpretaciones posteriores del buen salvaje. La primera clarificación tiene que ver con la expresión de Montesquieu sobre el rol de la religión en las misiones jesuíticas del Paraguay, rol que él define como “la idea de la religión unida a la de humanidad” (*Esprit des lois*, IV, vi). Lo que Montesquieu identifica es el aspecto social de la religión, en este caso la religión cristiana, que en su opinión viene a ser el aglutinante social de las misiones, un medio para lograr una “politeia,” de la misma manera en que Platón, por boca de Sócrates, identifica en la búsqueda de lo justo el proceso para lograr una constitución excelente para su nuevo estado en la *República*. La segunda aclaración tiene que ver con la creencia de Montesquieu que los jesuitas han remediado con su creación política y social la devastación perpetrada por los españoles. Esta referencia a las acusaciones de Las Casas sugiere que Montesquieu había visto en estas misiones del Paraguay el fin de la así llamada Leyenda Negra. A este respecto Montesquieu se refiere a la humildad de la religión de los Jesuitas en el Paraguay y a la abolición del dinero y de la propiedad privada, consideradas, como las había considerado Pedro Mártir más de dos siglos antes, raíz de todos los males. Desde Montesquieu hasta Rousseau y la Revolución Francesa que inaugura el mundo moderno, el descubrimiento del *otro*, o sea del buen salvaje, domina el pensamiento de los philosophes europeos y americanos. No siempre se ha visto esta relación ideológica e histórica entre la utopía hispánica y las bases de la independencia de Estados Unidos y de la Revolución Francesa, hechos capitales de la era moderna. Veremos, en el capítulo cuarto, que la resistencia a admitir siquiera la existencia de una utopía peninsular, se debe a la falta del conocimiento del descubrimiento del *otro* y de su impacto en Europa en virtud de su interés global.

3. UTOPIA Y ÉPICA EN LA RECONQUISTA

En su *El humanismo castellano del siglo XV* Di Camillo observa que la investigación se ha limitado a comparar al mismo con su modelo italiano, sin investigar su originalidad.²³ En parte concuerdo con Di Camillo sobre el énfasis excesivo que se puso en la comparación estilística, sin un interés parecido en cuestiones ideológicas o de fondo que interesaban la vida cultural de la Castilla del siglo XV, sobre todo,

des moyens très bornés d'irriter nos passions, et de nous corrompre les uns les autres” (*Lois*, I, IV, vi, pág. 162).

²³ Véase Ottavio Di Camillo, *El humanismo castellano del Siglo XV*, Valencia, Fernando Torres, 1976, p. 11. La misma tesis se reafirma, con modificaciones que no aportan nada substancial, en Ottavio Di Camillo, “Humanism in Spain,” *Renaissance Humanism*, Ed. Albert Rabil, Jr., Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, páginas 56-59.

añado yo, del reino de Juan II. Pero no sería tampoco justo olvidar a los que, como el mismo Menéndez y Pelayo y William H. Prescott, abrieron brechas importantes y que hasta ahora no se han explotado suficientemente. La consecuencia del enfoque estrictamente histórico de Di Camillo, que por un lado beneficia la comprensión de la macro historia del humanismo castellano, es la atención limitada al análisis de micro fenómenos, como por ejemplo la contaminación de fuentes en Juan de Mena, ya apuntada por Menéndez y Pelayo, contaminación que responde, como veremos, a un plan preconcebido de utilización política, en sentido nacional y monárquico, de la fuente dantesca. Otro límite del criterio estrictamente cronológico es la insistencia en esquemas que no permiten ver la relación profunda de un autor “medieval” con otro “pre-renacentista,” como resultado de esquemas *a posteriori* formulados con criterios pedagógicos exclusivistas y clasificadorios en aras de una supuesta claridad metodológica que termina por dejar el tópico estudiado rodeado en una neblina de nociones preconcebidas y tesis no demostradas. Por ejemplo, no se puede hacer a menos de observar que mientras en la Florencia republicana y democrática Dante Alighieri es condenado a muerte en contumacia, en la Castilla medieval de Juan II, Juan de Mena, el discípulo más asiduo del poeta florentino, es el poeta favorito del rey, admirado públicamente por todos. Y esto se aprecia con una referencia al Marqués de Santillana, el otro gran poeta contemporáneo de Juan II, que también admiró a Dante, y al *Cancionero de Baena*, otra obra fundamental del mismo período. En su *Comedieta de Ponza* Santillana elige, como guía, a Boccaccio, con un papel análogo al del Virgilio dantesco, mientras Mena sigue de cerca el modelo de Dante hasta en la concepción estructural de su *Laberinto*, con los siete planetas en los que aparecen los personajes ilustres de la historia de Castilla y para cuyo recorrido el poeta sigue a su guía la Providencia, que substituye a la Beatriz del poema de Dante. Las tres ruedas representan el presente, el pasado y el futuro, los tiempos de la historia. Este precepto de la literatura en función de los tiempos será fundamental para la concepción poética de Juan Alfonso de Baena, como el mismo nos explica en su prólogo, al que nos referiremos más adelante. El humanismo castellano en tiempos de Juan II descubre su afinidad con el Trecento, pero de entre los autores toscanos de este período, es Dante el que muestra a los castellanos, mejor y antes que Petrarca o Boccaccio, la conjunción de lo clásico, lo alegórico y la preocupación por la historia contemporánea. Agréguese a estas consideraciones la preferencia de Mena por un poeta que, desentendiéndose del humanismo republicano y municipal de Florencia, había proclamado su lealtad a un ideal monárquico universal, el imperio, con una obra en la que las consideraciones de la historia contemporánea se hacían desde una perspectiva moral y política. Este elemento utópico en Dante tendrá, como veremos, su despliegue literario y estilístico en Juan de Mena.

En su *Antología de poetas líricos castellanos* Marcelino Menéndez y Pelayo demuestra la afinidad de Juan de Mena (1411-1456) con la obra de Dante Alighieri

(1265-1321), sobre todo su *Divina Comedia*. Del gran poeta cordobés-castellano el crítico subraya su coherencia moral y artística, el haber concebido y realizado una obra como el *Laberinto* en 1444, durante el reino de Juan II de Castilla, o sea en medio del período que el mismo define “edad de hierro”²⁴ y Prescott “one of the longest and the most disastrous in the Castilian annals”.²⁵ Al estudiar la obra del Marqués de Santillana, Menéndez y Pelayo lo incluye en un grupo selecto de próceres castellanos que, a pesar de vivir en la edad de hierro, supieron mantener alto el ideal de justicia: “En el Marqués de Santillana, como en el Canciller Ayala, como en D. Juan Manuel, como en otros próceres moralistas de los tiempos medios, no siempre hubo perfecta armonía y consecuencia entre lo rígido y austero de la doctrina ética y su aplicación a la vida pública. Pero siempre se les ha de agradecer el haber mantenido, aunque fuese de una manera doctrinal y especulativa, un ideal de justicia en medio de las prevaricaciones de aquella edad de hierro” (*Antología*, II, 106). Entre los muchos textos del Marqués citados por Menéndez y Pelayo los que más hacen al propósito de este estudio es la carta que el mismo Marqués de Santillana le escribe a su hijo, Don Pedro González de Mendoza, futuro Cardenal de España, y entonces estudiante en Salamanca, y el *Proemio*. En la carta el Marqués le comunica que ha recibido de Italia unos libros y le pide encarecidamente que traduzca la *Ilíada* de la versión latina al castellano “por consolación e utilidad mía e de otros” (*Antología*, II, 80). En el *Proemio* con el que acompañaba, en forma de carta para el Condestable Don Pedro de Portugal, el *Cancionero* de sus obras, el Marqués, después de elogiar la literatura francesa que él ya conocía antes de la italiana, se refiere a ésta como decididamente superior: “cá las sus obras [de los italianos] se muestran de más altos ingenios, e adórnanlas e compónenlas de fermosas e pelegrinas estorias (...) ponen sonos asy mismo a las sus obras, e cántanlas por dulces e diversas maneras, e tanto han familiar acepta e por manos la música, que parece que entre ellos ayan nascido aquellos grandes philósophos Orpheo, Pitágoras e Empedocles, los quales, asy como algunos descriven, non solamente las yras de los omes, más aún a las furias infernales con las sonoras melodías e dulces modulaciones de los sus cantos aplacavan” (*Antología*, II, 84). Se percibe una idealización en estas palabras del Marqués de Santillana que llega a su climax con la imitación que de Dante hicieron los escritores y poetas castellanos del siglo XV, sobre todo Juan de Mena. En Mena, además de las razones estéticas privaba una razón moral.

Menéndez y Pelayo piensa que en relación a Dante Mena es más personal y

²⁴ Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, Madrid, CSIC, 1944, II, 106. Referencias con la abreviatura *Antología* y el tomo y la página en paréntesis.

²⁵ Véase William Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella the Catholic*, Philadelphia: Leppincott, 1904, I, página 110. Referencias con la abreviatura *Prescott* y el número de páginas en paréntesis.

político. Considera su *Laberinto* poema épico, forjador de la patria española. La inspiración en Dante afina su estilo y le da sentido profético. Se nota en todos estos textos, a los que añadiremos el prólogo de Juan Alfonso de Baena en el *Cancionero de Baena*, un tono utópico, de deseo de modificar la isópolis²⁶ de Juan II. En Dante la utopía tiende a lo místico, mientras que en Mena tiende a lo terreno. También en el uso de las fuentes Dante ofreció el modelo para Mena. La crítica concuerda en la lectura dantesca de los versos de la *Egloga IV* de Virgilio en un sentido profético, en relación a la venida inminente del Emperador Enrique VII²⁷. Podríamos definir esta lectura como temporal. Pero el mismo Dante nos ha dejado una lectura alegórico-moral, en adhesión a la interpretación tradicional que la Edad Media había aceptado, o sea, de la venida del cristianismo. El pasaje está en *Purgatorio*, XXII, 68-72, en que Estacio traduce: “Secol si rinova; // torna giustizia e primo tempo umano, // e progenie scende da ciel nova”²⁸. Esta interpretación abierta, gracias a la cual el mismo texto adquiere varias connotaciones, multiplica las posibilidades interpretativas y enriquece la lectura de los imitadores castellanos de Dante que, como Mena, insertan varias fuentes en un mismo texto para dar a su obra el contenido moral y civil que sentían necesario en la isópolis castellana de Juan II. En las palabras de Estacio Dante sigue la interpretación alegórica difundida en la Edad Media que había concebido el texto virgiliano como la profecía del nacimiento de Cristo, mientras Virgilio se refería al hijo de Gaio Asinio Polión, cónsul en el año 40 a. C., elegido por Antonio como emisario para tratar la paz de Brindisi con Octaviano Augusto. Es importante observar que los versos dantescos terminan con la confesión de Estacio que reconoce a Virgilio el mérito de haberle antes enseñado el arte de la poesía y luego de haberle convertido al cristianismo: “per te poeta fui, per te cristiano” (*Purg.*, XXII, 73). Todos estos elementos referenciales se presentan como estratificados en el texto de Dante y se verifican puntualmente en sus imitadores castellanos en el siglo XV, quienes también utilizan las referencias alegóricas para consignar en

²⁶ Por *isópolis* se entiende el organismo político-social contra el que el utopista construye su sociedad alternativa porque está convencido de la necesidad de una reforma radical, como sería el caso de Inglaterra en la *Utopía* de Moro y de España en la anónima *Sinapia*.

²⁷ Los versos de Virgilio son los siguientes: “magnus ab integro saeculorum nascitur ordo; // iam redit et virgo, redunt Saturnia regna // iam nova progenies caelo demittitur alto” [desde el comienzo nace la gran serie de los siglos; vuelve también la virgen y vuelven los reinos de Saturno y ya del cielo llega una descendencia nueva]. Sigo la edición de Jeffrey Henderson, *Virgil, I Eclogue IV*, v. 5-7, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Loeb Classical Library, 2001, p. 48. De ahora en adelante referencias a esta edición con la abreviación *Virgilio*, tomo, obra, lugar y páginas en paréntesis.

²⁸ Sigo el texto de la Società Dantesca Italiana, con el comentario de Scartazzini-Vandelli, Milano: Hoepli, 1929. Todas las citas del texto de la *Divina Comedia* se refieren a esta edición con las abreviaciones *Infierno*, *Purgatorio*, *Paraíso*, y los versos entre paréntesis. Referencias al comentario de esta edición con la abreviación *Scartazzini-Vandelli* y el número de página en paréntesis.

el texto sus aspiraciones de renovación moral, civil y política. Tanto Prescott como Menéndez y Pelayo han notado la diferente elección de la guía en el *Laberinto* de Mena: la Providencia, que substituye a Beatriz: “His great work was his *Laberinto*, the outline of whose plan may fairly remind us of that portion of the *Divina Commedia* where Dante resigns himself to the guidance of Beatrice. In like manner the Spanish poet, under the escort of a beautiful personification of Providence, witnesses the apparition of the most eminent individuals” (*Prescott*, I, 125). Por su parte Menéndez y Pelayo, sin mencionar a Beatriz, reafirma el modelo dantesco: “Tomó, pues, del *Paradiso* la idea general de los círculos de los siete planetas (...) Una nube muy grande y oscura ciega por un momento los ojos del contemplador, pero pronto se resuelve en vapores, y sale de su centro una hermosa doncella. Era la Providencia...” (*Antología*, II, 163). Pero nadie que yo sepa hasta ahora ha notado que la substitución de Mena es en realidad un procedimiento que el poeta castellano emplea repetidamente: lo que podríamos llamar el montaje de las fuentes. Pues la Providencia es también fuente dantesca, pero no de la *Divina Comedia* sino de la *Monarchia*, texto prohibido y que Mena se cuida de no citar, aunque en la mutación de Beatriz con la alegoría de la Providencia se atisba una voluntad política, por otra parte bien conocida en el *Laberinto*. En *Monarchia*, III, xvi, 30-36, Dante se refiere nuevamente a la edad de oro, ordenada por la Providencia divina y estrechamente relacionada con la venida del gobierno mundial:

“Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intellegi datur” [Así que esa Providencia divina imperscrutable ordenó dos finalidades para el hombre: es decir, la felicidad en esta vida, que consiste en el ejercicio de la virtud y que se representa en el paraíso terrenal; y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el gozo de la presencia divina y hacia la cual la virtud no puede ascender si no tiene el auxilio de la luz divina y que se representa en el paraíso celestial]²⁹

Comparetti había interpretado este pasaje como la clave utópica del *De Monarchia*.³⁰ Un tercer texto de Dante se refiere claramente a la fuente virgiliana, la

²⁹ Sigo el texto siguiente: *Dantis Alligherii. De Monarchia*. Codicum Manuscriptorum Ope Emendati per Carolum Witte, Vindobonae, Sumptibus Guilielmi Braumuller, 1874, I, XI, 1-10, pp. 16-17. La traducción es mía. Las referencias a esta edición con la abreviación *Monarchia* y las páginas en paréntesis.

³⁰ Véase Domenico Comparetti, *Vergil in the Middle Ages*. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1960, p. 208.

Carta VII a Enrique VII: “Tunc plerique vota sua prevenientes in iubilo tam Saturnia regna quam Virginem redeuntem cum Marone cantabant” [La mayoría, adelantando con su gozo sus deseos, cantaban con Virgilio los reinos de Saturno y la vuelta de la Virgen]³¹ Para los fines de este estudio importa subrayar este elemento político y utópico del texto dantesco, algo que adquiere carácter de topos en la cultura castellana del siglo XV hasta culminar en la utopía lingüístico-política revelada por Antonio de Nebrija en su prólogo-dedicatoria a la Reina Isabel: “que siempre la lengua fue compañera del imperio; y de tal manera lo siguió, que juntamente començaron, crecieron y florecieron, y después junta fue la caída de entrambos”³². Yo propondría que el pensamiento imperialista de la *Monarchia* de Dante se recupera en el *Laberinto* con la ficción de la *Divina Comedia*, una operación cultural de contaminación de fuentes a la que la cultura castellana del siglo XV, con el Marqués de Santillana, Juan de Padilla, Juan de Mena y Juan Alfonso de Baena, ya estaba bien preparada y acostumbrada. Este trasfondo dantesco constituye la ideología utópica de la cultura castellana de la corte de Juan II y significa la creación más original de la Castilla de Juan II, quizás el aspecto más importante que la futura Reina Isabel recupera para España. En vista de la importancia textual e intertextual de las fuentes dantescas me parece oportuno ahondar este análisis del elemento utópico en Dante, para luego ver en qué medida Juan de Mena logra constituir su propio territorio utópico. Al reconstruir desde adentro el texto de Dante, como pudo percibirlo un lector de la calidad y entendimiento de Juan de Mena, debemos por un momento olvidarnos de ciertos esquemas a priori, que nos prescribirían que cuando hablamos de humanismo, en este caso del castellano del siglo XV, no deberíamos confundirlo con un autor típicamente medieval como Dante. Es más, este estudio exige que conozcamos a Dante de la misma manera, o mejor, de cómo lo conoció su discípulo castellano. En la obra de Dante se puede rastrear una vertiente utópica. Para Dante el género humano, por su naturaleza, ha pecado y por ende la condena a las penas del infierno puede ser inapelable, a menos que, gracias a la redención, logre resistir las tentaciones de la carne. Para que ello ocurra, Dante cree firmemente que en la tierra debe haber un gobierno mundial, donde impere la paz y la justicia, sin las cuales el género humano tendrá pocas posibilidades de preparar su redención. Éste es el pensamiento que domina la composición de la *Divina Comedia* y del tratado *De Monarchia*, compuesto alrededor de 1313, en medio de la

³¹ Véase Dante. *Tutte le Opere*, a cura di F. Chiappelli. Milano: Mursia, 1965, p. 851. La traducción es mía. Referencias a esta edición con la abreviación *Chiappelli* y el número de página en paréntesis.

³² Véase Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid: Editora Nacional, 1980, pág. 97.

composición del Paraíso.³³ Además de los textos dantescos inspirados a Virgilio debemos considerar otro, inspirado por Ovidio. Este lo constituyen las palabras de Matelda al final de ese episodio en que este personaje concluye la celebración del Paraíso Terrenal con la alusión a la edad dorada de los poetas paganos: “Que-lli ch’anticamente poetaro // l’età dell’oro e suo stato felice, // forse in Parnaso esto loco sognaro. // Qui fu innocente l’umana radice; // qui primavera sempre ed ogni frutto; // nettare è questo di che ciascun dice” [Los que en la antigüedad escribieron sobre la edad de oro y su estado feliz, acaso imaginaron en el Parnaso este lugar. Aquí fue inocente la primera pareja, aquí hubo primavera continua y toda suerte de fruta, aquí se encuentra el néctar alabado por todo el mundo] (*Purgatorio*, XVIII, 139-144). Es corriente la referencia al paso de las *Metamorfosis* de Ovidio (I, 89, ss), pero no me resulta que algún crítico haya subrayado la diferencia entre las dos fuentes latinas de Dante y si esta diferencia haya tenido su peso en la concepción de este episodio del Paraíso Terrenal. Los que comentan este episodio suelen poner de relieve la descripción de Dante de la actitud de Virgilio y Estacio ante las palabras de Matelda: “Io mi rivolsi ‘n dietro allora tutto // a’ miei poeti, e vidi che con riso // udito avean l’ultimo costrutto” [Entonces me di vuelta hacia mis poetas y vi que estaban oyendo las últimas palabras (de Matelda) con una sonrisa] (*Purg.*, XVIII145-147). Los mismos comentaristas interpretan esa sonrisa como una aceptación bondadosa del reproche de Matelda (*Scartazzini-Vandelli*, p. 556); o como una distinción hecha por Matelda entre las ficciones de los poetas y la realidad del Paraíso Terrenal (*Chiappelli*, p. 998). Arturo Graf estaba en lo cierto al afirmar “che l’antico mito dell’età dell’oro non è se non un riverbero della realtà del Paradiso Terrestre” [que el antiguo mito de la edad de oro no es más que un reflejo de la realidad del Paraíso Terrenal].³⁴ En este caso debemos interpretar la sonrisa de los poetas latinos como expresión de íntima satisfacción porque Matelda (como Dante) les ha reconocido el mérito de haber anticipado con su intuición poética la verdad de la Sagrada Escritura. Este reconocimiento de Matelda nos plantea nuevamente la cuestión de la fuente ovidiana y el problema que plantea para la interpretación del tema de la edad de oro y de la utopía en Dante. Leamos el texto de Ovidio, que Matelda traduce literalmente en los versos 143-144: “*ver erat aeternum, placidique repentibus auris // mulcebant zephyri natos sine semine flores; // mox etiam fruges tellus inarata ferebat // nec renovatus ager gravidis caneat aristis; // flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant*” [Entonces la primavera era perenne y el dulce zéfiro aca-

³³ Véase S.Cro, “Cacciaguida e l’utopia evangelica del ‘sanguis meus’: *Paradiso XV, 28*”, *Esperienze Letterarie*, Anno XIV, n. 4, 1989. páginas 17-19. Las observaciones sobre Dante siguen este artículo, páginas 9-36.

³⁴ Véase *Lecture Dantesche*, ed. Giovanni Getto. Firenze, Sansoni, 1962, p. 1242.

riciaba las flores que nacían espontáneamente. La tierra, sin estar cultivada, ofrecía las mieses y los campos, sin arar, se cubrían de trigo blanco, mientras corrían ríos de leche y miel].³⁵ La evocación de Ovidio, que sigue el modelo de Hesíodo³⁶, tiene el sentido opuesto a la invocación virgiliana. Como hemos visto, para Dante, el texto de la *Égloga IV*, aún si se excluye la interpretación alegórico-teológica, significó la venida del Imperio, que a su vez habría traído consigo la nueva edad de oro. Como veremos más adelante, esta interpretación se refuerza con la lectura de otro texto no menos importante para Dante, el Libro VI de la *Eneida*. Pero en Ovidio, como en su modelo, Hesíodo, el sentido es opuesto. Ovidio describe el estado presente como la edad de hierro, después que las edades sucesivas de oro, plata y bronce han marcado una decadencia progresiva del género humano. En la edad de hierro, o sea en el presente, la virgen Astrea, alegoría de la justicia, ha abandonado al género humano: “victa iacet pietas, et virgo caede madentis // ultima caelestum terras Astraera reliquit” [la piedad está vencida y la virgen Astrea, la última diosa, abandona la tierra impregnada de sangre] (*Metam.* I, 149-150, p. 12). En *Monarchia* Dante también identifica a la virgen Astrea con la justicia: “‘Virgo’ namque vocabatur Iustitia, quam etiam Astream vocabant” (*Monarchia*, I, xi, 1). Es decir que Dante establece una conexión entre las dos fuentes latinas, Ovidio y Virgilio, identificando para el lector medieval la ovidiana Astrea con la virgiliana Virgen, y ambas como alegorías de la justicia. Se da en Dante la alegoría de los poetas, de las fuentes clásicas. Queda por aclarar el por qué de esta preocupación de Dante en aclarar que Astrea y la Virgen son la misma divinidad pagana y que ambas significan la justicia. De acuerdo a esta interpretación alegórica de Dante, también el texto de Ovidio tenía valor profético, como se entiende por las palabras de Matelda, aunque expresen el sentido opuesto al de Virgilio. Para Dante lo importante era proclamar la vuelta de la Astrea de Ovidio, o sea de la Virgen virgiliana, la justicia. De esta manera ambas fuentes revelaban la verdad: la Virgen de Virgilio, que anunciaba la llegada del Emperador y de la edad de oro de paz y felicidad, y la Astrea de Ovidio que, después de abandonar la humanidad por culpa de la oposición al Imperio y la corrupción de la Iglesia, volvía anunciada por su profeta Dante Alighieri, “terzo, tra cotanto senno”³⁷. La alusión a Astrea se repite en la *Epístola XI*, dirigida a los

³⁵ Véase Ovidio, *Metamorphoses*, ed. F. J. Miller. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1971, v. 107-111. Los versos subrayados son traducidos textualmente por Matelda: “qui primavera sempre ed ogni frutto; // nettare è questo”.

³⁶ Véase Hesíodo, “Hesiod’s Works and Days,” *The Homeric Hymns and Homeric*, ed. H. G. Evelyn-White. Cambridge, Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1959, v. 109-201. Referencias con la abreviación *Metam.* y el libro y versos en paréntesis.

³⁷ En el episodio del Limbo descrito en *Inferno*, Canto IV, Dante, después de ver a Homero, Horacio, Ovidio y Lucano, concluye: “sì ch’io fui sesto tra cotanto senno” [así que yo fui el sexto entre tanta sabiduría], v. 102.

Cardenales de Italia, donde Dante claramente excluye Astrea de la Iglesia, que el poeta describe presa de la codicia y de la lujuria: “Non caritas, non Astrea, sed filie sanguisuge facte sunt tibi nurus” [No la caridad, no Astrea, sino las hijas de la sanguijuela son ahora tus nueras] (XI, 15). Aquí Astrea adquiere valor escritural porque se contrapone a la sanguijuela, el diablo, y sus hijas, la codicia y la lujuria, que bajo las alegorías de la loba y de la pantera habían cerrado el paso al mismo Dante (*Infierno*, I, 31-36; 49-54). Pero después de lograr la unidad de las fuentes latinas de la edad de oro, queda la dificultad de integrarla con la interpretación alegórica de la Égloga IV que ya hemos visto. Y para esto nos ayuda la alegoría de los teólogos, que Dante había explicado en la *Epístola XIII* a Can Grande della Scala, Príncipe de Verona, al hablar del significado de la *Divina Comedia*: “Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus” [Para la claridad de lo que se debe decir, es necesario saber que el significado de esta obra no es simplemente uno, sino que puede decirse polisignificante, es decir, de varios significados; de hecho el primer sentido es el literal y el otro es el que se consigue más allá de la letra. El primer sentido se llama literal, el segundo se llama alegórico, es decir moral o anagógico] (*Chiappelli*, XIII, 20). Según esta definición de Dante, el significado literal de la Égloga IV es la venida de la edad de oro, de la utopía temporal, mientras que su significado alegórico es el nacimiento de Cristo, la venida del cristianismo, o sea la interpretación alegórica que prevaleció en la Edad Media. Con el personaje de Cacciaguida (*Paradiso*, XIV-XVII) nos enfrentamos a una nueva versión de la utopía medieval, una utopía que podríamos definir evangélica. Esta última versión de la utopía en Dante le distingue del utopismo de Mena. Como veremos, mientras en Dante Cacciaguida representa un punto de llegada, en Mena la utopía dantesca es un punto de partida para una nueva reconquista espiritual y moral, que tendrá sus beneficios políticos en un futuro cercano, la venida de los Reyes Católicos. La fuente de Dante para este episodio del *Paraíso* es aún Virgilio. En el Libro VI de la *Eneida* Virgilio cuenta cómo la sombra de Anquises, al ver a Eneas, se adelanta para recibirle y abrazarle: “Isque ubi tendentem adversum per gramina vidit // Aeneam, alacris palmas utrasque tetendit” [Él, como vio que Eneas venía a su encuentro a través del prado, abrió solícito ambos los brazos] (684-685).

La crítica ha subrayado la similitud entre este episodio y la fuente virgiliana.³⁸ El paralelismo que nos interesa aquí es el vaticinio de Anquises de los

³⁸ Véase, para un comentario que pone de relieve la originalidad de Dante y su diferencia con el modelo virgiliano Eugenio Donadoni, *Lecture Dantesche*, pp. 1637-1657.

héroes de Roma y el preanuncio que César Augusto traerá a Italia de nuevo la edad de oro de Saturno, la “plenitudo temporis”:

“Huc geminas nunc flecte acies, hanc aspice gentem // Romanos-
que tuos; hic Caesar, et omnis Iuli // progenies, magnum caeli ventura
sub axem. // Hic vir, hic est tibi quem promitti saepius audis, // Augus-
tus Caesar, divi genus, aurea condet // saecula qui rursus Latium regnata
per arva // Saturno quondam (*Eneida*, VI, 788-794) [Vuelve tu mirada y
cata esta gente, tus Romanos; aquí César y toda la descendencia de Iulo
que en el porvenir nacerá bajo la gran bóveda celestial. Aquí está el
héroe que tan a menudo se te anunció, César Augusto, sobrino del divi-
no César, que traerá nuevamente la edad de oro en el Lacio, sobre los
campos donde ya reinó Saturno].

Tanto en el Marqués de Santillana como en Juan Alfonso de Baena se ve la importancia del poeta y de la poesía en discernir el futuro. En la *Comedieta de Ponza* Santillana hace profetizar a la Fortuna el futuro de la Casa de Aragón, pues Alfonso de Aragón, y su hermano Juan de Navarra, no solamente serán libertados por los Genoveses que les vencieron en la batalla naval del 5 de agosto de 1435, sino que volverán a triunfar de sus enemigos y conquistarán muchas tierras y pueblos: “E non solamente serán delibrados // e restituydos en sus señorías, // mas grandes imperios les son dedicados, // regiones, provinçias, ca todas son mías. // E d’este linaje, infinitos días // verná quien posea grand parte del mundo; // haved buen esfuerço, que en esto me fundo, // e çessen los plantos e las elegías”.³⁹ En el “Prólogo” al *Cancionero* Juan Alfonso de Baena afirma de los poetas que pueden anticipar el futuro: “e por buen entendymiento e sana discreçion conoscieron las cosas que eran dubdosas e ascondidas, e buscando e escudryñando con gran estudio supyeron las cosas que avian de venir”⁴⁰.

En el *De Monarchia*, obra prohibida por la Inquisición y por ello no citada por los poetas castellanos de este período, Dante, que también en esta obra sigue la fuente virgiliana, considera la edad del Emperador Augusto como la “plenitudo temporis,” aduciendo en esta obra la autoridad de San Pablo:

“non inveniemus nisi sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate, hoc ystorio-graphi omnes, hoc poete illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Chris-

³⁹ Véase *Comedieta*, CXVII, 929-936, p. 125. Ver Marqués de Santillana, *Comedieta de Ponça. Sonetos*. Edición de Maxim P.A.M. Kerkhof. Madrid: Cátedra, 1986. Referencias con la abreviación *Comedieta* y los versos en paréntesis.

⁴⁰ Véase *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Edición crítica de José María Azaceta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, Tomos I-III. La cita es a la página 9. Referencias en la abreviación *Cancionero* y el número de tomo y página en paréntesis.

ti testari dignatus est; et denique Paulus ‘plenitudo temporis’ statum illum felicissimum appellavit” (I, xvi, 6-12) [No hallaremos, sino bajo el divino emperador Augusto, cuando hubo un gobierno mundial perfecto, que hubo paz en todo el mundo. El hecho que entonces el género humano fuera feliz y gozase de la tranquilidad y de la paz universal, todos los historiadores, los poetas más ilustres, hasta el mismo evangelista de la mansedumbre de Cristo lo declara y hasta el mismo San Pablo que llama ese estado felicísimo “la edad feliz”]⁴¹.

Según Dante el fin de la civilización es la paz universal, como afirma en el *De Monarchia*: “velut in ultimum finem omnia nostra opera ordinantur, quod est pax universalis” (I, iv, 24-25) [así todas nuestras acciones se conciben a un fin supremo, es decir, la paz universal]. Antes de la utopía evangélica de Cacciaguida, Dante en *Monarchia* declara que para conseguir la felicidad se necesita el gobierno de uno solo, en la familia, en la villa, en la ciudad, en el estado y en el mundo. El político en *Monarchia* y el poeta en los cantos de Cacciaguida son como las dos caras de una misma moneda: en el primer trabajo el Dante político afirma, siguiendo la fuente virgiliana, la posibilidad de la edad de oro, si el emperador Enrique VII logrará imponer su autoridad en Roma y en el mundo. Una vez malogrado ese plan por la muerte prematura de Enrique VII, el Dante poeta, en los cantos de Cacciaguida, ya resignado a su destino de profeta en el desierto, abandona para siempre su rol político, para advertir a los hombres, como poeta-profeta, ya no desde los círculos del infierno, sino desde las esferas celestiales, de la inevitable edad de hierro que los espera.

Ya hemos visto el profetismo de Santillana y la importancia que Juan Alfonso de Baena daba a la poesía como medio de prever los acontecimientos. En el *Labyrintho* Mena se propone afianzar los ideales de la Reconquista castellana. La escuela italiana, y sobre todo la obra de Dante, le ofreció no sólo un modelo ideológico y poético, con la concepción monárquica e imperial, sino también un modelo poético, la épica cristiana inspirada por las fuentes clásicas, y un método de trabajo, la contaminación y superimposición de fuentes pagans y bíblicas. Ahora bien, la observación de Eliav-Feldon de la interferencia de la historia y de la Inquisición en España, es posible, después de los Reyes Católicos, cuando la Reconquista se ha concluido y el estado español se dispone a eliminar moros y judíos con los decretos de expulsión. Es plausible que, durante el reino de Juan II, en parte por la debilidad del monarca, y en parte por la situación fluida del estado castellano, en contraste con los Grandes de Castilla, Juan de Mena y sus contemporáneos gozasen de una mayor libertad para concebir sus obras, siempre dentro de una sociedad poco tole-

⁴¹ Las fuentes clásicas para este paso del *De Monarchia* son: *Eneida*, I, 1-ss; III, 359-462; IV, 265-276; VI, 788-853; VIII, 36, ss.; XII, 936; Tito Livio, *Ab Urbe Condita*; las fuentes sagradas son S. Lucas, II, 1; S. Pablo, *Ad Gal.*, IV, 4.

rante, pero aún en vía de formación, sobre todo bajo la presión de fuerzas centrífugas que amenazan con la anarquía el estado castellano. El sueño de Santillana en la *Comedieta de Ponza*, que culmina con la Fortuna prediciendo la grandeza de la Casa de Aragón, da la pauta del comienzo del *Laberinto* de Juan de Mena. El poeta se propone en su obra conocer y cantar los cambios causados por la Fortuna. Para llevar a cabo su cometido pide que se le muestre la demora de la divinidad que gobierna el mundo con sus caprichos y al punto es raptado en el carro de Bellona traído por dragos y llevado al palacio de la Fortuna donde la Providencia le guía en su exploración geográfica e histórica. En el palacio la Providencia le muestra al poeta tres ruedas: la del medio gira incesantemente, mientras las otras dos son inmóviles. La Providencia le explica al poeta la alegoría de las tres ruedas: la primera rueda representa el pasado, la del medio, que gira, el presente y la tercera, que está cubierta y también es inmóvil, el futuro. Vemos cómo también en Mena el tema del conocimiento a través de la inspiración poética es fundamental y une por su tema el *Laberinto* a la *Comedieta* de Santillana y al *Cancionero de Baena*. En cada una de las tres ruedas hay siete círculos que corresponden a los siete planetas. Es indudable que Mena ha tenido presente la estructura de la *Divina Comedia*, especialmente del *Paraíso*. Sobre esta estructura alegórica Mena dispone el material de su visión, que incluye personajes históricos y personajes de la mitología clásica. Entre los personajes históricos se mencionan al Rey Juan II y su Condestable, Don Alvaro de Luna. La obra termina en el momento en que el poeta se dirige al rey y la Providencia le abandona. El *Laberinto* ofrece momentos de poesía épica junto con otros de poesía moral abstracta. La inspiración épica representa la parte más auténtica de Juan de Mena, entregado a cantar la España soñada, una e independiente de la dominación musulmana, y a su rey Juan II, que por cierto el poeta idealiza en su afán de proyectar su sueño utópico de una España unida y libre: “El nuestro rey magno bienaventurado // (...) Digno de reyno mayor que Castilla // (...) Velloso león a sus pies por estrado // (...) Ebúrneo cetro mandaba su diestra, // Y rica corona a la mano siniestra, // Más prefulgente que el cielo estrellado. // Tal lo fallaron los embajadores // En la su villa de fuego cercada, // Cuando le vino la grande embajada // De bárbaros reyes y grandes señores” (*Antología*, II, 175). El mismo Menéndez y Pelayo observa el aliento profético de este poeta cuando, después de citar los versos en que Mena describe las provincias de la península (incluyendo a Portugal) bajo el mismo cetro y libres de los moros, nos dice: “Puso sus sueños, sueños de poeta al fin, en el débil y pusilánime D. Juan; pero aun en esto ¿qué hacía sino adelantarse con fatídica voz al curso de los tiempos, esperando del padre lo que había de realizar la hija?” (II, 174). Su sentido político era más fino que el de Dante quien condena a Bruto, el asesino de César (*Infierno*, XXXIII, 65-66). Mena rescata a Bruto Menor y lo coloca al lado del Bruto Mayor y de los dos Catones, porque todos combatieron por la libertad: “Dos vengadores de la servidumbre // Muy animosos estaban los Brutos, // De sangre tirana sus gestos polutos, // No permitiendo

mudar su costumbre: // Están los Catones encima la cumbre, // El buen Uticense con el Censorino, // Los quales se dieron martirio tan dino // Por no ver la cuita de tal muchedumbre” (*Antología*, II, 177). En este pasaje se nota la independencia de Mena del modelo dantesco y su inspiración en la *Farsalia* de Lucano, el otro autor del que Mena tomó ideas y cuyo estilo altisonante imitó en el romance castellano. Sobre todo el poeta romano que deplora en su poema *De bello civile* (*Farsalia*) el delito de esta guerra que acabará con Roma, dio fuerza a la convicción de Mena de la importancia de un gobierno nacional para España y de la importancia de la libertad, una especie de imperativo categórico “ante litteram”. Su admiración por Dante y Lucano es reveladora. Es más que probable que la *Divina Comedia* de Dante constituyera su norte poético, por el modelo de la épica cristiana, la utilización y contaminación de fuentes bíblicas y profanas, la utopía de paz y felicidad para el género humano bajo un solo monarca, pero su admiración por Lucano es la del conterráneo cordobés que siente la afinidad electiva por el valor de la libertad. De los varios pasajes del *De Bello Civile* en los que Lucano declara su condena por la guerra civil y su independencia de juicio ante el triunfador César, uno de los que mejor expresan el estoicismo de Lucano es aquel en que el poeta se pregunta quién está en lo justo, pregunta que es la cuestión fundamental del *Julio César* de Shakespeare: “quis iustius induit arma // scire nefas: magno se iudice quisque tuetur; // uictrix causa deis placuit sed uicta Catoni”⁴² [¿Cómo saber quién se armó legítimamente para una acción ilegítima? ¿Quién puede defenderse con un juez superior? La causa del vencedor agradó a los dioses, pero la del vencido a Catón]. Aquí Lucano nos ofrece la preferencia por el imperativo moral, más allá de la conveniencia o del temor al poder del emperador. Delatado ante Nerón por su participación en la conspiración contra el emperador, organizada por Calpurnio Piso en 65 d. C., prefirió el suicidio antes de someterse a la humillación de pedir perdón al odiado tirano, muriendo en ese mismo año, dejando su poema épico inconcluso. Ambos modelos de Mena, Dante y Lucano, eran portadores de una vida gastada a favor de la libertad y la justicia, poetas morales, capaces como pocos de arrostrar en sus personas las consecuencias de sus ideales.

En el “Prologus Baenensis” de su *Cancionero*, Juan Alfonso de Baena se refiere a la sed de saber de todos los hombres. El saber histórico, dice, se divide en pasado, presente y futuro. Sólo el pasado puede conocerse enteramente y hay escritores que han consignado los hechos pasados para preservarlos del olvido. Además los escritores se dedican a investigar para conocer las causas de acontecimientos futuros: “e por buen entendymiento e sana discreçion conoçieron las cosas que eran dubdosas e ascondidas, e buscando e escudryñando con gran estudio supyeron las

⁴² Véase M. Annaei Lucani *Belli Civilis Libri Decem*, Editorum in usum edidit A. E. Housman. Oxonii, Apud Basilium Blackwell, 1958, I, 126-128, pp. 5-6.

cosas que avian de venir” (9). Gracias a la escritura es posible superar el olvido: “Ca sy por las escripturas non fuesse ¿qual sabydurya o qual engeño o memorya de omnes se podrye membrar de todas las cossas passadas” (9). Por encima de todas las cosas los nobles y reyes quieren saber las hazañas de los Romanos:

e con mayor rason pertenesçe a los manificos e altos emperadores e rreyes e prynçipes e grandes señores de amar e cobdiçiar e leer e saber e entender todas las cosas de los grandes fechos e de las notables fasañas passadas de los tienpos antyguos, e en espeçial las famosas leturas de las muy eçelentes e gloriosas e muy notables batallas, guerras e conquistas que en fecho de armas e de cauallerias, los muy esclareçidos sus antecessores antigos, emperadores e senadores e consules e dictadores de la muy famosa y rredutable çibdat de Rroma, fisieron e ordenaron e compusieron e escriuyeron, poniendo en todo ello su leal afeçtion e estremado poderyo (*Cancionero*, 10).

Esta lección de historia antigua puede enseñar el arte de la política a los castellanos:

e les conuiene de ser avisados en todo ello, porque quando el semejante caso o casos les acaesçiera, que la su buena dispusiçion sea presta e aparejada para que puedan e sepan ser cabdillos e gouernadores, capitanes de grandes gentes, e que sepan con pura discreçion e con buen sseso gouernar e mandar e vedar e penar e asoluer e condenar e mantener e sostener en ordenada justiçia e buena dispusyçion e sabya ordenança todas sus gentes e huestes e batallas e conquistas e guerras, en tal manera, que la su señorya e grand Rrealesa sea mas ensalçada, e las sus noblesas e altas caualleryas non fynquen oluidadas (*Cancionero* 11).

Otros libros pueden también entretener y se consideran objetos muy apreciados como vestidos elegantes o juegos de entretenimiento y pasatiempo, como deportes que, como la caza, entretienen y preparan para la guerra. Es cierto que la caza, por encima de otros deportes, es la más apta para entrenar el cuerpo y el espíritu para la guerra, pero los libros son más útiles y dan más placer y afición a los reyes y príncipes;

leyendo e oyendo e entendiendo los libros e otras escripturas de los notables e grandes fechos passados, por quanto se claryfica e alumbrá el sesso e se despierta e ensalça el entendimiento e se conorta e rreforma la memoria e se alegra el coraçon e se consuela el alma e se glorifica la discreçion e se gouiernan e mantienen e rreposan todos los otros sentydos, oyendo e leyendo e entendiendo e sabiendo todos los notables e grandes fechos passados” (*Cancionero*, 14).

Entre todos los libros que se pueden leer los de más provecho son los de poesía porque están escritos por “sabios e discretos attores, maestros e componedores

d'ellas, el arte de la poetrya e gaya çiençia es vna escriptura e conpussyon muy sutil e byen graçiosa, e es dulce e muy agradable a todos los oponientes e rrespondientes d'ella e componedores e oyentes" (*Cancionero*, 14). Además de estas virtudes estos libros de poesía están inspirados por Dios: "la qual çiençia e avisacion e dotrina que d'ella depende e es avida e rreçebida e alcançada por graçia infusa del señor Dios que la da e la enbya e influye en aquel o aquellos que byen e sabya e sotyl e derechamente la saben fazer" (*Cancionero*, 14). Estos autores de obras poéticas son personas que deben poseer capacidad para concebir obras de invención alta y sutil: "de muy eleuada e pura discreçion, e de muy sano e derecho juyzio, e tal que aya visto e oydo e leydo muchos e diuerssos libros e escripturas e sepa de todos lenguajes, e avn que aya cursado cortes de rreyes e con grandes señores, e que aya visto e platicado muchos fechos del mundo, e, finalmente, que sea noble fydalgo e cortes e mesurado e gentil e graçioso e polido e donoso e que tenga miel e açucar e sal e ayre e donayre en su rrasonar, e otrosy que sea amator, e que siempre se preçie e se finja de ser enamorado; porque es opynion de muchoss sabyos, que todo omme que sea enamorado, conuiene a saber, que ame a quien deue e como deue e donde deue, afirman e disen qu'el tal de todas buenas dotrinas es doctado" (*Cancionero*, 14-15). En estas últimas apreciaciones se establecen los principios que Guido Guinizzelli había tratado tan profundamente en su canción *Al cor gentil rempaira sempre amore*, que se considera el manifiesto del *Dolce Stil Novo*, adoptado por el mismo Dante, que le reconoce a Guinizzelli la palma de fundador o iniciador de esta nueva forma de poesía en *Purgatorio*, XXVI, 97-114. Dejemos para otro momento la consideración de la afinidad a esta poética del Hidalgo, pues su declaración es inequívoca: "porque el caballero andante sin amores era árbol sin hojas y sin fruto y cuerpo sin alma"⁴³ En la cultura literaria de la corte de Juan II, junto con Dante se difunde el *Dolce Stil Novo*, escuela poética toscana que llevaba consigo un elemento social, en su afirmación y distinción entre nobleza de nacimiento y nobleza de sentimiento: "Fere lo sol lo fango tutto 'l giorno: // vile reman, né 'l sol perde calore. // Diss'omo altèr: -- Gentil per schiatta torno: // lui sembl'al fango, al sol gentil valore"⁴⁴ [El sol calienta el lodo durante todo el día, pero el lodo es lodo y el sol no pierde su fuerza. Un hombre soberbio dijo: -soy noble por mi raza-.Él se parece al lodo, mientras la nobleza se parece al sol].

Se entiende el cuidado con que Juan Alfonso de Baena, cortesano y secretario del rey, insiste en la nobleza de alcurnia, para luego agregar la nobleza del sentimiento. Es posible que la doctrina radical de Guinizzelli podría haber causa-

⁴³ Véase *Don Quijote de la Mancha*, en Miguel de Cervantes, *Obras Completas*, I, Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Planeta, I, 1, p. 38. Referencias con la Parte, capítulo y página en paréntesis.

⁴⁴ Véase Attilio Momigliano, *Antologia della letteratura italiana*, I, Milano: Principato, 1967, pp. 47-48.

do algún sinsabor al secretario converso de la Corte de Juan II. Aún así, el elemento innovador de este prólogo es la concepción de una poesía formativa, etapa necesaria para la educación del hombre de gobierno, que debe ser una persona dotada de virtudes morales e intelectuales, experimentado en el trato social y diplomático. Es casi una anticipación de ochenta años del *Cortesano* de Baldasar Castiglione. Podríamos agregar que ese gobernante ideal, anunciado en el *Cancionero de Baena*, se verifica con la Reina Isabel la Católica. Su padre, Juan II, a pesar de su debilidad e incapacidad política, fue amante de las letras y protegió a Juan de Mena, el que mejor representa la cultura de Castilla en ese tiempo. El humanismo castellano del siglo XV presenta un elemento moral y político que la épica de Mena expresa a nivel nacional. Ante la decadencia y la anarquía de la Castilla de Juan II, la obra de Mena, Santillana y Baena constituye una utopía literaria que quiere consignar un mensaje político, como toda utopía. Es la isópolis del siglo XV. Por un lado la crisis del poder central, por el otro la alternativa utópica que la venida de los Reyes Católicos convierte en realidad. Por eso podemos hablar de la isópolis de Juan II y de los textos que la representan: el Marqués de Santillana, Juan de Mena y el *Cancionero de Baena*.

4. EL NO-LUGAR DE LA UTOPIA PENINSULAR EN LA CRÍTICA

Dentro de la literatura utópica europea, la española peninsular ocupa un lugar especial. Contrariamente a la francesa, inglesa o italiana, la utopía peninsular goza de dos o tres características que la vuelven un género peculiar. La primera es que su razón de ser es menos literaria y su raíz más histórica, social, religiosa y política. La segunda está íntimamente conectada a la primera: el descubrimiento y conquista, o el encuentro con el Nuevo Mundo que no solamente ha condicionado el género, sino que, como hemos visto, ofrece la oportunidad de hablar de una utopía hispanoamericana “de las dos orillas,” por lo menos hasta los movimientos de la independencia de las colonias americanas de la madre patria, y la tercera razón es que desde hace más de cincuenta años, la crítica, tanto en España como en el extranjero, ha negado su existencia. Antes de abordar la cuestión de su origen y desarrollo, y de su posible deuda al material de Indias, hagamos una reseña somera de las opiniones en contra del género de la utopía peninsular, en orden cronológico.

A Ortega y Gasset va la palma del primer crítico español que lamentó la falta de pensamiento utópico en su ensayo “El ocaso de las revoluciones,” publicado en la Colección Austral en 1938 en la obra *El tema de nuestro tiempo*.⁴⁵ Volve-

⁴⁵ Véase Ortega y Gasset, “El ocaso de las revoluciones”, en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid: Espasa Calpe, 1938, páginas 108-136. El ensayo se reeditó en las *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, pp. 207-230). Referencias con la abreviación *Ortega*, y el número de páginas en paréntesis.

remos más adelante sobre Ortega, al tratar del utopismo peninsular, y en su debido tiempo y espacio. Pero baste por ahora puntualizar la razón esgrimida por el gran pensador para aclarar las posibles causas de la ausencia de pensamiento utópico en España. Después de mostrar cómo la utopía es en esencia una revolución de ideas, y de considerar la Revolución Francesa de 1789 como uno de los modelos utópicos, Ortega, refiriéndose a España, declara: “En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa (...) El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución estalle. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario” (*Ortega*, 1938, 124, 133).

Le siguen, en orden de tiempo, los americanos Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, quienes, en un trabajo sobre la utopía francesa, declararon, en 1966, que “Utopian literature did not flourish in post-Renaissance Italy, nor was it ever a distinguished form in either Spain or Germany.”⁴⁶

En 1976 Luis Núñez Lavedeze dedicó varias páginas de su ensayo sobre el género de ciencia ficción en España a la discusión de la naturaleza del género utópico y su relación con la ciencia ficción española.⁴⁷ Lavedeze se pregunta: “¿por qué en la tradición de las letras castellanas falta el testimonio de la literatura utópica?” (*Lavedeze*, 83). Su pregunta retórica implica una respuesta negativa, a pesar que en 1975 y 1976 dos ediciones de la *Sinapia* vieron la luz, una en Canadá y otra en España.⁴⁸ Las reseñas a estas dos ediciones fueron numerosas, debido a la diferencia de datación asignada por los dos editores.⁴⁹

⁴⁶ Véase Manuel, Frank y Fritzie, *French Utopias*. New York: The Free Press, 1966, pág. 1.

⁴⁷ Véase Núñez Lavedeze, Luis, *Utopía y realidad. La ciencia ficción en España*. Madrid: Ediciones del Centro. 1976.

⁴⁸ Me refiero a *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral. A Classical Utopia of Spain*, editor Stelio Cro, Hamilton, McMaster University, 1975 y *Sinapia. Una utopía del Siglo de las Luces*, editor Miguel Avilés, Madrid: Editora Nacional, 1976.

⁴⁹ Véase Francisco López Estrada, “Una utopía en España,” *Informaciones*, Madrid, (19 de julio de 1976), “Informaciones de las artes y las letras,” 5; “Une utopie espagnole,” *Moreana*, XIII, n. 52, (1976), 53-55; “Más noticias sobre la Sinapia o utopía española,” *Moreana*, XIV, n. 55-56, (1977), 23-33; Labandeira, Amancio, “Sinapia. A Classical Utopia of Spain...”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. I, n. 1 (1976), 120-124; Ricapito, Joseph, “Sinapia. A Classical Utopia of Spain...”, *Journal of Hispanic Philology*, I (Spring 1977), 250-251; Cioranescu, Alejandro, “Cro Stelio, Descripción de la Sinapia...”, *Boletín de Reseñas Bibliográficas*, n. 1, Julio 1977, 91-94; Browning, John, “Stelio Cro. A Forerunner of the Enlightenment in Spain”, *Eighteenth-Century Studies*, V, 12, n. 2 (Winter 1978-'79), 254-259; Ricapito, Joseph, “S. Cro, A Forerunner...”, *Journal of Hispanic Philology*, II, n. 2 (1978), 147-149; Hilton, Sylvia-Lyn, “A Forerunner...”, *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, I (1978), páginas 221-222; Alvarez de Miranda, Pedro, “Un utopista en la Ilustración temprana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 346 (Abril 1979), 216-219; Wynter, Sylvia, “A Utopia from the Semi-Periphery: Spain, Modernization and the Enlightenment”, *Science Fiction Studies*, Volume 6 (1979), 100-107; Lopez, François, “Consi-

En 1982 Miriam Eliav-Feldon, en su *Realistic Utopias*, aún reconociendo la existencia de la *Sinapia*, y subrayando que su investigación se limitaba al período 1516-1630, se mostraba menos negativa, observando simplemente que, pues que la *Sinapia* se escribió alrededor de 1682, este texto no podía incluirse en su discusión.⁵⁰ Después de preguntarse si la supuesta ausencia de obras utópicas en España en el Renacimiento se puede explicar con la preocupación por la colonización del Nuevo Mundo “which diverted the attention of the Spanish humanists from imaginary societies to real social experiments” [que distrajo la atención de los humanistas españoles de sociedades imaginarias con experimentos sociales reales], o al predominio de la Inquisición “and the enforced religious uniformity that prevented the appearance of utopian proper which are (...) a product of a fundamentally secular impulse; to create a perfect society, here and now by human powers alone” [y la conformidad religiosa forzada que previno la aparición de una verdadera utopía que es fundamentalmente el producto de un impulso secular, el de crear una sociedad perfecta aquí y ahora con medios humanos y nada más], la autora deja la puerta abierta a otras investigaciones sobre un tema que exige “further research beyond the scope of this study” [investigación adicional que no compete al objeto de este estudio] (Eliav-Feldon, 15). Estos juicios ponderados de Miriam Eliav-Feldon en un estudio profundo y original sobre utopías renacentistas me parece un buen punto de partida para continuar nuestras investigaciones. Sobre todo porque, a pesar de la actitud objetiva de Miriam Eliav-Feldon, otros juicios negativos y arbitrarios han venido a empañar el cristal de la búsqueda de la verdad científica.

En 1984 los Manuel confirmaron su juicio negativo sobre la utopía española en la traducción española de su *Utopian Thought in the Western World (El pensamiento utópico en el mundo occidental)*, al decir: “Es de notar la ausencia en España de una tradición utópica sostenida, si bien se ha solido mostrar por la

dérations sur la Sinapia”, La contestation de la société dans la littérature espagnole du siècle d’or. Travaux de l’Université de Toulouse-Le Mirail, 1981, páginas 205-211; Maravall, José Antonio, Utopía y reformismo en la España de los Austrias. Madrid: Siglo XXI Editores (1982), 24, 113, 160; Alvarez de Miranda, Pedro, “Precisiones sobre el manuscrito de Sinapia”, El País, Domingo, 12 de junio de 1983, 47; Lopez Estrada, Francisco, “Un nuevo libro sobre la utopía española en el Nuevo Mundo”, Moreana, XXII (1985), páginas 29-34; Stiffoni, Giovanni, “La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (1680-1759)”, Ramón Menéndez Pidal, Historia de España, Madrid: Espasa-Calpe, 1985, páginas 31-33; Coletes Blanco, “S. Cro, A Forerunner...”, Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII, Ns. 4-5 (1988), 258-259. En total, 17 reseñas en 12 años, de las que 8 salieron en España, 3 en Francia, 3 en Estados Unidos, 2 en Canada y 1 en Italia.

⁵⁰ En nota la autora puntualmente declara: “In 1975 an anonymous manuscript of a Spanish utopia was discovered and published by Stelio Cro (ed.), *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral. A Classical Utopia of Spain*. Hamilton, McMaster University. But *Sinapia* was written around 1682 and no Spanish utopia are known before that date. See also Stelio Cro, “The New World in Spanish Utopianism,” *Alternative Futures*, Summer 1979, Vol. 2, N. 3, pp. 39-53.” Véase Miriam Eliav-Feldon, *Realistic Utopias. The Imaginary Societies of the Renaissance: 1516-1630*. Oxford: The Clarendon Press (1982) 15, n. 25.

figura de don Quijote un cierto afecto utópico. Se ha publicado recientemente el manuscrito de una utopía de la Ilustración, *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral*, pero esto modifica muy poco nuestra opinión de que España quedó un poco al margen de la principal corriente utópica hasta la penetración del pensamiento marxista y anarquista”.⁵¹

En 2001, Lyman Tower Sargent, en un ensayo titulado “Utopianism and National Identity” [Utopismo e identidad nacional] y consagrado al estudio de la utopía de habla inglesa, lanzó su juicio tajante y parcialmente negativo: “A clear case of the role of utopianism in national identity and colonialism that is outside the scope of this essay is the fact that while there is little or no utopian tradition in Spain, there is a very substantial Hispanic utopian tradition in the Americas”⁵² [Un caso claro del papel del utopismo en la identidad nacional y el colonialismo, que no corresponde al objeto de este estudio, es el hecho que si bien hay poca o nula tradición utópica en España, hay una tradición utópica muy importante en la América hispana].

Sería interesante ver los motivos de esta recepción negativa por parte de la crítica, tanto más inexplicable por verificarse en un período de gran interés por la utopía hispánica y por el número de estudios sobre el tema que se han venido publicando en los últimos decenios.⁵³ Es de notar que todos los detractores que han tenido noticia de la *Sinapia*, con la excepción de Eliav-Feldon, ubican esta utopía a fines del siglo XVIII, sin molestarse en verificar los trabajos de varios investigadores españoles y extranjeros que han optado por una fecha anterior.⁵⁴

⁵¹ Véase Manuel, Frank y Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (traducción de Utopian Thought in the Western World, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979), Madrid: Taurus, 1984, Vol. I, 32. Este juicio negativo ya aparece en el original inglés, páginas 14-15.

⁵² Véase Sargent, Lyman Tower, “Utopianism and National Identity”, *The Philosophy of Utopia*, ed. Barbara Goodwin. London: Frank Cass, 2001, 102.

⁵³ La bibliografía actual sobre la utopía hispánica peninsular comprende varios títulos, muchos de ellos publicados fuera de España: García Pandavenes (1972); Socrate (1974) 9-67; Maravall (1976); Hafter (1975); Guinard (1977); Amorós (1979); Alvarez de Miranda (1980); López Estrada (1980); Cro (1981)123-136; Maravall (1982); Fabbri (1984) 49-74; Scaramuzza Vidoni (1984); Avilés (1984) 125-136; Abellán (1985) 7-19; Scaramuzza Vidoni, (1989) *Cahiers*, 93-112; (1989) *Anthropos*, n. 98-99, 63-66; Stiffoni (1989) 57-62; Alvarez de Miranda, “El Padre Andrés Merino, autor de la *Monarquía Columbina*,” *Las utopías en el mundo hispánico*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1990,19-39; en esta misma colección de estudios se incluyen los siguientes: Guinard, 57-63; Dufour 73-78; Mercadier, 95-107; Avilés, 109-128; Cavillac, 141-156; Pelegrin, 157-169; Milhou y Milhou-Roudié, 171-190; López Estrada, 205-214; Martín, 271-290; Véase también Scaramuzza Vidoni (1993) 319-329; Cro (1994); Scaramuzza Vidoni (1998); López Estrada (2001). Véase la *Bibliografía* al final de esta obra para las referencias completas.

⁵⁴ La bibliografía actual sobre *Sinapia* comprende varios títulos: Cro (1975, 1976); López Estrada (1976) 53-55; Avilés (1976); López Estrada (1977) 23-33; Laffranque (1981) 193-204; Sabater (1983); Lopez, 1990, 9-18; Cro (1994), Vol. I, 19-246; Alvarez de Miranda (1998) 349-360; (2000) 564-565. Véase la nota 49 y la *Bibliografía* al final de esta obra para las referencias completas.

5. LA MATRIZ UTÓPICA HISPANOAMERICANA: LA ISÓPOLIS DE LOS SIGLOS XVI-XVII.

a. *Los Indios y la utopía evangélica peninsular*

En fecha de septiembre de 1501 la Reina Isabel la Católica le envía a Nicolás de Ovando, Gobernador de Cuba, una Instrucción, en la que informa al Gobernador que el deseo de la corona es que los indios sean tratados bien, como vasallos “y no como esclavos”⁵⁵. Lewis Hanke ha debatido ampliamente la cuestión de la acción de la corona a favor de los indios en su estudio seminal *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*.⁵⁶ Pero no estaría de más añadir que, si comparamos otros gobiernos, no solamente Hanke tenía razón en subrayar el progreso moral y filosófico de la corona de Castilla en relación a las otras potencias europeas, sino que si agregamos a la tesis de Hanke nuestras observaciones de estados que se reputan más avanzados, como el gobierno de los Estados Unidos, veremos que la Reina Católica se había adelantado a los Estados Unidos en más de tres siglos y medio. Por ejemplo Oliver Wendell Holmes declaró que los indios no eran más que “half-filled outline of humanity” cuyo exterminio era necesario para resolver el problema de su interacción con la raza blanca: “Solution to the problem of [their] relation to the white race.” En un sentido parecido William Dean Howells declaró su “patriotic pride” en defender “the extermination of the red savages of the plains.” Y hasta Theodore Roosevelt afirmó que el exterminio del indio americano y la expropiación de sus tierras “was as ultimately beneficial as it was inevitable”.⁵⁷ Si vemos el debate de Valladolid de 1551, patrocinado por el mismo Emperador Carlos V, como consecuencia de la acción moral de la escuela de Salamanca y de los memoriales del Padre Bartolomé de Las Casas, veremos cuán difícil es separar netamente la utopía peninsular de la hispanoamericana, pues la raíz de ambas es la misma. Agreguemos como dato conclusivo a esta discusión preliminar el hecho que hubo que esperar el año 1860 antes que el gobierno de Estados Unidos levantara el permiso de “bounties” contra los indios, es decir de la caza al hombre indiscriminada, o el homicidio legalizado contra los indios en Estados Unidos.

La Escuela de Salamanca puede considerarse la primera aplicación de la nueva teología de la Reconquista, creada apósitamente por los Dominicos, a los

⁵⁵ Véase *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*. Editor Richard Knetzke. Madrid, 1953, Vol. I, página 5.

⁵⁶ Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.

⁵⁷ Véase James P. Sterba, *Three Challenges to Ethics*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 92; David Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 245; William Dean Howells, “A Sennight of the Centennial,” *Atlantic Monthly*, 38 (July 1876), p. 103; Thomas C. Dyer, *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980, p. 78.

nativos americanos. El pensamiento original de esta escuela fue que la conquista debía ser pacífica y que las tierras pertenecían a los indios y no se podían enajenar con la violencia. El pensamiento de la Escuela de Salamanca permaneció en realidad letra muerta, anulado en efecto por la aplicación del *Requerimiento*, del *Repartimiento* y de la *Encomienda*⁵⁸, todos avalados por las leyes que datan de los primeros diez años de la conquista. Esta situación de contraste entre la legislación y su aplicación hace que en España se de una isópolis de las Indias, es decir un estado de cosas que no corresponde a la voluntad moral y jurídica del estado que se ve impotente para frenar los abusos que se cometen allende los mares y que sólo las guerras de Independencia lograron interrumpir. La presencia y la obra de Bartolomé de Las Casas, Vasco de Quiroga y otros españoles que trataron de remediar a la isópolis, provocando un debate en España nos obliga a tratar este momento como una utopía hispánica, que también toca a España, por la presencia imponente de españoles que trataron de modificar la injusticia y la violencia con sus proyectos humanitarios, inspirados a las enseñanzas del Evangelio, que la isópolis dominante consideró irrealizables, es decir, utópicos. José Antonio Maravall había visto esta estrecha relación entre el pensamiento político peninsular y América al decir que en España, tras el descubrimiento, se produce un sentido de renovación que se transmite a toda Europa: “Como la obra de los conquistadores era todavía somera, un trastorno de tal naturaleza era posible todavía en la época en que los utopistas concibieron su empresa: América país de la utopía. Claro está que no fue éste el resultado conseguido, pero un hilo utópico quedó incorporado a la figura de América desde aquel momento, y por repercusión, también en esa Europa que lo había fabricado”.⁵⁹ Por su parte, José Luis Abellán, al estudiar el pensamiento español en el Siglo de Oro, incluye lo americano como promotor de un descubrimiento psicológico, de un lugar siempre verde,

⁵⁸ Concebido por Palacios Rubios, secretario del Rey Fernando el Católico, el *Requerimiento* prescribía que el conquistador español que entraba en contacto con un pueblo de indios debía proclamarles la doctrina cristiana, la existencia del Papa en Roma, del Rey en España y requerirles obediencia, pena la guerra y su destrucción. Es fácil imaginarse las consecuencias de esta declaración para tribus que no entendían ni la lengua ni el sentido de estas declaraciones que servían a justificar el saqueo, la destrucción y la esclavitud de esos infelices. El *Repartimiento* aseguraba para el conquistador el reparto de las tierras conquistadas y de los indios que en ellas residían. Esta medida contribuyó a la despoblación de enteras regiones, pues los Indios, para evitar el Repartimiento, huían a los bosques y perecían de hambre y enfermedades. La *Encomienda* asignaba al conquistador y a sus descendientes la posesión de las tierras y de los indios que en ella residían. La condición impuesta por la corona era que el encomendero se comprometía a convertir a los indios y a pagarles un sueldo por su trabajo, un quinto del cual iba a los cofres reales. Los abusos de los encomenderos persuadieron al Emperador Carlos V a abolir la herencia de la Encomienda. A la muerte del encomendero la encomienda se devolvía a la corona. Pero esta disposición nunca se aplicó y los encomenderos siguieron abusando de sus privilegios.

⁵⁹ Véase *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982, p. 11.

un renacimiento de la edad dorada, el sentido de que América para España representa una convicción “que América es tierra utópica, o mejor aún, que América es la Utopía por excelencia. Y así frente a una Europa envuelta en una triste política, donde las ambiciones y la corrupción se disfrazan con el contradictorio y absurdo nombre de ‘guerra de religión’ y donde el eje de acción gira en torno a la maquiavélica razón de estado, América aparece como la Utopía salvadora, como la Tierra prometida que esperaba impaciente la vieja y podrida Europa”.⁶⁰

b. Bartolomé de Las Casas y su Memorial de 1516: americanismo contra eurocentrismo.

Entre los proyectos que hemos definido utópicos se destaca el de Las Casas, al que ya hemos visto como el mayor responsable de la doctrina del *otro*. Entre las muchas fuentes del *Memorial de remedios para las India*, escrito por el Padre Las Casas en 1516, hay dos antecedentes documentados que nos interesan por su relación con el utopismo: el *Diario* de Colón, que el mismo Las Casas ha preservado para la posteridad, y el *De Orbe Novo* de Pedro Mártir, cuya primera edición, preparada por Antonio de Nebrija, vio la luz por los tipos de Cromberg en Sevilla en 1511, pero del que ya desde 1504 circuló una traducción italiana, *Libretto di tutte le nauigazioni del Re di Spagna*, reeditada en 1507 bajo el título de *Paesi nouamente trouati*....⁶¹

El original del *Diario del Primer Viaje* se perdió, con la mayoría de los papeles de Colón, pero Las Casas pudo ver el manuscrito original del *Diario* y lo copió. Su copia es la única que nos ha quedado. Las Casas admiraba al Almirante al que consideraba un cristiano sincero y creyó que su actuación confirmaba esa impresión. Para Las Casas el *Diario* cumplió el propósito de documentar el genocidio perpetrado por los españoles. En el *Diario* Colón deja sentado claramente la numerosa población de las islas de los Caribes, especialmente la isla Hispaniola y sus habitantes, los Taínos. En la *Apologética Historia* Las Casas elogia a los indios de la Hispaniola por su sabiduría, su gobierno y su capacidad en la educación de sus hijos, comparing las costumbres que regían su sociedad con los preceptos de los Evangelistas, los Padres de la Iglesia y los filósofos antiguos (*Apologética*, Capítulos XLVI, CXCIV, CCXXII, CCXXIV). Como contraste a este

⁶⁰ Véase José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo II: *La Edad de Oro*. Madrid: Espasa Calpe, 1986, p. 391.

⁶¹ Para las fuentes del Padre Las Casas, véase Lewis Hanke, “The Sources of Las Casas,” en *Bartolomé de Las Casas Historian*. Gainesville: University of Florida Press, 1952, 77-88. Para la cuestión de los plagios del *De Orbe Novo*, véase Stelio Cro, “La Princeps y la cuestión del plagio del *De Orbe Novo*”, *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, n. 28, Madrid, 2003, pp. 15-240.

cuadro positivo de los indios de la Hispaniola, Las Casas, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, después de reiterar la docilidad y naturaleza pacífica de los indios de la Hispaniola, declara sin ambages la crueldad desplegada por los españoles:

En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos.⁶²

En el *De Orbe Novo* de Pedro Mártir, Las Casas encontró la confirmación de la evidencia que él había hallado en el *Diario*: la edad de oro del Nuevo Mundo, la inocencia, belleza, generosidad y sabiduría de las poblaciones nativas, la crueldad de los españoles. Las Casas nos refiere que Pedro Mártir, como cronista oficial de Indias, había conocido personalmente a Colón, a los hermanos Pinzón y a una hueste de descubridores, exploradores, conquistadores, misioneros, oficiales que habían ido a las Indias (*Historia de las Indias*, I, 373-74).

Con esta evidencia Las Casas procedió sobre dos frentes: la polémica por escrito durante varias décadas y la acción en la corte para persuadir el Emperador Carlos V a modificar las leyes de Indias. Entre los documentos más significativos escritos por el dominico está el famoso *Memorial* de 1516, un texto que representa, más y mejor que algún otro escrito, su utopismo. Al mismo tiempo, el *Memorial* estableció un principio único en la política colonial de una potencia europea: que los principios cristianos debían guiar la legislación de Indias y el tratamiento de los nativos.⁶³

Con Las Casas tenemos un ejemplo de la relación íntima entre historia y utopía. Todas sus obras tienen un trasfondo histórico, pero su filosofía de la historia tiene esa incontrovertible ideología hispánica de la realización en la tierra de la voluntad divina, en sí un designio utópico. Esa ideología utópica es la que inspira su visión de la *isópolis* hispánica en América. Al mismo tiempo, quizás sea esta relación entre historia y utopía, entre *isópolis* y reformismo utópico, lo que provoca tantos juicios negativos contra Las Casas historiador. Sus obras, excepto por la *Breve relación de la destrucción de las Indias*, publicada en 1550, no se publicaron hasta muchos siglos después de su muerte y algunas fueron prohibidas por la Inquisición. Hasta tiempos recientes, la acusación más frecuente contra sus escritos fue que sirvieron para alimentar la *Leyenda negra* contra España y los

⁶² Véase Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Tomo V, Madrid: BAE, 1958, pág. 136. Referencias con la abreviación *Brevísima* y la página entre paréntesis.

⁶³ Lewis Hanke ha estudiado con detalle este aspecto en su conocida obra *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1949.

españoles. El problema es muy difícil de resolver. Las Casas estaba convencido que sus escritos de denuncia contra el tratamiento que los españoles habían reservado para con los nativos americanos contenían la verdad histórica y que, al mismo tiempo, el gobierno español podía remediar esa catástrofe etnológica, el genocidio de millones de indios, con una reforma radical de la legislación de Indias, empezando con la abolición de la *encomienda* y del *servicio personal*. El dominico veía en esos remedios las bases de la *isópolis utópica* en América. Por parte española, durante muchos siglos, se previno la publicación y se argumentó que la prohibición era necesaria porque los enemigos de España se aprovecharían de los escritos del Obispo de Chiapas para denigrar la obra de los españoles en América. La evidencia de las muchas traducciones y reediciones de la *Brevísima relación*, y especialmente de las ilustraciones de De Bry, tiende a confirmar la utilización política de los escritos del dominico.⁶⁴ El problema se complica por dos razones: primero, desde la Independencia americana, los escritos de Las Casas se publicaron dentro de la reivindicación que el Apóstol de los Indios siempre ha gozado en América, empezando con las palabras llenas de admiración contenidas en *La Carta de Jamaica* de Bolívar. Esto no ha disminuido la carga política de sus obras, que siguen así alimentando la polémica sobre la exactitud histórica de su autor. Segundo, los estudios hispánicos han experimentado un crecimiento vertiginoso en los últimos tiempos, provocando una fragmentación o confirmando la separación que ya se percibía entre estudios peninsulares y estudios latinoamericanos. Dentro de esta separación *de facto*, los estudios peninsulares han ignorado siempre más las exigencias de una integración interdisciplinaria entre historia y literatura, especialmente entre historia colonial e historia de las ideas. La utopía hispánica adquiere características interdisciplinarias por el hecho que su gestación se verifica dentro de una multitud y variedad de motivos, condiciones y referencias cronológicas que interesan ambas regiones, la peninsular y la americana. Sin este conocimiento bipolar y dinámico no se entienden ni la historia de América, ni la de España. Un elemento decisivo de esa comprensión es la adquisición de la importancia de la génesis y desarrollo de la utopía hispánica, que, además de la interpretación de América como utopía, incluye el descubrimiento del otro, topos que hemos visto tuvo gran difusión en la literatura europea. El *Memorial* de 1516 es obra de un historiador que nunca deja de concebir, detrás de las referencias históricas, su designio utópico. En Las Casas se da un tipo excepcional de historiador-político. Como testimonio ocular del período decisivo de las primeras décadas de la conquista, Las Casas adquirió el hábito de tener fuentes de primera mano, de manera que sus escritos, a pesar de alguna

⁶⁴ Véase Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas Historian*. Gainesville: University of Florida Press, 1952, 43-47.

probable exageración e inexactitud ocasional, dictadas por la necesidad de prevalecer en la polémica con sus adversarios, tienen siempre un fundamento de sinceridad y de verdad vivida e inspirada por una idea fundamental: la de mejorar el tratamiento de los indios que él consideraba los dueños legítimos de los territorios conquistados. Esta creencia le ponía frente al poder establecido en la península y en las colonias. Sólo un utopista auténtico hubiera podido concebir una larga y laboriosa vida de luchas y derrotas en pos de un sueño inalcanzable: el de dar a los Indios una entidad civil, una dignidad humana y una libertad de movimientos, una autonomía política y administrativa que sólo en las comunidades más adelantadas de nuestros días es posible concebir para una minoría política. Por eso su obra de historiador va de para en par con la del utopista y el *Memorial* de 1516 es un documento, al mismo tiempo, histórico e ideológico, del utopismo del autor. Esta actitud hacia el utopismo es una condición del universalismo de Las Casas. La cuestión de América, que ocupó a los españoles por muchos años después del descubrimiento, desde la corte hasta los frailes que meditaban y escribían sus opiniones en la soledad de sus celdas, se centraba en la nueva *isópolis* americana, una abstracción concebida por los europeos que trataban de comprender la nueva realidad política americana. Mientras la corte consultaba a sus consejeros y abogados, Las Casas descubría el error fundamental de la *encomienda*, una contradicción viciada por consideraciones externas a la cuestión fundamental de la humanidad americana. Es esa humanidad la que le interesa a Las Casas y es la certeza que su posición es inatacable desde el punto de vista teológico y doctrinario los fundamentos de su acción de político y de historiador. En su obra Las Casas documenta los hitos fundamentales de la cuestión, comenzando por las Leyes de Burgos de 1512, cuyo texto reproduce en su *Historia de las Indias*.

En 1512 el Rey Fernando convocó una Junta en Burgos para decidir sobre la legitimidad de la conquista y si era legítimo el uso de los nativos para el trabajo en las minas y en los campos. Después de algunas deliberaciones de la Junta el Rey le pidió a dos de sus miembros que escribieran por separado dos opiniones. Los dos consejeros eran un abogado, Juan López de Palacios Rubios, y un canónigo, Matías de Paz. Palacios Rubios era el autor del *Requerimiento*, el documento que los conquistadores leían a los indios que encontraban a lo largo de sus conquistas.⁶⁵ Palacios Rubios cumplió con el pedido de su rey y compuso un tratado, *De insulariis*, en el que dio cuenta del estado de natura imperante entre los indios, que él consideraba capaces de entender y aceptar el evangelio. También declaró que los indios no poseían propiedad privada, trabajaban la tierra en común, compartían los productos de la caza y de la pesca y no mostraban poseer el

⁶⁵ El jefe de la expedición leía este documento en español en que se declaraba que los indios debían obedecer al Rey de Castilla; de lo contrario serían atacados. El *Requerimiento*, usado y abusado, fue uno de los medios legales para usurpar tierras y matar y esclavizar indios.

vicio de la codicia. Aunque iban a la guerra, no tomaban prisioneros, un hecho que según Palacios Rubios mostraba que la esclavitud civil no era conocida en América, por lo cual se podía colegir que la ley primitiva (*ius primaevum*), que daba al hombre al nacer su libertad e independencia, no había cambiado, sino que aún existía. Como todos los hombres que vivían en una edad de inocencia, lo que Santo Tomás de Aquino definía la edad de la ley natural,⁶⁶ esta edad se comparaba con la edad antes del Diluvio Universal, y era parecida a la Edad de Oro. El texto de Palacios Rubios fue de tanto interés para Las Casas que lo conservó entre sus papeles. También reprodujo el texto de las Leyes de Burgos en su *Historia de las Indias*. Pero Palacios Rubios creía que el estado natural conducía a la promiscuidad, indicando que los indios andaban desnudos, convivían en la misma demora y las mujeres se entregaban sin escrúpulos al que las requería y por eso la descendencia se establecía desde la línea de la madre. La conclusión de Palacios Rubios era que este estilo de vida conducía inevitablemente a la esclavitud de los indios porque habían nacido para servir y no para mandar, una conclusión que irritó al obispo que escribió de su puño y letra al margen del manuscrito que esta conclusión era falsa y servía el propósito tiránico de los conquistadores.

Cabe observar que en el texto de Palacios Rubios se pueden identificar las dos fuentes a las que nos hemos referido al comienzo, es decir el *Diario* de Colón y el *De Orbe Novo* de Pedro Mártir, pero en Palacios Rubios la conclusión, conveniente para el objetivo imperial de explotación, es contraria al espíritu de ambas fuentes, donde se observa un esfuerzo etnológico, el primero de este tipo. Es una interpretación etnográfica que Las Casas hará suya en la *Apologética Historia*, pero que también constituye el germen del utopismo del obispo, de su deconstrucción del eurocentrismo político y materialista que se revela en el *De insulariis* y de su reconstrucción de una antropología americana.⁶⁷ Puede decirse que el americanismo nace en esta primera fase de la crítica llevada a cabo por Las Casas en los albores del imperialismo europeo en América. Esto ayuda a explicar una de las razones de la admiración de Bolívar por el Padre Las Casas.

Una acusación bastante común, repetida hasta el presente, es que en los escritos de Colón hay una referencia casi obsesiva al oro del Nuevo Mundo. Pues en el *Memorial* de Las Casas el motivo del oro también es presente, pero su fin es el de mejorar la vida de los indios, de abastecerles de herramientas y de permitir el establecimiento de hospitales, camas, y otras comodidades esenciales, todo lo cual debe proveer el oro que los mismo indios extraen de las minas. Su frase con-

⁶⁶ Véase *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q. 103 art. 1-4.

⁶⁷ Para un ejemplo temprano de interpretación antropológica véase mi estudio "La filología americana de Antonio de Nebrija: un programa de renovación cultural," *Cuadernos para Investigación de la Literatura Hispánica*, 1996, N. 21, 211-226.

clusiva a favor de estas medidas misericordiosas imploradas al rey, es que todo ha de servir para salvar a las almas de los indios “porque no las redimió ni descubrió él [Jesús] para que las echasen al infierno.”⁶⁸ Dos concepciones chocan en el Nuevo Mundo: la capitalista, inspirada al principio del provecho y de la explotación, sin consideraciones que no sean estrictamente económicas y materiales, y la cristiano-social, que supedita la explotación a la realización del mensaje evangélico. Las Casas, que representa la segunda, se enfrenta con la historiografía oficial, que tiende a justificar los excesos de la conquista y a aceptar la tesis aristotélica de que hay hombres que nacen naturalmente esclavos.

El *Memorial* comparte con Tomás Moro la fecha de composición de la *Utopía*, 1516, además de otros motivos de un utopismo fundamental. En efecto el *Memorial* despliega un programa de reformas radicales para convertir a los nuevos territorios en una *isópolis* utópica. Al mismo tiempo el *americanismo* de Las Casas choca con el *eurocentrismo* al poder en América. Las reformas radicales contenidas en su *Memorial* no eran aceptables para los que tenían el poder: los militares, el clero y la alta burguesía de los banqueros y grandes comerciantes. El *Memorial* propone catorce remedios, cada uno de ellos se explica luego en detalle, con disposiciones de carácter religioso, moral, jurídico, económico y social. La finalidad es no solamente la de crear en las islas de Cuba, Española (Sto. Domingo), San Juan (Puerto Rico), Jamaica y otras islas caribes un ambiente en que se remedie a la destrucción provocada por los españoles, sino también para lograr que estas islas se conviertan en “la mejor y más rica tierra del mundo; todo esto viviendo los indios” (23).⁶⁹ De entre los catorce remedios el 1º, 4º y 11º favorecen una suspensión inmediata de todos los *repartimientos* y *encomiendas* en las islas, con miras a asegurar que nadie, ni el monarca español, mantenga más esclavos indios. El 2º remedio se refiere al régimen económico-social y es quizás el más importante, pues fue el único remedio que el gobierno español se vio obligado a adoptar, aunque más tarde y cuando el beneficio de la adopción de la medida en gran parte ya se había perdido, por faltar las condiciones ideales para ello y porque la población de los indios ya había disminuido de forma alarmante. Las Casas quería que la corona “mande hacer una comunidad en cada villa y ciudad de los españoles, en que ningún vecino tenga indios conocidos ni señalados, sino que todos los repartimientos estén juntos y se hagan labranzas juntos, y los que hobieran de coger oro lo cojan juntos”(6). La integración de españoles e indios propuesta por Las Casas debía eliminar la encomienda, la esclavitud y el racismo

⁶⁸ Véase Bartolomé de Las Casas, *Memorial de remedios para las Indias (1516)*, en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Tomo V, Madrid, 1958, 27. Desde ahora en adelante las páginas entre paréntesis.

⁶⁹ Véase para un análisis detallado de los elementos utópicos del Memorial de 1516, mi estudio *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana*, Madrid-Detroit: FUE-IBP, 1983, 48-52.

que se practicaba en las islas. Además debía eliminar a los individuos que, por su provecho personal, arruinaban las colonias: “no se dará lugar desta manera a que cada cudicioso quiera henchirse en poco tiempo de muchos dineros, menguando y matando los vasallos de S.A., no mirando ni teniendo fin sino a su propio interés” (7). Que Las Casas consideraba este *Memorial* como un esbozo de un proyecto más sistemático y elaborado se puede ver en las palabras que siguen: “Las condiciones de la comunidad y lo que para ella se requiere irán en otro papel aparte” (7). Su visión de una sociedad hispanoamericana integrada se expresa claramente en el 3º remedio. Aquí prescribe una colonización hecha de enteras familias de labradores españoles y no aventureros codiciosos del oro. Además estos labradores deberán ser tratados en un plano de igualdad con los indios. En este consejo Las Casas usa un neologismo muy expresivo. Dice que españoles e indios deberán vivir hermanablemente, de manera que de esta convivencia pacífica broten las uniones matrimoniales entre los jóvenes españoles e indios. También para este remedio Las Casas nos deja entender que lo sugerido es simplemente un esbozo y que su plan requiere una discusión más detallada: “Lo que para estos labradores se requiere y las condiciones que la compañía dellos y de los indios ha de tener, irán en otro papel aparte” (7-8). En el 5º y 6º remedios Las Casas recomienda que haya un solo gobernador para todas las islas y que sea un hombre piadoso y honrado y que no tenga más oficio que el de cuidar a los indios, para que ninguna otra obligación tenga interferencia con sus deberes. El 7º remedio recomienda la exclusión de las islas de todos los conquistadores y gobernantes anteriores porque son los causantes de los males que las afectan. El 8º remedio prescribe que los oficiales que en España tienen cargos relacionados con las Indias no ejerzan ningún otro cargo para no incurrir en conflictos de intereses. Los remedios 9º y 10º recomiendan una reforma de toda la legislación de Indias. El remedio 12º insta que se envíen a las Indias sacerdotes dignos y sin vicios para que den el buen ejemplo a los indios que se fijan más en lo que el sacerdote hace que en lo que dice. El 13º prohíbe que se lleven indios de una a otra isla, salvo excepciones, para las cuales Las Casas dedica toda una sección a los indios lucayos y a su mudanza. El 14º remedio recomienda que se difundan en las Indias las obras del Doctor Palacios Rubios y el maestro Matías de Paz, a los que nos hemos referido en ocasión de la junta reunida en Burgos en 1512 por voluntad del Rey Fernando. Con este remedio Las Casas muestra sentido político y diplomático porque utiliza los mismos consejeros del Rey para promover sus ideas. Ya sabemos que Las Casas no aprobaba la tesis de Palacios Rubios que la promiscuidad de los indios justificara su esclavitud.

La visión que se desprende de la lectura del *Memorial* de 1516 es la de un mundo nuevo en el que se perfilan dos elementos nuevos: primero, los colonos españoles, transplantados con sus herramientas, semillas y otras provisiones, con su capacidad innata, su habilidad para cultivar la tierra y su firmeza en la fe cristiana; segundo, un humanismo cristiano, distinto del de Santillana, Mena o el de Alfonso de Baena, aún inevitablemente apegado a su eurocentrismo. Así

como los colonos españoles y los indios cultivarían el suelo de Tierra Firme y vivirían uno al lado del otro, de tal forma que su fe, habilidad e industria serían asimilados casi sin esfuerzo por los nativos y una comunidad cristiana ideal se formaría, también el nuevo humanismo, que podríamos llamar hispanoamericano, no podría seguir el ejemplo eurocentrista tradicional.⁷⁰ En este sentido podríamos identificar en estos años el período crucial en que se diferencia el humanismo eurocéntrico de Erasmo y el *amerocéntrico* de Las Casas. El influjo de Erasmo llega a América, como extensión del erasmismo peninsular,⁷¹ mientras la modernidad de Montaigne lo hace un digno heredero de Las Casas. Por ello debemos considerar el utopismo hispánico como fenómeno multinacional e interdisciplinar. El *Memorial* esboza el plan de la *isópolis* utópica de Las Casas, un utopismo dictado por la urgencia de implementar las enseñanzas del evangelio y de remediar a la destrucción llevada a cabo por los conquistadores que buscaban el oro para satisfacer sus pasiones terrenas y a los cuales el dominicano recordaba sus obligaciones morales ante los neófitos que él quería rescatar de su condición despreciada de esclavos y elevarlos a la de hermanos en Cristo, dignos de la salvación que era, a los ojos del futuro obispo de Chiapas, la razón verdadera del descubrimiento.

c. La nueva etnología americanista inspirada por la Utopía: Vasco de Quiroga y su Información en Derecho.

Con Vasco de Quiroga el humanismo cristiano entra de par en par en la polémica americanista. Varias son sus fuentes: Tácito, Platón, Petrarca, Tomás Moro y Antonio de Guevara son las más evidentes, aunque podríamos citar a otras, como el mismo Las Casas, y, quizás por intermedio de Guevara, Pedro Mártir, Erasmo y el humanismo castellano del siglo XV, principios del siglo XVI. La cita de Quiroga del episodio del *Villano del Danubio* sacado del *Libro Áureo de Marco Aurelio* de Guevara, publicado en Sevilla en 1528, para explicar al Emperador Carlos V la situación de los indios en relación a los conquistadores, introduce un elemento nuevo en la elaboración del utopismo: el humanismo cristiano peninsular. En su *Información en Derecho* enviada en 1536 al Emperador, Quiroga refiere una conversación habida con algunos indios que se habían allegado a él para quejarse de la crueldad de los españoles, que él compara con el campesino boemo del *Marco Aurelio*:

[Por]que las lástimas y buenas razones que dijo y propuso, si yo las supiera aquí contar, por ventura holgara vuestra merced tanto aquí de

⁷⁰ Véase Hanke, *The Spanish Struggle*, ob.cit., 54-55.

⁷¹ Véase el “Apéndice” a su *Erasmo y España*, México: FCE, 1966, en el que Bataillon trata el tema del erasmismo en la América hispana: páginas 807, ss.

las oír, y tuviera tanta razón después de las alabar, como el razonamiento del villano del Danubio, que una vez le vi mucho alabar yendo con la corte de camino de Burgos a Madrid, antes que se imprimiese, porque en la verdad parecía mucho a él, iba cuasi por aquellos términos y para le decir no había por ventura menos causa ni razón.⁷²

Mientras en Las Casas se verifica una interpretación histórica y etnológica desde la experiencia inmediata de la *isópolis* indiana, en Quiroga se verifica la experiencia mediata de la *isópolis* humanística representada por Guevara en su *Marco Aurelio*. Habría que ver si deberíamos considerar a Quiroga como un utopista peninsular o americano. Por eso en este estudio hemos preferido el término *americanista*, que indica una perspectiva ideológica y cultural que se coloca, sino en contra de lo peninsular, como alternativa a lo peninsular. El problema es aún más complejo si consideramos la cultura humanística que de Guevara a Quiroga permite al debate sobre las Indias de incorporar conceptos humanísticos. Guevara, en su *Marco Aurelio* presenta al Emperador una *isópolis utópica*, el gobierno del emperador sabio y filósofo, al que propone como modelo para imitar:

Ha sido mi intención, serenísimo príncipe, persuadiros a imitar y seguir, no a todos [los príncipes buenos], no a muchos, no a pocos, sino a uno, a este solo Marco Aurelio, con las virtudes del qual igualaron pocos o ninguno (...). Veed, serenísimo príncipe, la vida de este príncipe, y veréis quán claro fue su juicio, quán recta su iusticia, quán recatado en su vida, quán agradecido a sus amigos, quán sufrido con sus enemigos, quán seuro con los tyrannos, quán pacífico con los pacíficos, quán amigo de sabios y quán émulo de simples, quán venturoso en sus guerras y quán amigable en las pazes, y sobre todo quán alto en sus palabras y quán profundo en sus sentencias.⁷³

Si pudiéramos colocar en una línea ideológica a los tres autores de *isópolis* en el siglo XVI, Las Casas se hallaría en el extremo del americanismo. En el otro extremo, la *isópolis* humanística peninsular, se hallaría Guevara y en el medio, en la *isópolis* humanística americanista, se hallaría Quiroga.

Para apreciar en toda su importancia histórica la labor de Las Casas y Quiroga, hay que tener presente que en estos dos precursores de la conciencia americana se dan dos clases de *americanismos*, ambos con finalidades político-sociales,

⁷² Véase Vasco de Quiroga, *Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, sacadas de los Archivos del Reino y muy espeicalmente del de Indias, por D. Luis Torres de Mendoza. Madrid: Imprenta de J.M. Pérez, 1868, Tomo X, 344. Referencias a esta obra con el número de páginas entre paréntesis, con la abreviación *Información*.

⁷³ Citado por Agustín Redondo, *Antonio de Guevara (1480-1545) et l'Espagne de son temps*, Geneve: Droz, 1976, página 469.

como se ve en sus experimentos respectivos: la colonia de la Vera-Paz en Chiapas, por obra de Las Casas, y los Hospitales-Pueblos de Santa Fe en Michoacán, por obra de Quiroga.⁷⁴ El *americanismo lascasiano* se funda en la teología cristiana aplicada al indio. Desde esa base teológica Las Casas construye su sistema político, social, jurídico y cultural. El *americanismo quiroguiano* se basa en el humanismo cristiano peninsular, también aplicado al indio. También constituye una base ideológica para un sistema jurídico, político, social y cultural para el indio americano. Ambos sistemas se complementan y confluyen en el utopismo que, a su vez, evoluciona en una *isópolis utópica* de proporciones majestuosas, porque, a pesar de su imposibilidad práctica de realización, condiciona todas las obras que se producen en América sobre la interpretación de lo americano, desde los primeros brotes de las reivindicaciones contenidas en la *Storia antica del Messico* (Cesena, 1780) de Clavijero, el jesuita mexicano expulsado junto con los otros miembros de la orden en 1767, hasta los escritos de Miranda y la obra de los patriotas americanos que llevaron a la lucha y al triunfo de la Independencia americana. En este sentido, el *lascasismo* y el *quiroguismo* serán, a su vez, la inspiración de una serie de ideologías, muy variadas y diferentes, que van desde el pre-iluminismo en Miranda al romanticismo de Bolívar, el indianismo de Vasconcelos, Neruda, Asturias, García Márquez, Arguedas y otros. El cemento unificador de todas estas ideologías tan diferentes es el espíritu de reivindicación de una raza despreciada y dominada por siglos, víctima del genocidio de los primeros conquistadores, que llegaba al umbral de la historia gracias también a la obra precursora de hombres como Las Casas y Quiroga.

Con Quiroga, quizás más que con Las Casas, la utopía hispánica obtuvo su fundamento teórico sobre el derecho natural. La aportación de Quiroga a la construcción de la utopía hispánica es la fundación jurídica del otro. Después de conocer mejor a los indios americanos Quiroga se da cuenta de una verdad elemental, que se le había escapado hasta entonces a los que habían tratado de ordenar a las poblaciones indígenas de acuerdo a moldes preconcebidos. La verdad descubierta por Quiroga es que las leyes y costumbres experimentadas y adoptadas en Europa mal se adaptan al Nuevo Mundo. El párrafo en que Quiroga afirma esta verdad fundamental puede considerarse el fundamento teórico de su experimento utópico:

(...) porque no en vano, sino con mucha causa y razón éste de acá se llama Nuevo-Mundo (y eslo Nuevo-Mundo no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de

⁷⁴ Véase para la Vera-Paz a André Saint-Lu, *La Vera Paz, Esprit Évangélique et Colonisation*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques de l'Institut d'Études Hispaniques, 1968; para los Hospitales-Pueblos, véase a Silvio Zavala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España. Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa, 1965.

nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor, y por tanto no se pueden bien conformar nuestras cosas con las suyas ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación, como adelante más largo se dirá, si de nuevo no se les ordena que conforme con la de este Mundo-Nuevo y de sus naturales, y esto hace que en estos sea fácil lo que en nosotros sería imposible (*Información*, 363-364).

Por estas razones Quiroga funda dos colonias, los “Hospitales-Pueblos de Santa Fe,” siguiendo los principios de la *Utopía* de Tomás Moro. Quiroga cree que la situación es bastante grave como para justificar un remedio extraordinario. De no tomarse medidas urgentes los indios seguirán la misma suerte de sus hermanos en las islas y Tierra Firme:

(...) y es cosa de mucha lástima gente tan dócil y capaz y tan apta nata para todo esto y para todo cuanto se les mandare por su Magestad y por ese su real consejo de las Indias sin resistencia alguna y tan humilde y obediente, vivir tan salvajes y derramada y miserable y bestial por falta de esta buena policía y recogimiento de ciudades, y de juntarlos y recogerlos en ellas, pues es más que verosímil que mientras de otra manera vivieran, nunca lo dejarán de ser ni de acabarse y consumirse de cada día, como se han acabado y consumido en las islas e Tierra Firme por lo mismo, porque esta sola causa e dolencia les basta para que todos en breve se consuman (*Información*, 368-369).

Quiroga le pide al Emperador que le permita construir ciudades donde él pueda recoger a los indios y protegerlos y evitar su segura extinción, como había ocurrido con los indios de las islas y de la costa, diezmados por los indecibles sufrimientos, penurias, malos tratos y enfermedades:

Y pues su Magestad, como rey y señor y apóstol de este nuevo mundo, a cuyo cargo está todo el gran negocio de él en temporal y espiritual, por Dios y por el Sumo Pontífice a él concedido, tiene todo el poder y el señorío que es menester para los regir y encaminar, gobernar y ordenar, no solamente se les puede pero aún se les debe (como lo manda y encarga la bula), por su Magestad mandar dar una tal orden y estado de vivir, en que los naturales para sí y para los que han de mantener sean bastantes y suficientes, y en que se conserven y se conviertan bien como deben, y vivan y no mueran ni perezcan como mueren y perecen, padeciendo como padecen agravios y fuerzas grandes, por falta de esta buena policía que no tienen, y por el derramamiento y soledad en que viven, porque todo se ordenaría y remediaría y cesaría ordenándose ésta, y todo bien y descanso vendría juntamente con ella a todos (*Información*, 367-368).

Es decir, Quiroga está justificando, desde el punto de vista jurídico de la bula de Alejandro VI y desde la experiencia del pasado reciente de las penalidades sufridas por los indios, la constitución y fundación de poblaciones con un arreglo muy especial, porque está convencido que:

Sin este recogimiento de ciudades grandes que estén ordenadas y cumplidas de todo lo necesario, en buena y católica policía y conforme a la manera de esto, ninguna buena conversión general, ni aún casi particular, ni perpetuidad, ni conservación, ni buen tratamiento, ni ejecución de las ordenanzas ni de justicia, en esta tierra ni entre estos naturales se puede esperar ni haber (*Información*, 368).

Llegados aquí debemos observar que en esta etapa el buen salvaje está en peligro de extinción. Para evitar este desastre Quiroga concibe la fundación de ciudades y de una constitución, una *policía* que permita el gobierno entre los indios, un *buena y católica policía* que permita la conversión y la obediencia a las ordenanzas de la justicia. Es decir, Quiroga, para salvar al indio concibe la sociedad con todas sus características jurídicas y administrativas, precisamente esas características que habían hecho decir a Pedro Mártir que el indio era feliz porque no las tenía.

Ésta es la diferencia fundamental entre un escritor como Guevara por un lado y Quiroga y Las Casas, por el otro. Guevara aún concibe al indio como el buen salvaje y su erasmismo, como ha mostrado Américo Castro,⁷⁵ le lleva a expresar la loa por la vida sencilla, por la interioridad, contra la vida cortesana y la religiosidad exterior. Es el estado de ánimo que dicta a Guevara el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, tratado moral, en el que es evidente la crítica a la codicia de los españoles en las Indias, como en este pasaje: “¿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, más aún van por ello a las Indias?”⁷⁶ Y a las pocas líneas de leer este párrafo se lee este otro en que Guevara declara la superioridad del mundo antiguo sobre el moderno, motivo predominante de este libro: “En aquellos tiempos pasados y en aquellos siglos dorados, en caso de ser uno malo, ni lo osaba ser, ni mucho menos parecer; mas ¡ay dolor! Que es venido ya el mundo a tanta disolución y corrupción, que los perdonaríamos el ser malos si no fuesen desvergonçados” (*Menosprecio*, 159).

Es decir, Guevara, en su concepción de la edad áurea, se aleja de Quiroga y Las Casas, hombres de acción, que quieren salvar al buen salvaje de la crueldad de los europeos y evitar su extinción a manos de los mismos. Por esto Quiroga y Las Casas son los que inician la utopía hispanoamericana.

A parte de su voluntad por modificar la organización social de los indios con un plan moldeado sobre la *Utopía* de Moro, Quiroga revela ideas afines a las de

⁷⁵ Véase Américo Castro, *Hacia Cervantes*, Madrid: Taurus, 1967, 105. En esta obra Castro recuerda la referencia de Quiroga al *Villano del Danubio* de Guevara (97-98).

⁷⁶ Véase, Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos, Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1975, 158-159. Referencias con la abreviación *Menosprecio* y las páginas en paréntesis.

Pedro Mártir. También él insiste en que los indios vivan según la ley natural, a la que describe de la siguiente manera:

(...) vemos que aquestos que llamamos esclavos en esta tierra entre estos naturales no pierden ingenuidad, libertad, ni ciudad, ni familia, ni casa, ni hijos, ni mujer, ni hacienda, ni ajuar, como está dicho, ni cosa alguna de cuantas antes tenían y después adquirían, salvo solamente cuanto en algunos tiempos del año acudían y acuden con algunas obras o tributillos a quien se lo compró o alquiló (*Información*, 406).

Quiroga insiste sobre todo en las diferencias naturales que deben tenerse en cuenta y por las cuales el gobierno español debe evitar de modificar el ambiente social de los indios y de tratar de imponerles una organización europea:

Y aún plega a Dios que no se les añada a sus costumbres malas, algunas peores nuestras de que se haga alguna mala ensalada, por la poca manera y menos orden y poco cuidado y menos arte que para ello hay; no sé por qué ésta no se procure, pues nuestra manera a ellos no les arma, ni les es posible ni bastante, ni aplicable, ni practicable, sino que convendría que se les diese alguna otra mejor y más conforme y apropiada a su manera de vivir y entender, que es tan estraña y diferente de la nuestra, cuanto lo es la nación, como tantas veces tengo dicho y nunca lo dejaré de inculcar y tornar a decir por lo mucho que importa, y por la gran necesidad que nos parece que hay de ello, y de saberlo y de entenderlo (*Información*, 429).

La *Información* de Quiroga constituye además una nueva etapa en la elaboración de la utopía hispánica porque en ella se declara explícitamente la necesidad de edificar la ciudad ideal en América, y se justifica este deseo declarando que esta ciudad es la condición para que los indios se salven física y moralmente. Quiroga cree que la edificación de esta ciudad le toca al rey porque a él así se lo ha encomendado la bula papal:

(...) como por la divina clemencia y suma providencia y concesión apostólica su Majestad lo es de aqueste Nuevo Mundo, y lo debe y puede muy bien hacer y le sobran las fuerzas para ello, no para destruirlos, como nosotros lo entendemos, sino para edificarlos como su Majestad y el Sumo Pontífice lo entienden, como parece por la bula e instrucciones de ella, y como también lo dice Juan Gerson, doctor cristianísimo, *De potestate ecclesiastica et origine juris* (*Información*, 365).

La ciudad cumplirá también la misión de asegurar la conversión de los indios al cristianismo. La ciudad se convierte así en la misma iglesia, que reunirá bajo una misma potestad a los cuerpos y a las almas:

Así que faltándoles esto del juntarse en buena policía y compañía,

yo no sé qué conversión podrá ser la suya, ni que les pueda bastar para sustentarse y sustentar a tantos, dándonos de cada día como nos dan su sangre y su vida y sus sudores y sus trabajos, y vendiendo como venden para ellos padres e hijos y parientes, como tantas veces tengo dicho; los cuales así comprados y vendidos entre ellos, se llevan después a vender a españoles por los tiangués de Guatemala y otras partes donde se ha permitido el hierro de rescate que dicen... (*Información*, 370).

En éste, y en otros pasajes, Quiroga ciertamente no idealiza a los indios. Si idealización había en Colón y en parte aún, pero mucho menos, en Pedro Mártir, en Quiroga ya no la hay, o, si la hay, es de distinta naturaleza. Quiroga siente el deber de hacer algo para los indios a los que él ni exalta ni condena, sino que trata de comprender y aceptar por lo que ellos son, diferentes de los españoles y europeos y que necesitan ser gobernados por leyes diferentes. Basándose en la experiencia de lo que se ha practicado hasta ese momento, por la política de la encomienda, Quiroga se ha propuesto remediar a los males que afligen a los indios de la Nueva España con una nueva concepción del derecho

para juntarlos, ordenarlos, encaminarlos y enderezarlos y darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conversación con que se conviertan y se conserven y se hagan bastantes y suficientes con buena industria para sí e para todos, e vivan como católicos cristianos y no perezcan, y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda, y salvaje (*Información*, 375-76).

Las acusaciones de Quiroga contra los españoles eran las mismas que hacía Las Casas y que estudios recientes han hallado justificadas. Contraviniendo a la voluntad papal expresada en la bula con la que les concedió el Nuevo Mundo, los españoles han venido a esclavizar a los indios y no a libertarlos de su esclavitud (*Información*, 386). En su obra Quiroga no solamente cita pasajes de Moro, sino también de Guillermo Budé quien, en una carta a Thomas Lupset, el gran humanista inglés, incluida en la primera edición de la *Utopía* de Moro en 1516, definió al estado concebido por Moro como el estado cristiano perfecto, agregando que pertenecía al Nuevo Mundo.⁷⁷ Se observa en Quiroga la misma línea ideológica que inspirara a Erasmo y a Moro, críticos de los europeos y del alejamiento de las enseñanzas de Cristo. Para Quiroga los malos cristianos persiguen la nueva iglesia del Nuevo Mundo de la misma manera en que los paganos persiguieron la iglesia primitiva en el Viejo (*Información*, 456-457). En un pasaje del *Enquirdion* Erasmo se refiere a la misma decadencia del cristianismo, sobre todo del clero, afirmando que “éste se halla tan apegado a las ceremonias exteriores que si

⁷⁷ Véase, Thomas More, *Utopia*, en *The Complete Works*, IV, ed. Edward Surtz y J. H. Hexter. New Haven: Yale University Press, 1974, 11-13.

San Agustín resuscitase por ventura no conocería tal linaje de hombres.”⁷⁸ Quiroga perteneció a ese grupo de *iluminados* que asimilaron el pensamiento de Erasmo en España.⁷⁹ Quiroga se refiere a la hipocresía de los españoles quienes predicaban una cosa y hacen otra (*Información*, 457-458) e identifica las falsas acusaciones de los españoles contra los indios como pretextos para esconder la verdadera causa del carácter incrédulo de los indios: los españoles se burlan y engañan a los indios (*Información*, 458). Para que sean felices, los indios deben vivir en un ambiente distinto del que al presente les proporcionan los españoles. La bondad innata del indio le ayudará a ser buen cristiano (*Información*, 461-463). Es claro que este planteo de Quiroga, como el de Las Casas, implicaba problemas doctrinarios y políticos de enorme gravedad para la corona.

Después del Concilio de Trento, y aún antes con la prohibición de las obras de Erasmo en España, el viento de la Contrarreforma ha empezado a soplar. Las ideas utópicas de Quiroga y de Las Casas, como las de los Jesuitas de las *Reducciones* paraguayas, representaban una adaptación católica de ideas que tenían toda la apariencia de protestantismo. Carlos V y los Habsburgos habían decidido por el lado católico y papal porque veían en él su conveniencia política. Cuando el Nuevo Mundo se convirtió en el terreno ideal para la formulación de teorías heterodoxas la corona española no tuvo más remedio que adoptar una actitud hostil contra los iluminados predicadores y misioneros. Y ello no en base a sus doctrinas, sino en base a que éstas tendían a crear una conciencia política autónoma de la de España, esto es, a fomentar un sentimiento de independencia con respecto al poder absolutista y centralizado de la monarquía habsbúrgica. Por ello el último acto de este drama paradójico es la expulsión de los Padres Jesuitas y la destrucción de sus *Reducciones* que se habían convertido en un estado dentro del estado.

Había otra razón de la convergencia de lo político y de lo religioso para la Inquisición de las colonias, y era el substrato religioso y social indígena en México y Perú. Aztecas, Toltecas y Mayas en México, e Incas en Perú constituían un desafío abierto a la Inquisición y a las nuevas estructuras sociales establecidas en las colonias. En Puebla, santuario Azteca, se pueden admirar 365 iglesias de la época colonial, una por cada día del año. Cada una de ellas, como la Catedral Metropolitana en el Zócalo de la Ciudad de México, está construida sobre una pirámide azteca. Este sincretismo oficial corresponde al folclórico y popular, con las asimilaciones del dios-hombre Quetzalcoatl a Cristo y de la diosa-madre azteca a la Virgen de Guadalupe.

⁷⁸ Erasmo, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso, Prólogo de Marcel Bataillon. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, 277. Referencias con la abreviación *Enquiridion* con el número de página en paréntesis.

⁷⁹ Véase Marcel Bataillon, *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, 820-821.

El pensamiento central de Quiroga es que la Divina Providencia ha permitido el descubrimiento de América para la renovación del mundo cristiano que se hallaba en plena decadencia. La convicción de esa decadencia en Quiroga es indudable, y se basa en gran medida en las mismas razones que esgrimía Erasmo: Europa representa la edad de hierro, con sus vicios y sus guerras bestiales. A la crítica de Erasmo, Quiroga agrega su concepción del Nuevo Mundo. Mientras Erasmo predica el cristianismo interior y exhorta a seguir la lección paulina y a alejarse de los vicios en que la cristiandad se está hundiendo, Quiroga concibe la salvación con la fundación de una nueva iglesia en el Nuevo Mundo, convirtiendo los indios al cristianismo, es decir, a hombres que aún no conocen la soberbia, malicia y codicia de los europeos y que viven en la nueva edad de oro, en contraposición a los europeos que viven en la de hierro (*Información*, 466-467). La *Utopía* de Moro, según Quiroga, se escribió para el Nuevo Mundo, para experimentar ese estado ideal (*Información*, 468). Los cristianos del Nuevo Mundo, a los ojos de Quiroga, son como los Apóstoles en el mundo pagano que convirtieron a los gentiles a la palabra de Cristo, interpretación basada en San Pablo, la misma fuente de Erasmo (*Información*, 471).

Además de Moro, Quiroga sigue el texto de las *Saturnalia* de Luciano, fuente de Moro, en el pasaje sobre los hombres que vivían en la edad de oro (*Información*, 482-483). Los indios, afirma Quiroga, son en todo igual a aquellos hombres mencionados por Luciano y que son tan alabados en nuestro tiempo. Y según él fue la voluntad divina que le hizo leer el texto de Luciano, pues era como si le hubiera indicado las “propiedades y calidades de este Nuevo Mundo y edad dorada de él entre sus naturales, que entre nosotros no es sino edad de hierro” (*Información*, 484). Es decir, la edad de oro consiste en la igualdad y en la libertad proclamada en el texto de Luciano, y que Quiroga quería llevar a la práctica entre los indios y los europeos en América. Sus intenciones no podían hallar ninguna simpatía en la corte española, pues la economía de América, y las arcas reales con que se financiaban las guerras de religión y de poder en Europa, dependían de los esclavos de las minas americanas. Es acaso esta situación la que le hace decir:

¡O cuán gran culpa nuestra será si supiere a la pega de nuestras malas y mal cristianas costumbres, y no a las buenas que entre ellos [los indios] tan fácil se podrían introducir e injerir, como en plantas nuevas y tiernas, no embargante que en nosotros estas semejantes cosas y costumbres por nuestra gran soberbia y desenfrenada codicia y desmedida ambición parezcan ser imposibles...! (*Información*, 484).

El método seguido en esta ocasión por Quiroga es el mismo seguido por Erasmo. De hecho Erasmo leía a Platón para aplicar sus principios como si fueran parte integral de su filosofía cristiana. Esto es lo que ha hecho decir a Bataillon que en el *Enquirdion* “se cumple con esplendor único el deseo de Erasmo de que

vuelvan los teólogos a aquella ‘manera de decir figurativa’, que le parecía tesoro común de la Biblia y de Platón” (*Enquiridion*, “Prólogo,” 80). Según Quiroga Moro se inspiró en la realidad de las Indias para elaborar su *Utopía* por las razones siguientes: 1) porque a los indios no les falta sino la doctrina cristiana “para ser perfectos y verdaderos cristianos” (*Información*, 492); 2) porque el estado natural de los indios es muy similar al de “aquellos de la edad dorada” (*Información*, 493); 3) porque “como inspirado del Espíritu Santo” (*Información*, 493) Moro dispuso su estado como el de la edad áurea habiendo “sabido y entendido... de la república... el arte y manera de las gentes simplicísimas de este Nuevo Mundo...” (*Información*, 493); 4) porque Moro sabía bien el griego y, según Quiroga, debió inspirarse en la descripción de la edad dorada contenida en las Saturnalias de Luciano (*Información*, 493-494).

La finalidad última de este estado en el Nuevo Mundo, modelado sobre la *Utopía* de Moro, ha de ser el de recobrar la inocencia perdida desde el pecado original: “... y que trabajemos mucho conservarnos en ellas y convertirlo todo en mejor con la doctrina cristiana, reformadora y restauradora de aquella santa inocencia que perdimos todos en Adán...” (*Información*, 494-495). Según Quiroga tal estado deberá asegurar una comunidad despreciadora de las riquezas y anhelante a la perfección moral: “...tal orden y estado de república y de vivir en que se pierdan los vicios y se aumenten las virtudes, y no pueda haber flojedad, ni ociosidad, ni tiempo perdido alguno que les acarree necesidad y miseria...” (*Información*, 495).

Lo que Quiroga pensaba constituir en América era una verdadera monarquía cristiana electiva. Su insistencia en la libertad e igualdad del estado natural y en el proceso electivo con el que los indios escogen a sus jefes no le deja lugar a dudas que sería el mejor estado: “...demás de estos ha de haber dos alcaldes ordinarios e un *tacatecle*; todos los susodichos indios elegidos por la orden que más largamente pone el parecer de la república, que no será de las peores, sino la mejor de las mejores que yo he visto...” (*Información*, 501). Pero esta constitución debe ser mixta, es decir, debe considerar las exigencias del espíritu y las del cuerpo (*Información*, 502) y los únicos que pueden edificar este estado ideal son los indios por su natural inocencia “porque los indios aún se están en aquella buena simplicidad, humildad, obediencia y igualdad de aquella gente de oro y edad dorada que dije” (*Información*, 506-507). Para fundamentar las bases teóricas del ordenamiento del estado ideal Quiroga cuenta con el indio, el hombre nuevo que vive en la edad de oro. Este resabio clásico se transforma en una nueva antropología cultural, una nueva teoría etnológica. El hombre desnudo no sabe de *mío* y de *tuyo*, ni de jueces o dinero, ni de *dame* y no te doy, como ya había observado Pedro Mártir. Mientras el europeo vive en la edad de hierro, el hombre nuevo americano vive en la edad de oro. Es así como en estos años, después de Petrarca y de la revaluación de la antigüedad clásica, el mito clásico edadorista

sirve para explicar, entender y, en última análisis, probar la superioridad del hombre desnudo sobre el europeo. Lo que para Aristóteles y los aristotélicos sería barbarie, para Quiroga y los cronistas es inocencia. Sobre esta base se plantea la cuestión entre naturaleza y cultura que tendrá entre sus argumentos los de Rousseau y Voltaire en el siglo XVIII, pero que antes se despliegan en Cervantes.

6. NUEVO MUNDO Y HUMANISMO. LAS TRES ETAPAS DEL ERASMISMO EN ESPAÑA Y SU VERTIENTE UTÓPICA: 1526-1616

En varios de sus escritos Erasmo muestra dos ideas fundamentales para su sistema doctrinario y teológico: la primera es que la lección de los paganos no debe desecharse, pues en ella se encuentran los destellos de la sabiduría divina; la segunda es que la regeneración de la iglesia puede venir solamente de una vuelta a un cristianismo inspirado en la iglesia primitiva de los apóstoles. Veremos que ambas ideas tuvieron un profundo efecto tanto en España como en la América hispana.

Desde 1559, fecha del Índice del Inquisidor Valdés, los ideales reformistas no se pudieron expresar libremente. De esta nueva actitud oficial e inquisitorial surgió un nuevo género de literatura de ficción, en que los ideales de renovación interior se encubrieron con el hábito aparentemente inocuo de los pastores y las pastora 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 Arcadía 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 erasmista 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 autor (*Erasmus y España*, 777-891).⁸⁰ De manera que en la literatura utópica del humanismo cristiano hispánico tenemos tres momentos: 1) El momento del erasmismo representado por la difusión, en España, del *Enchiridion* de Erasmo, 1526, y por obras como el *Diálogo de Mercurio y Carón*

⁸⁰ Véase también Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes* (Madrid: Añejos de la Revista de Filología Española, 1925), páginas 95-96; Alban K. Forcione, *Cervantes' Christian Romance* (Princeton University Press, 1972), páginas 84-107.

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 y espiritual. Este carácter reformista no pasó desapercibido a los ojos ortodoxos de algunos frailes, como el agustino Pedro Malón de Chiade que consideró las obras pastoriles como sumamente perniciosas en su *Conversión de la Magdalena* (1588). Prueba ulterior del significado reformista y antiinquisitorial 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 *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.

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 1529⁸¹. 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 dice de haber imitado a Luciano, Pontano y Erasmo y se declara deseoso de la “honra de Dios y el bien universal de la república christiana” (*Mercurio*, 3). La fuente principal de Valdés es Erasmo, como el

⁸¹ Véase la “Introducción” de José F. Montesinos a Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Edición, introd. y notas de J.F. Montesinos (Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1971), pág. IX. Referencias con la abreviación *Montesinos* y *Mercurio*, con la página en paréntesis.

mismo Montesinos afirma en su introducción: “Lo que en el diálogo tiene más interés, las ideas políticas, sociales, y religiosas, proceden de Erasmo casi íntegramente” (*Montesinos*, XI). 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, con frecuencia lo traduce a la letra, pero, más frecuentemente aún, lo transpone a las circunstancias españolas del momento, lo españoliza” (*Montesinos*, XI). Por intermedio del personaje de Polidoro, el alma del rey bueno que se va al cielo, Valdés nos presenta su utopía cristiana de una monarquía regida por un príncipe justo, cuyo ideal es la paz. El personaje 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 (*Montesinos*, XI). Significativamente, el episodio de Polidoro, que en la edición de Montesinos abarca las páginas 163-186, es el más largo de la obra. En el momento de la muerte Polidoro le había dicho a su hijo que continuara la obra comenzada. La situación y los consejos de Polidoro recuerdan los de la *Ciropedia* de Jenofonte⁸². Sus consejos se inspiran en principios opuestos a los de Maquiavelo: “Procura ser antes amado que temido, porque con miedo nunca se sostuvo mucho tiempo el señorío” (*Mercurio*, 178). 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, mas abrázate siempre con las de los philosophos, acordándote de lo que decía Platón: ser bienaventuradas las repúblicas que por philosophos son gobernadas o cuyos príncipes siguen la philosophía” (*Mercurio*, 179). Otro consejo anti-maquiavélico es el siguiente: “Procura de parecer en todas tus cosas christiano, no solamente con cerimonias exteriores, mas con obras christianas” (*Mercurio*, 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” (*Mercurio*, 180). Los tres elementos que según Valdés hacen de un príncipe digno ministro de Dios son: el poder, el saber y la bondad (*Mercurio*, 180). El rey debe amar la libertad y debe rehuir la

⁸² Ciro fue considerado el modelo del príncipe ideal en el Renacimiento. Su personaje se divulgó tras las traducciones que de la *Ciropedia* 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.

guerra (181). Valdés se inspira en Erasmo cuando le hace decir a Polidoro que “más vale desigual paz que muy justa guerra” (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*: “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 puridad, existe guerra que pueda llamarse justa” (*Obras escogidas*, ob., cit., 342).

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 (*Mercurio*, 199) y la oración mental preferida e la vocal (210), que además de confirmar la fuente erasmista acerca a Valdés a los “alumbrados,” afinidad que no se le escapó al doctor Vélez, el censor de *Diálogo*, quien observó esa afinidad (243).

En conclusión, el *Diálogo de Mercurio y Carón* es una obra de inspiración erasmista en la que su autor ha querido poner al desnudo los vicios de la Europa cristiana, sobre todo del papado y del clero, considerados acaso como los mayores responsables de la decadencia moral. Valdés creía que sólo la vuelta al espíritu cristiano predicado por Erasmo podía 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 que en ella se puede hallar un destello de aquellas virtudes 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 dinero⁸³, 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 educado de acuerdo a su inclinación natural: “Al que es esclinado a ceñir espada muy mal se le assienta la estola” (*Menosprecio*, 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, complidos catorce años, no en los que ellos quisiessen, sino en aque-

⁸³ Véase Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos. Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1975, pág. 26. Referencias con la abreviación *Menosprecio* con la página en paréntesis.

llos a que los hijos se inclinassen” (*Menosprecio*, 40). Ante la falta de estos criterios todos 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 desembarçada, la horca menos poblada, la república más sin renzilla, el mantenimiento más sano, el ejercicio más continuo, la compañía más segura, la fiesta más festejada y sobre todo los cuidados muy menores y los passatiempos mucho mayores” (*Menosprecio*, 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 al antiguo. 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 tenía a gran desdicha topar con un malo entre cien buenos, y agora es gran dicha topar con un bueno entre cien malos” (*Menosprecio*, 138-39). 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 deseados, o siglos passados, la diferencia que de vosotros a nosotras va es, que antes de nosotros veníase el mundo perdiendo, mas agora en nuestros tiempos está ya del todo perdido” (*Menosprecio*, 139). Al siglo áureo ha sucedido el de hierro, mas ahora el mundo se ha degradado aún más: “Gozaron nuestros pasados del siglo férreo y quedó para nosotros míseros el siglo lúteo, pues nos tiene a todos puestos del lodo” (*Menosprecio*, 139). La codicia de nuestra época se ve hasta en el afán con que se buscan las riquezas de las Indias: “¿Cómo loaremos a 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 no ser codicioso ni avaro, pues el oro y la plata, no sólo no lo echan a las aguas, mas aun van por ello a las Indias?” (*Menosprecio*, 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 del *De Orbe Novo* de su pedagogo Pedro Mártir de Anglería. 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. UTOPIA 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”⁸⁴. 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 a los reformadores erasmistas o a los cronistas del siglo XVI como Las Casas o Vasco de Quiroga.⁸⁵ 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 arcadia española se tiña de anhelos reformistas y delate una embriónica crítica social. En sus *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”⁸⁶, 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” (*Orígenes*, II, 183). Aun reconociendo 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” (*Orígenes*, II, 185). En otras palabras, el crítico santanderino piensa que el género pastoril es un género de evasión.

⁸⁴ Rafael Ferreres, “Prólogo”, Gaspar Gil Polo, *Diana enamorada*. Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1962, páginas XIV-XV. Referencias con la abreviación *Diana* y la página en paréntesis.

⁸⁵ Véase para Bartolomé de Las Casas, Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: The Univ. of Pennsylvania Press, 1949; para Vasco de Quiroga véase Silvio Zavala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España: Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Editorial Porrúa, 1965.

⁸⁶ Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*. Buenos Aires: Emecé, 1945, Tomo II, página 184. Referencias con la abreviación *Orígenes*, el tomo y la página en paréntesis

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 mejor⁸⁷. En las *Rimas provençales* incluidas en el “Libro Primero”, Alcida y Diana cantan un pasaje ideal, que bien podría definirse utópico: “Al dulce murmurar de la corriente, // de aquesta fuente, // mueve tal canto, (...) los bravos vientos, // el ímpetu furioso refrenando, // vengan con manso espíritu soplando (...) Corrientes aguas, puras, cristalinas, // que haciendo todo el año primavera, // hermo-seáis 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” (*Diana*, páginas 30-32). 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*, 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” (*Diana*, 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 hambrea las privanças y mercedes; // libres están de trampas y passiones // los coraçones; // todo es llaneza, // bondad, simpleza, // poca malicia, // cierta justicia; // y hazer vivir la gente en alegría, // concorde paz y honesta medianía” (*Diana*, 34). Este tema se repite en el “Libro Segundo” en que Diana y Marcelio asocian la vida del campo a la libertad: “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” (*Diana*, 81).

Al final del “Libro Cuarto” Arsileo 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: “Co-

⁸⁷ *Quijote*, I,6.

mençaron las deleitosas canciones a resonar en 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” (*Diana*, 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” (*Diana*, 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 es el honesto y permitido amor, con el cual a las virtudes, habilidades, perficiones, sabidurías y cosas celestiales nos aficionamos. Éste 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, placer sin contento, deleite breve (...) 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” (*Diana*, 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 *Cortésano* de Castiglione y de los *Diálogos de amor* de León Hebreo (*Diana*, “Prólogo”, XIX-XXI), por lo que se refiere al amor, mas por lo que se refiere al elogio de la vida de la aldea, se inspira en los ideales de reforma erasmista que hemos analizado. 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”⁸⁸. El mismo crítico concluye que las costumbres de los pastores “representan el siglo dorado” (*Siete libros*, LV).

⁸⁸ Véase Francisco López Estrada, “Prólogo”, Jorge de Montemayor, *Los siete libros de la Diana*. Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos castellanos, 1962, página LXX. Referencias con la abreviación *Siete libros* y la página en paréntesis.

3. LA REFORMA DEL HUMANISMO CRISTIANO

a). *La nueva pedagogía*

Hemos visto que para Vasco de Quiroga la *Utopía* de Moro se escribió para el Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, la *Información* reúne en sí el humanismo cristiano de Erasmo,⁸⁹ el platonismo renacentista y el descubrimiento del otro para constituirse en la obra clave del utopismo hispánico, culminante en el proyecto utópico de los Hospitales-Pueblos de Santa Fe en Michoacán (Nueva España). Recordemos que para Quiroga los cristianos en el Nuevo Mundo deben ser como los Apóstoles en el mundo pagano, capaces de convertir a los gentiles a la palabra de Cristo, interpretación basada en San Pablo (*Información*, 471), la misma fuente de Erasmo. La *Utopía*, tan abierta al Nuevo Mundo por su proximidad geográfica y por el contenido, puede haber servido a Erasmo como complemento intelectual en su cuidadosa falta de referencias a América. Las noticias que llegaban del descubrimiento y divulgadas por los plagios italianos de 1504 y 1507 y por la *Década* de Pedro Mártir de 1511, ciertamente no podían inspirar la aprobación de Erasmo. No sabemos si decidió callar sobre noticias que no hacían más que confirmar su visión negativa del mundo y de la época. Quizás se podrían percibir vagas alusiones, inspiradas a la necesidad de no olvidar el deber del cristiano en obedecer las enseñanzas del evangelio, como en este pasaje de *Los Silenos de Alcibíades*, probablemente dirigido al papa Julio II:

¿Por qué te empeñas en conjurar a Cristo con Mammona, y a Belial con el espíritu de Cristo? ¿Qué tiene que ver una mitra con un yelmo, qué el roquete con la marcial cota de malla, qué las bendiciones con las bombardas, qué el clementísimo pastor con ladrones armados, qué el sacerdocio con la guerra, qué las máquinas que destruyen ciudades con las llaves del reino de los cielos? ¿Qué conveniencia puede haber entre el promotor de una guerra y el que saluda al pueblo con el augurio de paz? ¿Con qué cara enseñará al pueblo cristiano el menosprecio de las riquezas quien puso en el dinero la popa y la proa de sus intereses?⁹⁰

Este pasaje puede aplicarse a una variedad de personalidades y acontecimientos contemporáneos de Erasmo. Además del ya indicado Julio II, la conversión de los indios americanos por medio de la ley del “Patronato Real” y el pro-

⁸⁹ Edward Surtz, S. J. cree que la *Utopía* de Moro y la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo son muy similares; véase *Utopía*, Introducción, páginas CLXXX-CLXXXI. Para Margaret M. Phillips “[More’s] *Utopia* is the complement of [Erasmus’s] *Praise of Folly*” (la *Utopía* [de Moro] es el complemento del *Elogio de la locura* [de Erasmo]); véase Margaret Mann Phillips, *The Adages of Erasmus*. A study with translation. Cambridge: At the University Press, 1964, pág. 107.

⁹⁰ Véase Desiderio Erasmo, *Los Silenos de Alcibíades*, en *Obras escogidas*. Traducción castellana directa, comentarios, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1964, pág. 1079. Referencias con la abreviación *Alcibíades* y el número de página en paréntesis.

cedimiento del “Requerimiento”, “Repartimiento” y “Encomienda”, divulgados en Europa por los primeros cronistas, escondían, bajo la apariencia de la conversión a la doctrina cristiana, acciones agresivas y violentas. Aunque no se aplicaran directamente a la conquista, sus palabras, que expresaban tan elocuentemente la sensación de rechazo de los cristianos europeos escandalizados por las autoridades religiosas que abusaban de su poder tanto en su país como en el exterior, demuestran cuán certera eran su posición intelectual. Quizás por eso su influencia en España fue la presencia intelectual y espiritual preponderante en la segunda mitad del siglo XVI, como Bataillon ha mostrado tan elocuentemente.⁹¹

Para Erasmo, y esto lo separa netamente de Moro, Quiroga, Las Casas y los otros utopistas hispánicos, la lección de los antiguos aún es válida. Negarlo equivale a ser “bárbaro”. Es en esencia el pensamiento de su tratado juvenil *Antibarbari* [Contra los bárbaros], en el que, además de afirmar la superioridad de los antiguos sobre los modernos, Erasmo denuncia la ignorancia del clero y su falta de preparación como maestros. Erasmo identifica a los bárbaros con la palabra genérica de “Godos”, que representan en su opinión un grupo de gente sin cultura ni educación, insolentes que pretenden separar la religión de la literatura. Los tópicos siguientes del *Antibarbari* reaparecen en la temática del utopismo hispánico:

a. Erasmo dice sobre la cuestión de antiguos y modernos:

Qui fieret, ut nos priscos scriptores tam immenso intervallo sequeremur ut qui nunc doctrinae tenerent arcem, pauculis quibusdam exceptis, vix idonei viderentur, qui cum priscorum mulierculis aut pueris elementariis, in palestra literaria possent decertare, et qui nunc imperatores exercitum ducerent, apud illos ne inter gregarios quidem milites asscribi mererentur, quique nunc disciplinarum clavum moderarentur, tunc ne in sentina quidem locum invenissent.⁹²

[¿Por qué seguimos a los autores antiguos después de un gran lapso de tiempo y los que hoy se consideran las puntas más altas del conocimiento, con pocas excepciones, apenas si podrían ser imitados por los niños de la escuela elemental y las mujeres ignorantes de la antigüedad? Y los que hoy mandan los ejércitos, apenas si entre los antiguos se considerarían dignos de pertenecer a las milicias auxiliares y los que hoy controlan la disciplina, entre los antiguos no habrían hallado un lugar ni siquiera en el sótano].

⁹¹ Véase Marcel Bataillon, *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

⁹² Véase Erasmus, *The Book “Against the Barbarians”*, liber apologeticus Desiderii Herasmi Rotodami in quo refelluntur rationes inepte barbarorum contra poesim et literaturam secularem pugnantium; in Albert Hyma, *The Youth of Erasmus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1930, páginas 248-249. Referencias con la abreviación *Antibarbari* y la página entre paréntesis. La traducción al español es mía.

Aunque es posible que Erasmo se refiera aquí a una tradición puramente retórica, sin embargo su ensayo, escrito en 1490 (*Antibarbari*, 182), expresa bien su estado mental, aun si con los años Erasmo se dio cuenta de los adelantos de su época. Pero su crítica contra la escolástica y la ignorancia de los monjes no se modificó y por el resto de su vida las convicciones expresadas en su trabajo juvenil permanecieron sin modificaciones, según él, los modernos son maestros ignorantes, la mayoría miembros de las órdenes monásticas, quienes han reducido a los autores antiguos a su nivel, sin ningún gusto por la elegancia de su estilo y que han reducido la fe cristiana a ceremonias exteriores y declaraciones carecientes de sinceridad.

b. Los estudios y la enseñanza de la teología están en manos de monjes ignorantes:

Ne tamen omnino caeca esset hominum vita, si nulla extaret eruditio, omnis cura professioque literarum in monachos est relegata, a quibus aliquandiu non omnino pessime tractatae sunt. Mox cum hi quoque supercilio turgidi ad luxum sese verterent, neglectis linguis, neglecta antiquitate, nata est nescio quae perturbata doctrina, et prorsus inerudita eruditio, qua non solum humanae disciplinae, verumetiam ipsa theologia miseris modis vitiata fuit” (*Antibarbari*, 251-252).

[Sin embargo la vida de la humanidad no sería del todo sin esperanza sin erudición, ya que todos los estudios literarios y los puestos de maestros están reservados para monjes despreocupados y distraídos. Cuando a veces de mala gana se dejan arrastrar a los estudios y a la carrera de maestros de letras, al no tener conocimiento de las lenguas y de las culturas antiguas, no logro entender qué clase de conocimiento confuso hayan generado, además de una erudición pedante que no sólo ha corrupto con su método deleznable el conocimiento de las cosas humanas, sino la misma teología].

c. Erasmo admiraba la cultura antigua tanto por sus logros intelectuales, como por su cuidado para el ejercicio físico. Su visión complementa la de Machiavelli, otro humanista que estaba convencido de la superioridad de los antiguos sobre los modernos:

Breviter [Guilhelmus⁹³] eo evasit, ut nostri temporis homines, ingenio minus valere diceret, quam veteres illi valuissent, naturamque quasi senescentem, quae olim non corpora modo praestantiora, verumetiam ingenia magis (ut ita dicam) mascula felicioraque producebat: nunc homunciones, ut pusillis corporibus, ita ingeniis non paulo deterioribus generare (*Antibarbari*, 252-253).

[En conclusión Guillermo dijo que en nuestro tiempo los hombres eran menos inteligentes que los antiguos, como si la naturaleza misma hubiese envejecido porque antes era más fuerte, no sólo físicamente sino, diría, que producía inteligencias más viriles y más felices, mientras ahora producía hombres pequeños, con cuerpos miserables y con mentes inferiores].

⁹³ Guillermo Herman, compañero de escuela y amigo de Erasmo.

d. La mediocridad de los maestros perpetúa la mediocridad de los estudiantes:

Quaeso te, quid a rudi praeceptore possit expectari, nisi rudior discipulus? Atque ut est in vetere proverbio: Quid a malo corvo, nisi malum ovum? (*Antibarbari*, 259).

[Te pregunto, ¿qué se puede esperar de maestros ignorantes si no estudiantes ignorantes? Y no es eso el significado del proverbio antiguo: “¿Qué otra cosa esperas de un mal cuervo, sino un huevo malo?”]

e. Contra los “godos”:

Quo tandem iure o vos Gothi, e vestris egressi limitibus, non modo Latinorum provincias occupatis (disciplinas loquor liberales) verum etiam ipsam urbem rerum dominam, Latinitatem audetis incessere? (*Antibarbari*, 273).

[¿Con qué derecho habéis, o Godos, salido de vuestros territorios? No sólo habéis ocupado las tierras latinas (quiero decir los estudios liberales), sino que habéis tenido la desfachatez de ocupar su centro, la lengua latina, la señora del conocimiento].

Damnatis rhetoricem, quid autem sit ea, ne per nebulam quidem vidistis. Odistis poesim, quam neque quid sit, neque cuiusmodi sit, intelligetis. Odistis antiquitatem, omnis antiquitatis imperiti. Breviter, totum hoc quod docti magnis vigiliis sequuntur vos contemnitis, et totum hoc quantum est ignoratis (*Antibarbari*, 275).

[Habéis condenado la retórica, sea lo que sea, desde el momento que no habéis visto ni su sombra. Habéis odiado la poesía, aunque no tengáis la más mínima idea de lo que es o de quien la conozca. Odiáis la antigüedad, porque sois ignorantes de la misma. En breve, despreciáis todo lo que los eruditos buscan con gran sacrificio e ignoráis todo lo demás].

f. Los maestros son tan ignorantes e insolentes que pretenden separar la religión de la literatura:

illos esse tam omnis humane rationis expertes, ut universam literaturam a religione segregandam putent, modo sit Christiana (*Antibarbari*, 285).

[Hay algunos que creen conocer todas las disciplinas humanas hasta el punto en que están convencidos que todos los estudios liberales deben separarse de la religión para que sean cristianos]

g. La verdadera erudición se basa en el estudio de textos seculares, de acuerdo a principios seculares:

Ego igitur nullam esse eruditionem puto, nisi que sit secularis (sic enim appellant antiquam) aut certe seculari literatura condita et instructa (*Antibarbari*, 285).

[No creo que pueda haber erudición verdadera a menos que sea secular (y por eso se llama erudición antigua), o literatura que se basa en la investigación sobre textos seculares].

En la tradición del humanismo se genera una especie de estructuralismo “avant la lettre”, según el cual Petrarca distingue una verdad literaria (inspirada en lecturas clásicas) y otra cristiana. Erasmo lo entendió y lo llevó a sus conse-

cuencias. El resultado es que el humanismo, en la versión estructural de Erasmo, se difundió muy rápidamente, especialmente en España. Este humanismo es consciente de la crisis de la Cristiandad que se debate en un callejón sin salida porque sus líderes persiguen poder e influjo, hasta llegar al conflicto armado. Era precisamente la interpretación estructural que distinguía entre el espíritu y la letra la que se veía en obras como el *Elogio de la locura*, los *Adagios* y los *Coloquios*. Esta doble visión, o ironía, se verifica también en la *Utopía* de Moro.

Después de aceptar en 1509 la invitación de Lord Mountjoy de ir a Inglaterra, Erasmo abandonó a Roma, a pesar de su sensación que allí obtendría fama y gloria, pero al precio de una coartada libertad de expresión. Durante su viaje de Roma a Londres concibió el primero de un grupo de tres obras, una especie de trilogía. Esta primera obra fue el *Encomium Moriae*, cuyo título intencionalmente escondía un juego de palabras y servía a recordar su amistad con Tomás Moro, al que había conocido en sus dos estadas previas en Inglaterra en 1499 y 1506. La similitud de la palabra griega *moria* (locura) al nombre de su amigo resultaría profética.

En esta obra el personaje de la Locura aparece en la escena para dar una interpretación de la sociedad que desafía la lógica. Es una visión del mundo al revés.

b). Las fuentes del humanismo cristiano y su aplicación en América: la Biblia traducida a las lenguas de América.

El *Enchiridion* representa el período de la actividad literaria de Erasmo después de 1499 y su encuentro con John Colet en Oxford, cuando Erasmo concibió una religión puramente espiritual,⁹⁴ inspirada en las epístolas de San Pablo. La revelación de las epístolas de San Pablo provocó un cambio radical de actitud hacia la concepción de la figura de Cristo, y representó un renacimiento místico que se oponía a las cavilaciones teológicas y las formas exteriores, percibidas como lastre inútil y dañino:

Era San Pablo quien daba el santo y seña a cuantos caminaban a tientas hacia Dios: Incorporarse a Cristo, hacerse miembro 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. (*Enquiridion*, 9).

Desde este momento la experiencia más profunda y suprema del *Enquiridion* es la revelación espiritual (*Enquiridion*, 10). El éxito del *Enquiridion* a través de Europa se debió a su coincidencia “con las aspiraciones del momento por su anhelo

⁹⁴ Véase Desiderio Erasmo, *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso, Prólogo de Marcel Bataillon. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, pág. 8. Referencias con la abreviación *Enquiridion* y el número de páginas en paréntesis.

de llevar a la práctica social e internacional los preceptos evangélicos” (*Enquiridion*, 14). En España el éxito de la obra coincidió con la curva del erasmismo, desde su popularidad inicial hasta su destrucción. El fervor por la doctrina de Erasmo alcanzó su punto más alto en 1522, cuando Carlos V volvió a España. La corte imperial había observado de primera mano los efectos de la revolución luterana. Lutero representaba, al mismo tiempo, la división de la cristiandad y la necesidad urgente de reformas. Muchos españoles sintieron el deseo de renovar su fe religiosa, con una vuelta a la iglesia primitiva. Creyeron hallar en Erasmo su guía y mentor. Los erasmistas españoles hallaron una nueva identidad y le dieron nuevos nombres que querían significar su nueva fe cristiana, su fe en la mística revelación, y se llamaron “alumbrados”, “dejados” o “perfectos”.

El primer libro de Erasmo cuya publicación en España fue autorizada por los teólogos fue el *Enquiridion*. Se publicó en latín en la primavera de 1525 por los tipos de Eguía. La primera traducción de Erasmo al español fue el libro *Querela Pacis*, traducido en 1520 por el archidiácono de Sevilla, Diego López de Cortegana. La traducción del *Enquiridion*, hecha por Alonso Fernández de Madrid, se publicó en 1526 y alcanzó “un éxito popular que no tenía precedente en la historia de la imprenta española” (*Enquiridion*, 18).

El éxito inmediato del *Enquiridion* se puede en parte explicar por el éxito de la reforma anterior promovida por el Cardenal Cisneros y llevada a cabo entre 1495 y 1517, reforma que abogó por la vuelta a la iglesia primitiva y que culminó en la fundación de la Universidad de Alcalá y en la composición de la *Biblia Políglota*. Este movimiento y la difusión de la literatura mística asociada con el mismo, se manifiesta en el movimiento de los *alumbrados*, condenados por la Inquisición en 1525. Según Bataillon, los *alumbrados*, con su deseo de unirse a Dios por la vía iluminativa, o éxtasis, anticiparon la idea central del *Enquiridion*, antes que se leyera (*Enquiridion*, 26). Uno de los discípulos más entusiastas de Erasmo fue Juan de Valdés (*Enquiridion*, 27). Bataillon cree que el *Enquiridion* “es un manual de cristianismo interior” (*Enquiridion*, 27). En la conclusión del capítulo tres (“Que lo principal de la sabiduría es conocerse el hombre a sí mismo, y de dos maneras de sabiduría, una falsa y otra verdadera”) Erasmo dice: “Assí que, pues, la guerra no se excusa estando ya travada contigo mismo y el principal punto de la vitoria está en que tengas muy buen conocimiento de ti mismo” (*Enquiridion*, 157). Según Erasmo, la sabiduría antigua y el cristianismo tienen como base común el tema “conocerse a sí mismo” (*Enquiridion*, 27). La sabiduría antigua (especialmente la socrática) es para Erasmo una introducción a la antropología cristiana; el *Enquiridion* es un glosario de la metáfora de San Pablo, referente al hecho que a través del Espíritu somos todos miembros del cuerpo cuya cabeza es Cristo (*Enquiridion*, 27-28).

En el segundo capítulo (De las armas necesarias para la cavalleria y guerra christiana) Erasmo desarrolla su doctrina del conocimiento de la ciencia divina. Erasmo recomienda la oración mental y el entender que hasta los autores paganos

han contribuido a esclarecer la obra de Dios, porque “no se deve desechar ni menospreciar lo bueno, aunque sea gentil el que lo enseña” (*Enquiridion*, 133). El desarrollo y discusión de este concepto, heredado por Petrarca, de la cultura clásica como propedéutica a la doctrina cristiana, se vuelve el tema central del humanismo cristiano de Erasmo.

La doctrina del *Enquiridion* fue rechazada por la gran mayoría de los frailes españoles (*Enquiridion*, 42). Pero la corte de Carlos V recibió los preceptos de Erasmo con entusiasmo. El 14 de diciembre de 1527 Alfonso de Valdés le envió una carta a Erasmo, firmada por el mismo Emperador, asegurando a Erasmo que “en su presencia no se podía determinar cosa alguna contra Erasmo, de cuya cristiana intención estaba muy cierto” (*Enquiridion*, 50). Pero, no obstante esta declaración de apoyo y confianza por parte de Carlos V, en 1536 los *Coloquios* fueron condenados por la Inquisición. Los procesos inquisitoriales contra los alumbrados y los erasmistas más fervientes alcanzaron su paroxismo en 1532 (*Erasmo y España*, 209-211) y enfriaron el entusiasmo por las doctrinas de Erasmo:

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* (*Enquiridion*, 61-62).

En 1559 el *Index* del Inquisidor General Valdés incluyó el *Enquiridion*, tanto en latín (*Enchiridion*), como en español, junto con todas las obras de Erasmo (*Enquiridion*, 64). El mismo *Index* prohibía la lectura de la Biblia en vulgar. Es interesante observar como ambas prohibiciones crearon un cambio abrupto de la política española hacia sus colonias americanas. Tanto las acciones de obispos misioneros como Las Casas y Quiroga, como la traducción de la Biblia en las lenguas indígenas fueron afectadas por el *Index* de 1559. El caso del obispo Zumárraga y de los franciscanos observantes en la Nueva España (México) constituye un episodio que ilustra este cambio radical de actitud dictado por la Inquisición. El obispo, un discípulo de Erasmo y de Tomás Moro, era un franciscano que observaba rigurosamente los dictados de la Iglesia (*Erasmo y España*, 816-827).⁹⁵ Su interpretación de la doctrina de Erasmo le llevó a enseñar la *philosophia Christi* en Nueva España (*Millenial*, 46; *Erasmo y España*, 824-25).

Un misionero que asimiló la doctrina de Zumárraga fue el franciscano Jeróni-

⁹⁵ Véase sobre este punto John Leddy Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley y Los Angeles: The University of California Press, 1970, pág. 46. Referencias con la abreviación *Millenial* y el número de página en paréntesis.

mo de Mendieta (1525-1604). El erasmismo hispánico originó una corriente que asoció las nuevas poblaciones de la colonia con un cristianismo renovado, una corriente que ni el mismo Erasmo hubiera imaginado (*Erasmus y España*, 816). Mendieta llegó a Nueva España en 1554 en la época en que los franciscanos estaban concibiendo para esta colonia la iglesia primitiva de los Apóstoles, una concepción no siempre bien vista por el obispado. Aquí, como en otras partes de América, los misioneros querían proteger a los indios contra la prepotencia de los españoles y habían proclamado que sólo los misioneros franciscanos podían lograrlo, pues el clero secular, que exigía de los indios diezmos y prebendas, no gozaba de la confianza de los indios. Además de la doctrina de Zumárraga que planeaba la fundación en América de una iglesia primitiva, Mendieta había aprendido de otro franciscano, Toribio de Motolinía, el principio que hasta los obispos de la iglesia primitiva en América debían ser pobres (*Millennial*, 47).

Según Mendieta, debido al número, intensidad de la fe y el fervor de los neófitos, la iglesia india en América era la heredera legítima de la iglesia primitiva de los Apóstoles de los cristianos primitivos, la iglesia antes de Constantino (*Millennial*, 48). Después de darse cuenta de la docilidad e inocencia de los indios, Mendieta se convenció que en América el paraíso terrenal no sólo era posible, sino que podía volverse una realidad en tiempos muy breves (*Millennial*, 49). En su celo para presentar una analogía entre la iglesia india y la iglesia primitiva de los apóstoles, Mendieta se refirió al concepto de San Agustín de la *Ciudad de Dios*, identificado con los *hijos del siglo* que habían hallado a los habitantes de la Ciudad del Hombre degradados por sus intereses materiales, mientras los habitantes de la Ciudad Celestial eran todos sirvientes de Dios, consagrados a la más estricta y absoluta pobreza. En su mente la iglesia de los frailes y de los indios podía compararse con la Ciudad de Dios en la tierra (*Millennial*, 53).

Con el paso del tiempo, en coincidencia con la acción inquisitorial contra los erasmistas en España durante la segunda mitad del siglo XVI, el obispado de la Nueva España empezó a oponer con siempre mayor vigor los privilegios de los frailes franciscanos. Pero este conflicto había perdido ímpetu debido al hecho que el obispado no lograba ya cobrar los diezmos de los indios. Los obispos acusaron a los frailes de persuadir a los indios a no pagar y decidieron que era intolerable que los frailes ejercieran su autoridad independientemente de la autoridad del obispado. Los concilios de la iglesia de la Nueva España de los años 1555, 1565 y 1585 aplicaron de forma gradual la disposición del Concilio de Trento que ordenaba que ningún fraile o cura pudiese ejercer su función pastoral con sus feligreses fuera de la jurisdicción y autoridad del obispado. Un decreto de 1574 puso a los frailes mendicantes bajo la supervisión del virrey y de la diócesis, a quienes el decreto daba la autoridad para nombrar a los frailes, controlar su número y sus movimientos. Otro decreto de 1585 dio preferencia al clero seglar en la asignación de beneficios. Antes de fines de siglo a los franciscanos no les quedó más que elegir entre

dos soluciones: retirarse pacíficamente a sus monasterios, o llevar a cabo su misión en la frontera, a contacto con los indios menos civilizados (*Millenial*, 54).

En una carta escrita en 1570 a Juan de Ovando que acababa de ser nombrado Presidente del Consejo de Indias, Mendieta explicó las razones del conflicto entre el obispado y los frailes: los obispos querían aumentar sus entradas y poder, mientras los frailes querían ayudar a los pobres indios. Según esta interpretación de Mendieta, los obispos eran los habitantes de la Ciudad del Hombre y los frailes eran los habitantes de la Ciudad de Dios (*Millenial*, 55). Mendieta hubiera preferido obispos pobres para los indios, obispos que no recibían ni diezmos, ni ingresos, que no empleaban su tiempo y energías en la construcción de templos monumentales. Además Mendieta quería que estos obispos fueran elegidos de entre los frailes mendicantes y se consagraran a la pobreza apostólica (*Millenial*, 55). Como Las Casas y Quiroga antes de él, Mendieta quería modificar la ley canónica para adaptarla a las condiciones de los indios del Nuevo Mundo, creyendo que el hombre no había sido creado para las leyes, sino que éstas debían conformarse al hombre (*Millenial*, 55-56).

Hemos visto con Montesquieu que la adopción del otro por parte de los filósofos de la Ilustración francesa no proviene directamente de los franciscanos en la Nueva España. El eslabón es el Paraguay, con sus misiones guaraníes. Pero la ideología reformista y mística del erasmismo franciscano de la Nueva España se comunica a los jesuitas. Éstos, con su república guaraní, proveyeron a los intelectuales del siglo dieciocho el material humano y la realidad política sobre los que debatir sus tesis revolucionarias.

c). La república jesuítica del Paraguay: un estado en el estado

1. Fundación

El plan original de las Reducciones⁹⁶ jesuíticas era el de establecer misiones entre los indios Guaraníes de América del Sur. La designación de *guaraní* era un nombre general que incluía muchas tribus aborígenes a ambos lados del río Paraguay, Tupi Guaraní en la orilla izquierda, Guaraní propiamente dichos en la orilla derecha. Estas regiones salvajes y en gran parte impenetrables, comprenden hoy territorios pertenecientes a varios países: Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina. La designación de estas regiones en la segunda mitad del siglo XVI era la de Paraguay y estaba bajo la jurisdicción del Virreinato del Perú, hasta 1776, cuando

⁹⁶ Esta palabra viene del verbo *reducir*, el término técnico con el que el gobierno español designaba a la acción y el proceso según los cuales los indios se habían incorporado pacíficamente a la colonia y se habían convertido, o estaban en el proceso de convertirse a la religión cristiana que en este sentido fue el aglutinante político y social del imperio colonial español en el Nuevo Mundo.

pasó a la jurisdicción del nuevo Virreinato del Río de la Plata, con capital en Buenos Aires. Pero hasta entonces, la autoridad inmediata era la Audiencia de Charcas, hoy la ciudad de Sucre, una de las dos capitales de la moderna Bolivia. Otra ciudad destinada a jugar un papel decisivo en las vicisitudes de las Reducciones paraguayas fue Asunción, capital del moderno Paraguay, fundada en 1537 en la confluencia del Pilcomayo y del Paraguay y asiento del Gobernador español de ese territorio y del Provincial de la Orden de los Jesuitas. Los guaraníes resistieron la penetración de los españoles en esas regiones durante casi un siglo, hasta que Hernandarias de Saavedra, Gobernador de Asunción, decidió, a principios del siglo XVII, enviar, entre estos indios belicosos, a misioneros jesuitas. Se había observado desde el comienzo de la conquista que muchas tribus de América no conocían la propiedad privada y vivían en el estado de natura. Ya Pedro Mártir, en el *De Orbe Novo*, había observado:

Se supo que entre ellos la tierra es común, como el sol y el agua, y que entre ellos, lo *mío* y lo *tuyo*, simientes de todos los males, no echan raíces. Se conforman con poco, de manera que los campos en esa tierra dan abundantemente, sin faltar nada. Para ellos es la edad dorada: no rodean sus campos de fosos, ni de murallas, ni de cercados, viven en campos cultivados y abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces, y se portan correctamente de forma natural.⁹⁷

Es éste un himno al poder civilizador de la naturaleza, una fuerza con la que los misioneros jesuitas tuvieron que tratar hasta encontrar un medio equilibrado en el que la fe y la naturaleza pudiesen coexistir. El resultado fue la utopía experimental de más éxito en la historia de la humanidad, como hemos visto reconocer por el mismo Montesquieu.

La jurisdicción política de las misiones jesuíticas recayó en la Audiencia de Charcas, en la persona del Oidor Francisco de Alfaro, autor de las Ordenanzas de 1611, que sancionaban la autoridad de los padres jesuitas en instruir a los indios en la doctrina cristiana y prohibían a los españoles exigir el “servicio personal” de los indios reducidos por los jesuitas. Según las Ordenanzas, los jesuitas debían fundar misiones apartadas de las colonias españolas. En este vasto territorio, que medía aproximadamente un millón de millas cuadradas ya existían misiones de los Franciscanos y de los Dominicos, pero estaban ubicadas cerca de las colonias españolas. El principio que había gobernado el establecimiento de las misiones hasta ese momento era que a medida que los indios se convertían se incorporarían a la vida de la colonia, formando un grupo más o menos homogéneo. Pero en Paraguay, como en otras partes de la colonia, la cercanía de indios y españoles

⁹⁷ Véase Pedro Mártir, *Década*, en “La Princeps del *De Orbe Novo*...”, ob. cit., pág. 93. Referencias con la abreviación *Década* y el número de página en paréntesis.

había resultado en una promiscuidad que en el Paraguay había hallado el favor y hasta el ejemplo del primer gobernador, Domingo Martínez de Irala. Como resultado de esta política, existía en el Paraguay una población mestiza muy numerosa que aspiraba a identificarse con los blancos, a pesar de su mestizaje indio. El mismo gobernador había generado a varios hijos con diferentes mujeres indias. Con su ejemplo, el Paraguay siguió esa costumbre generalizada, sin que hubiese objeción, ni siquiera por parte de las autoridades religiosas, más interesadas en su prosperidad que en defender la moralidad de la colonia. Los excesos cometidos por los encomenderos del Paraguay y sus demandas de servicio personal por encima de la cuota establecida por ley había generado protestas y resistencias por parte de los indios. Entre ellos, los que aún no habían sido reducidos, como los Chiriguano y los Payagüés, atacaron las villas españolas y muchos de los indios cristianizados volvieron a su vida primitiva en la selva.

La evangelización representaba una acción doble en América, conservadora y progresiva. Del lado conservador estaba el clero seglar de la colonia y los encomenderos. Ambos representaban en los imperios ibéricos de América una recrudescencia de las cruzadas de la Edad Media. Con sus bulas, los pontífices romanos habían reconocido, avalado y apoyado la función evangelizadora de los imperios ibéricos en América, en África, en Asia y en el Pacífico, sobre todo después de la Reforma luterana. La colonización en América había hallado en la Reconquista una referencia obligada. En Europa la amenaza musulmana era una realidad inminente en los siglos XVI y XVII y su percepción influyó en la política colonial de España y Portugal. El uso de palabras como *mezquita* en Cortés, para designar las pirámides de los Mayas y de los Aztecas, y de *mamelucos* y *alarbe* en Montoya, para designar a los bandeirantes o paulistas del Brasil, son indicaciones que hasta en el lenguaje corriente de conquistadores y misioneros se deslizaban palabras connotativas de la Reconquista y de las cruzadas.⁹⁸

2. Persecución y éxodo

Ya hemos visto en el Padre Las Casas la relación de los abusos de los españoles contra los indios indefensos. Hombres que se consideraban buenos cristianos, cabezas de familias nobles e influyentes en Europa, modelos de coraje, celo religioso, conducta intachable en su medio ambiente, podían de pronto convertirse en tiranos y tratar en forma despótica enteras poblaciones indefensas, peor que sus perros, exigirles dedicación y abnegación hasta abusar de ellos y desecharlos

⁹⁸ Véase Hernán Cortés, *Cartas de Relación*; Carta Primera, del 10 de julio de 1519; en *Historiadores Primitivos de Indias*, I, editado por Don Enrique de Vedia. Madrid: BAE, 1946, pág. 10; Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape*. Con priuilegio. En Madrid: En la Imprenta del Reyno. Año 1639.

cuando ya no creían que les eran útiles como si pertenecieran a una raza inferior.

Ésta era la razón del conflicto entre los encomenderos y los jesuitas en el Paraguay. Si los padres se hubiesen preocupado solamente en salvar las almas de los indios sin atención a su bienestar moral, físico y social, los encomenderos no los habrían molestado. Después de todo, la percepción general era que los misioneros debían tratar de salvar las almas de los indios. Pero los jesuitas creían que una condición necesaria para salvar las almas de los indios era crear un medio social y económico autosuficiente donde los indios pudiesen llevar una vida libre e independiente de la esclavitud de la encomienda. Para los jesuitas la paz espiritual implicaba una seguridad económica que la colonia hasta entonces le había negado a los indios. Si miramos el plan desde un punto de vista psicossomático, los jesuitas estaban convencidos que su organización podía lograr para los indios la paz espiritual y la serenidad física y mental. Si hoy diferenciamos entre salud mental y física se debe a una radicalización extraordinaria de la cultura. En términos modernos, lo que los jesuitas creían haber logrado era una salud psicossomática. Pero aún hoy pocos educadores, psicólogos e intelectuales se pondrían de acuerdo sobre esta definición. Un místico puede interpretarla como un estado contemplativo de enajenación que un psicólogo marxista, a su vez, interpretaría como alienación rayana en la psicosis. Veríamos que cualquier definición escogemos sería la que un grupo preferiría con exclusión y contra otra, apetecible para el grupo opositor. Ya no es posible hoy hablar de valores universales, que eran la base de la acción de los jesuitas en el Paraguay. Su concepción social y política se fundamentaba en la doctrina cristiana, la liturgia católica, las vidas de los Santos, especialmente de los Mártires, los místicos, la presencia y la acción del diablo en la historia, los milagros de Jesús y la renovación de la misión apostólica, del martirio y de los milagros.

Si consideramos la subversión de la ley practicada con impunidad por los encomenderos contra los indios en el Paraguay, una situación que empeoró durante la unificación de los imperios portugués y español bajo la corona de Castilla, de 1580 a 1640, el período formativo de las Reducciones, comenzadas en 1610, y de las primeras persecuciones de los bandeirantes del Brasil, persecuciones que ocasionaron el éxodo de 1632, a los jesuitas no les quedó más remedio que organizar sus Reducciones de tal forma que su independencia, amenazada por los bandeirantes y hostigada por los encomenderos del Paraguay, fuera asegurada contra tantos enemigos. La fluidez política y diplomática con los portugueses durante la unificación de los dos imperios, hizo más difícil la identificación del enemigo, pues los bandeirantes eran, formalmente, súbditos del monarca español. Los pedidos que los jesuitas hicieron regularmente a las autoridades españolas para armar a sus indios contra los ataques de los bandeirantes cayeron en oídos sordos. Las autoridades españolas habían invocado la ley que prohibía armar indios.

La complicidad de los españoles con los bandeirantes portugueses contra los

guaraníes llegó a su grado más alto durante el gobierno de Luis de Céspedes Xeria. En su viaje a Asunción para tomar posesión de su puesto de Gobernador en 1628, hizo una etapa en Río de Janeiro donde se casó con la sobrina del Gobernador Portugués. El mismo año, aunque sabía el peligro de un ataque inminente de los bandeirantes contra las Reducciones, prohibió la venta de armas a los jesuitas. Entre 1628 y 1631 Antonio Tavares y Manuel Preto, con cuatro banderas por un total de más de 2.000 hombres, con la complicidad de Céspedes, atacaron y destruyeron once Reducciones, es decir todas las Reducciones del Alto Paraná, el Paranapanema y sus tributarios Ivahí y Tibají. De nada sirvió la denuncia de del Padre Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), un jesuita peruano que se convirtió en el jefe del éxodo de 1631-1632 y escribió la primera gramática del guaraní y la historia de la fundación y del éxodo de las Reducciones.⁹⁹ Los bandeirantes tomaron miles de prisioneros y los llevaron a San Pablo. Después de ver la devastación el Padre Provincial Vázquez Trujillo ordenó a las Reducciones que quedaban de mudarse al sur. El Padre Superior Ruiz de Montoya fue puesto a la cabeza de la retirada. El Gobernador Céspedes prefería que los guaraníes fueran trasladados a Ciudad Real de Guayrá para que los encomenderos pudiesen utilizarlos como fuerza laboral. Montoya no aceptó las intenciones del gobernador y decidió mantener el plan original. Céspedes intentó bloquear la ruta del éxodo con un destacamento militar, bajo el pretexto de que la ruta era un sendero utilizado por los jesuitas para llevar a cabo su contrabando. Los encomenderos se unieron a los soldados españoles, pero cuando Montoya les amenazó con atacarlos, los coloniales se retiraron para dejar pasar la columna interminable de 12.000 guaraníes, hombres, mujeres y niños, que se liberaban a duras penas de la esclavitud y masacres representados por los bandeirantes portugueses.

En 1631 los jesuitas acusaron al Gobernador Céspedes de intentar prohibir el paso de los refugiados a través del Salto de Guayrá. El Padre Taño también presentó sus acusaciones contra el gobernador. Como consecuencia de estas acusaciones el gobierno de Madrid ordenó que se iniciara un proceso contra Céspedes.¹⁰⁰

Antes que los jesuitas y sus indios llegaran a destinación, en Yavevirí, hoy Misiones, Argentina, sobre la orilla derecha del río Uruguay, en marzo de 1632, después de cuatro meses de navegación y marchas forzadas a través de bosques y selvas, más de la mitad de los refugiados había perecido. En 1633 los jesuitas evacuaron las dos últimas misiones en el área de Iguazú-Acaray. Entre 1631 y

⁹⁹ Véase la *Conquista espiritual*, citada y *Arte de la lengua guaraní* (Madrid: Imprenta del Reyno, 1639).

¹⁰⁰ Véase *Manuscritos da Coleção De Angelis. Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Introdução, Notas e Glossário por Jaime Cortesão. Río de Janeiro. Biblioteca Nacional. Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951. Doc. a. LVIII, p. 409.

1633 quince misiones en Guayrá e Iguazú fueron abandonadas y sus habitantes evacuados. Poco después, en 1632, Ciudad Real de Guayrá fue atacada y saqueada por los bandeirantes y abandonada por los habitantes españoles.

3. *La implosión: el estado en el estado*

Entre los refugiados se manifestaron el hambre y la peste que mató a cerca de 2.000 indios. Para combatir el hambre los refugiados descubrieron entre las plantas selváticas el *ygau*, una especie de legumbre que curaba la disentería y era eficaz contra la peste. La cocinaron con la carne. Para alimentar a los refugiados los jesuitas obtuvieron 13.000 cabezas de ganado vacuno, en su mayoría comprados, el resto donado. Cuando llegó la primavera, plantaron maíz, mandioca y hortalizas y criaron cerdos, gansos, gallinas y ovejas. La crisis duró dos años (1631-32), durante los cuales la preocupación mayor fue sobrevivir. Poco a poco la población volvió a crecer y nuevas misiones empezaron a surgir.

Es posible que el plan original de los jesuitas era muy diferente del que finalmente escogieron. Si los guaraníes iban a tener la menor posibilidad de sobrevivir, los padres necesitaban darles una organización política capaz de defenderlos con la fuerza, si fuera necesario. No podemos saber si la idea de una organización política con cierta autonomía se haya considerado. De acuerdo a su relato, el mismo Montoya jugó un papel decisivo en la decisión de mudar las Reducciones desde Guayrá, en el que hoy es el estado de San Pablo, en Brasil, a la región que hoy corresponde a la provincia de Misiones, Argentina, y Tape, en el que es hoy el estado de Río Grande do Sul en Brasil, al norte del Uruguay, a una distancia de cerca de trescientas millas más al sur. La implosión que ocurrió como resultado del éxodo, el crecimiento de las Reducciones, su prosperidad y fuerza no hizo más que aumentar la hostilidad de los encomenderos del Paraguay.

A pesar de la distancia desde San Pablo, los bandeirantes persistieron en atacar las Reducciones y esclavizar a los guaraníes para venderlos en los mercados de esclavos de San Pablo y Santos. Hasta 1640, fecha en que el imperio de Portugal recobró su independencia de España, las autoridades españolas en la Audiencia de Charcas habían ignorado los numerosos pedidos de los jesuitas de permitirles armar a los guaraníes para defenderse de las agresiones de los bandeirantes. Después de esa fecha las autoridades españolas ya no creyeron deber salvar las apariencias. Las *malocas*, o ataques de los bandeirantes, no dejaban nada intacto. Quemaban lo que no podían llevar, incluyendo las iglesias y las casas, a menudo con los ancianos y los niños adentro, además de los guaraníes heridos durante el ataque. Todos los que estos piratas desalmados consideraban demasiado débiles para el viaje al mercado de esclavos en San Pablo o Santos terminaban en una hoguera. Cuando el socorro llegaba de las Reducciones vecinas, los recién llegados buscaban en vano a los sobrevivientes entre las ruinas humeantes y el olor

áspero que se desprendía de centenares de cuerpos quemados. Las mujeres ancianas, con sus vientres abiertos por tajos profundos, aún aferradas a la esperanza de recibir la extrema unción del padre jesuita que llegaba con los socorros, contaban con su último aliento las historias horripilantes de mujeres forzadas, mutilaciones, homicidios en masa, un escenario ya familiar para los oídos de los misioneros jesuitas.

En 1635 los bandeirantes invadieron las Reducciones de Tape, al sureste del río Uruguay. Entre 1622 y 1633 un total de dieciséis misiones se habían fundado en esta región. En diciembre de 1636 Antonio Tavares atacó cuatro misiones en el Tape (Jesús María, Santa Ana, San Joaquín y San Cristóbal) y las destruyó. En octubre del año siguiente la bandeira de André Fernández atacó cuatro misiones más (Santa Teresa sobre el río Tacuarí, San Carlos y la Candelaria en el Tape, y Apóstoles sobre el Uruguay). En 1638 una tercera *bandeira* al mando de Fernando Dias Pais atacó el área. Los padres jesuitas prepararon su defensa y en 1639 defendieron con éxito el ataque de los Paulistas contra Apóstoles y en marzo de 1641 los derrotaron en Mboroté en dos combates, uno en el río del mismo nombre y otro por tierra.¹⁰¹ Después de estos ataques las diecinueve misiones del Tape, en lo que es hoy el estado de Río Grande do Sul, en Brasil, sobre la orilla oriental del río Uruguay, se mudaron a la orilla occidental en la región que es hoy la provincia de Misiones, en Argentina.

Es difícil calcular cuántos indios fueron presos por los bandeirantes. Las estadísticas de los jesuitas hablan de decenas de miles de indios tomados presos entre 1629 y 1632 y vendidos como esclavos en Río de Janeiro y Santos. En 1638 los jesuitas enviaron a Montoya como procurador a Madrid, para tratar de persuadir el gobierno español a entrenar y armar a los indios guaraníes para que aprendieran a defenderse contra los ataques de los bandeirantes. Al año siguiente los guaraníes derrotaron a los Bandeirantes en Caazapá Guazú. En esta batalla el padre superior, Diego de Alfaro, murió con un mosquete en las manos.¹⁰² Mientras Montoya perseguía su misión diplomática en Madrid, los jesuitas, no solamente estaban adquiriendo armas de fuego, sino que ya las estaban produciendo en las Reducciones.¹⁰³ La situación en el Paraguay no daba tiempo para largas tratativas diplomáticas.

¹⁰¹ Véase Pablo Pastells y F. Mateos, S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, en 8 volúmenes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1912-1949; la referencia es al Vol II, páginas 11-25; 33-38; 57-66. Referencias con el volumen y la página en paréntesis con la abreviación *Pastells*.

¹⁰² Véanse las cartas de misioneros a Montoya, fechadas entre 1638 y 1639 con opiniones sobre el conflicto con los bandeirantes y la manera para combatirlos, en *Pastells*, II, 12-15; 20-25.

¹⁰³ Véanse las fuentes siguientes: Ciudad de Asunción al Rey on la cuestión de las armas de fuego, con fecha del 11 y del 20 de abril de 1639 en *Pastells*, II, páginas 59-61; el memorandum de Boroa al Rey en fecha de septiembre de 1639, en *Pastells*, II, 68-71.

Como parte de las expediciones punitivas contra los indios hostiles de la región, como Chiriguano y Payagués, el gobierno de Asunción, en varias ocasiones, utilizó a los guaraníes de las Reducciones, armados y entrenados por los padres jesuitas. Durante los años 1638-39 el Gobernador Mendo de la Cueva en Buenos Aires pidió el envío de indios guaraníes de las misiones para tomar parte en dos expediciones contra indios que habían atacado los vecinos de la ciudad de Corrientes y Santa Fe. En una expedición se contaron 230 guaraníes, en otra 600.¹⁰⁴ Excavaciones arqueológicas han revelado la evidencia de la manufactura de armas de fuego en algunas misiones.¹⁰⁵ Por lo tanto podemos decir que los indios de las misiones jesuíticas se habían transformado en este período de una fuerza pasiva de defensa en una organización militar a disposición de las autoridades españolas.

A principios de 1641 Manoel Pires lanzó una gran flotilla en el río Uruguay en la dirección de las misiones jesuíticas de esa región. Sobre la orilla derecha del río Mbororé, un tributario del río Uruguay, en un lugar donde la distancia entre el Alto Paraná y el río Uruguay es la más breve, se había apostado un gran número de Guaranís, muy superior a los 400 Paulistas y algunos millares de Tupi en la bandeira. Unos 200 guaraníes estaban armados con mosquetes. Los mandaban Domingo de Torres, un hermano jesuita, que había sido soldado, y dos caciques indios. En marzo de 1641 las dos huestes combatieron una batalla larga y sangrienta, en el río y en tierra firme. Los Paulistas pidieron que se les permitiera retirarse, pero los guaraníes les cortaron el paso. Un cuarto de los Paulistas y muchos más Tupi murieron. Después de Mbororé, los paulistas no volvieron a intentar un ataque en gran escala contra las Reducciones (*Hernández*, I, 190; *Pastells*, II, 58-66).

Contrariamente a la victoria contra Chiriguano y Payagués, que había sido acogida con un sentido de liberación, la victoria contra los bandeirantes de San Pablo provocó el efecto contrario entre los encomenderos del Paraguay. Temerosos que los indios guaraníes podrían volverse contra ellos mismos, por la vieja cuestión de la encomienda y del servicio personal, los encomenderos esparcieron acusaciones falsas contra los jesuitas. Decían que los padres tenían tesoros escondidos, que impedían a los indios de trabajar para los españoles y los incitaban contra la población española, que habían armado a los guaraníes e impedían a las autoridades eclesiásticas y políticas de entrar en las Reducciones para la inspección acostumbrada, y que los jesuitas de las Reducciones comerciaban de contrabando con los enemigos de España.

Después del éxodo de 1632 y su reorganización las Reducciones demostraron una vitalidad y una capacidad de crecimiento y expansión insospechadas. Las

¹⁰⁴ Véase Pablo Hernández, S. I., *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 Volúmenes. Barcelona: G. Gili, 1913; referencia al vol. II, páginas 65-66. Otras referencias con la abreviación *Hernández*, seguida del volumen y de la página en paréntesis.

¹⁰⁵ Véase Arno Alvarez Kern, "Escavações arqueológicas na missao jesuitico-guarani de Sao Lourenço", *Estudos Ibero-Americanos*, XV, n. 1, 1989, páginas 111 y siguientes.

agresiones externas tuvieron el efecto inesperado de dar a las treinta y tantas misiones una organización política y militar tan eficaz que las autoridades españolas no rehusaron su ayuda en la lucha contra los indios hostiles. En 1645 Montoya obtuvo una cédula real que permitía a los indios vender yerba mate. Los guaraníes usaron yerba como moneda y lograron intercambiarla por caballos. Esto les proveyó de un medio valioso para incrementar sus ganados, pues los guaraníes aprendieron muy pronto como arriar el ganado con los caballos. Con el tiempo grandes manadas de caballos y de ganado poblaron la pampa en las inmediaciones de las treinta misiones en el Alto Paraná y el Tape, en territorios y regiones que hoy incluyen las provincias argentinas de Misiones, Corrientes, Santa Fe, el estado Rio Grande do Sul de Brasil y el Uruguay, territorios que incluían parte de la famosa pampa, fértil para la siembra de cereales y para la cría de ganado. Aproximadamente, la superficie de todos los territorios bajo la jurisdicción de las Reducciones comprendía unas cincuenta mil millas cuadradas. A fines del siglo XVII los indios de las Reducciones constituían una población de más de 60.000 almas, es decir, el 54% de la población de las provincias del Paraguay y del Río de la Plata.

El crecimiento constante data de alrededor de 1650 y continúa hasta el año de la expulsión, en 1767. Se pueden consultar varias fuentes para documentar el crecimiento constante de la población de las Reducciones. Durante este mismo período, los indios de la América del Sur disminuyeron demográficamente. Otros grupos étnicos ocuparon su lugar: mestizos, negros y blancos. Algunas fuentes son estadísticas, como las enumeraciones llevadas a cabo por los jesuitas en 1650, 1664, 1667, 1671 y 1678.¹⁰⁶ Desde esta fecha las *Anuas numeraciones* son regulares y alcanzan hasta el año de la expulsión, 1767. Después de esta fecha, las enumeraciones hechas por administradores coloniales fueron muy irregulares. De todos modos la evidencia que nos ha llegado, muestra una disminución progresiva de la población de guaraníes. Esta evidencia muestra que, antes de la expulsión, la población aumentó progresivamente y que después de la expulsión de los jesuitas la población disminuyó rápidamente. Los *visitadores* reales Juan Blásquez de Valverde y Diego Ibáñez de Faria han dejado listas detalladas de censos en 1657 y en 1676-77, para determinar los impuestos de la corona.¹⁰⁷ Otra fuente son las visitas hechas en 1647 por el Gobernador de Buenos Aires, Don

¹⁰⁶ Véase "Catálogo o minuta por mayor de los indios de las Reducciones del Paraná y Uruguay en la visita de 16.X.1667", Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Compañía de Jesús (1595-1675), 9.6.9.3. Para los años 1671 y 1678 véase la *Colección Pedro de Angelis*, Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, I, 29.7.50 y I, 29.7.57.

¹⁰⁷ Véase la visita de Valverde en Archivo General de la Nación, *Misiones, empadronamiento*, 9.18.7.7; un resumen de estos datos se pueden ver en *Pastells*, II, 471-501 y 505-506; la visita de Ibáñez de Faria en Archivo General de la Nación, *Misiones, empadronamiento*, 9.18.7.8 y 9.18.8.1.

Francisco de Lariz y, en 1682, por el Obispo de Asunción, Padre Faustino Casa, un fraile dominico.¹⁰⁸ Según estos datos, la población india de las cuencas de los ríos Paraná y Uruguay dobló en cuarenta años.

En el análisis de estos datos hay que tener en cuenta dos factores: la incidencia de la mortandad y el porcentaje de crecimiento. Las epidemias eran más violentas entre las Reducciones del río Paraná que entre las que bordeaban las orillas del río Uruguay. Las epidemias peores ocurrieron en los años 1641-43 y 1653-54 en la cuenca del Paraná y en 1661 en la del Uruguay. En las *Anuas numeraciones* se da la lista de estas epidemias: sarampión, fiebre terciana y otras fiebres. A veces estas epidemias causaban una disminución drástica de la población. Por ejemplo, en Santo Tomé, en 1661, de los 4.000 habitantes, sólo 900 sobrevivieron. En Santos Cosme y Damián, en 1641, murieron más de 400; en San José, en 1657, de las 1.000 familias que había, quedaron sólo 400. La epidemia podía durar por un tiempo. Un documento fechado en 1653 declara que “hay peste desde hace dos años y no cesa”. En Santa María la Mayor la epidemia duró más de 15 meses.¹⁰⁹ En 1677 la epidemia en Corpus Christi interrumpió la visita en esa Reducción del *visitador* Ibáñez de Faria. La epidemia causó más de 1.000 muertos.¹¹⁰

Fuera de las Reducciones, el número de indios declinaba a un ritmo alarmante. Además de la insalubridad de los yerbales, los indios tenían poca resistencia para combatir las enfermedades infectivas más graves, como las infecciones de los pulmones, las enfermedades venéreas y la viruela. De acuerdo a la documentación conservada en los archivos gubernamentales, en la provincia de Tucumán en 1607 había 24.020 indios que pagaban tributo; en 1628 quedaban sólo 7.000, una disminución del 70% en 20 años, y en 1671 sólo quedaban 2.200. En menos de setenta años, en esa provincia quedaba menos del diez por ciento de los indios. En 1560, una epidemia de fiebre en el Paraguay, mató a más de 100.000 indios.

¹⁰⁸ Véase, para el Gobernador Láriz, Archivo General de Indias, 74.2.29; véase un resumen en *Hernández*, II, 615; véase, para el Obispo Casas, Rafael E. Velázquez, *La población del Paraguay en 1682*. Asunción, CPES, 1972, páginas 21-22; esta visita fue confirmada por un memorial del Padre Superior Alejandro Balaguer, fechado 26.VIII.1682, al Obispo de Buenos Aires, incluido en *Hernández*, II, 615. Importante información demográfica también se encuentra en las *Cartas Anuas* para los años 1641-43; 1658-60; 1663-66; 1667; 1668; 1669-71; 1672-75 y 1681-88. Incluyen el número de familias y habitantes, menos los años 1658-60, 1661 y 1663-66 que contienen información parcial. Desde 1691 las *Anuas numeraciones* se compilaban regularmente con información demográfica completa sobre las Reducciones guaraníes; véase Ernesto J. A. Maeder y Alfredo S. C. Bolsi, *La población guaraní de las Misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)*, 2 ed., ampliado. Corrientes, HGHI, 1982.

¹⁰⁹ Véase *Manuscriptos da Coleção de Angelis, jesuitas e bandeirantes no Itatim (1596-1706)*, Introducción y glosario por Jaime Cortezão. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1952, páginas 235-236.

¹¹⁰ Véase Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 9.18.8.1.

Muchos *chamanes* fueron masacrados como impostores. El sistema de encomiendas también fue causa de muchas muertes. Los maridos eran separados de las esposas y los padres de los hijos. El hombre blanco tenía más cuidado de sus caballos y de sus perros que de sus indios.

En los primeros tiempos después del éxodo, de 1631 a 1633, las cosechas no alcanzaban a alimentar a la población y esto causó hambre. Entre 1637 y 1639 cuatro Reducciones sufrieron malnutrición a causa de malas cosechas, infestación y langostas; entre 1641 y 1643 ocho Reducciones sufrieron hambre y sequía. En 1644 en la Concepción fue necesario sembrar dos veces para obtener alimento suficiente.¹¹¹ La cuestión de hasta qué punto el aumento de la población se debió a la admisión y conversión de nuevos indios es aún muy controvertida. Después de examinar la evidencia contenida sobre este punto importante en las Cartas Anuas de los años 1645-46, 1659-62, 1663-66, 1669-72 y 1672-75, Maeder concluye que la “inmigración, o más exactamente la incorporación de neófitos fue insignificante”.¹¹² Entre varias razones Maeder cita el choque cultural entre los indios recién admitidos y los guaraníes de las Reducciones que se encontraban en un grado mucho más avanzado de desarrollo. Parece que hubo por lo menos una excepción a esta tendencia general y fue cuando en 1685 los guaraníes del río Monday fueron traídos a la Trinidad, en el Paraguay meridional y luego a ellos se unieron los guaraníes Itapúa.¹¹³ Otra razón de la dificultad de reunir indios para poblar nuevas Reducciones era la situación demográfica: los indios para esa fecha, o estaban reducidos, o esclavizados por los bandeirantes, o subyugados por los encomenderos españoles. Los que escapaban probablemente preferían aventurarse en la selva para no ser cazados como animales salvajes por los blancos. Los demás eran probablemente indios hostiles, como los Guaycurús y los Chiriguano del Chaco, o los Charrúas del Río de la Plata, cerca del actual Montevideo. También había casos de guaraníes que, en su huida de los bandeirantes, se habían refugiado en otras Reducciones. Pero todos estos cambios no parecen afectar el hecho fundamental que después de 1650 el crecimiento demográfico de los guaraníes de las Reducciones es constante, debido al incremento de la natalidad y a la disminución de la mortandad.

Las Reducciones que reunieron el mayor número de habitantes fueron Itapúa y

¹¹¹ Véase E. J. A. Maeder, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639*, Introducción de Hugo Storni, S.J., Buenos Aires, FECIC, 1984, páginas 86-92; 103-105; 112-114; 122-125; 131-136; *Cartas Anuas...* 1641-1643; 1644.

¹¹² Ernesto J. A. Maeder, “La población de las misiones de Guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas”, *Estudios Ibero-Americanos*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, V, XY, n. 1, Junio 1989, páginas 49-68. La cita es a la página 59.

¹¹³ Véase Branislava Susnik, *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1979-80, páginas 182-183.

San Carlos sobre el río Paraná y Concepción, Santa María la Mayor y Santo Tomé sobre el río Uruguay. Entre ellas, la más poblada fue Concepción con entre 6.000 y 7.000 habitantes, entre 1677 y 1682. A fines del siglo XVII las nuevas Reducciones en el Tape, en el área del actual Río Grande do Sul, en Brasil, se fundaron con los excedentes de la población de estas Reducciones. Las nuevas Reducciones fueron San Luis, fundada en 1687 con indios guaraníes de la Concepción; San Francisco de Borja y San Lorenzo, fundada en 1690 con indios guaraníes de Santo Tomé y Santa María la Mayor. Cuatro Reducciones más se fundaron poco después: San Miguel, San Juan, San Angelo y San Nicolás. Estas siete nuevas Reducciones fueron la causa de la Guerra Guaraní de 1750 a 1755, que vio por un lado estas siete Reducciones y por el otro las fuerzas combinadas de España y Portugal.

Las Reducciones, que, como vimos, representaban a fines del siglo XVII el 54% de la población del Río de la Plata y del Paraguay, se constituyeron en un todo homogéneo que se refleja también en su crecimiento cultural. Se cultivaron las artes visuales, la artesanía, la música y, sobre todo la arquitectura. El estilo barroco de las iglesias de piedra, cuyas ruinas se admiran aún hoy, puede considerarse el símbolo de este sentido de progreso hacia la realización de la utopía experimental de mayor éxito en la historia y que adquirió su mayor impulso en el siglo siguiente, hasta su supresión por decreto real en 1767.

Uno de los puntos de conflicto con el poder colonial era el bilingüismo que los jesuitas habían adoptado para sus misiones en el Paraguay, con abierta violación, no sólo de disposiciones coloniales, sino de la misma Inquisición que había prohibido desde el Index de 1559 del Inquisidor General Valdés la lectura de la Biblia en vulgar. El bilingüismo fue ciertamente una clave del éxito misionero de los jesuitas. Ellos crearon el primer estado bilingüe de América, con el resultado que aún hoy el Paraguay es un país bilingüe, que reconoce dos lenguas oficiales, el español y el guaraní. En esto se podría ver la adaptación de una enseñanza de Erasmo que, como hemos visto, divulgó la lectura de la Biblia en vulgar. Había otras ventajas para los jesuitas. No sólo el guaraní era un modo fácil y directo de comunicación, sino que por ser una lengua de difícil acceso para las autoridades coloniales facilitaba la autonomía política y administrativa de las misiones, creando de facto un estado en el estado. Esta autonomía hubiera sido inconcebible en cualquier otro territorio del Virreinato del Perú. Un ejemplo dramático de la conciencia política adquirida por los guaraníes en las misiones jesuíticas fue la guerra del Tratado de la Permuta (1754-55). En este tratado entre España y Portugal, la primera lograba afianzar su posesión de la orilla occidental del Paraná y Río de la Plata con la cesión, sobre la orilla oriental, de siete misiones jesuíticas. Pero al querer ejecutar la cláusula territorial del tratado los indios guaraníes de las siete misiones se rehusaron a desalojarlas. La resistencia de los indios pronto degeneró en conflicto abierto y fue necesario enviar un ejército de fuerzas portuguesas y españolas para derrotar al ejército guaraní después de casi dos años de lucha. En esta guerra las autoridades españolas acusaron abierta-

mente a los jesuitas de persuadir a los guaraníes rebeldes a resistir contra las fuerzas invasoras. Después de la guerra guaraníca las autoridades coloniales miraron al bilinguismo de las misiones con la misma hostilidad con la que recibían las noticias de las innovaciones económicas y sociales llevadas a cabo en las misiones, es decir como iniciativas no avaladas por el Consejo de Castilla o por la Junta de Comercio y Moneda. Toda esta actividad se consideró siempre más como hostil a la corona y contraria a los intereses del estado español.¹¹⁴

7. EL PROYECTO UTÓPICO DE BARATARIA: *QUIJOTE*, II, 42-45

INTRODUCCIÓN

La discusión de este tema se avala, de manera ecléctica, del método histórico y de la crítica textual. No siempre al historiador le es dado detenerse en consideraciones de léxico o de estilo, por importantes que sean, sin la sensación de infringir esas reglas de género y estilo a las que nos ha acostumbrado una tradición ilustre y ya secular, observada y continuada también por maestros reconocidos del hispanismo. Por ejemplo, *Erasmus y España*, de Marcel Bataillon, obra que hemos citado con frecuencia, no se detiene en este tipo de consideraciones. Quizás siendo obra de enfoque general, concebida más como perspectiva diacrónica e interpretativa del fenómeno del erasmismo en España, concebida y escrita en francés, no admitía muchas consideraciones de carácter estilístico o textual. En mi discusión estas consideraciones serán fundamentales y sobre ellas se articula la argumentación para identificar alegorías y modelos, topoi literarios. Todos ellos constituyen a mi parecer una prueba más de la intención utópica del episodio de la isla Barataria.¹¹⁵ La indicación de los capítulos 42-45 de la Segunda Parte de 1615 es una referencia convencional, pues la discusión deberá involucrar varios pasajes de capítulos anteriores que preparan el marco de ese episodio central y lo explican.

¹¹⁴ Los jesuitas siempre negaron el bilinguismo, pero un documento parece confirmarlo. En una carta escrita en guaraní y fechada el 27 de marzo de 1768, meses después de la expulsión de los jesuitas de España y sus colonias, dirigida al Rey Carlos III de Borbón, los “Corregidores” de 30 pueblos, correspondientes a las que habían sido misiones jesuíticas hasta el año anterior, ubicados entre los ríos Paraná y Uruguay, declaran que ya están dispuestos a aprender español. Véase “Ms. Add., *Span.*, 32.605, f. 29”, British Museum.

¹¹⁵ Refiriéndose al episodio de la ínsula Barataria Antonio Maravall afirma que este episodio representa “el punto en que culmina la utopía cervantina”; ver José Antonio Maravall, *Utopía y contra-utopía en el Quijote* (Santiago de Compostela: Editorial Pico Sacro, 1976, pág. 246); me he referido a este mismo episodio en mi *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1492-1682)* (Madrid/Troy: FUE/IBP, 1983, páginas 109-131), en una obra de conjunto, el punto de vista histórico prevalece sobre el de la crítica textual; ver también, para la vertiente utópica del episodio, Mariarosa Scaramuzza Vidoni, *Deseo, imaginación, utopía en Cervantes*: Roma, Bulzoni, 1998, páginas 75-113

Recientemente se ha investigado el papel de Erasmo en la formación y elaboración de la utopía renacentista.¹¹⁶ Este renovado interés en la presencia de Erasmo en el momento de la elaboración de la utopía del Renacimiento, por la presencia e influjo dual de Erasmo y Moro en España, complica aún más la percepción del erasmismo en España y su presencia en el *Quijote* de Cervantes.¹¹⁷ A pesar de la calidad de estas investigaciones, que si bien no trataban todas el topos específico del utopismo de Barataria, miraban a esclarecer el influjo erasmista, se nota la ausencia de la utopía hispánica.

ERASMO EN EL QUIJOTE Y EN LA CULTURA DE LOS NOVADORES

a. *Educación del príncipe cristiano*

En *Educación del príncipe cristiano* Erasmo recomienda que en la elección del príncipe no se mire al “caudal de su ilustre ascendencia”¹¹⁸; se compara el buen gobernante con el buen marino (*Educación*, 276) y se definen las dotes de mando como “sabiduría, justicia, moderación, previsión y celo del bien público” y deseo del “bien público y la exclusión de todo personalismo” (*Educación*, 276). Asimismo Erasmo da gran importancia a la selección de un maestro para el futuro príncipe que represente un modelo virtuoso: “Y tú, instituidor suyo, medita con detenimiento la gran deuda que tienes contraída con la patria que te confió en la persona del príncipe la suma y la cifra de su felicidad. De ti depende que le depares un numen tutelar o introduzcas en ella una infección mortífera o una fatídica pestilencia” (*Educación*, 279). En todos estos puntos Erasmo anticipa ideas fundamentales debatidas en el *Quijote* y en otros autores del siglo XVII y XVIII. La cultura de los novadores continúa la presencia del erasmismo hasta bien entrado el siglo XVII por el deseo de renovación moral, intelectual, política y económica por ellos sentido y que en el anónimo autor de *Sinapia* y del *Discurso* adquiere una vena utopística. La atención puesta por Erasmo en la *Educación* del niño que deberá heredar el poder se refleja en el *Discurso* y en varios lugares del *Quijote*. Una reflexión de Erasmo sobre la facilidad con que el niño de talento puede traviarse podría indicar una fuente en Dante:

Cuanto mejor es la naturaleza del suelo, se vicia más fácilmente, y sin la vigilancia del agricultor y sin el rigor de su mano, se embreña, se

¹¹⁶ Véase Achille Olivieri ed., *Erasmus e le utopie del Cinquecento: l'influenza della Moria e dell'Enchiridion*. Milano: Edizioni Unicopli, 1996.

¹¹⁷ Véase Francisco López Estrada, *Tomás Moro y España*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1980.

¹¹⁸ Véase Desiderio Erasmo, *Educación del príncipe cristiano*, en *Obras escogidas*, Madrid: Aguilar, ob.cit., página 275. Referencias con la abreviación *Educación* y la página en paréntesis.

cubre de malezas y de hierbas inútiles. Del mismo modo el ingenio del hombre, cuando mejor dotado, más levantado es y generoso, y por esta misma razón, con viciosa fertilidad abunda en las más feas cualidades, si no se le cultiva con preceptos saludables” (*Educación*, 280)¹¹⁹

El tratado sobre la *Educación del príncipe cristiano* contiene principios de pedagogía infantil: “Ya, desde su más tierna infancia, comience por alinear y sazónar con amenas fabulillas, con apólogos festivos, con lindas parábolas, con aquellas mismas enseñanzas, que cuando sea mayor, habrá de darle con más austera severidad” (*Educación*, 281).

En los principios de la pedagogía infantil encontramos ideas que reverberan en el *Quijote*, como los siguientes:

- a) educación clásica: el medio mejor es comenzar por las fábulas de Esopo, pues al entenderlas “tomando ocasión de la moral de la fabulilla” puede hacerle entender al príncipe desde niño los principios conductores de las fábulas (*Educación*, 281).
- b) Como ejemplo concreto para inculcar la modestia y la prudencia, Erasmo cita la fábula de Esopo sobre el mito de Featonte: “Cuando hubiere aprendido con placer la fábula de Featonte, advierta el príncipe que él es imagen y trasunto del propio semidiós fracasado, que con el arrojo que le dio el calor de la edad, pero destituido y ayuno de toda prudencia, empuñó las riendas del carro del sol y se despeñó para su propia perdición, ocasionando el incendio de todo el mundo” (*Educación*, 281). Este es el antecedente directo de uno de los consejos de Don Quijote a Sancho durante el vuelo de Clavileño: “¡Tente, valeroso Sancho, que te bamboleas! ¡Mira no cayas; que será peor tu caída que la del atrevido mozo que quiso regir el carro del Sol, su padre” (*Quijote*, II, 41, 889).
- c) Sobre la enseñanza de Cristo ambos autores y obras concuerdan. Dice Erasmo: “que lo que Cristo enseñó, a nadie atañe e importa más directamente que al príncipe” (282). Don Quijote por su parte le recomienda a Sancho: “Primeramente ¡oh hijo!, has de temer a Dios; porque en el temerle está la sabiduría” (*Quijote*, II, 42, 898). Don Quijote trata a Sancho como discípulo y podríamos decir con cierto sentimiento paternalista, que se expresa en ese llamarle afectuosamente “¡oh hijo!”. En varios pasajes de este episodio podemos ver esta relación de padre a hijo entre Don Quijote y Sancho.
- d) Sobre el cultivo de la virtud Erasmo dice: “ame y admire la virtud como la cosa más deseable y feliz y la más digna del príncipe, y que excre y cobre horror a toda torpeza, como la cosa más fea y más ruin” (282)
- e) Sobre el desden de las riquezas y aspiración al reconocimiento de la virtud y las obras buenas Erasmo dice:

¹¹⁹ En *Purgatorio* xxx, 103-120, Beatriz dice conceptos similares con respecto a Dante.

Persuádase que la virtud es para sí misma el premio mayor, que es deber ineludible del buen príncipe, aun al precio de su propia vida, si así lo quisiere la fortuna, mirar por el bien de su pueblo. No parece del todo el príncipe que halla la muerte en esta empresa. Finalmente, todo aquello que el vulgo abraza por agradable o contempla boquiabierto por brillante, o persigue por útil, debe ser medido por la sola regla de la honestidad. Y al revés, todo aquello que el vulgo evita por acerbo o desdén por humilde o esquiva por dañoso, no debe ser esquivado ni huido, si no se presentare mancillado por el deshonor” (*Educación*, 282-83).

b. La espiral barroca, las islas de las crónicas y Barataria

Los topos de los capítulos 42-45 incluyen la isla, las leyes, la sabiduría, la igualdad, la crítica de la aristocracia de sangre y la reivindicación de la nobleza de alma, el mundo como teatro en el teatro, una espiral barroca que ya hemos visto en el episodio de Ginés de Pasamonte/Maese Pedro (*Quijote*, II, 27), la humanización de animales (el mono hablador de Maese Pedro, *Quijote*, II, 25) la animalización de hombres (el rebuzno de los alcaldes, *Quijote*, II, 25), con la espiral final de la destrucción de la “isla”, como Don Quijote que destruye el retablo de Maese Pedro (*Quijote*, II, 26). En el *Quijote* los planos de significado se acumulan y es difícil distinguirlos todos; lo mismo para sus fuentes, pero entre las muchas fuentes de la novela, es posible identificar las crónicas primitivas del Nuevo Mundo.

El *Diario del primer viaje* de Colón cuenta el descubrimiento de unas islas de excepcional belleza. En el preámbulo a su diario Colón, dirigiéndose a los Reyes Católicos, les recuerda su nombramiento, en enero de 1492, a Almirante de la Mar Océana, Virrey y Gobernador de todas las islas y tierra firme que él descubriría: “...y para ello me hicieron grandes mercedes y me ennoblecieron, que dende en adelante yo me llamase Don y fuese Almirante Mayor de la mar oceana y Visorrey y Gobernador perpetuo de todas las islas y tierra firme que yo descubriese y ganase” (Las Casas, *Historia de las Indias*, I, 127)). Un documento muy importante al respecto es la carta que la Reina Isabel la Católica envía a Colón, fechada, según Las Casas, antes del 25 de septiembre de 1493, fecha del comienzo del segundo viaje de Colón. En esta carta, copiada por Las Casas, la Reina Isabel se dirige a Colón como “visorrey y gobernador de las islas nuevamente halladas en las Indias” (*Historia de las Indias*, I, 245).

En la tradición historiográfica de los cronistas primitivos del descubrimiento se verifica, por estos textos citados y por otras fuentes que se citarán a continuación, el mito de la isla. Este mito arrastra, como un racimo de uvas, otros mitos que de él dependen, pero que luego adquieren autonomía en la literatura hispánica, no sin experimentar metamorfosis y cambios por influjo de otras culturas y literaturas, sobre todo la francesa. De esta identidad primordial de la matriz hispanoamericana con el mito de la isla, se derivan consecuencias profundas, hasta la era moderna.

Volvamos al primer documento de esta tradición, el *Diario* de Colón. En la cita he subrayado *para ello*. Este complemento de finalidad se refiere a lo que antecede su propia identidad como “gobernador de las islas”, según las palabras de la Reina Isabel, antes del segundo viaje de Colón, emprendido hacia fines de septiembre de 1493. El antecedente de esta identificación constituye una interpretación de la Reconquista puesta por Colón como preámbulo al anuncio de su descubrimiento. Colón hace una recapitulación de los momentos fundamentales de ese período histórico, concluido en enero del mismo año del descubrimiento del Nuevo Mundo (*Historia de las Indias*, I, 127). Las Casas ha copiado los documentos y cartas de Colón, cuyos originales se han perdido. Las Casas interpola muchos juicios suyos favorables a Colón y negativos del comportamiento de los españoles hacia los indios y hacia el mismo Colón y su hermano Bartolomé. 387 páginas de un tomo de 489 se dedican a escribir una historia apologética de Colón. Aquí encontramos la carta que relata la prisión de Colón por orden de Bobadilla (*Historia de las Indias*, I, 482-87); el período estudiado en este volumen de Las Casas es el que va desde 1486 hasta 1500.

Es una obra que al mismo tiempo subraya la presencia de las islas como configuración geográfica y antropológica del primer período de la conquista, el que va desde 1492 hasta el establecimiento definitivo de la encomienda, con la gobernación de Ovando (1501-1509) [*Historia de las Indias*, II, 206, ss] Es, al mismo tiempo, la geografía típica colombina, la que domina el imaginario geográfico de Colón, a pesar de la defensa que Las Casas, siguiendo en esto a Pedro Mártir, hace de Colón como descubridor de la Tierra Firme, sobre todo por lo que se refiere a lo que Las Casas percibe como una intención de usurpación de primado por parte de Americo Vespucci (*Historia de las Indias*, I, 371-74). La primera isla mencionada por Las Casas es la de Guanahaní, primera isla descubierta por Colón (*Hist. de las Indias*, I, 141; de ahora abrev. *HI*). Las Casas dedica casi una página a discutir las islas incluidas en el mapa de Colón con Martín Alonso Pinzón (*HI*, I, 134-35) y al desengaño que siguió a la toma de conciencia que no era tierra la que habían visto (*HI*, I, 135). Las Casas precisa que conoció ambos hermanos de Colón, Bartolomé y Diego (*HI*, I, 239) y teje el elogio de Bartolomé al que defiende de lo que Las Casas declara ser envidia de los españoles por un extranjero (*HI*, I, 281-82). Por lo que se refiere a la rebelión de Roldán Las Casas acusa a este último de sublevación e indisciplina injustificada y le acusa de querer asesinar a Bartolomé (*HI*, I, 316 y ss). Las Casas publica varias cartas de los Reyes a Colón (*HI*, I, 286, ss., 488) en las que se define al Almirante de las Islas; el mismo Las Casas define a Roldán y a sus cómplices como “soberbios”, “tiranos y rebeldes”, además de considerarlos violentos y crueles (*HI*, I, 398, ss.). Para confirmar la fidelidad de sus fuentes Las Casas aduce como prueba que su padre navegó con Colón en 1498 y que le conoció personalmente (*HI*, I, 404, ss.). Tanto en Pedro Mártir como en Las Casas se percibe claramente un intento apo-

logético; los dos estaban convencidos que a Colón se le había hecho una injusticia. De todos modos, en su explicación del establecimiento del odiado régimen de encomienda Las Casas cree que la intención de Colón era servirse de los indios solamente en los primeros tiempos, hasta tanto el establecimiento de la nueva colonia en la Española se afirmara; pero, al quitarle el mando a Colón (según Las Casas sin justificación) lo que debía ser una medida de emergencia y de poca duración, terminó siendo permanente, con graves consecuencias para los indios (*HI*, I, 408-09). Además, según Las Casas, la rebelión de Roldán, a quien Las Casas acusa de doblez y engaño (*HI*, I, 406, 412-13), provocó un debilitamiento y una división perniciosa en la primera colonia establecida en el Nuevo Mundo, que a su vez obligó a Colón a hacer concesiones y repartimientos de indios, hasta al mismo Roldán y sus cómplices, que de otra manera no hubiera sido necesario hacer (*HI*, I, 417, 420-23).

El otro aspecto de la apología de Colón por Las Casas es su defensa contra los reclamos de Amerigo Vespucci, quien se quiso erigir en descubridor de Tierra Firme. Las Casas disputa su relación, citando a Pedro Mártir (*HI*, I, 428) que acusa a Vespucci de falsedad cuando quiere pretender haber descubierto la tierra de Paria y quitarle la gloria de ese descubrimiento a Colón. Las Casas hace esto en varios lugares de su obra (*HI*, I, 429, 430, 437). Con respecto a la falsedad de Vespucci Las Casas lo cita también en relación a la conspiración de Hojeda quien, después de haber llegado a Paria quiso quitarle el mando al Almirante y Roldán, que Colón había nombrado Alcalde Mayor, a pesar de sus diferencias y casi obligado para evitar males peores a la colonia, quiso hacer desistir a Hojeda de la conspiración. Pero Vespucci, falsamente según Las Casas, insinúa que Hojeda había sido objeto de crueldad por parte de Colón. Las Casas niega las afirmaciones de Vespucci al que acusa de falsedad y acusa a los españoles de conspirar contra Colón. Se entiende por todo esto que Las Casas da a entender que Vespucci se aprovechó de las divisiones y del resentimiento contra Colón para adelantar sus falsas afirmaciones de descubridor de Tierra Firme (*HI*, I, 443-47). La rica documentación ofrecida por Las Casas, a parte su valor intrínseco en la cuestión del tratamiento sufrido injustamente por Colón, prueba que el período inmediatamente después del descubrimiento, es decir alrededor de los primeros quince años, que incluyen la muerte de Colón en 1506, está saturado de falsas declaraciones, reclamos infundados y falsas acusaciones, todas, según Las Casas, parte de una conspiración urdida a daño de Colón. Se comprende como el deseo de restablecer la verdad y rehabilitar a un personaje ilustre, provoque una toma de posición radical, una actitud favorable al utopismo. Establecer la verdad acerca del descubrimiento, es decir acerca del acontecimiento histórico más importante en memoria de hombre, acontecimiento que era la gloria de España, y del que había que eliminar identificándolos a todos los culpables de las falsedades y a los responsables de la confusión generada en estos primeros años después del

descubrimiento, se vuelve para Las Casas una misión. Para lograrla Las Casas se vale de la etnología indiana. La antropología de Las Casas se basa en parte en su utopismo, en sus intuiciones sobre el indio. De hecho, sus afirmaciones a favor del indio constituyen las declaraciones más nobles en la formación de la conciencia americana, como bien entendió Bolívar que hizo de Las Casas uno de sus autores favoritos.

Desde un punto de vista histórico, el interés de la documentación ofrecida por Las Casas estriba en su función probatoria de la dificultad de conocer la verdad. Según ello, un hombre intrigante y falso obtuvo la gloria de que se diera su nombre al Nuevo Mundo y la perfidia de varios españoles conspiró a que esta injusticia se llevara a cabo. Si consideramos, además de la documentación lascasiana, la que se lee en la obra de Pedro Mártir, vemos que la saga de Colón y de los que podríamos llamar sus émulos y adversarios, opone, tanto en Las Casas como en Pedro Mártir, un hombre de textura moral superior a una ralea de personajes caracterizados por sus ambiciones desmedidas, su doblez y mentiras para despojar al que se había ganado la gloria con su obra y su genio para posesionarla inmerecidamente. Al mismo tiempo prueban lo difícil que es lograr la verdad.

Estos antecedentes históricos funcionan a maravilla en el contexto del episodio de la ínsula Barataria. En primer lugar tenemos, a fines del capítulo 41 de la Segunda Parte, el coloquio entre Don Quijote y Sancho en el que Don Quijote le ofrece un acuerdo para que ambos crean el relato del otro: “Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos” (*Quijote*, II, 41, 895). Las palabras de Don Quijote se refieren específicamente al episodio que termina con ese capítulo, referido como “la aventura de la dueña Dolorida”. Comencemos con la dificultad de que la ínsula Barataria es en realidad Tierra Firme, parodia de los primeros exploradores, incluyendo a Colón y los Pinzones, que, según Las Casas, sintieron el desengaño de ver que lo que creían tierra firme eran islas (*HI*, I, 135). Desde el punto de vista de las referencias a la isla todo el episodio se inspira a la saga colombina: la edad de oro, ya proclamada en el episodio de los cabreros (*Quijote*, I, 11) que no está exenta de violencia. Las Casas piensa que repartimiento y encomienda son obras del demonio que se vale de los españoles, abandonados por Dios por sus pecados y atrocidades, para hundirlos en la perdición. Las crónicas inspiran el escenario de Barataria con la llegada de un nuevo gobernador sin letras, pero que tiene la ventaja de un consejero de excepción, Don Quijote el idealista que logra convencer a sus lectores, pero fracasa en lo que más le interesa: hacer revivir la noble orden caballeresca.

El papel de Sancho, central en el episodio de Barataria, ha ido previamente adquiriendo relieve en el escenario organizado por los duques, sobre todo desde *Quijote*, II, 35, en que, en el momento culminante de la procesión de los carros en

el bosque encantado, el Mago Merlín, disfrazado de Muerte, anuncia que para desencantar a Dulcinea “es menester que Sancho, tu escudero, // se dé tres mil azotes y trescientos // en ambas sus valientes posaderas, // al aire descubiertas, y de modo // que le escuezan, le amarguen y le enfaden” (*Quijote*, II, 35, 853). El personaje adquiere importancia porque, a pesar de su inicial negativa a cumplir con el suplicio prescrito, Merlín advierte a Don Quijote que quiere obligar a la fuerza a su escudero a ejecutar el vapuleo de las nalgas, que la acción será válida sólo si es espontánea, y que nadie puede obligar a Sancho “...porque los azotes que ha de recibir el buen Sancho han de ser por su voluntad, y no por fuerza, y en el tiempo que él quisiere; que no se le pone término señalado” (*Quijote*, II, 35, 854). Se recupera aquí, de forma cómica y a modo de farsa, otro topos medieval, el de la disciplina, del castigo del cuerpo, la mortificación de la carne, y en el personaje menos místico que se pueda imaginar. Sancho reitera su negativa con un rotundo “abernuncio” (*Quijote*, II, 35, 854), a lo cual el otro personaje que ocupa el carro de Merlín se adelanta y declara su identidad: es la misma Dulcinea que le habla a Sancho para persuadirle a cumplir con lo prescrito por Merlín. La descripción insinúa los elementos de la ironía barroca, el engaño a los ojos, de lo que parece ser y no es: “Apenas acabó de decir esto Sancho, cuando, levantándose en pie la argentada ninfa que junto al espíritu de Merlín venía quitándose el sutil velo del rostro, le descubrió tal, *que a todos pareció más que demasiadamente hermoso*, y con un *desenfado varonil* y con una voz *no muy adamada*, hablando derechamente con Sancho Panza, dijo” (*Quijote*, II, 35, 854). He subrayado las frases que ofrecen el contraste irónico de este episodio. Como se verá más adelante, el personaje así descrito y que debería representar a Dulcinea, es en realidad un paje disfrazado. La “voz no muy adamada” sugiere un tono bajo y varonil, que aumenta la comicidad de lo que el personaje dice a Sancho. A parte esta comicidad intensa exasperada por el discurso de la falsa Dulcinea, con la connotación de apariencia / realidad por el disfraz del paje, cabe señalar la subida de tono del personaje de Sancho que desde este momento hasta la conclusión, diez capítulos más adelante, del episodio de la ínsula Barataria, es de los dos personajes principales de la novela, el más importante.

Otra dimensión del mismo episodio es que, debido a la estructura del teatro en el teatro concebida por el autor, los dos personajes principales, Don Quijote y Sancho, son “lectores” de un discurso escénico, de un tinglado montado a fines lúdicos a provecho de los duques y los lectores, que se identifican con los “espectadores” de una sección de la Segunda Parte y que abarca los capítulos 30 a 53, capítulo éste que cuenta el fin del gobierno de Sancho Panza, unos 23 capítulos sobre un total de 74 que cuenta el *Quijote* de 1615, o sea casi una tercera parte de la obra. La entidad del material desplegado en esta sección constituye una prueba de la importancia que Cervantes dio a ese mecanismo teatral, utilizado entre otros también por Shakespeare en la tragedia *Hamlet* y por Pirandello en *Enrico IV* y

en *Sei personaggi in cerca d'autore*, como bien observó Américo Castro.¹²⁰ ¿Cuál pudo ser el modelo de Cervantes para unir, en el episodio de la ínsula Barataria, aun en su análisis reducido a los capítulos 42-45, un espacio utópico, parodia de la utopía como género imposible, dos topoi, o sea, la estructura del teatro en el teatro y el relato utópico que, a su vez, se constituye, como en una caja china, en un teatro en el teatro. La estructura así propuesta se acentuaría con la idea de “ínsula”, más eficaz aún porque se sabe que es ínsula sólo en la imaginación de Sancho. Antes de identificar las posibles fuentes resumamos la dinámica de esos capítulos: los lectores del Quijote leen las aventuras de Don Quijote y de Sancho quienes, a su vez, “leen” el discurso propuesto por el tinglado de los duques (primer plano de teatro en el teatro) en el cual habrá otro plano escénico, con otro teatro en el teatro (segundo plano de teatro en el teatro), representado por los capítulos 42-45.

En la *Utopía* de Moro se da una estructura similar: los lectores asisten, en el primer libro, al diálogo entre Moro, Peter Giles y Rafael sobre la justicia en Europa, con referencia sobre todo a Inglaterra y Francia y, a la injustificada invasión de esta última en Italia. Luego Rafael, en el segundo libro, propone como término de comparación el ordenamiento político, social y religioso de la isla de Utopía en el Nuevo Mundo. En el segundo libro Moro varias veces muestra su escepticismo con respecto a estas leyes, sobre todo por lo que se refiere a la comunidad de bienes o comunismo de los utopianos. De manera que el autor nos presenta un escenario en el que uno de los personajes principales (Moro, que es al mismo tiempo el autor de la obra), duda de las ideas de otro personaje (Rafael, protagonista del relato utópico), exhibiendo escepticismo y dando lugar a la tradición crítica que considera la *Utopía* obra de ficción y lúdica.¹²¹

Otro dato importante es el lugar que ocupa el relato *Quattuor navigationes* de Vespucci, obra que en la época de Moro, como hemos visto, fue sometido a severas críticas por parte de Pedro Mártir y de Las Casas como obra falaz (*HI*, I, 371-74). De manera que uno de los posibles modelos del episodio de la ínsula Barataria contiene material controversial, que en efecto dio origen a polémicas que después de siglos aún no se han resuelto y que tuvo en las obras de Pedro Mártir y Las Casas dos ejemplos señeros.

Para no perdernos en este laberinto de consideraciones preliminares habrá que ordenar nuestra discusión, primero según las fuentes ya apuntadas y luego según la estructura del teatro en el teatro, ambas como topoi y, al mismo tiempo, componentes de un método crítico utilizado para determinar lo que podríamos llamar el coeficiente

¹²⁰ Véase Américo Castro, “Cervantes y Pirandello,” *Hacia Cervantes*, Madrid: Taurus, 1967, páginas 477-485.

¹²¹ Véase Alistair Fox, *Utopia. An Elusive Vision*. New York: Twayne Publishers, 1993, pág. 12.

utópico del episodio de la ínsula Barataria. Este episodio está precedido por el de la “aventura de la Dolorida” (*Quijote*, II, 38-41) donde lenguaje, alusiones al género utópico, geografía y topoi literarios preparan el episodio central de la ínsula Barataria. Entre las muchas escenas deleitables del aludido episodio de la Dolorida, y por necesidad de abreviar los preámbulos del análisis, he escogido el relato sobre el reino de Candaya, sobre la Princesa Antonomasia y Don Clavijo su galán. La Trifaldi sigue la técnica de los cuentos del *Decameron* de Boccaccio,¹²² con alusiones geográficas irónicas por su vaguedad (véase “Del famoso reino de Candaya, que cae entre la gran Trapobana y el mar del Sur”, *Quijote*, II, 38, 871), juegos de palabras (al confesar su seducción, la Trifaldi admite haber aceptado unos dones, pero la palabra clave de esa confidencia es ambigua: “y me rindió la voluntad con no sé qué dijés y brincos que me dio” (*Quijote*, II, 38, 872), pues la palabra “brincos” puede significar, al mismo tiempo, “joya pequeña colgante”, o “salto”, movimiento de todo el cuerpo, generalmente utilizada para describir la rapidez de un animal (a pesar de las tres faldas) y, por consiguiente, insinuar lo material y sensual en la connotación del término, como la Trifaldi confirma, algunas líneas más adelante, después de escuchar unas coplas amorosas cantadas por don Clavijo, ya apercebida del engaño del que ha sido víctima, definiendo las consecuencias de esas coplas como “brincar de las almas, el retozar de la risa, el desasosiego de los cuerpos y, finalmente, el azogue de todos los sentidos” (*Quijote*, II, 38, 873). En este pasaje la palabra “brincar” adquiere una connotación negativa; no sólo mantiene la connotación bestial, sino que alumbra también la idea de alma de una luz ambigua, casi diabólica, implicando una referencia escatológica de condena, confirmada por varias frases: las que refieren el “desasosiego de los cuerpos” y el “azogue de los sentidos” y la que introduce la referencia “como aconsejaba Platón”, alusión al texto fundacional del género utópico, la *República*, donde el filósofo griego da a la Trifaldi el argumento, después de la cita de unos versos de amor, “que de las buenas y concertadas repúblicas se habían de desterrar los poetas” (*Quijote*, II, 38, 872-73.).

Sin pormenorizar excesivamente en estas alusiones, es menester darse cuenta que Cervantes aquí plantea, como ya había hecho Moro en su *Utopía*, la credibilidad de un discurso crítico sobre la tradición utópica: en el caso de Cervantes, el valor social y el juicio moral sobre la poesía en particular y la literatura en general; en el caso de Moro el valor social y económico del comunismo. En ambos nos enfrentamos con un marco ambiguo, pues la referencia a Platón, puesta en boca de la Trifaldi nos deja perplejos, a pesar de lo que no sería ni la primera, ni la última vez que en el *Quijote* nos encontramos ante un discurso serio puesto en boca de personajes que de por sí no inspirarían credibilidad. Es la vieja cuestión

¹²² Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, “Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del Quijote”, *Estudios de crítica literaria*, Cuarta Serie. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1907, páginas 1-64.

de si el texto debe leerse literalmente o alegóricamente. La primera lectura es literal, la segunda alegórica. Dejando de lado otros ejemplos que se podrían traer al caso, me limitaré a subrayar que otra referencia en este mismo episodio nos ubica en la geografía de la *Utopía* de Moro, pues la Trifaldi, luego de recordar el tajante juicio platónico, afirma que a “los tales trovadores con justo título los debían desterrar a las islas de los Lagartos” (*Quijote*, II, 38, 873), lugar ubicado, según Fernández de Oviedo, al oeste de Jamaica. Tampoco hay que olvidar que es precisamente en la aventura de la dueña Dolorida cuando Cervantes apostrofa sus personajes principales, Benengeli, Don Quijote, Dulcinea y Sancho, en ese orden, deseándoles fama y larga vida “para gusto y general pasatiempo de los vivientes” (*Quijote*, II, 40, 878). ¿Se podría interpretar esta frase como un juicio valorativo del autor que haya querido subrayar el carácter lúdico de su obra? Sabemos que, por importantes que sean los juicios de Cervantes, el lector del *Quijote* tiene la libertad de mantener su perspectiva. Además el juicio referido no excluye las otras consideraciones, si aceptamos para el *Quijote* una lectura múltiple, que al mismo tiempo contemple el significado literal y el alegórico, como se acostumbra para la *Divina Comedia* de Dante. El juego de palabras observado en el ejemplo de “brincos // brincar”, sigue en el capítulo 40 cuando una de las doce damiselas barbudas contesta a Sancho que no es de bien admitir los oficios de mujeres “que olisean a terceras, habiendo dejado de ser primas” (*Quijote*, II, 40, 879) para quitarles las barbas, siendo absolutamente necesaria la intervención de Don Quijote.

También el episodio de Clavileño, con el que concluye la historia de la Dolorida y que prepara el episodio de la ínsula Barataria, al ser condición para la gobernación de Sancho el montarse sobre Clavileño, muestra la misma mezcla de fuentes y significados del episodio de la Dolorida. Aquí también lo clásico y medieval se mezclan con lo moderno, representado por el material de las crónicas de América. Martín de Riquer ha identificado las fuentes medievales (*Quijote*, II, 41, 884) sobre *Cleomadés*, de Adenet li Rois, escrita entre 1280 y 1294 en que el protagonista Marcadigás, hijo del rey de Castilla, se lanza a aventuras en un caballo de madera que vuela por el aire, fabricado por el rey moro Comprars de Bujía. De esta obra deriva la anónima *Historia del muy valeroso y esforzado caballero Clamades, hijo de Marcaditas, rey de Castilla, y de la linda Clarmonda, hija del rey de Toscana* de 1521. A estas fuentes identificadas por Riquer hay que agregar el Ippogrifo de Astolfo (*Orlando Furioso*, IV, 19), libro admirado por Cervantes (*Quijote*, I, 6). La vertiente medieval del episodio estriba, más que en las fuentes, en la insistencia en la disciplina, en la mortificación de la carne que Quijote quiere que su escudero despliegue hasta en ese momento de gran suspensión narrativa en el que el lector se pregunta cómo terminará esta aventura del caballo volante. Pues Don Quijote, aparentemente abstraído del transcendental vuelo, le exige a Sancho que se de a lo menos 500 azotes enseguida, antes de montarse en Clavileño, a lo

cual Sancho contesta indignado “¿Ahora que tengo de ir sentado en una tabla rasa, quiere vuestra merced que me lastime las posas?” (*Quijote*, II, 41, 887). La expresión “tabla rasa”, traducción del “tabula rasa” filosófico, que significa falta total de conocimiento, también apunta a una dimensión alegórica del lenguaje en este episodio en que culmina la preparación de Sancho a recibir la sabiduría del buen gobierno de su amo y maestro Don Quijote. Siguiendo los pasos de este itinerario gnoseológico de Sancho veremos que su aprendizaje le lleva gradualmente a enfrentarse con el misterio del engaño a los ojos que domina este episodio que concluye con la propuesta de Don Quijote de llegar a un acuerdo sobre creer en las visiones de cada uno. Primero está la duda de Sancho: “¿Cómo dicen éstos que vamos tan altos, si alcanzan acá sus voces, y no parecen sino que están aquí hablando, junto a nosotros?” (*Quijote*, II, 41, 889). Don Quijote, que se siente a sus anchas en encantamientos y prodigios, tiene la explicación fácil: “como estas cosas y estas volaterías van fuera de los cursos ordinarios, de mil leguas verás y oirás lo que quisieres” (*Quijote*, II, 41, 889). El recuerdo clásico del caballo de Troya interfiere con el tinglado de las creencias medievales, la erudición de Don Quijote quiebra por momentos el mundo de ilusiones y quiere comprobar que Clavileño no encierre en su vientre algún engaño, pero la Trifaldi le amonesta que suponer ese engaño sería afrentar a Malabruno mostrando desconfianza (*Quijote*, II, 41, 888). El conocimiento se hace más difícil para Don Quijote que no tiene, como Sancho, la ventaja de comenzar con una “tabula rasa”. Por eso Sancho logra el buen gobierno que el mismo Don Quijote, a pesar de sus consejos atinados, no hubiera podido lograr, impedido por su mismo bagaje cultural. La ignorancia de Sancho en este episodio se manifiesta a cada paso, como cuando, al tratar de recordar el nombre de la princesa Magalona, lo confunde con el de Magallanes. Podríamos sorprendernos de la respuesta de Sancho a los Duques que le preguntan sus impresiones, afirmando que desde las alturas estratosféricas no sólo se quitó la venda de los ojos, sino que se bajó de Clavileño, que se había quedado firme en el aire, mientras él jugueteaba con la constelación de las Pléyades, a las que se refiere con el nombre popular de “cabrillas”. Ante los disparates de Sancho Don Quijote concluye: “o Sancho miente, o Sancho sueña” (*Quijote*, II, 41, 894). Es probable que Sancho se haya dormido y haya soñado, pero lo interesante es suponer que Sancho crea que su sueño sea tan real como su rucio. La *Utopía* de Moro pudo servir de modelo a este episodio, pues el nombre mismo de Rafael, Hythlodæus, quiere decir “contador de disparates” y ya hemos dicho que Moro expresa reservas ante algunas de las afirmaciones de Rafael. La diferencia estriba en la voluntad de Don Quijote en creer lo imposible, ofreciéndole a Sancho un compromiso y dándole la oportunidad al mismo Sancho de aceptar el papel de utopista soñador / mentiroso: “Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más” (*Quijote*, II, 41, 895).

Estos capítulos, resumidos bajo los de la Dueña Dolorida, preceden y hasta cierto punto enmarcan el episodio de la ínsula Barataria, pues, como hemos visto, condición para que Sancho goce de su título de gobernador de la isla es cumplir la hazaña de “rapar estas dueñas”, como dice el mismo (*Quijote*, II, 41, 887). Con la declaración de Merlín que proclama la hazaña cumplida (*Quijote*, II, 41, 891-92), Sancho se dispone a llevar a cabo su gobernación. Dos puntos faltan para aclarar: al comienzo de la misión de Sancho, y antes que salga para hacerse cargo de su gobierno, Don Quijote le da unos consejos; el segundo punto es que ahora Don Quijote actúa como si dependiese totalmente de su escudero, por ser éste el que tiene en su poder la liberación de Dulcinea. Recordemos los términos en que esta verdad se enuncia en el pergamino: “cuando se cumpliere el escuderial vápulo, la blanca paloma se verá libre de los pestíferos girifaltes que la persiguen, y en brazos de su querido arrullador” (*Quijote*, II, 41, 892).

Ya hemos subrayado la importancia de esta inversión de papeles, algo parecido al momento en que Virgilio confía a Dante que ya no le puede enseñar nada (*Purg.*, XXVII, 127-142). Ésta es en realidad la función pedagógica del episodio de la Dolorida, propedéutico al de la ínsula Barataria, donde Sancho da prueba de su madurez y autonomía frente a su amo y maestro. La relación entre el anciano consejero con su discípulo es una parodia de obras típicas del Humanismo, sobre todo del Humanismo cristiano, cuyo representante más importante es Erasmo. En España, antes de la prohibición inquisitorial de 1529, circularon varias obras del humanista holandés, comenzando por el *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano*, la *Educación del príncipe cristiano*, los *Adagios* y el *Elogio de la locura*. De las obras de Erasmo, el *Enquiridion* fue el que tuvo en España mayor difusión e influjo. Se publicó en Lovaina en 1503 y en 1526 salió en Alcalá la traducción española de Alonso Fernández de Madrid, Arcediano de Alcor, por los tipos de Miguel Eguía, el mismo impresor de Pedro Mártir (*Enquiridion*, 22). Bataillon cree que el *Enquiridion* tuvo tanto éxito en España porque representó “una profunda revolución de la vida española” (*Enquiridion*, 24).

Según la interpretación de Bataillon, la obra de Erasmo vino a ser el catalizador de muchos años de preparación, sobre todo por obra de Cisneros, que entre 1495 y 1517 había impulsado un movimiento de vuelta a las fuentes del cristianismo primitivo, movimiento que concretamente se había manifestado en dos instituciones: la fundación de la Universidad de Alcalá y, directamente relacionada con esta institución, la elaboración de la *Biblia Políglota* (Bataillon, 24). Al rastrear el origen y desarrollo del movimiento de los alumbrados, Bataillon afirma que estos perseguidos por el edicto de 1525 “ya llevaban dentro la idea central del *Enchiridion* antes de haberlo leído” (*Enquiridion*, 26).

Según Bataillon, para Erasmo toda la filosofía antigua es “introducción a la antropología cristiana” (*Enquiridion*, 28), por el antagonismo entre carne, o materia, y espíritu que se expresa cabalmente en la metáfora de San Pablo que me-

diante el Espíritu los cristianos son miembros de un mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo (*Enquiridion*, Cap. IV, V, VI). Veamos los puntos de contraste del erasmismo en España con la autoridad eclesiástica: en primer lugar la identificación por parte de Erasmo del culto del Espíritu con la esencia del cristianismo y su crítica de las órdenes monásticas provocan la condena de Erasmo, cuyo nombre se menciona en los procesos a los alumbrados famosos en España, como el de María Cazalla y el de Juan de Vergara (*Enquiridion*, 26). Otro punto conflictivo es la oración mental, identificada por la Inquisición como prueba de heterodoxia y por tanto condenada, a pesar de estar “en armonía preestablecida con el ansia de libertad cristiana dentro de la moral católica que sentía entonces España” (*Enquiridion*, 30). El último punto de conflicto es la apreciación, por parte de Erasmo, de los autores clásicos como un modo de entender mejor la Sagrada Escritura, como se declara en el *Enquiridion*: “También te digo que para esta milicia y pelea cristiana no del todo repruebo ni me parece muy mal que como caballero novel una persona como tú se ensaye y exercite en las letras de los honestos y limpios poetas y filósofos gentiles” (*Enquiridion*, 132). Entre todos los autores Erasmo había recomendado a Platón y a los platónicos: “De los filósofos, la verdad es que los platónicos son los que, assí en muchas de sus sentencias como en el estilo y forma de decir, se allegan en gran manera a las figuras de los profetas y del Evangelio” (*Enquiridion*, 134). Veremos cómo estos tres puntos de conflicto se resuelven en el *Quijote*.

En el párrafo anterior hemos señalado puntos de conflicto con la Inquisición en España, por lo que se refiere al contenido del erasmismo. Otro aspecto importante es la lectura alegórica de los textos sagrados. Tres imágenes de Erasmo progresivamente hallarán su lugar en el *Quijote*: la del maná, la del agua y la de la paloma. Veámoslas en el texto del *Enquiridion*. Al hablar del maná dice Erasmo:

Y pues aquí dezimos que por el maná, que era un manjar celestial que dava mucha virtud, se significava el conocimiento de las santas y sabrosas Escrituras (...) devemos notar que aquel maná no nacía de la tierra, sino como rocío caya del cielo. Donde podemos entender la diferencia que ay entre las letras o ciencias humanas, que son terrenales, y las letras divinas, que son celestiales (...) en ser el maná menuda denota la humildad del estilo de la escritura santa, que no procede con razones muy hinchadas ni por primores de decir muy afeytados, sino con una llaneza común y muy igual se nos comunica, y assí, so aquellas palabras humildes y como desechadas, encierra misterios muy altos y Sacramentos admirables. En ser el maná blanco entendemos que aunque no ay ninguna dotrina que sea puramente humana que no tenga por algún cabo alguna tizne de error, pero que sola la doctrina de Iesu Christo es toda blanca sin ninguna tacha, toda pura sin ninguna mezcla, y toda muy limpia sin ninguna mácula” (*Enquiridion*, 130).

Erasmus observa que tanto el Viejo como el Nuevo Testamento se refiere a las escrituras divinas como agua: “Y desta manera de hablar, que es llamar aguas a las escrituras divinas y al conocimiento desta ley sagrada, usa muchas vezes el Espíritu Santo en los libros del Viejo y del Nuevo Testamento, según parece por muchos exemplos” (*Enquiridion*, 131). A continuación Erasmo cita varios lugares donde se menciona el agua:

Leemos, en un salmo, de las aguas que traen consigo toda hartura y abundancia, donde David se glorifica averse criado [Salmos, XXII, 2]. Leemos en Salomón las aguas que la sabiduría de Dios derrama a las entradas de sus caminos. Leemos de aquel gran río de que Ezequiel habla por figura, y cómo no le podía pasar por vado [Ezequiel, XLVII]. Leemos de aquellos pozos que hizo Abraán, y cómo los cegaron sus enemigos los filisteos, echando en ellos mucha tierra, hasta que Isaac los tornó después a abrir y a limpiar [Génesis, XXVI, 15-19]. Leemos aquella doze fuentes, a donde los hijos de Israel, después de aver andado quarenta jornadas, uvieron de pararse a recrear quando estaban ya tan desmayados que no podían andar atrás ni adelante [Exodo, XV, 27]. Leemos también en el Evangelio el pozo sobre el qual nuestro Salvador Jesu Christo, cansado del camino, se assentó [Juan, IV, 6]. Leemos las aguas de Syloe, a donde él mesmo embió al ciego para que cobrase la vista [Juan, IX, 7]. Leemos asimismo el agua que echó en el bacín para lavar los pies de sus apóstoles [Juan, XIII, 5] (...) se haze muy continua mención en las letras sagradas, de aguas, de fuentes, de pozos y de ríos. En lo qual se nos pone delante y encomienda, que diligentemente escudriñemos las figuras y misterios encerrados en las Santas Escrituras” (*Enquiridion*, 131-32).

Después de referir estos pasajes Erasmo da su interpretación: “¿qué cosa es en este propósito el agua escondida en las venas de la tierra, sino los misterios encubiertos con la letra? ¿Qué cosa es manar el agua de sus venas acá fuera, sino declararse los misterios y secretos maravillosos escondidos debaxo della, los quales, quando por muchas partes se manifiestan para edificación y provecho de los oyentes, quién duda sino que, según esto, ya muy bien se podrán llamar ríos” (*Enquiridion*, 132). En particular una alegoría de Erasmo adquiere una significación sorprendente, la de la paloma blanca, citando a Salomón que para representar la sabiduría divina concibe esta alegoría: “la sabiduría divina, que es la paloma blanca, casta y sin hiel, como el mesmo Salomón en el libro de los cantares la pinta” (*Enquiridion*, 135).

La definición, en *Quijote* II, 41, 892, de Dulcinea como ‘blanca paloma’, podría permitirnos identificar otros significados alegóricos para el episodio de la Dolorida:

1. “blanca paloma” = Dulcinea = fe cristiana = iglesia primitiva
2. “pestíferos girifaltes” = inquisidores = frailes mundanos

3. “querido arrullador” = Don Quijote
4. “escuderil vúpulo” = Sancho = penitencia del vulgo cristiano, partícipe, según la interpretación de Bataillon, de la renovación del espíritu cristiano promovida por Cisneros ya antes del erasmismo, pero que Cervantes sugiere como equivalente popular a la oración mental.

Que en el episodio de Clavileño haya un fondo erasmista con alusiones ideológicas, además del lenguaje y de las alegorías citadas, nos lo confirma la referencia hecha al personaje del licenciado Torralba, citado por Don Quijote para explicarle a Sancho el peligro que corre al quitarse la venda de los ojos, pues podría correr el riesgo de incurrir en el mismo percance: “No hagas tal (...) y acuérdate del verdadero cuento del licenciado Torralba, a quien llevaron los diablos en volandas por el aire, caballero en una caña, cerrados los ojos, y en doce horas llegó a Roma, y se apeó en Torre de Nona, que es una calle de la ciudad, y vio todo el fracaso y asalto y muerte de Borbón, y por la mañana ya estaba de vuelta en Madrid, donde dio cuenta de todo lo que había visto; el cual asimismo dijo que cuando iba por el aire le mandó el diablo que abriese los ojos y los abrió, y se vio tan cerca, a su parecer, del cuerpo de la luna, que la pudiera asir con la mano, y que no osó mirar a la tierra por no desvanecerse” (*Quijote*, II, 41, 890-91) [nota: El Doctor don Eugenio Torralba fue procesado por la Inquisición por hechicería en relación al relato de su viaje extraordinario]. Bataillon, sin referirse al texto del *Quijote*, sino de pasada, no explica el uso ni el significado ambiguo del adjetivo “verdadero” en ese contexto (Bataillon, *Erasmus y España*, 240). Verdadero ¿en qué sentido? ¿Por qué Cervantes hace decir a don Quijote “verdadero cuento”? Se considera verdadero como profecía de algo verdaderamente acaecido—el saqueo de Roma y la prisión del Papa Clemente VII en 1527 por parte de las tropas de Carlos V—o verdadero por ser la profecía y el proceso hechos documentados y considerados incontrovertibles? Bataillon coloca el episodio del doctor Torralba y su proceso en el centro de una tormenta religiosa que en ese año azotó a España, despertando temores, inquietudes y esperanzas en varios erasmistas españoles, como Valdés y Vives, ambos citados por Bataillon en este contexto (*Erasmus y España*, 241). Las palabras de Bataillon no dejan dudas con respecto a la gravedad e importancia de los acontecimientos que habían sido anticipados por las revelaciones de Torralba: “Un viento de revolución religiosa parece recorrer toda Castilla, despertando comparaciones con Alemania aun en un espíritu tan poco sospechoso de pusilanimidad como el embajador Dantisco: ‘...Hay aquí quince doctores para decidir si las obras de Erasmo de Róterdam deben leerse o no en España. El Enchiridion... traducido al español sin oposición de los obispos e impreso en España, es leído por todos y en todas partes’” (*Erasmus y España*, 242).

Por lo que se refiere al *Quijote*, II, 42, Bataillon ha recordado como Menéndez y Pelayo ha identificado a Juan de Valdés como fuente de los consejos de Don Qui-

jote a Sancho (*Erasmus y España*, 400). En *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez y Pelayo considera el *Diálogo de Mercurio y Carón* como “obra colectiva de los dos hermanos [Juan y Alfonso de Valdés]”¹²³. Según Menéndez y Pelayo, el razonamiento del rey Polidoro a su hijo “es de los mejores trozos que escribió Juan de Valdés, y según yo entiendo, sirvió de modelo a los consejos que dio Don Quijote a Sancho antes de que se partiera para gobernar su ínsula: tan semejante los encuentro” (*Heterodoxos*, 219-220). Además de la fuente indicada por Menéndez y Pelayo, Bataillon identifica ese discurso del rey Polidoro como “utopía de un príncipe cristiano” y agrega, entre las posibles fuentes, la *Institutio principis christiani* de Erasmo (*Erasmus y España*, 400). Bataillon subraya bien el interés de Cervantes en la verdad en la novela. Hemos visto que el episodio de la dueña Dolorida termina con una propuesta de Don Quijote a Sancho sobre creer o no sus respectivos relatos, el de don Quijote sobre la cueva de Montesinos, y el de Sancho sobre lo visto durante el vuelo de Clavileño (*Quijote*, II, 41, 895). Bataillon subraya esta preocupación de Cervantes con una cita del *Persiles*, después que Periandro ha concluido su relato que se le hace difícil de creer a Mauricio: “Duro se le hizo a Mauricio el terrible salto del caballo (...) pero el crédito que todos tenían de Periandro les hizo no pasar adelante con la duda de no creerle: que así como es pena del mentiroso que, cuando diga verdad, no se le crea, así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira” (*Persiles*, cit. En *Erasmus y España*, 780, nota 18).

Cuando Sancho quiere que los que asisten a su vuelo en Clavileño recen unos paternostres y avemarías Don Quijote le denuesta reprochándole que eso es mostrar cobardía, negándole el permiso de rezar, una actitud coherente con la corriente erasmizante poco amiga de rezar de forma mecánica y sin participación espiritual, soslayando ese debate espiritual tan importante en el *Enchiridion* (*Quijote*, II, 41, 888-89). Bataillon se refiere al eco en Cervantes del dicho erasmiano “*Monachus non est pietas*” (*Erasmus y España*, 789). Según Castro Cervantes leyó a Erasmo (*El pensamiento...* 281-83). Bataillon se refiere a *algo nuevo*, sin insistir, ni aclarar en qué consiste esa novedad: “... todas nuestras investigaciones demuestran que la España de Carlos V estuvo impregnada de erasmismo, que las tendencias literarias de Cervantes son las de un ingenio formado por el humanismo erasmizante, y que sin embargo su ironía, su humor suenan a algo completamente nuevo” (*Erasmus y España*, 801). Ese algo nuevo tiene también que ver con la parodia de lo utópico, género familiar a la temática de Erasmo, al que Cervantes agrega el topos del conocimiento que él halló desarrollado en el *Diálogo de la lengua* de uno de los erasmistas más importante de España, Juan de Valdés. Es que en Erasmo se daban

¹²³ Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires, Emecé, 1945, Tomo IV, pág. 211. Referencias con la abreviación *Heterodoxos* y la página en paréntesis.

dos tópicos que, aunque relacionados, él debió sentir como topoi separados: el deseo de renovar la fe cristiana siguiendo el ejemplo de San Pablo inspira el *Enchiridion*; el deseo de despertar el debate sobre la hipocresía, la ignorancia y la arrogancia del clero, siguiendo el modelo de Lucas, 11, 37-42 contra los fariseos, inspira la *Moría*. El erasmismo español sintió ambos topoi, pero sin separarlos; de allí la encarnizada persecución contra los erasmistas españoles que, más que inquietar a la Inquisición por sus doctrinas espirituales, derivadas del *Enchiridion*, la provocaba a la reacción por su crítica explícita o implícita de las costumbres del clero y de sus prácticas y observancias litúrgicas. Ambos topoi se relacionan históricamente e ideológicamente al topos más general de la utopía del siglo dieciséis. Además de los dos trabajos citados de Erasmo, otro, el *Ciceronianus*, es muy importante para la teoría del conocimiento en Cervantes, publicado en Basilea en 1528, sobre la relación de la cultura clásica con el cristianismo. En este trabajo Erasmo condena a los ciceronianos que quieren imitar, no sólo a Cicerón, sino a los valores paganos y en cambio recomienda el estudio de Cicerón sólo para lograr un grado más alto de elocuencia en la difusión del evangelio. Puede decirse que el humanismo de Erasmo tiene una dimensión utópica, en el sentido de querer resolver muchos nudos ideológicos y culturales que se habían producido en el transcurso de la historia europea que había ido de la antigüedad pagana, a la edad media y el renacimiento. Erasmo es un utopista porque cree haber hallado la solución a conflictos milenarios dentro de la tradición cristiana que, según él, saldría renovada y reforzada. La vida de Erasmo transcurre en medio de conflictos religiosos y políticos, estrechamente relacionados desde el momento de la afirmación de la reforma luterana. Por eso su actividad es muy similar al de un utopista que tiende con todas sus fuerzas a resolver lo que parece un conflicto insoluble. Y más aún se podría considerar un utopista si se piensa que su actitud conciliatoria entre Lutero y Roma será destinada al fracaso y terminará con la condena de sus obras por la Inquisición romana. El drama de Erasmo es el drama de todo utopista, se llame Platón, Moro o Campanella, que tienen en común con Erasmo la persecución política y la condena, y para algunos, como Campanella y Moro, de largos años de prisión, terminada, en el caso de Moro, con la condena capital.

Para Juan de Valdés la teoría del conocimiento estriba en un acercamiento a las fuentes auténticas del espíritu evangélico que él también, como Erasmo, encuentra en las epístolas de San Pablo. Valdés plantea para Cervantes el problema del conocimiento. En sus *Consideraciones* habla de la libertad cristiana y el deseo de conocimiento.¹²⁴ Valdés identifica la libertad cristiana con la fe del cristia-

¹²⁴ Esta obra de Valdés, probablemente concebida originalmente en castellano, nos llegó en versión italiana, publicada en 1550 en Basilea: *Considerazioni del S. Giovanni Valdesso; nelle quali si ragiona delle cose più utili, più necessarie, et più perfette, della Cristiana professione*, Basilea, 1550. En 1855 salió la primera traducción española, por Luis Usoz Irró, *Ziento i diez consideraciones de Juan de Valdés. Ahora publicadas por primera vez en castellano*, 1855; ref. en M. Menéndez y Pela-

no; ésta es la clave de la salvación: “Los que conocen la libertad cristiana saben que el cristiano no será castigado por su mal vivir, ni premiado por el bueno, sino que el castigo es para los incrédulos y el premio para los fieles que acepten el pacto que puso Cristo entre Dios y los hombres. Sin consideración a castigos ni a premios, debemos guardar en esta vida el decoro de las personas que representamos; esto es, de miembros de Cristo, y vivir una vida semejante a la eterna, conociendo que somos libres y exentos de la ley” (*Consideración XXXII*, ob. cit. en M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo IV, 270). Sobre la ciencia y el deseo de saber dice Valdés: “Juzga la prudencia humana que el deseo de saber es gran perfección en el hombre, y el Espíritu Santo juzga que es gran imperfección ... Confirma el Espíritu Santo su sentencia diciendo que por el deseo de saber vino el pecado al mundo, y por el pecado, la muerte... Dice, además, el Espíritu Santo que la virtud que se adquiere deseando saber y sabiendo lo que se puede alcanzar con el natural discurso es vicio más que virtud, porque hace a los hombres presuntuosos e insolentes y, por consecuencia, impíos e incrédulos ... que desean saber lo que supieron los gentiles, y leen sus obras y sienten como ellos sintieron, y forman y educan ánimos gentiles ... Todo hombre que siendo llamado por Dios a la gracia del Evangelio responde, debe mortificar y matar en sí el deseo de ciencia de todas maneras” (*Consideración LXVIII*, ob. cit., en M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo IV, 271-72).

Con la aventura de la ínsula Barataria culmina la elevación de Sancho, el personaje que representa la falta de letras y de ciencia, a loco/cuerdo, casi en un mismo plano que el de su amo. Al instarle el duque, al día siguiente a la aventura de Clavileño, a que se prepare a tomar posesión de su cargo, Sancho le contesta que más le agradaría ser gobernador de un pedazo de cielo, anticipando así a Jules Verne y a varios textos de ciencia ficción y utopías extraterrestres con una afirmación en defensa de la ciencia experimental: “Después que bajé del cielo, y después que desde su alta cumbre miré la tierra y la vi tan pequeña, se templó en parte en mí la gana que tenía tan grande de ser gobernador; porque ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza, o qué dignidad o imperio el gobernar a media docena de hombres tamaños como avellanas que, a mi parecer, no había más en toda la tierra? Si vuestra señoría fuese servido de darme una tantica parte del cielo, aunque no fuese más de media legua, la tomaría de mejor gana que la mayor ínsula del mundo” (*Quijote*, II, 42, 895-96). Cervantes entronca admirablemente su relato con el de las crónicas de Indias, en las que se menciona repetidamente como los indios creyeron que los españoles descendían del cielo, por creer que las carabelas con sus velas eran en realidad nubes que flotaban sobre el

yo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires: Emecé, 1945, IV, pp. 261, ss.

mar. Entroncada la narración con el material de Indias, Cervantes se regodea en la vertiente teológica de la oposición cielo/tierra que se debate en este divertido diálogo. En la respuesta del duque podemos identificar varios motivos de la literatura de edificación tan popular en tiempos de la Contrarreforma, como también de la literatura utópica: “Mirad, amigo Sancho—respondió el duque--: yo no puedo dar parte del cielo a nadie, aunque no sea mayor que una uña; que a solo Dios están reservadas esas mercedes y gracias. Lo que puedo dar os doy, que es una ínsula hecha y derecha, redonda y bien proporcionada, y sobremanera fértil y abundosa, donde si vos os sabéis dar maña podéis con las riquezas de la tierra granjear las del cielo” (*Quijote*, II, 42, 896). En el texto de *Sinapia* se dice claramente que el orden y disposición de las leyes de Sinapia permiten a los sinapienses ser felices en esta tierra y granjearse el cielo. El diálogo prosigue entre bromas y veras hasta lograr el retrato del gobernante ideal. Sancho afirma que quiere ser gobernador “no por codicia que yo tenga de salir de mis casillas ni de levantarme a mayores, sino por el deseo que tengo de probar a qué sabe el ser gobernador” (*Quijote*, II, 42, 896). Se excluyen aquí la codicia, que puede ser de riquezas y la soberbia, o el deseo de ser más importante que los demás, y se admite como una virtud el deseo de “probar a qué sabe el ser gobernador”, frase ambigua, pero, con la aclaración que la precede, se puede entender en un sentido positivo, de la ambición legítima del hombre en saber y poder experimentar el mundo, sobre todo Sancho que hasta ahora ha sido escudero, dependiente en todo de su amo. ¿Sugiere aquí Cervantes un amago de democracia? Podría ser, sobre todo si tenemos en cuenta el decurso de este episodio divertido de la ínsula.

Sancho no pierde su comicidad y ofrece el ejemplo de esa suavidad irónica cervantina por lo que atañe el discurso entre veras y bromas; a los auspicios del duque para el futuro prometedor de Don Quijote, Sancho responde de forma tajante que mandar es bueno de por sí “aunque sea a un ható de ganado”. En este episodio, aunque aparezca contaminado de la misma locura de su amo Don Quijote, locura que llega al paroxismo de creer que ha visto la tierra desde alturas estratosféricas, al punto que parecía ser “un grano de mostaza” (*Quijote*, II, 41, 893, 42, 895), Sancho no pierde su buen sentido y al duque que le insta a que le vestirán con traje digno de un gobernador, al punto contesta: “Vístanme—dijo Sancho—como quisieren; que de cualquier manera que vaya vestido seré Sancho Panza” (*Quijote*, II, 42, 896).

El topos de la vestimenta caracterizada por el duque implica apariencia/realidad y la ordenación de las clases sociales. Dice el duque, contribuyendo también al topos general de la utopía: “que no sería bien que un jurisperito se vistiese como soldado, ni un soldado como sacerdote” (*Quijote*, II, 42, 897). Toda utopía organiza la sociedad en clases claras y distintas, siendo las tres mencionadas por el duque, los magistrados, los militares y los sacerdotes, las tres clases en las que se distribuye el poder en la utopía, como leemos en *Sinapia* (citar). Otra contribución del duque, que parece entrar en el juego más de lo que

se creyese de un director de escena que se quiere mofar de los actores principales, es su mención del topos de las armas y las letras: “Vos, Sancho, iréis vestido parte de letrado y parte de capitán, porque en la ínsula que os doy tanto son menester las armas como las letras; y las letras como las armas” (*Quijote*, II, 42, 897). Se ríe de todo el duque, o, también él, movido por la importancia de la escenografía, se deja llevar por la ilusión de que, aunque sea en un tinglado ilusorio, los grandes y nobles temas del renacimiento tienen cabida.

Cervantes nos muestra el contraste entre Sancho hecho gobernador y Don Quijote un tanto resentido del éxito de su escudero, tomándosela con el mundo que, sin discernimiento, premia a cualquiera, aunque sea ignorante y analfabeta como Sancho: “Tú, que para mí, sin duda alguna, eres un porro, sin madrugar ni trasnochar, y sin hacer diligencia alguna, con solo el aliento que te ha tocado de la andante caballería, sin más ni más te ves gobernador de una ínsula como quien dice nada” (*Quijote*, II, 42, 897).

Dentro del topos de la utopía caben las consideraciones de temas altos, como el de las armas y las letras, y la humanidad de los caracteres, como este desahogo un tanto mezquino por parte de Don Quijote que muestra en este episodio su humanidad, los límites de su condición de hombre y, de paso, su otra naturaleza cuerda, pues hace una consideración perfectamente normal. Así el episodio de la ínsula Barataria sirve a dar a la novela el escenario donde la cultura erasmista de Cervantes se revela en esas situaciones ambiguas como las referencias a las armas y las letras, o las sentencias de Sancho, fundadas en su buen sentido.

En los consejos Don Quijote sigue bastante de cerca el texto de Erasmo, y el espíritu de Juan de Valdés, como podemos ver de esta comparación entre el texto del *Quijote* y el de la *Educación del príncipe cristiano*:

I. Sobre las enseñanzas de Dios:

- a). *Quijote*: “Primeramente, ¡oh hijo!, has de temer a Dios; porque en el temerle está la sabiduría, y siendo sabio no podrás errar en nada” (*Quijote*, II, 42, 898).
- b). *Educación*: “que lo que Cristo enseñó, a nadie atañe e importa más directamente que al príncipe” (ob. cit., 282).

II. Sobre la virtud del que gobierna:

- a). *Quijote*: “Haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje (...) Mira, Sancho: si tomas por medio la virtud, y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay 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 por sí sola lo que la sangre no vale” (II, 42, 898-99).
- b). *Educación*: “ame y admire la virtud como la cosa más deseable y feliz y la más digna del príncipe; y que execre y cobre horror a toda torpeza, como la cosa más fea y más ruin” (282).

Al comienzo del Capítulo 43 el autor comenta sobre los consejos de Don Quijote a Sancho, juzgando que, excepto por lo que se refería al tema de la caballería, “en los demás discursos mostraba tener claro y desenfadado entendimiento” (*Quijote*, II, 43, 900-901). A requerimiento de Sancho, que teme olvidarlos, Don Quijote escribe sus consejos. Este documento, extraviado por Sancho, cae en manos del duque que, al leerlo, muestra sorpresa y admiración de la sabiduría de Don Quijote: “y vinieron a manos del duque, que los comunicó con la duquesa, y los dos se admiraron de nuevo de la locura y del ingenio de don Quijote” (II, 44, 907). Los consejos de Don Quijote, ahora en forma de manuscrito, van de mano en mano, como una muestra del pensamiento utópico del personaje, y como documento escrito del proyecto utópico de la ínsula Barataria, documento al que se acompañan las acciones y juicios del gobernador Sancho, constituyendo todo uno con ellas.

En la invocación a principios del Capítulo 45, el autor Benengeli se abandona a una invocación que remeda, con una vena cómica, las invocaciones de Homero al comienzo de sus obras épicas y la de Virgilio al comienzo de la *Eneida*, con una variante, que mientras las de Homero y Virgilio son invocaciones a entidades de la mitología pagana, la de Benengeli, aunque se dirija a Apolo, del mismo panteón, lo describe con atributos del sol sufragados por la ciencia experimental: “¡Oh perpetuo descubridor de los antípodas, hacha del mundo, ojo del cielo, meneo dulce de las cantimploras, Timbrio aquí, Febo allí, tirador acá, médico acullá, padre de la Poesía, inventor de la Música, tú que siempre sales y, aunque lo parece, nunca te pones!” (II, 45, 916). Las palabras de Benengeli suenan irónicas, casi a ridiculizar, antes de la declaración científica sobre la órbita solar, el bagaje mitológico y falaz de la cultura pagana que el Renacimiento había puesto de moda. Hay un dejo irónico, que nos hace pensar en la crítica contra la sabiduría de Valdés, al modo de alguna de las *Consideraciones* que hemos citado, en esta invocación de Benengeli, que parece mofarse de tanta cultura del tiempo de Cervantes. Pero, a pesar de la intención cómica de Cervantes, descubrimos una connotación ideológica en esa invocación. La connotación revela un pensamiento original hispánico, pues un autor árabe, siguiendo la tradición de Averroes, conoce bien la mitología y los autores clásicos y, al mismo tiempo, incorpora los descubrimientos geográficos actualizando la ciencia aristotélica. Con dejo típicamente cervantino las bromas van tomadas en serio, aunque hagan reír. De manera que, al capítulo anterior que establece una tradición manuscrita para el proyecto utópico por mano del mismo Don Quijote, se agrega la tradición épica de las invocaciones, actualizada por la ciencia moderna, tema fundamental en el género utópico, comenzando por su modelo, la *Utopía* de Moro, que incorpora el descubrimiento del Nuevo Mundo con una referencia específica al relato de Vespucci (*Utopía*, I, 50, 4-6), hasta los que siguen ese modelo, como *La Ciudad del Sol* de Campanella (1603), la *Nueva Atlántida* (1626) de Bacon y la *Sinapia* (1682) de autor anónimo.

La llegada de Sancho a Barataria nos depara otros ejemplos de esta comicidad connotativa y alusiva. Por supuesto que es absurdo pensar que Sancho haya llegado a una isla sin haber navegado por algún curso de agua. A este respecto el texto se mantiene en una vaguedad intencional, pero dejando entender que Barataria no es una isla sino en la mente de Don Quijote y de Sancho: “con todo su acompañamiento llegó Sancho a un lugar de hasta mil vecinos, que era de los mejores que el duque tenía. Diéronle a entender que se llamaba la ínsula Barataria” (II, 45, 916). No se dice nada sobre embarcaciones utilizadas y que hubieran sido necesarias para hacer un viaje de la tierra firme a una isla. Por otra parte no nos olvidemos que la isla de Utopía de Moro era en origen una península que el príncipe Utopus transformó en isla cortando un canal ancho en el trecho de tierra que la unía al continente americano (*Utopía*, II, 112, 6-9). Aunque parodiando la historia del género, Cervantes se ciñe bastante bien al modelo de Moro. También el nombre *Barataria* deriva de un hecho histórico, como el de *Utopía*, cuyo nombre deriva de su fundador Utopus y, más tarde, *Sinapia*, que deriva del príncipe Sinap, su fundador. Cervantes agrega de suyo la nota satírica insinuando que el nombre podría haber derivado de “barato”, palabra que en el contexto aludido-- “por el barato con que se le había dado el gobierno”—(II, 45, 917) deriva del italiano “baratto”, que quiere decir un intercambio comercial, como ceder una propiedad en cambio de otra. Nada de viajes épicos, como el de Utopus, o de Sinap, una simple transacción comercial.

El cuento de la isla Barataria adquiere otra dimensión que la hacen original dentro de la tradición utópica. A lo largo de todo el relato, y desde el principio, con la invocación a Apolo, la narración se apoya en el género épico, aunque sea de una épica menor, al estilo de la pseudo-homérica *Batracomiomaquia*. Como es bien sabido, la épica homérica tuvo sus orígenes en la tradición oral. Es aquí donde Cervantes entronca el género oral, en los cuentos del gobierno de Sancho Panza. A la tradición manuscrita de los consejos erasmizantes, se agrega la tradición oral del cuento popular. Las dos tradiciones, de forma original, constituyen las dos caras del proyecto utópico de la ínsula Barataria, un modelo de superación de la tradición culta renacentista, sin rechazarla totalmente, pero revitalizándola con la tradición oral popular, como dos caras de una misma moneda. La tradición escrita y culta puede basarse en fuentes que van desde Platón a Erasmo y Moro. Al mismo tiempo, Cervantes da comienzo a una tradición oral, de cuento popular, al que los muchos proverbios han ido agregando color y substancia hasta culminar en la sabiduría de Sancho que, a través de los proverbios hace vislumbrar al Valdés del *Diálogo de la Lengua* y a la tradición bíblica.

La tradición oral se declara en la descripción del gobernador, objeto de la curiosidad y del chismeo de los residentes de la isla Barataria: “El traje, las barbas, la gordura y pequeñez del nuevo gobernador tenía admirada a toda la gente que el

busilis del cuento no sabía, y aun a todos los que lo sabían, que eran muchos” (*Quijote*, II, 45, 917).

La primera prueba que se somete al juicio del nuevo gobernador es el pleito del sastre, acusado por el labrador por no haberle hecho lo que le había pedido con el paño: 5 caperuzas. La manera en que el labrador le había pedido el trabajo puso en sospecha al sastre, pues el labrador primero le pide si se puede hacer una caperuza, luego dos, luego tres y así hasta cinco. El sastre, imaginando que el labrador no se fía de él explica que “fundándose en su malicia y en la mala opinión de los sastres, y replicóme que mirase si habría para dos; advínele el pensamiento y díjele que sí y él, caballero en su dañada y primera intención, fue añadiendo caperuzas, y yo añadiendo síes, hasta que llegamos a cinco caperuzas; y ahora en este punto acaba de venir por ellas; yo se las doy, y no me quiere pagar la hechura; antes me pide que le pague o vuelva su paño” (*Quijote*, II, 45, 918). Además de confirmar el estilo hablado de la tradición oral, este episodio confirma la fuente épica, aunque Cervantes haya encontrado el cuento en otras tradiciones (*Orígenes*, III, 67, ss.). En el Libro I de la *Eneida* se cuenta que Dido cortó con unas tijeras una piel de toro que el jefe del lugar le había donado para que ocupara una extensión de tierra tan grande como podía abarcar con la piel. Dido, como el sastre del cuento que entendió la malicia del labrador, comprendió el engaño del rey líbico Iarba que se quería mofar de una mujer. Pero Dido, utilizando las tiras de piel para trazar un perímetro, abarcó con ellas un territorio mucho más amplio del que el rey quería darle, desenmascarando el rey y obteniendo el lugar para fundar a Cartago.

Este método alusivo de utilizar tradición escrita y tradición oral funciona bien para el proyecto utópico. En virtud de la pérdida de la tradición escrita—los consejos de Don Quijote a Sancho--, Sancho puede alejarse del modelo culto interpretándolo a su manera. El éxito de Sancho como gobernador estriba en su humildad y su apego a los proverbios, la sabiduría bíblica, aunque en boca de un campesino que los utiliza a propósito y a despropósito. En el uso de los proverbios notamos una diferencia entre el Sancho de los capítulos 43 y 45. Recordamos como en medio de sus consejos a Sancho, Don Quijote se da cuenta que Sancho continúa con su costumbre de ensartar proverbios, con o sin relación a lo que se habla en el momento, y trata de corregirle: “También, Sancho, no has de mezclar en tus pláticas la muchedumbre de refranes que sueles; que puesto que los refranes son sentencias breves, muchas veces los traes tan por los cabellos, que más parecen disparates que sentencias” (*Quijote*, II, 43, 902). Pero Sancho, sin darse cuenta, replica con más refranes, a lo cual Don Quijote le advierte: “Mira, Sancho, no te digo yo que parece mal un refrán traído a propósito; pero cargar y ensartar refranes a troche moche hace la plática desmayada y baja” (*Quijote*, II, 43, 902). Y ya cerca de la exasperación Don Quijote le amenaza con acusarle al duque para que le quite el gobierno de la ínsula: “diciéndole que toda esa gordura

y esa personilla que tienes no es otra cosa que un costal lleno de refranes y de malicias” (*Quijote*, II, 43, 905). A lo cual Sancho, arrepentido, piensa renunciar al gobierno de la ínsula, concluyendo con una profesión de fe y declarando que antes de perder su alma por ambición “más me quiero ir Sancho al cielo que gobernador al infierno” (*Quijote*, II, 43, 906), enunciando uno de sus dichos más memorables. Ante esta declaración de humildad cristiana Don Quijote le da su aprobación: “Por Dios Sancho—dijo Don Quijote--, que por solas estas últimas razones que has dicho juzgo que mereces ser gobernador de mil ínsulas: buen natural tienes, sin el cual no hay ciencia que valga; encomiéndate a Dios, y procura no errar en la primera intención; quiero decir que siempre tengas intento y firme propósito de acertar en cuantos negocios te ocurrieren, porque siempre favorece el cielo los buenos deseos” (*Quijote*, II, 43, 906).

En el topos de los refranes es muy probable que Don Quijote haya tenido presente el Diálogo de la Lengua de Juan de Valdés, otro humanista erasmizante. Sancho actúa de forma mesurada y solo utiliza un refrán cuando lee la carta del duque advirtiéndole de un ataque inminente contra Barataria y de cuatro asesinos que han entrado en Barataria con objeto de matarle: “porque tripas lleva corazón, que no corazón tripas” (*Quijote*, II, 47, 933).

Finalmente para concluir el análisis de este episodio vemos que el autor se preocupa de que la tradición oral sea la base de la escrita. En dos ocasiones, al contar los pleitos juzgados por Sancho Panza, aprendemos que un escriba está anotando los sucesos del tribunal. Al final del pleito entre los dos viejos con el báculo que encierra las monedas leemos: “.. y el que escribía las palabras, hechos y movimientos de Sancho no acababa de determinarse si le tendría y pondría por tonto, o por discreto” (*Quijote*, II, 45, 921). Al final del pleito entre el labrador y la mujer leemos: “Todo lo cual, notado de su coronista, fue luego escrito al duque, que con gran deseo lo estaba esperando” (*Quijote*, II, 45, 923). La narración del autor se multiplica por los personajes autores que difunden las hazañas de Sancho, un improbable utopista, autor de un proyecto utópico sin precedentes ni imitadores.

8. LA UTOPIÍA PENINSULAR: SINAPIA

INTRODUCCIÓN

Hasta 1975, fecha de publicación de *Sinapia*, la utopía peninsular se había limitado a la consideración de textos que, más que utópicos, pertenecían a una vaga idea de utopismo literario, como el *Blanquerna* de Ramon Lull, considerada por Menéndez Pelayo una “utopía cristiano-social.”¹²⁵ A diferencia del *Blanquerna*, obra didáctica al estilo del género tan popular en la Edad Media, la *Sinapia* es una utopía clásica, la primera del género en la literatura peninsular. Otra característica importante de la *Sinapia* es que muestra el influjo de la utopía experimental hispanoamericana. El *Blanquerna* no mira a modificar la estructura social, sino la conducta del buen cristiano, gracias a ejemplos edificantes.

La *Sinapia* se adhiere al modelo clásico del género utópico. Es una descripción de las costumbres y leyes de una tierra lejana, en las antípodas de España (el nombre es un anagrama de *Ispania*, lo que indica una intención reformista en el autor que quiere ofrecer un modelo antitético a España, desde el punto de vista geográfico, social, político, religioso y moral).

Podríamos clasificar las fuentes de la *Sinapia* en cuatro categorías: obras teóricas, como la *Utopía* de Moro, la *República* de Platón, la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Bacón; otra categoría incluiría obras pertenecientes al humanismo cristiano, como la *Teología Platónica* de Marsilio Ficino, los *Adagios* y la *Educación del príncipe cristiano* de Erasmo, el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, la traducción de la *Ciropedia* de Jenofón, el *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* de Antonio de Guevara y los comentarios de Erasmo de las Sagradas Escrituras. Una tercera categoría estaría representada por las crónicas de viajes, como las *Quattuor nauigationes* de Vespucci, o el *De Orbe Novo* de Pedro Mártir y, finalmente, la cuarta y última debería incluir las utopías empíricas, como las misiones jesuíticas del Paraguay. Con respecto a estas últimas, en *Sinapia* se verifica una convergencia de motivos religiosos y políticos. De las *reducciones* jesuíticas del Paraguay, una utopía empírica que quería lograr un ideal de cristianismo primitivo, *Sinapia* pudo tomar la línea evangélica primordial de la ausencia de lo *mío* y lo *tuyo*, ya observada por Pedro Mártir en el *De Orbe Novo*. La disposición de las calles, de los edificios y plazas principales, de la iglesia como centro de la comunidad en las ciudades y el título de *Padres* para todos los oficiales y ministros del gobierno y de la iglesia sinapienses, nos sugieren otra derivación de las reducciones jesuíticas del Paraguay. Uno de los aspectos que más importancia adquieren en este texto es el motivo del alejamiento de Europa, representado por el éxodo de los persianos. La condena de España y de Europa son irrefutables, pues el

¹²⁵ Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1933, II, 226.

pueblo escogido para llevar la luz del evangelio no es europeo, sino medio-oriental. Este motivo el autor lo pudo tomar del éxodo de las reducciones amenazadas por los Bandeirantes de los vecinos de São Paulo, en Brasil. En este sentido el éxodo de las misiones de 1632 pudo ser el modelo del pueblo del Príncipe Sinap, refugiados perseguidos en Persia por su religión cristiana. La composición de la población sinapiense, compuesta por Persianos, Chinos, Malayos y Peruanos, nos revela un modo de pensar muy avanzado por parte del autor de *Sinapia*. Cuatro razas diferentes, una americana, otra medio oriental y dos del extremo oriente, hacen de *Sinapia*, además de otros motivos geográficos e históricos, un ejemplo único de sensibilidad etnológica entre las utopías clásicas, donde los prejuicios de superioridad racial aún rigen.

La península de Sinapia se considera parte de la tierra austral, como dice el título: *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral*. Según los conocimientos geográficos españoles de la época la tierra o continente austral comprendía una quinta o sexta parte de la extensión de la tierra firme. Estos conocimientos se basaban en las observaciones de las navegaciones de Pedro Fernández de Quirós, navegante portugués al servicio de España, que había participado en la expedición a la tierra austral de Alvaro de Mendaña en 1595 y luego había capitaneado otra en 1605-06. Todas estas expediciones habían salido del puerto del Callao, en Perú. La ruta del Pacífico era una consecuencia directa de la carrera a Manila, la ruta que dos veces al año los galeones españoles hacían entre el Callao y Manila en las Filipinas. Las referencias a Mendaña y Quirós al principio de la narración de la *Sinapia* dan un sentido realista a este texto utópico y fijan su firme relación con América. La ficción de que es una traducción de otra traducción francesa de un original holandés escrito por Abel Tasmán, el gran navegante holandés, aumenta el realismo de la geografía sinapiense. La composición de la población de *Sinapia*, donde malayos, chinos y persianos comparten el poder con los peruanos, nos acerca a la matriz americana de la utopía.

Podríamos enumerar los acontecimientos históricos que desde el Paraguay llegaron a la atención del anónimo autor de la *Sinapia*:

1. Persecución por parte de los “Bandeirantes” de São Paulo, quienes esclavizan decenas de miles de guaraníes, raptándolos de las reducciones y vendiéndolos como esclavos en los mercados de São Paulo, Santos y Río de Janeiro. Estas luchas entre los guaraníes cristianizados de las Reducciones Jesuíticas y los Bandeirantes portugueses se asimilan a las luchas descritas en el Viejo Testamento entre el pueblo israelí y los Filisteos.

2. En 1632 el Padre Ruiz de Montoya guía miles de refugiados que abandonan la región de Guairá, en Brazil, y se establecen en el territorio que es el actual de Misiones en la Argentina. La persecución, el cautiverio y el éxodo se asimilan

a casos similares de la historia del Viejo Testamento, con el éxodo del pueblo judío guiado por Moisés y la huida del cautiverio de Egipto.¹²⁶

3. La nueva iglesia guaraní adoptó una postura práctica, más litúrgica y menos metafísica, más disciplinada y menos mística. El canto coral fue un ingrediente esencial del culto de esta nueva iglesia. Esto corresponde a lo que los antropólogos y los etnógrafos han estado afirmando sobre la religión incaica, sobre su aspecto ritual y práctico.¹²⁷

4. Otro aspecto del influjo de la cultura incaica sobre *Sinapia* se puede observar en el sistema decurial de la administración incaica, así como lo describe en sus *Comentarios Reales* Garcilaso de la Vega, el Inca. De acuerdo a este autor la población del *Tawantinsuyu* se dividía en decenas, centenares y millares, bajo la vigilancia de los oficiales del estado, quienes preparaban su relación sobre la buena o mala conducta de los ciudadanos para los premios y castigos. Los mismos oficiales también administraban las provisiones anuales de alimentos y ropas.¹²⁸ El *ayllu* se considera por los antropólogos modernos como un grupo de familias relacionadas por lazos de sangre reforzado por un tronco ancestral común y por prácticas religiosas y litúrgicas comunes, relacionadas con objetos naturales o *huaca* y sellado por una propiedad común de una parcela de tierra (Osborne, p. 93). Todos estos aspectos se observan en la práctica y la administración de las Reducciones Jesuíticas y en el texto de *Sinapia*.

Otros elementos americanos nos lo depara la agricultura y la dieta de *Sinapia*, pues se cultivan el maíz y el chocolate y se comen tortillas de maíz y bebida a base de chocolate, ambos alimentos fundamentales de los Mayas, Aztecas y de los Incas.

La *Sinapia* puede considerarse un *fruto tardío*, dentro de las utopías clásicas, que refleja una nueva concepción de la vida, dependiente de la revolución filosófica y religiosa que tuvo lugar durante el Renacimiento. Debido a esto, la concepción personificada por San Agustín y la Edad Media fue substituida gradualmente por una visión más moderada. Se creyó que fuera posible vivir una vida feliz y justa, de acuerdo a leyes más democráticas. La *Utopía* de Moro describe una organización política dinámica, capaz de experimentar cambios y mejoras porque el gobierno, como toda creación humana, es falible y puede mejorarse.

¹²⁶ Véase Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Con privilegio. En Madrid. En la Imprenta del Reyno. Año 1639.

¹²⁷ Véase Harold Osborne, *Indians of the Andes*. London: Ruteledge and Kegan, Paul, 1952, 143. Referencias con la abreviatura *Osborne* y la página en paréntesis.

¹²⁸ Véase Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales de los Incas*, edición y estudio preliminar del P. Carmelo Saenz de Santa María, S.I., Biblioteca de Autores Españoles, 132-35 (Madrid: Atlas, 1963), Libro Quinto, 133, 150-153.

Moro adoptó el concepto de Platón de la propiedad en común y su creencia que la educación es la piedra angular del mejor estado posible, el medio por el cual el estado podrá formar ciudadanos ideales. En la *República* de Platón, modelo de Moro, el estado es gobernado por filósofos que son también educadores. Lo fundamental en el estado ideal de Moro es la virtud cristiana practicada por sus ciudadanos y la constitución radicalmente democrática e igualitaria que los gobierna. Aunque sean gentiles, los *Utopianos* practican virtudes cristianas y Rafael Hythlodæus, el piloto portugués que describe la isla de *Utopía* a Moro y Peter Giles, dice claramente que los *Utopianos* se convertirán muy fácilmente al cristianismo por sus virtudes morales. Esta concepción refleja el influjo de Erasmo quien había criticado el formalismo medieval y se había declarado a favor de una vuelta a las enseñanzas esenciales de Cristo. Se ha sugerido que Rafael es la personificación del amigo y colega de Moro. Edward Surtz cree que la *Utopía* de Moro y la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo son muy similares.¹²⁹

La creencia de Moro en la democracia como la cura de los males de la Europa contemporánea era resultado de sus estudios humanísticos. Contra la injusticia moral social y política de la Europa cristiana Moro concibió una sociedad no cristiana en la que las condiciones existen para la paz, el amor y la justicia. Los *Utopianos* no cristianos siguen las enseñanzas de Cristo más que los Europeos, cristianos de nombre y no de hecho. Con justificación se considera la *Utopía* como la obra que inicia el género, porque, a diferencia de la *República* de Platón y de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, el estado de Moro es regido por una comunidad de ciudadanos muy desarrollados en su educación y elegidos democráticamente.

Parecería una ironía que mientras Moro escribía la *Utopía* Machiavelli estaba escribiendo *El Príncipe* (1513), el libro que se considera la base del pensamiento político moderno realista. No se puede imaginar una concepción más opuesta: mientras Moro condena el político sin escrúpulos y astuto, Machiavelli lo glorifica. Con visión profética Moro percibió los males de la codicia y del orgullo que prevalecían sobre la caridad y la justicia. Su propia ejecución y la historia subsiguiente de Europa con las guerras de religión demostró lo acertado de su posición.

El de Moro es quizás uno de los ejemplos más claros del humanismo cristiano. Sus creencias religiosas y su conocimiento de los clásicos están a la base de su pensamiento. Los humanistas más grandes de Europa admiran al mismo tiempo los ideales del cristianismo primitivo y la lección moral de los autores clásicos. Es un ideal que se percibe en las obras cumbres de los humanistas italianos de los siglos catorce y quince, como Petrarca, Salutati, Poggio, Valla, Pico della Mirándola y Ficino y por los humanistas europeos del siglo dieciséis, como Erasmo, Vives, Colet, Lefevre, Moro y otros. Pero ningún trabajo expresa todas las ideas del humanismo cristiano

¹²⁹ Véase Edward Surtz, *Utopia*, Introduction, CLXXX-CLXXXI.

como la *Utopía* de Moro, que se inspira en la necesidad de la renovación del cristianismo primitivo y en potenciar la lección moral de los clásicos.

La *Utopía* de Moro se leyó en toda Europa, incluyendo a España.¹³⁰ Pero la obra no podía ser aceptada por la casta dominadora de la aristocracia militar castellana, ni logró la aprobación de la Inquisición. Pero, a pesar de la oposición del gobierno y de la iglesia, la influencia de Moro y de Erasmo penetró profundamente en España.

En su *Erasmus y España* Marcel Bataillon ha demostrado la relación íntima entre erasmismo y *alumbrados*, *dejados* y *perfectos* del *iluminismo* español de comienzos del siglo dieciséis, que él define como un cristianismo interior (*Erasmus y España*, 166-67). Si seguimos el desarrollo del erasmismo en España y su función de levadura espiritual para lograr ese cristianismo interior, la gracia viviente, veremos que su efecto fue el de proveer a los misioneros en América con la doctrina ideal para operar un sincretismo religioso y social con los nativos. En efecto, los *alumbrados* seguían las enseñanzas del Padre Francisco de Osuna, que el conocimiento de Dios se lograba por el amor intenso de un alma purificada por virtudes morales, eso es, *alumbrada* por virtudes teológicas y perfeccionada por los dones del Espíritu Santo y la Gracia de Dios (*Erasmus y España*, 168). También creían y predicaban que sin esta disposición interna las ceremonias exteriores no eran suficientes. El Padre Francisco Ortiz, en un sermón pronunciado en 1524 ante la corte imperial, dijo que Cristo estaba más perfectamente presente en el alma de los hombres buenos que en el Santo Sacramento sobre el Altar (*Erasmus y España*, 171). Inspirados por el Sermón de los Bienaventurados y sus simples máximas, muchos *alumbrados* atacaron las ceremonias formales con las que muchos cristianos habían substituido el código moral. La Inquisición consideraba las proposiciones de los *alumbrados* inspiradas al luteranismo (*Erasmus y España*, 173-174).

Esta reforma no prosperó como la anterior de fines del siglo quince por obra del Cardenal Cisneros, a causa del Concilio de Trento y la condena oficial, no sólo del protestantismo, sino del erasmismo (*Erasmus y España*, 699-737). *Sinapia* es un buen ejemplo de la continuación del erasmismo y del humanismo cristiano en el siglo diecisiete. En *Sinapia*, el influjo del erasmismo y de los *alumbrados* se combina con la corriente *alumbrada* que en América ha hallado un desahogo natural en la obra de defensa y preservación de los indios por obra de algunos misioneros, especialmente entre los guaraníes de las *Reducciones* jesuíticas. Se puede así decir que la primera utopía literaria sistemática de España es el resultado de una convergencia de corrientes religiosas de la península y del pensamiento y la acción social que algunas órdenes religiosas llevaron a cabo, no sólo en una dirección diferente de la seguida por el

¹³⁰ Véase para la recepción en España y las traducciones de la *Utopía* al español, Francisco López Estrada, *Tomás Moro y España*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1980.

poder colonial, sino francamente contraria a ello. Sin esta convergencia de renovación religiosa y de acción social no se hubiera producido la utopía literaria peninsular que por ello adquiere también una dimensión documental y etnológica, como se ve por la composición multiracial de los *sinapienses*.

a. *Sinapia*

La Contrarreforma sofocó en España el *iluminismo* erasmista, que logró una resurrección parcial dos siglos más tarde en la Ilustración, que, a su vez, representó una experiencia análoga para España y puede considerarse la reforma ideológica que España no desarrolló durante la Contrarreforma. En la Ilustración el Janseñismo reemplazó el Erasmismo y Jovellanos a Vives o Valdés.

Sinapia se escribió unas décadas antes de la Ilustración y pertenece al período conocido como el de los novatores.¹³¹ Al presente no se sabe nada del anónimo autor de *Sinapia*, ni podemos establecer una fecha exacta de composición. Lo que sabemos es el resultado de la lectura de los cuatro manuscritos que he encontrado en el mismo archivo Campomanes de la Fundación Universitaria Española en Madrid:

Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral.

Discurso de la educación.

Las Anotaciones del "Journal des Sçavans" del año 1682.

Los "Libros que faltan en la librería".

Publiqué el segundo manuscrito, el *Discurso*, como apéndice a mi edición de la *Sinapia* en 1975.¹³² Publiqué el tercer y cuarto manuscritos en *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*.¹³³

El anónimo dice que ha encontrado un viejo manuscrito escrito en francés por el navegante holandés Abel Tasmán y traducido al francés. En él se describe el descubrimiento y la exploración de una península, Sinapia, localizada en la Tierra Austral. El nombre de la península se debe a su conquistador Sinap, un príncipe cristiano de Persia que escapó con su gente de la persecución en su país. Este motivo de la persecución de cristianos es un dato importante, sea desde el punto de vista ideológico, que desde el punto de vista cronológico. Por ejemplo no se explica el interés que un tema similar hubiera podido tener en el siglo die-

¹³¹ Véase François Lopez, "Una utopía española en busca de autor: *Sinapia*," *Anales de la Universidad de Alicante*, 2 (1982), 213. La definición *novator* se encuentra en la obra de Francisco Palanco, *Dialogus physico-medogicus contra philosophiae novatores, sive Thomista contra atomistas* (Madrid, 1714).

¹³² Véase *Sinapia. A Classical Utopia of Spain*. Editor Stelio Cro, con una Introducción y notas. Hamilton: McMaster University, 1975.

¹³³ Hamilton: McMaster University, 1976. Introducción y notas de Stelio Cro.

ciocho en España, cuando la Inquisición había perdido mucha de su autoridad y sus decretos a menudo se ignoraban.¹³⁴ Fue en el siglo dieciocho que España, por primera vez en su historia, experimentó el paso de un régimen absolutista a otro liberal, por influjo de los *philosophes* franceses.

Hay una analogía interesante entre el príncipe Sinap y Ciro, protagonista de la *Ciropedia* de Jenofón, obra muy prestigiosa en el Renacimiento, por las dos traducciones de Poggio Bracciolini (1447) y Francesco Filelfo, quien la tradujo para el Papa Paulo II. Ciro es el héroe de la novela histórica de Jenofón y antes de su muerte da consejos a sus hijos para que siempre defiendan la causa de la justicia, el amor y la paz. Además en el personaje de Ciro el anónimo percibió las dos fuentes principales del utopismo edadorista: la antigüedad clásica y la fuente bíblica. Además de Jenofón, Ciro se menciona en la Biblia: en el pasaje final del segundo libro de las *Crónicas*, 36, 15-23, se narra la disolución del reino de Judás, la cautividad babilónica y la restauración del templo de Salomón en Jerusalén por obra de Ciro que devuelve los ornamentos que Nabucodonosor se había llevado. Ciro además les permitió a los judíos cautivos volver a Jerusalén para rogar en el templo restaurado. Es importante recordar aquí que el templo de Jerusalén fundado por David y Salomón era el símbolo físico de la unidad de Israel, de un pueblo unido en la adoración del verdadero, único Dios, aunque físicamente esparcido por el mundo. Ciro es admirado y es objeto de veneración por haber restituido el templo a su esplendor antiguo. Hay un deseo, por parte del anónimo, de equiparar a los sinapienses con los judíos, el pueblo de Dios después del exilio babilónico, de la misma manera que Sinap ha unido a cuatro razas diferentes en una entidad religiosa y política. El personaje de Ciro se agiganta aún más en el texto bíblico, al comienzo del Libro de Ezra, al subrayar la importancia de su decreto y su actuación personal, al ordenar al tesorero Mitridates la devolución a Sheshbazar, príncipe de Judas, del botín del templo llevado por Nabucodonosor (*Ezra*, I, 11).

Antes de la llegada del príncipe Sinap, la península se llamaba Bireia. Este nombre revela las intenciones polémicas del anónimo: el hecho que Sinapia sea un anagrama de Hispaia y que Bireia lo sea de Iberia indica que el autor está pensando en la necesidad de remediar la decadencia española al describir a un país que está en las antípodas de España, geográficamente y también socialmente, políticamente, religiosamente y moralmente.

El anónimo describe la locación exacta de la península, al referir las coordenadas geográficas precisas:

En aquel largo rodeo con que Abel Tasman dio buelta a la Nueva Holanda, Tierra de Concordia, Nueva Zelanda, Carpinteria y Nueva

¹³⁴ Véase Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 89.

Guinea hallo en quarenta grados de latitud austral y ciento y nouenta de longitud una peninsula de ciento y cinquenta y tres leguas de largo, y ciento y cinque[n]ta de ancho, rodeada por leuante, norte y poniente del mar del sur y solo por la parte del sur unida con el gran continente que corre acia el estrecho de Magallanes¹³⁵

Tanto el Príncipe Sinap como su obispo Codabend eran cristianos que habían huido de Persia, víctimas de la persecución, pero sus naves fueron desviadas por una tempestad en su ruta hacia la China por voluntad de la Divina Providencia y desembarcaron en la península. La tierra ya estaba poblada por tres otros pueblos: los malayos, los peruanos y los chinos. El filósofo chino Siang se convirtió al cristianismo traído a Sinapia por Sinap y Codabend y juntos los tres concibieron un lenguaje nacional para el nuevo estado y tradujeron las Sagradas Escrituras en la nueva lengua.

Todos los puestos administrativos, judiciales y religiosos son electivos, pero están condicionados y limitados a los que tienen las credenciales para ellos. El candidato se prepara para su oficio desde muy joven atendiendo instituciones especiales de altos estudios llamados seminarios o academias. Los cursos son estructurados rígidamente y se mantiene una clara división entre las ramas religiosa, militar y judicial. Un estudiante que se ha especializado en una rama no puede ser elegido para un puesto en otra rama.

La organización política, social y económica de Sinapia se parece a la de un estado comunista, sin propiedad privada. Solamente el sacerdote puede officiar en los esponsales y eso sólo si ambos padres de la pareja han dado su consentimiento. El padre representa el patriarca de la familia y es el único que puede ser elegido para ocupar un cargo público. Las elecciones son indirectas; los otros padres proponen al candidato y sus superiores lo eligen. Sinapia es una monarquía constitucional a cuya cabeza se halla el Príncipe, elegido por el Senado. La jerarquía político-religiosa forma una especie de pirámide con el príncipe en la cúspide y el pueblo a la base, que políticamente recuerda la estructura del estado azteca e inca, con sus reyes sacerdotes. De acuerdo al autor, la moral estricta de Sinapia presenta un contraste decidido con la de España o de Europa.¹³⁶ Sinapia produce sólo lo necesario para la existencia de sus moradores y la supervivencia del estado. Se elimina así lo superfluo, el derroche y la injusticia social (*N. 33: Reflexiones*).

¹³⁵ Véase *N. 2: Descripción general de la península*. Sigo el texto de mi edición (1975). La transcripción diplomática mantiene la forma original, con alternancia del empleo de *h* o de *v/u* y elisión de *n*, *q* en vez de *c* en palabras como *cinquenta* y otras características lexicales propias del español de los siglos de oro. La prosodia, el uso de los acentos, también sigue las normas de los siglos de oro, es decir, ausencia de acentos en la lengua escrita

¹³⁶ Véase *N. 33: Reflexiones*, en el "Apéndice" puesto al final de este estudio.

Ya nos referimos al hecho que el autor de *Sinapia* utilizó una variedad de fuentes: La *República* de Platón, la *Ciudad del Sol* de Campanella, la *Nueva Atlántida* de Bacón, las crónicas del descubrimiento y conquista de América, pero sobre todo la *Utopía* de Moro. Su deuda con Moro es tan grande como su deuda con el erasmismo y el humanismo cristiano. De Moro también es la concepción de una sociedad radicalmente comunista donde los magistrados se eligen democráticamente. Pero su estado es cristiano como el de Bacón. La actividad más importante en *Sinapia* es la educación. Todo el mundo se ocupa en ello, desde la familia al Príncipe de *Sinapia*, el Sínapo. Como la *Utopía* de Moro, *Sinapia* es una escuela ideal en la que la educación está entrelazada con todo aspecto de la organización estatal. La educación de la juventud se basa en la nueva traducción del Viejo y del Nuevo Testamento del hebreo y del griego, hecha por los fundadores de *Sinapia*, Sinap el conquistador de Bireia, Codabend, su primer patriarca, y el filósofo chino Siang. Los tres representan las virtudes ideales del erasmismo. El anónimo ha sabido combinar muy hábilmente el ideal erasmista de la renovación de la sociedad a través de la palabra de Dios y la concepción de Moro de la mejor forma de gobierno.

La inspiración en Moro se revela desde el comienzo: Utopus es el Rey de *Utopía* como Sinap es el Príncipe de *Sinapia*. El anónimo sigue muy de cerca su modelo en la organización social. Como en *Utopía*, en *Sinapia* la familia es la unidad básica de la sociedad. La organización agrícola e industrial se basa en la unidad familiar. La familia es también una unidad política desde el momento que sólo el padre de familia es elegible para cargos públicos. Como en la *Utopía*, la organización familiar es estrictamente monógama y patriarcal y los niños se quedan en la familia, mientras que en la *República* de Platón los niños se crían en común. Como en *Utopía*, la familia sinapiense actúa como una fuerza balanceadora contra los efectos niveladores de la organización social igualitaria. Como los utopianos, también los sinapienses aman la paz y condenan la violencia. Quizás se vea mejor la influencia de Moro al comparar la *Sinapia* con la *Utopía* y la *República*:

- 1) La *República* prescribe la posesión en común de las mujeres y de los niños, mientras la *Utopía* y la *Sinapia* recomiendan la unidad familiar, con la familia monógama y los niños dentro del núcleo familiar.
- 2) La *República* favorece una aristocracia militar, mientras que la *Utopía* y la *Sinapia* condenan las minorías al poder, incluyendo a los militares.
- 3) En la *República* el interés de Sócrates se enfoca en los gobernantes, mientras que en *Utopía* y *Sinapia* el interés es en los gobernados.
- 4) La *República* es una especulación entre filósofos sobre el estado ideal, mientras que *Utopía* y *Sinapia* describen estados ideales fundados sobre principios que son radicalmente diferentes de los practicados en su tiempo.

- 5) La *República* especula sobre ideas abstractas mientras que en *Utopía* y en *Sinapia* la descripción está a cargo de caracteres históricos.
- 6) En la *República* Sócrates desecha la religión actual y la substituye con otra al consignar a los guardianes del estado el mito de los hombres de oro. La discusión sobre la necesidad de la nueva religión y de su función en obtener la cohesión del estado ocupa una gran parte de la obra, mientras que en *Utopía* y en *Sinapia* el cristianismo se considera la única religión capaz de inspirar y de dar reglas de conducta al estado ideal.
- 7) Hay una diferencia entre la *República* y *Sinapia* en que la primera es un diálogo, mientras que la segunda es una descripción, como el Libro II de la *Utopía*. En esta obra el Libro I sigue el modelo dialogado de Platón.
- 8) Platón considera la medicina como un mal necesario, mientras que *Utopía* y *Sinapia* la consideran la ciencia más elevada.
- 9) Platón acepta la guerra como una realidad humana, mientras que *Utopía* y *Sinapia* la consideran bestial.
- 10) En la *República* eutanasia se considera el método apropiado para mejorar la raza y aliviar el peso del sistema sanitario del estado, al disponer de los que están afectados por enfermedades incurables. Pero en *Utopía* y en *Sinapia* una buena dieta, métodos holísticos y los progresos de la medicina han eliminado muchas enfermedades y hasta los efectos de la edad.

El anónimo parece reflejar las ideas que se debatieron en su tiempo y que miraban a lograr una solución a la profunda crisis en la que se debatía el pueblo español en la segunda mitad del siglo XVII, en el período sucesivo a la pérdida de la Guerra de los Treinta Años contra Francia (1618-1648). La literatura de los arbitristas durante los siglos XVI y XVII propuso medidas para resolver la crisis social y económica que se agravó progresivamente hasta alcanzar las proporciones de una decadencia irreversible a fines del siglo XVII, en coincidencia con el reinado de Carlos II de Habsburgo.¹³⁷ Desde el punto de vista de la historia social *Sinapia*, con su crítica del derroche, del lujo y de la aristocracia militarista, anticipa en muchos aspectos el pensamiento que inspira las reformas de los ilustrados.

b. La fecha de composición de Sinapia.

No es posible aún dar una fecha exacta de composición de la *Sinapia*, o del *Discurso de la educación* porque ninguno de los dos manuscritos está fechado. En mi estudio *A Forerunner of the Enlightenment in Spain* (1976) había sugerido una fecha de composición alrededor de 1682, basada en dos manuscritos adicio-

¹³⁷ Véase para el arbitrista Jean Vilar Berrogain, *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el siglo de oro*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

nales descubiertos en los archivos de la Fundación Universitaria Española y escritos por la misma mano del anónimo autor de *Sinapia* y del *Discurso*: una lista de *Libros que faltan en la Librería* y una serie de anotaciones sobre treinta números del *Journal des Sçavans* publicados en el año 1682, incluyendo un extracto de una carta del número XX de la misma publicación fechada en Junio de 1685. Me referiré más adelante a estos otros manuscritos en este estudio. En primer lugar he examinado los hechos externos del estado en que se encuentran los manuscritos, como lugar de origen, que indica que pertenecían a otros archivos anteriores, uno de origen anónimo, luego al archivo del Conde Pedro Rodríguez de Campomanes, Fiscal del Consejo de Castilla de Carlos III de Borbón, luego de la familia Gasset y finalmente de la Fundación Universitaria. Otro hecho externo es que fueron separados y así se hallaban en el archivo Campomanes, cuyo orden se mantuvo en la Fundación Universitaria Española. La designación del catálogo no refleja el contenido, pues las Anotaciones al *Journal des Sçavans* se titulan *Historia Etiópica* y la lista *Libros que faltan en la Librería* no aparece por estar incluida en otro manuscrito. En segundo lugar he examinado los hechos internos, como la lengua del anónimo, los arcaísmos que indican un autor de los siglos de oro, las referencias históricas, que no sobrepasan el reinado de Carlos II, la temática del arbitrista y del erasmismo propios de los siglos áureos.

Para las fechas internas habría que tener en cuenta las referencias históricas del manuscrito que sugieren una fecha límite *ad quem* que, aunque algo vaga, puede ubicarse en la época del viaje de Tasmán, ocurrido en 1642, y el término *ante quem* que podría referirse a la muerte de Carlos II, ocurrida en 1700. Estas referencias, comparadas con otras, podrían restringir la latitud de la fecha de composición comprendida dentro del período indicado de 58 años. Por ejemplo, otra fecha importante es la publicación, en 1696, del diario de los viajes de Tasmán, de su *Journal* traducido al francés e incluido en las *Relations* de Thevenot, publicadas en ese año. No sabemos por cierto si el anónimo conoció esta edición de las *Relations* de Thevenot, pero sí sabemos que conoció ediciones anteriores, las de 1663 y 1681, porque se refiere a ellas en las Anotaciones.¹³⁸ En la *Introducción* el anónimo dice “No se como me vinieron a las manos algunos apuntes que Abel Tasma[n] hauia hecho en su viaje, traducidos por algu[n] curioso de Hollandes en Frances,”¹³⁹ lo que nos llevaría a considerar la fuente de Thevenot como la más probable.

¹³⁸ Véase *Mr. Thevenot, Sus viajes, Paris, en 8o.* En Stelio Cro, *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*, ob. cit., 147, 189. Más adelante aclararé aún más la cuestión de la Tierra Austral.

¹³⁹ Véase *Sinapia, Numero 1: Introduccion.* Todas las referencias remiten al texto de la *Sinapia* publicado por mí en 1975.

c. La composición de Sinapia y el mito de la “Terra Australis Incognita”

En el mito de la Tierra Austral el género de la utopía se mezcla con el incipiente género de ciencia ficción, por cuanto algunos utopistas, en su afán de describir su estado ideal, lo ubicaron en esa parte de la tierra que aún se desconocía y que se suponía tener una gran extensión. *Sinapia* podría ser uno de los primeros ejemplos de una utopía ubicada en la Tierra Austral y, como tal, cabeza, en España, de un subgénero dentro del género. Gabriel de Foigny (1630-1692) escribió una obra contemporánea a *Sinapia*, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte de la Terre australe* (1676).¹⁴⁰ Los siglos diecisiete y dieciocho serán la época de las utopías australes como demuestran obras como la *Histoire des Séverambes* (1677-79) de Denis Veiras (¿1635-38?-1700) y la anónima *Voyages curieux d'un Philadelphie* (1755), y otras obras inspiradas en ese continente misterioso, como la anónima *Découvertes dans la mer du Sud* (1793), publicada ya a fines del siglo. Otros autores interpretan la dimensión utópica que las *Reducciones* jesuíticas del Paraguay evocaron, y que geográficamente se sitúan en América del Sur, como se ve en los comentarios de *philosophes* como Montesquieu, Voltaire, Diderot y Bougainville, entre otros. Con el mito de la Tierra Austral el género de la utopía intensifica su interacción con lo novelesco dando vida a un subgénero de ciencia-ficción.

Al comienzo de la *Sinapia* el anónimo evoca una serie de navegantes quienes, entre el fin del dieciséis y la primera mitad del diecisiete, trataron de localizar la Tierra Austral que aparecía en los mapas desde los tiempos antiguos:

Grande ha sido la curiosidad que hasta ahora han tenido los aficionados a las letras, de sauer los secretos de la tierra austral; los cuales aunque se han procurado descubrir por medio de las nauegaciones de n[uest]ro Alvaro de Mendaña y Pedro Fernandez de Quiros y despues por las de los holandeses Pedro de Nuits, van Diemens, Jacobo Carpintero y en n[uest]ros días Abel Tasman, poco mas se ha conseguido que saber que en aquella parte del mundo se contienen vastas regiones, a quien han dado varios nombres y que son habitadas, pero de sus particularidades obseruan un profundo silencio (*Numero 1: Introduccion*)

El anónimo refleja con fidelidad histórica el nivel de conocimiento de las exploraciones llevadas a cabo en el Pacífico, el Mar del Sur, como se le designaba en los mapas de la época. También se mencionan algunos navegantes holandeses. No deja de ser significativo que el anónimo no mencione a ninguno de los nave-

¹⁴⁰ Raymond Trousson indica una fuente común para Foigny con la *Sinapia*; entre las fuentes utilizadas por Foigny estaría el relato del viaje de Fernando de Quirós también citado por el anónimo autor de *Sinapia*. Véase R. Trousson, *Voyage aux pays de nulle part*. Bruxelles: Univ. Libre de Bruxelles, 1975, 106.

gantes ingleses o franceses del siglo dieciocho que exploraron el Pacífico. Veamos a los navegantes mencionados y las fuentes conocidas y que estaban a disposición del anónimo:

- 1) **Navegantes.** El anónimo menciona navegantes españoles y holandeses quienes, entre 1567 y 1642, descubrieron a Guadalcanal, las islas Salomón, las islas de Santa Cruz, las islas the Duff y Banks, las Nuevas Hébridas, Nueva Guinea, los Estrechos de Torres, entre Nueva Guinea y Australia, Tasmania, Australia y Nueva Zelanda.
 - a) Jacobo Carpintero es Jacopus Carpenter, un Gobernador General de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales a principios del siglo XVII. Los holandeses nombraron el golfo entre Nueva Guinea y Australia en su honor: Golfo de Carpentaria.
 - b) Antonius van Diemen (1593-1595) era un jefe de capacidad y habilidad excepcionales. Era Gobernador General de Batavia (Jacarta en Java), nombrada en 1622 por Jan Coen por el antiguo nombre que los Romanos dieron a Holanda. En 1636 Van Diemen llegó a ser Gobernador General de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales y almirante de la flota. Había leído los memoriales de Quirós y se convenció que a los Holandeses les cabía buscar la Tierra Austral.
 - c) Alvaro Mendaña de Neyra (1541-1595) era el sobrino de Lope García de Castro, Virrey del Perú y almirante de la expedición española que en 1567 zarpó desde el Callao, en Perú, para descubrir la Tierra Austral y las islas míticas del folclore inca. La expedición contaba con dos barcos, *Los Reyes* de 250 toneladas y *Todos Santos* de 107. Tenía una tripulación de 150 hombres que incluía 70 soldados, tres o cuatro pilotos y cuatro frailes franciscanos. El segundo era Sarmiento de Gamboa, soldado y marinero de gran experiencia, quien había concebido y planeado la expedición y que había sido relegado al segundo puesto por el Virrey que quería favorecer su inexperto sobrino Mendaña para poder reclamar una parte mayor del botín que se proponía obtener como resultado de la expedición. Después de más de cuatro meses de exploración, durante los cuales Mendaña descubrió Guadalcanal y las islas Salomón, llamadas así por creer que habían llegado a la Tierra bíblica de Ophir visitada por las naves del Rey Salomón, la expedición volvió al Perú. En 1595, a los 54 años, Mendaña obtuvo la autorización para organizar y encabezar otra expedición. Como segundo eligió el piloto portugués Pedro Fernández de Quirós. La expedición consistía de cuatro naves: *San Jerónimo*, *Santa Isabel*, *San Felipe* y *Santa Catalina*. Llevaba 378 colonos con alguna mujeres y niños, además de doña Isabel, esposa de Mendaña, y los tres hermanos de ésta. Había también 280 soldados, tres frailes y una

cantidad de cerdos y perros. Salieron del Callao el 16 de junio de 1595. Después de cuatro semanas descubrieron las Islas de Santa Cruz, a unas 300 millas al sureste de las Salomón. Mendaña murió allí de fiebre, junto con los dos tercios de la expedición. Quirós guió a los sobrevivientes hasta Manila, donde llegaron en febrero de 1596. Los hombres de Mendaña describieron las islas de Santa Cruz que se parecían mucho a Andalucía.

- d) Pedro de Nuits probablemente era Pieter Nuyts, un oficial de segundo rango de la Compañía holandesa de las Indias Orientales. Se le menciona en relación al viaje hecho en 1627 cuando una nave holandesa llamada *Gulden Zeepaert*, con rumbo a Java, bajo el mando del Capitán Francis Thijssen, desembarcó en la costa meridional de Nueva Holanda, el nombre que en 1619 Frederick de Houtman había dado a Australia. Thijssen siguió la costa 1,000 millas hacia el este hasta que descubrió dos grupos de islas que él nombró St. Francis, en honor de su santo y St. Pieter, en honor del santo de un pasajero, Pieter Nuyts.
- e) Fernando de Quirós (1565-1616) es el último de los grandes navegantes al servicio de España. Los cincuenta memoriales que él envió al rey de España entre 1606 y 1615 sirvieron de acicate para varios navegantes que siguieron sus huellas, incluyendo van Diemen, Tasman, Bougainville y Cook. Sólo un puñado de estos memoriales han llegado hasta nosotros, pero son un indicio de la obsesión que dominó los últimos diez años de la vida de Quirós para hallar y explorar la Terra Australis Incógnita. En 1605-06 Quirós zarpó desde el Callao con tres naves, la *San Pedro* y *San Pablo*, la *San Pedro* que estaba al mando de su segundo, Luis Vázquez de Torres, y *Los Tres Reyes Magos*. Navegó hacia el oeste, para explorar el gran continente que él creía extenderse hacia el sur entre el Estrecho de Magallanes y la Nueva Guinea. Consideraba su empresa digna de la que, más de un siglo antes, Colón había llevado a cabo: “Si sólo con una sospecha Cristóbal Colón persiguió su plan con tanta obstinación, no tengo que extrañarme si lo que he visto con mis propios ojos y tocado con mis manos me impelen a ser importuno.”¹⁴¹ A pesar de que su navío quedó alejado de los otros dos, la expedición logró explorar y reunir informaciones valiosas: “The actual results of the voyages of Quirós and Torres were the discovery of thirteen coral islands in the Pacific, of the Duff and Banks groups, of the New Hebrides, of the eastern end

¹⁴¹ Véase Ferdinand de Quir. *Terra Australis Incognita or a New Southerne Discoverie*. London 1617. Reimpreso en Amsterdam, New York: Da Capo Press, 1970, 27. Mi traducción del texto inglés. Referencias con la abreviación *Terra Australis* y la página en paréntesis.

and southern coast of New Guinea, and the Torres Strait, with its innumerable islands.”¹⁴²

En un estudio publicado en 1963, Carlos Sanz trató de demostrar que Australia había sido descubierta por los españoles, sobre todo por obra de Quirós. Sanz reunió las fuentes que según él no dejaban dudas sobre la paternidad del descubrimiento. En su opinión los varios *memoranda* que Quirós envió al rey de España constituían prueba suficiente. El octavo memorial, fechado en 1610, reviste importancia especial. En este documento la tierra austral se denomina *Austrialia*, en honor del Rey Felipe III de Habsburgo. El descubrimiento, como en los otros memoriales, se exagera. El memorial se escribió en el golfo de San Felipe y Santiago, una isla en las Nuevas Hébridas, donde él tenía planeado fundar una ciudad con el nombre de Nueva Jerusalén, convencido como estaba de haber alcanzado las orillas del continente austral, cuyas dimensiones físicas él creía más extensas de lo que eran en realidad. El nombre *Austrialia* se confundió con el antiguo nombre de *Terra Australis Incognita* de los antiguos mapas romanos, que se creía poblada por los Antípodas.¹⁴³

La declaración de Quirós se halla representada en un mapa que puede considerarse al mismo tiempo un antecedente de los viajes de Tasmán y el modelo para el mapa imaginario de *Sinapia*. La insistencia de Quirós que había descubierto un continente que era tan extenso como la cuarta parte del orbe terráqueo también parece reflejarse en este mapa y debió influir en la concepción de la península de Sinapia. Este mapa se encuentra en la traducción holandesa del memorial de 1610, publicada en Ámsterdam en 1612. Este mapa muestra el continente austral, la *Terra Australis Incognita*, unida al continente sudamericano. En la portada de la edición holandesa de 1612 el nombre original *Austrialia*, que aparecía en la portada de la edición de Pamplona de 1610, se ha trocado con el nuevo nombre de *Australia*. El mapa no muestra interrupción entre las Nuevas Hébridas y el Polo Sur y reduce las dimensiones del Océano Pacífico a una tercera parte de su tamaño actual. La convicción de Quirós de haber llegado al continente austral contradecía lo que él había visto en su exploración: grandes extensiones marinas interrumpidas por numerosas islas.

La crítica literaria del género utópico nos ha transmitido una interpretación de la utopía de los mares del Sur y de las islas del Pacífico dependiente en gran parte del relato de los viajes de Bougainville en pos de la *Terra Australis Incognita*. La única diferencia entre Quirós y Bougainville es que este último, más de

¹⁴² Introducción al Vol. I, p. xxviii de *The Voyages of Pedro Fernández de Quirós, 1595 to 1600*, Traducción y edición de C. Markham, Londres: The Hakluyt Society, 1906, Vols. I-II. Las referencias se dan con las páginas entre paréntesis.

¹⁴³ Véase a Carlos Sanz, *Australia. Su descubrimiento y denominación*, Madrid, Artes Gráficas Luis Pérez, 1963.

150 años después, identificó islas en el mismo lugar donde Quirós porfió en ver un continente inmenso. De hecho en su memorial ya podemos leer el celo religioso y el entusiasmo por la tierra prometida donde todo el mundo es feliz, hay abundancia para todos y los españoles no tienen más que hacer que ir allí para recoger esas riquezas. Es la tradición que se lee en las crónicas americanas del siglo XVI. Por ejemplo sobre las riquezas de la Tierra Austral dice Quirós: “it [the austral land] will be able to nourish and furnish not only the Inhabitants of the same, and those of America, but giue an acesion unto Spaine itselpe both of riches and extent of command” (*Terra Australis*, 13). Sobre la felicidad de sus habitantes dice: “And this is indeed their practise [a carefree existence without worries of any kind], for they doe not bestow themselves on tose things, which with such vexation and torment we here labour to obtain” (*Terra Australis*, 14). Tampoco deja Quirós de referirse al argumento principal de las exploraciones, desde los tiempos de Colón, la necesidad de convertir a los nativos: “This, Sir, is a great worke, against which the dewill doth bandy himselpe with all the puissance he may; And it is not consonant to reason, to abandon these Countreys to his tyranny and power, which doe know your Maiestie for their Patron and Defender” (*Terra Australis*, 27).

- f) Abel Janszoon Tasman (1603-1659), descubridor holandés de Tasmania y Nueva Zelanda. El anónimo lo cita como su fuente:

No se como me vinieron a las manos algunos apuntamientos que Abel Tasma[n] hauia hecho en su viaje, traducidos por algu[n] curioso de Hollandes en Frances, en que se da noticia de cierta republica que por su antiguedad, justificacion y summa diuersidad de lo que por aca se practica, no me ha parecido indigna de la curiosidad de mis paisanos (*Numero 1: Introduccion*).

En 1633 Tasman servía como marino en la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. Hizo una carrera meteórica y al año siguiente obtuvo el mando de un navío y, en 1635, el de una flota cuyas órdenes era de perseguir y hundir todo barco de las potencias rivales, ingleses, españoles y portugueses. En ese rol demostró ser duro y hábil, sea que su oficio fuera el de cazar a contrabandistas, o imponer bloques, descubrir nueva rutas seguras para el comercio holandés, o castigar las poblaciones locales que se rebelaban.

En 1642 el gobernador general de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, Antonius Van Diemen, le nombró almirante del viaje más ambicioso de los holandeses hasta ese momento, para explorar el hemisferio meridional. Tasman quería llegar a las Islas Salomón. Dos años antes Tasman había explorado, por orden de Van Diemen, dos islas al este de Japón. Gracias a este viaje Tasman pudo poner en muestra sus dotes de marino experimentado, logrando una descripción más detallada de la costa de Japón y asegurándose el nombramiento

para la exploración de la *Terra Australis Incognita*, sobre la que Van Diemen había leído los memoriales de Quirós, con quien compartía la creencia en riquezas fabulosas y productos innumerables.

El 14 de agosto de 1642 Tasman zarpó desde Batavia con dos navíos, el *Heemskerck* de 60 toneladas y una tripulación de 60 hombres y el *Zehaen* de 100 toneladas y una tripulación de 50 hombres. Después de un viaje de 22 días, los dos barcos llegaron a Mauricius, en el Océano Índico. Después de reparaciones al *Zeehaen* que hacía agua, el 8 de octubre zarparon hacia el sur. Tasman tenía orden de navegar hasta una latitud aproximada de 52° S, pero debido al frío y a la tempestad decidió hacer rumbo al este en la latitud de 44° S. El 24 de noviembre descubrió Tasmania, que él nombró Tierra de Van Diemen en honor del gobernador. Semanas después descubrió Nueva Zelanda, la isla meridional, que él creía parte de Staten Land (Tierra Firme).

El anónimo autor de *Sinapia* sigue el modelo de Moro y de Campanella al atribuir el relato a un marinero, en este caso el navegante holandés Tasman. La cuestión que nos interesa es establecer cuándo y cómo el anónimo aprendió las noticias del viaje de Tasman a la Tierra Austral. En su Diario Tasman no sólo describe la tierra que él llama Staten Landt (Nueva Zelanda), sino que traza un mapa en el que Staten Landt está unida a la Tierra Austral. En efecto es la parte occidental de ese continente mítico. Lo que el anónimo hace es describir el mapa de Tasman. Los holandeses tendían a mantener secretos sus descubrimientos para evitar que las potencias rivales se aprovecharan de ellos. Pero sus esfuerzos fueron vanos.¹⁴⁴ Es probable que el *Diario* del viaje de 1642 fue enviado a Holanda en seis copias, una para cada Cámara de la Compañía holandesa de las Indias Orientales (Heeres, 59). Además de esta fuente, en verdad de carácter confidencial y de no fácil acceso, nuestro anónimo pudo conocer otras fuentes que contenían noticias sobre el viaje de Tasman:

1. Mapas publicados en Holanda que contenían las exploraciones y los descubrimientos de Tasman, incluidos en las obras siguientes:

a). *India quae Orientalis dicitur, et insulae adiacentes, Amsterdam, Gedrukt bij Huych Allardt, inde Kalverstraat inde Werelt-Kaart*, con grabados de Pieter Nolpe que murió en 1652 o 1653.

b) Un volumen, que reproduce grabados de treinta placas de cobre, titulado *Afbeelding van't Stadt huys van Amsterdam, In dartigh Coopere Plaaten, geordineert door Jacob van Campen; en Geteeckent door*

¹⁴⁴ Véase para todas las referencias a los viajes y al *Diario* de Tasman J. E. Heeres, "Sources of Our Knowledge of Tasman's Exploratory Voyages to the South Land (1642-1644); Maps and Literature Concerning the Latter," en A. J. Tasman, *Journal*, ed. Frederick Muller, Los Angeles, N. A. Kovach, 1965, 59 y siguientes. Las referencias entre paréntesis.

Jacob Vennekool, impreso en Amsterdam en 1661. La primera placa de esta colección representa dos hemisferios. En uno de ellos aparece Van Diemensland (Tasmania) y las tierras exploradas en 1644.

2. Libros que contenían los relatos de los viajes y exploraciones de Tasman.

a). En 1663 apareció en París la primera parte de la obra de Melchisedec Thévenot, *Rélations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées, ou qui ont esté traduits d'Haaclyt, de Purchas, et d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois ... enrichis de Cartes Geographiques de Pays dont on n'a point encore donné de Cartes*. El impresor fue Jacques Langlois. Entre los mapas de esta obra se incluía uno que muestra Australia, designada como "Carte de cette cinquième Partie du Monde," y en la que se indica la "Route d'Abel Tazman," con la Van Diemensland (Tasmania) y la Nueva Zelanda (Statenland). Estos mapas se reprodujeron en 1681.

b). En 1681 se reimprimió la obra de Thévenot, *Recueil de voyages de Mr. Thévenot*, por los tipos de Estienne Michellet (Paris), que incluye los mapas de la edición de 1663.

c) En las *Philosophical Transactions* de la *Royal Society of London* de los años 1681-1682 se publicó un breve resumen en inglés del Diario de Tasman: "A short Relation out of the Journal of Capt. Abel Jansen Tasman, on the Discovery of the South Terra Incognita; not long since pub. In the Low Dutch. By Dick Rembrabtse. Philos. Collect. N. 6, p. 179."¹⁴⁵

d). En 1696 el *Diario* de Tasman se publicó en francés en la *Nouvelle édition des Rélations* de Thévenot.

Si consideramos las fechas de las exploraciones del Pacífico meridional nos podemos fijar en el hecho de que se dividan en dos períodos. El primero comienza en 1567 con el primer viaje de Alvaro de Mendaña y alcanza su momento culminante con el descubrimiento de la Nueva Zelanda de Tasman en 1642. El segundo período comienza en 1766, con el viaje del Coronel Antoine de Bougainville y, dos años más tarde, con el primero de los tres viajes del Capitán Cook al Pacífico meridional, que culminan con el re-descubrimiento de Nueva Zelanda en 1769 y de Australia en 1770. De modo que entre el primer descubrimiento de Nueva Zelanda por parte de Tasman y el segundo de Cook pasaron 127

¹⁴⁵ Véase la versión más completa en *Philosophical Transactions* de los años 1681-1682 en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, abridged, V. II (1672-1683), London, The Royal Society of London, 1809, 542.

años. Después de las exploraciones del Capitán Cook y la difusión de sus mapas, el interés por la Tierra Austral disminuyó sensiblemente, aunque la literatura utópica mantuvo un interés latente por la región hasta fines del siglo dieciocho – principios del diecinueve.

3. El anónimo habla de los viajes de Tasmán como si fuera un contemporáneo: “en nuestros días Abel Tasman” (Numero 1: Introducción). Ésta es una referencia cronológica precisa, porque el autor distingue claramente entre los otros navegantes españoles y holandeses, como Mendaña, Quirós, van Diemens y Carpenter que él no considera contemporáneos. Tendríamos así una fecha probable: la composición de *Sinapia* debería colocarse después del descubrimiento de Nueva Zelanda por parte de Tasman en 1642. Si consideráramos la referencia del anónimo a la fuente francesa, podríamos colocar la fecha de composición después de 1663, fecha de la primera edición de las *Rélations* de Thévenot, pero no antes de la subida al trono de Carlos II en 1665, rey mencionado en el *Discurso de la educacion* por el mismo anónimo autor de *Sinapia*, y probablemente después de 1668, fecha del reconocimiento oficial por parte de España de la pérdida de Portugal, pero no después de 1682, fecha de las *Anotaciones al Journal des Sçavans* del mismo autor anónimo. Mi teoría es que el *Discurso* se compuso antes de *Sinapia* y se dejó inconcluso en 1668 cuando el reconocimiento oficial de la pérdida de Portugal por parte de España puso en crisis el patriotismo del anónimo hacia su patria.¹⁴⁶

4. El nombre que falta de la lista de los grandes navegantes de este período es el de Luis Vázquez de Torres, el segundo de Quirós durante su viaje de 1605-1606, piloto mayor de la flota que quedó separado de su almirante durante la tormenta en vista de la isla de Espíritu Santo, al sur del archipiélago de las islas Salomón. Torres, después de buscar a su almirante durante varias semanas, obedeció las órdenes recibidas por Quirós en la eventualidad de quedar separados. En caso de que ocurriera esto Torres debía navegar con las naves supervivientes a la latitud 20° S, en busca de la Terra Australis Incognita, luego enfilarse su rumbo hacia el noroeste a la lat. 4° S y superar Nueva Guinea hacia Manila en las Filipinas. Quirós, por su parte, navegó hacia el norte a través de la parte oriental del Mar de Coral hasta la latitud 30° N y luego torció su rumbo hacia el este, volviendo a Acapulco en 1606. Torres logró varios objetivos importantes. En primer lugar circumnavigó la isla de Espíritu Santo comprobando que no era parte de la Tierra Austral como Quirós había creído. En segundo lugar navegó hacia el suroeste hasta la latitud 21° S. Después de comprobar que no había tierra en esas latitudes, procedió siguiendo las órdenes recibidas hacia el noroeste hacia Nueva Guinea. Primero trató de costear la parte norte, para llegar a las Filipinas, pero el viento contrario lo obligó a pasar por la

¹⁴⁶ Véase para más detalles sobre el *Discurso* el capítulo “El novator patriota: el *Discurso de la educación*,” más adelante en este volumen.

parte sur, navegando hacia el oeste. Con esta navegación Torres comprobó que la Nueva Guinea era una isla y no parte de la Tierra Austral, como se creía hasta ese momento. Al navegar entre Nueva Guinea y Australia Torres descubrió el estrecho que lleva su nombre. Es probable que haya avistado la costa norte de Australia, lo que significaría que Torres habría sido el verdadero descubridor de ese continente. Al llegar a Manila presentó su memorial al gobernador español, pero éste, temeroso que cayera en manos de potencias rivales, lo escondió. Allí quedó, ignorado en Manila durante unos 150 años, hasta que los ingleses, al ocupar Manila en 1762, lo hallaron y dieron el nombre de Estrecho de Torres a la ruta descubierta por este gran navegante español.

5. En sus memoriales Quirós subraya varios caracteres importantes de la *Terra Australis Incognita*:

a). Que está unida al extremo meridional de la América del Sur, de manera que el continente que se extiende desde el extremo meridional de la Tierra del Fuego comprende un área que va desde la actual Antártica hasta la actual Australia. La consecuencia de este error es que Tasman, en vez de aclararlo, lo confundió aún más al creer que la Nueva Zelanda era parte de la Tierra Austral, al describir a la Tierra de Van Diemens como parte de Australia:

This [New Zealand] is the second land which we have sailed along and discovered. In honor of Their High Mightiness the States-General we gave to this land the name of Staten landt, since we deemed it quite possible that this land is part of the great Staten Landt, though this is not certain. This land seems to be a very fine country, and we trust that this is the mainland coast of the unknown South-land.¹⁴⁷

b). A fines del siglo diecisiete y primeras décadas del dieciocho hubo varias expediciones para explorar la Tierra Austral. Por ejemplo William Dampier, un bucanero y explorador inglés, publicó dos volúmenes de gran éxito editorial sobre sus *Voyages* a la Tierra Austral en los años 1697 y 1699. En 1721 Los holandeses vararon una expedición importante para hallar la *Terra Australis Incognita*. Jacob Roggeveen zarpó desde Holanda con tres navíos y llegó a Batavia (Java) en septiembre de 1722. Su exploración no dio los resultados esperados, pero es extraño que el anónimo no haya mencionado ni a Dampier ni a Roggeveen.

¹⁴⁷ Véase "Journal or Description Drawn Up by Abel Jansz. Tasman of the Discovery of the Unknown South-Land in 1642," en Tasman, *Journal*, Los Angeles, Kovachs, 1963, 20.

d. Más alusiones históricas para fechar a Sinapia

1. *Sinapia* es un anagrama de *Ispania*. En la obrita se mencionan a los vecinos de los sinapienses: *Lagos* y *Merganos*. Ambos son anagramas de galos, o franceses, y germanos. Sinapia está dividida del país de los Lagos por “altísimas serranías” (N 2: Descripción general de la península). Sobre el borde con los Lagos los sinapienses tienen un ejército formado por dos divisiones en estado de alerta por cualquier emergencia (N 23: Del gobierno militar). Se puede ver aquí una alusión histórica: los Lagos se perciben como una amenaza constante para Sinapia, como los franceses para España. Del período comprendido entre las dos fechas que hemos dado como límites entre los que se podría haber compuesto la *Sinapia*, 1642-1682, la amenaza francesa fue más inminente durante la segunda mitad de la centuria, durante el reinado de Luis XIV, el Rey Sol. En este tiempo Francia no sólo derrota a España, sino que la humilla militarmente y diplomáticamente, además del contraste entre la personalidad exuberante del monarca francés y la débil figura de Carlos II, el último vástago de los Habsburgos sobre el trono español. Además en *Sinapia* y en las *Anotaciones* el anónimo parece dar precedencia a navegantes, soldados y científicos holandeses. La nación holandesa emerge en la segunda mitad del siglo diecisiete, y sobre todo en el Pacífico donde suplanta a los españoles y a los portugueses en el dominio de esa región. Esto concuerda con otras referencias históricas que se pueden ver en el *Discurso*. En esta obra el autor considera Portugal y el Rosellón aún parte de España y solamente se refiere a reyes españoles de los siglos dieciséis y diecisiete. También muestra admiración por Descartes en el *Discurso*, sin mencionar a ningún otro pensador de fines del siglo diecisiete o principios del dieciocho. En otros dos manuscritos del anónimo, las *Anotaciones* y *Libros que faltan en la librería*, se mencionan libros y autores, en su mayoría del siglo diecisiete, además de algunos pertenecientes al siglo anterior y autores clásicos griegos y latinos, pero ningún libro o autor de siglo dieciocho. Algunos de estos autores fueron prohibidos por el *Index Librorum Prohibitorum*.¹⁴⁸ Entre los siglos dieciséis y dieciocho la Inquisición española publicó varios índices de libros prohibidos. Según Marcelin Defourneaux, durante el reinado de Carlos II el Santo Oficio disminuyó su actividad considerablemente. El catálogo publicado en 1667 es el último que se publicó en el siglo diecisiete. Hasta 1707 no se publicó otro. Un autor mencionado por el anónimo, Louis Maimbourg, fue condenado como jansenista en el *Index* de 1747 (*Defourneaux*, 153). La obra de Maimbourg está incluida en un catálogo del siglo dieciocho del Colegio Real de los Jesuitas en Salamanca que incluye libros conservados en una cámara de obras prohibidas (*Defourneaux*, 191).

¹⁴⁸ Véanse los Índices publicados en Marcelin Defourneaux, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1975. Referencias a esta obra con la abreviación *Defourneaux*, con las páginas en paréntesis.

2. La lista de *Libros que faltan en la libreria* contiene títulos de obras que aparentemente faltaban en su biblioteca y que el autor estaba interesado en adquirir y casi seguramente en leer. Todos los autores y libros apuntan al siglo diecisiete. De los dieciocho autores incluidos ni uno pertenece al siglo dieciocho. En el catálogo publicado por Jorge Cejudo López este manuscrito no aparece, pues estaba metido en otro, *Notas sobre libros*.¹⁴⁹ Sólo abriendo este manuscrito encontré la cuarta obra del anónimo que el catálogo había dejado de mencionar.

3. Las *Anotaciones al Journal des Sçavans* del año 1682 contienen más pruebas que nuestro anónimo vivió y escribió en la segunda mitad del siglo diecisiete. En el catálogo publicado por Jorge Cejudo López esta obra tiene un título que no representa su contenido, pues simplemente dice *Jobi, Ludolf, Historia hetiopica [¿Notas a esta obra?]* (*Catálogo*, 27). Este título es el primero en el orden y no es el encabezamiento de toda la obra que consiste en una serie de anotaciones. Además no es la obra literaria de Heliodoro que se convirtió en el modelo de la novela bizantina en el siglo diecisiete y que inspiró, entre otros, al mismo Cervantes, para la composición del *Persiles*, sino obra científica, una descripción de los animales y de las plantas de Egipto. El título utilizado por mí representa mejor el contenido de la obra, a pesar de que estas anotaciones no tenían título, eran notas que el autor escribió quizás con miras a su utilización en otro momento. Después de cotejar estas anotaciones con los treinta números del *Journal des Sçavans* del año 1682, me di cuenta que ésta era la fuente. Estos treinta números constituyen una bibliografía anotada sobre libros, investigaciones y descubrimientos recientes. El anónimo los ha traducido del francés, eligiendo material en su mayor parte científico, y que denota su interés en los fenómenos naturales, como erupciones volcánicas, terremotos, aparición de cometas, anatomía de plantas e insectos, o el descubrimiento de una fórmula matemática para determinar la reflexión de los rayos solares, o la invención de un traje de buzo. Estas preferencias pueden servir para indicar la época en que vivió, pues el dar importancia a algunos hechos científicos determina indirectamente su cronología. Su interés podría variar con el pasar de pocos años y con el advenimiento de invenciones más modernas que hubieran hecho las anteriores obsoletas. Un buen ejemplo me parece la anotación sobre la cometa de 1682, observada primero en Nueva Orleans el 23 de agosto por los padres jesuitas de esa ciudad. El anónimo sigue la pista de las observaciones que incluyen también las de un astrónomo del tiempo en París en los días 25, 27, 28 y 29 de agosto. El relato concluye: “Y asi, por ir acelerando cada [día] el mouimiento, como su gra[n]deza a la vista, se considera [que] se vera y durara algun

¹⁴⁹ Véase Jorge Cejudo López, *Catálogo del archivo del Conde de Campomanes. Fondo Carmen Dorado y Rafael Gasset*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, 187. Referencias con la abreviatura *Catálogo* y las páginas entre paréntesis.

tiempo. Estas son las primeras observaciones de Casini.¹⁵⁰ El anónimo ha hecho una descripción que algunos años más tarde hubiera carecido de interés, pues este cometa se conoce como Halley, del nombre del astrónomo inglés Edmund Halley (1656-1742) que predijo el período de 76 años para la reaparición de la cometa. Si el anónimo hubiese vivido en la mitad del siglo dieciocho se habría referido al famoso astrónomo inglés y no al menos conocido astrónomo italiano del observatorio de París, Domenico Cassini (1625-1712).

4. *Crítica literaria anti-barroca*. Podemos identificar dos clases de elementos críticos y literarios en los escritos del anónimo. La primera clase está constituida por hechos identificables por su cronología objetiva, como libros, autores, caracteres históricos y fenómenos naturales, junto a descubrimientos científicos y exploraciones geográficas. La segunda categoría estaría representada por referencias a tópicos corrientes de interés general como su interés en fenómenos sobrenaturales, la condena del anacronismo en el teatro español contemporáneo, la crítica del estilo ampuloso y del conceptismo y culteranismo de sus contemporáneos, su concepción de una reforma radical para extirpar los excesos y la decadencia moral, su lenguaje y estilo típicos de los siglos de oro, su visión de la historia de España como un proceso que comienza en la Reconquista y culmina con la unificación de la península ibérica bajo la corona de Castilla y su erasmismo que se confunde con el jansenismo de su época. Ambas categorías de hechos son interdependientes y apuntan a una fecha en el siglo diecisiete.

Lo que nos sorprende es la falta de interés por los grandes escritores de los siglos de oro, con la excepción de Fray Luis de Granada. Además de Fray Luis los otros poetas mencionados por el anónimo son dos escritores italianos, ambos muy importantes en el siglo diecisiete, pero que sufrieron un declino en el siglo siguiente: Gabriello Chiabrera (1552-1638) y Giambattista Marino (1569-1625). Los autores europeos sobrepasan en número a los españoles. De los autores mencionados cuatro son españoles, nueve italianos, cuatro holandeses, dos ingleses, dos portugueses, uno alemán, uno francés y dos autores clásicos.¹⁵¹ La mayoría de estos autores (diecisiete)

¹⁵⁰ Véase para el texto de las *Anotaciones* mi edición *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*, Hamilton, McMaster University, 1976, página 174.

¹⁵¹ Estos son los autores en orden alfabético: Acosta, José (1539-1600), español; Aleandro, Gerolamo (1574-1629), italiano; Antonio, Nicolás (1617-1684), español; Bacon, Francis (1561-1626), inglés; Baldi d'Urbino, Bernardino (1553-1617), italiano; Campanella, Tommaso (1568-1639), italiano; Chiabrera, Gabriello (1552-1638), italiano; Dempster, Thomas (1579-1625), inglés; Faria y Souza, Manuel de (1590-1649), portugués; Fontana, Domenico (1543-1607), italiano; Grotius, Hugo (1583-1645), holandés; Kircher, Athanasius (1602-1680), alemán; Laet, Joan de (? -1649), holandés; Marini, Giovan Battista (1569-1625); italiano; Martini, Martino (1614-1661), italiano; Mazzoni, Iacopo (1548-1598), italiano; Núñez de León, Duarte (1530-1608), portugués; Polibio (205-120 a. C. aprox.), griego; Schott, Andrea (1552-1629), holandés; Simón, Pedro (1574-?), español; todos incluidos en *Libros que faltan en la librería*; Descartes, René (1569-1650), francés; Maquiavelo, Nicolás (1469-

vivieron entre el siglo dieciséis y diecisiete y ninguno vivió más allá del año 1684, lo que es una indicación de la cronología del lector de estos autores, sobre todo si se piensa que en la segunda mitad del siglo dieciocho, los libros de los enciclopedistas franceses entraron en España con más frecuencia que antes.¹⁵² Los grandes autores del Siglo de Oro español no se mencionan. Para un contemporáneo del Siglo de Oro, viviendo en el período 1620-1690, la perspectiva de ese florecimiento excepcional no se dio necesariamente. Nuestro anónimo era parte del Siglo de Oro y, como tantos contemporáneos, le faltó objetividad para su apreciación. Además, si tenemos en cuenta sus preferencias científicas y su anhelo de reforma moral, no todos los autores contemporáneos le ofrecían material de interés para sus reformas radicales. Baste pensar en la opinión que Sócrates expresó sobre Homero en la *República*, al considerarlo un mentiroso y dañino para la juventud.¹⁵³ Como Sócrates, el anónimo critica el gusto y la moda literarias imperantes en su tiempo, contrastándolos con el estilo conciso y claro de los sinapienses:

Del artificio retorico hacen poco caso como de cosa que disminuye el credito y solo tiene efecto mientras engaña. La poesia usan por la armonia y agrado de la musica, pero mui natural, euitando todo relumbron, juego de palabras y agudeza pueril (...). En la pintura y sculptura no solo atienden a la imitación sino a la propiedad, en phisiognomias, trages, usos, animales y plantas, no dando cara china a un cónsul romano, turbante a un español, cañones de artilleria al sitio de Troya, elefantes en una batalla de Suecos y palmas en Alemania y guardando el decoro en todo, como en la poesia. En la qual pecan no poco n[uest]ros artífices que llenan de cosas de romanos y griegos las historias de personas de judios y persianos (N 31: De las artes).

Este pasaje nos muestra el problema del anacronismo que otros autores, desde Lope de Vega hasta Luzán trataron en sus escritos. En *Arte nuevo de hacer comedias*, Lope de Vega dice: “Los trajes nos dijera Julio Pólux, // Si fuera necesario, que en España // Es de las cosas bárbaras que tiene // La comedia presente recibidas, // Sacar un turco un cuello de cristiano, // Y calzas atacadas un romano.”¹⁵⁴ Al mismo tiempo Lope parece aceptar el anacronismo en su propia obra:

1527), italiano; Tácito (d. C 55-125 aprox.), romano; Tasman, Abel (1603-1659), holandés; todos mencionados en *Sinapia*; Granada, Luis de (1504-1588), español, referido en el *Discurso*.

¹⁵² Véase François Lopez, “Estrategias comerciales y difusión de las ideas: las obras francesas en el mundo hispánico e hispanoamericano en la época de las Luces,” *La América española en la época de las Luces*, edito por Bernard Lavalle, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, páginas 399-410.

¹⁵³ Véase Platón, *República*, I, ii, 334-367.

¹⁵⁴ Véase Lope de Vega, *Sus comedias más famosas*, Prólogo y Edición de Alfonso Reyes, Buenos Aires, El Ateneo Editorial, 1951, 38-39. Referencias con la abreviatura *Arte Nuevo* y las páginas entre paréntesis.

“Mas ninguno de todos llamar puedo//Más bárbaro que yo, pues contra el arte//Me atrevo a dar preceptos, y me deajo//Llevar de la vulgar corriente, adonde//Me llamen ignorante Italia y Francia” (*Arte nuevo*, 39). La razón de esto, dice Lope, es el gusto del público que, despreocupado de reglas, quiere ver espectáculos que estén de acuerdo con el gusto moderno:

Y así se introdujeron de tal modo, //Que quien con arte ahora las escribe, //Muere sin fama y galardón; que puede //Entre los que carecen de su lumbré, //Más que razón y fuerza, la costumbre. //Verdad es que yo he escrito algunas veces //Siguiendo el arte que conocen pocos; //Mas luego que salir por otra parte //Veo los monstruos de apariencias llenos, //Adonde acude el vulgo y las mujeres, //Que este triste ejercicio canonizan, //A aquel hábito bárbaro me vuelvo; //Y cuando he de escribir una comedia, //Encierro los preceptos con seis llaves; //Saco a Terencio y Plauto de mi estudio, //Para que no me den voces; que suele //Dar gritos la verdad en libros mudos; //Y escribo por el arte que inventaron //Los que el vulgar aplauso pretendieron; //Porque, como las paga el vulgo, es justo //Hablarle en necio para darle gusto (*Arte nuevo*, 32).

Lope anticipa la crítica romántica en su despreocupación por las reglas clásicas. El anónimo autor de *Sinapia*, convencido que sólo una reforma radical traería los cambios necesarios en la sociedad y el arte, no comparte esta visión de Lope. *Sinapia* es la obra de un intelectual aristocrático que representa una *intelligentsia* temprana, que anticipa las reformas de los ilustrados. Las ideas del anónimo sobre literatura y teatro anticipan las que Ignacio de Luzán (1702-1754) expresara en su *Poética*. Cronológicamente la fractura entre el *Arte nuevo* de Lope y la *Poética* de Luzán está colmada por el autor de *Sinapia*. Nuestro autor representa el momento de transición entre el fin de los Siglos de Oro y el comienzo de la Ilustración, el tipo de intelectual que se ha definido de los “novatores” y que Paul Hazard definió como parte de la “crise de la conscience” a fines del siglo diecisiete y comienzos del dieciocho.¹⁵⁵

e. Religión y educación en Sinapia

La religión de *Sinapia* difiere de la religión Católica. El autor es un cristiano sincero, pero comparte con los protestantes el deseo de reformas inspiradas al cristianismo primitivo. La iglesia de *Sinapia* es cristiana, pero no tiene una estructura católica tradicional:

¹⁵⁵ Véase Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946. Raymond Trousson declara decididamente que el período entre 1685 y 1715, entre la revocación del Edicto de Nantes y la muerte de Louis XIV, es una “époque de transition (...) Ce sont des années de crise, en quelque sorte préparatoire au XVIIIe siècle”; *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1975, 102.

La religión en toda la península es la christiana, sin hypocresía, superstición ni vanidad. La disciplina es la que se obserbaua en el terzer y quarto siglo. No pueden explicarse los misterios, sino con los terminos que los explica la sagrada escritura, contentandose con creerlos, sin querer saber el modo. No admiten en estas materias la menor nouedad, estando prohiuido el inuentar nuebas deuociones sin la aprouacion de el sinodo, lo qual aprueua rarissima vez. Gouiernan esta yglesia los sacerdotes debajo de la direccion de los obispos y estos de la de el metropolitano, o Patriarcha de Sinapia, cabeza en lo espiritual de esta yglesia. (N. 22: *De la religion*).

Esta iglesia primitiva responde a los ideales de Erasmo. El sínodo tiene la autoridad en cuestiones de fe. Como en la *Utopía* de Moro, el Antiguo Testamento se ha traducido del hebreo y el Nuevo del Griego:

No puede nadie valerse de otra traduccion de la escritura que de la que hizieron en lengua sinapiense los tres heroes sinapienses, Sinap, Codabend y Siang, aprobada por el primer sinodo y sacada del texto hebreo en el Testamento Viejo y del griego en el Nuevo, de un manuscrito traído de la Persia (N. 22: *De la religion*).

Quien quiera aspirar al sacerdocio debe saber griego y hebreo. Además las Escrituras se han traducido al sinapiense y es éste el texto utilizado por el sacerdote durante la misa. A fines del siglo diecisiete esta práctica en España estaba prohibida por la Inquisición. Comparado con el de Moro el texto de *Sinapia* reserva mucho más espacio a la religión. De hecho en este aspecto el anónimo está más cerca de Platón que de Moro. En la *República* Sócrates rehúsa la religión corriente y defiende la necesidad de una nueva religión de estado para forjar el ciudadano ideal. Moro no comparte este punto de vista de Sócrates porque Rafael cree que la religión católica prevalecerá también entre los utopianos. Pero el autor de *Sinapia* no comparte este optimismo. Demasiadas guerras de religión le separan de su maestro inglés, él mismo, muerto mártir de sus convicciones católicas. La primera utopía clásica de España se yergue frente al catolicismo tradicional de España con una formulación influida por el erasmismo y por una concepción más democrática de la iglesia. El anónimo insiste en la importancia de aprender griego y hebreo que afirma se enseñan en los seminarios eclesiásticos. El Príncipe Sinap tradujo la Biblia en sinapiense: el Antiguo Testamento del original hebreo y el Nuevo del griego. La falta de mención de una versión en latín significa un pensamiento teológico anti-tradicional. Ni siquiera los ilustrados del siglo siguiente sostuvieron una posición tan radical.¹⁵⁶ Ambos Feijoo y Jovella-

¹⁵⁶ Ni Feijoo, ni Jovellanos consideraban al griego como lengua esencial, aún sin restarle importancia. Feijoo lo considera menos necesario del francés: véase “Disuade a un amigo suyo el autor el estudio de la lengua griega, y le persuade al de la francesa”, *Cartas eruditas y curiosas*, Madrid,

nos, que representan respectivamente la primera y la segunda mitad del siglo dieciocho eran católicos. La *Sinapia* en este sentido está más cerca de una tradición anterior a los ilustrados, la de Juan de Valdés, el humanista que tradujo las Sagradas Escrituras al español, utilizando el original hebreo para su traducción de los Salmos y el original griego para las cartas de San Pablo. Recordemos también que Rafael en la *Utopía* refiere que los utopianos consideraban al griego más importante del latín.¹⁵⁷

La educación es lo más importante para toda utopía. El autor de *Sinapia* dedica mucho espacio a la misma. El contenido de la sección sobre la educación corresponde a las ideas del *Discurso de la educación*, del mismo autor, al que nos referiremos más adelante. Según el anónimo la educación se divide en dos partes: instrucción y aprendizaje de una profesión y de las dos la primera es más importante:

Las noticias que se deuen dar en la instruccion son: del conocimiento de si mismo, del mundo, de la patria y de la religion. A esto se reduce lo que se deue enseñar para que un niño se haga uniuersalmente buen hombre, buen hijo, buen ciudadano, y buen christiano; que es el fin de toda buena educación; siendo cosa aparte el estudio de las artes o ciencias, que despues quieren profesar; y el confundir la educacion con el estudio, acarrea no pequeños inconbenientes.¹⁵⁸

La educación es el mayor bien para el hombre:

Es la educación el mayor beneficio que se puede hacer a un hombre, el mayor seruizio que se puede hacer a la republica, y la cosa que puede tener en este mundo mayores consecuencias. De donde se infiere que no ai cosa en que deuan poner mayor cuidado los padres si desean el bien de sus hijos; las republicas si desean su propio bien; y todos si queremos nuestra propia utilidad.

A pesar de mostrar un gran deseo de facilitar la oportunidad para educar al ciudadano, el anónimo muestra una actitud autoritaria evidente en ambas obras, el *Discurso* y la *Sinapia*. El autor cree que la educación debe administrarse al

1765, V, p. 423, citado en Juan Luis Alborg, *Historia de la literatura española, Siglo XVIII*. Madrid, Gredos, 1972, p. 171. Jovellanos por otra parte, aunque reconozca el valor del griego y del hebreo para el estudio de ciertas ciencias, no creía fuera indispensable; véase de Gaspar Melchor de Jovellanos “Bases para la formación de un plan general de instrucción pública”, *Obras*, Madrid, BAE, 1951, I, páginas 271, 278.

¹⁵⁷ “Cuando se enteraron de la literatura y de la ciencia griegas (pues ya los utopianos, con la excepción de los historiadores y de los poetas, no creen que haya mucho en latín que les agrada) insistieron en que se les enseñara todo” (*Utopía*, p. 180).

¹⁵⁸ *Discurso de la educación*, en el *Apéndice* puesto al final de este estudio.

niño con firmeza. El niño en estas obras se percibe como un ser inferior en razón de su debilidad física y su falta de conocimiento. Por eso el niño debe aceptar su estado de inferioridad con relación al adulto:

[El niño] Deue sauer que por mas rico, noble, o señor que sea, no es de suyo mas que un muchacho, esto es un hombre que por auer poco tiempo que nacio tiene pocas fuerzas, poca habilidad, poca robustez de complexion, pequeño cuerpo y alma ignorante, pero inocente por la gracia de Christo en el santo baptismo y deseoso de sauer. Y que asi deue tener gran respecto a los mayores, pues todos le auentajan y de todos necesita y para adquirir lo que le falta a su cuerpo aplicarse sin pereza a los ejercicios que se le enseñaran y para salir de su ignorancia atender a las noticias que se le daran, no auergonzandose de preguntar todo lo que no saue, o duda, procurando conseruarse en la gracia de nuestro señor cumpliendo sus mandamientos y pidiendoselo continuamente en sus deuociones.

La educación nos permite conocer por la experiencia de nuestras acciones básicas como sobrevivir:

El sauer es tan necesario al hombre como el viuir, pues no se puede conseruar la vida en salud, ni repararla en la enfermedad, ni prolongarla en la vejez, sin saber lo que se necesita para alcanzarlo, lo que puede impedirlo y el modo de euitar lo uno y de procurar lo otro. Porque como se podra sustentar la vida si se ignora lo que es de comer? Como se podra euitar la enfermedad si no se saue lo que puede hazer mal? Finalmente como se puede conseruar la vida si no se conoze lo que puede darnos la muerte? Y lo mismo se dice de nuestra alma, que importa mas que la vida.

La primera parte de su tratado sobre la educación termina mostrando como en la educacion se debe perseguir la formación física, intelectual y espiritual del niño de este modo:

Ha de sauer que el fin natural, con que esta en este mundo, es la conseruazion de su vida, siruiendose para esto de las potencias de su alma y de todas las demas criaturas. El fin politico es para seruir a sus padres y mayores y ayudar en quanto pudiere a todos los demas hombres, para su conseruazion y de la comunidad en que se halla. El fin ultimo es para seruir a Dios, en esta vida y procurar que todas las demas criaturas le siruan.

f. La ciencia en Sinapia

En *Sinapia* el autor declara que el pensamiento científico de los sinapienses se basa en el método de Descartes (1596-1650): “La primera [lógica] exercitan segun las reglas del metodo de Mr. Descartes, pues aunque no tienen noticia deste

nombre han conformado con el por haber consultado la misma razón, que es común a todos (N. 31: De las artes). Ésta es una clara referencia al *Discurso del método* y la frase que lo caracteriza, “cogito ergo sum”. La fundación en este método se identifica en el principio matemático con el cual los sinapienses buscan la verdad científica: “Valense para descubrir la verdad y para persuadirla de las vías matemáticas de división y de unión, procurando evitar todos los errores de los sentidos de las pasiones y de la educación, con reglas muy seguras” (N. 31: De las artes).

La ciencia, como todo lo demás, está subordinada al bien común. Nada se hace sin un propósito, a pesar que se admite, en virtud del saber científico, la libre investigación. La noción de la ciencia como contemplación de las obras de Dios parecería limitar la noción sinapiense de ciencia a lo que sería teológicamente aceptable, una posición ideológica que no parece muy distinta de la definición escolástica de “*Philosophia ancilla theologiae*”. Sin embargo el anónimo trata de hallar la manera de libertar la ciencia de la hipoteca teológica y en esta búsqueda revela a veces una mentalidad galileana. El capítulo sobre la ciencia comienza con la división del conocimiento: “El empleo más apetecible y digno del hombre creen los sinapienses que es la contemplación de las grandezas de Dios y después las de sus obras. Por esto emplean en este ejercicio la mayor parte del tiempo que tienen libre” (N. 30: De las ciencias).

Se cree que en Sinapia las ocupaciones toman casi todo el tiempo, sea ello para el trabajo manual, o los deberes militares, o las obligaciones en la comunidad. Por ello el estudio de las ciencias se lleva a cabo en los momentos de tiempo libre de las otras obligaciones, en vez de otras distracciones o pasatiempos. El autor describe la naturaleza de la ciencia para los sinapienses:

Esta ciencia se divide en tres partes : natural, moral y divina. Cada una se divide en otras tres; la primera en metafísica o espiritual, física o corporal y dialéctica o humana; la segunda en ética o buena crianza, económica o casera y política o gobierno; la tercera en revelación o escritura, fe o dogmática y cánones o disciplina. Toda la ciencia y sus partes se dividen en historia y doctrina. Aquella enseña los hechos en que se fundan los teoremas que componen esta (N. 30: De las ciencias).

Esta división sugiere un grado de autonomía de la ciencia de la religión y parecería que el autor apunta a una dimensión científica de la religión, con el estudio de la escritura desde un punto de vista histórico, con la búsqueda de los hechos, y la demostración de pruebas lógicas fundadas en los hechos aceptados como verdaderos.

Excepto por la ciencia divina, enseñada por eclesiásticos, todas las otras ciencias se enseñan en la Academia y en el Colegio integrado por profesores

nombrados por el Senado de entre los mejores estudiosos y científicos de la Academia. Se favorece el estudio de la ciencia divina también entre los sinapienses laicos, pero las publicaciones sobre la materia se deciden en el sínodo. Los eruditos y los maestros del Colegio son traductores, historiadores, poetas, filósofos, mecánicos, médicos, músicos, pintores, escultores y arquitectos. La noción de Colegio y la designación de sabios para sus profesores parecen inspiradas por la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, en la que el “Colegio de los Seis Días laborales” corresponde a la descripción del anónimo. También de Bacon parece venir la idea de los “Mercaderes de la Luz”, humanistas viajeros que residen al exterior por disposición del senado, adquieren libros, inventos y otros productos que pueden beneficiar a los sinapienses, objetos que ellos entregan al Colegio.

Después de leer los cuatro manuscritos del anónimo podemos hacernos una idea del mismo. Era un hombre de gran fuerza moral, ideales muy elevados, amor a España y un gran deseo de saber. Tenía una vocación política que prefirió el plan utópico a la actividad forense. En sus escritos dejó el testimonio de sus frustraciones, su insatisfacción con la España de su tiempo, sus remedios para sacar a España de su crisis política, militar, económica y social. Creyó en la ciencia experimental y en la capacidad de renovación de la iglesia católica, al mismo tiempo que creyó poder reafirmar la justicia y el orden. Con sus escritos compuestos en medio de la crisis de fines del siglo XVII, el anónimo dejó prueba de que otra España existió secreta, silenciosa, alejada del ojo vigilante de la Inquisición. Se cree que la renovación del siglo de las Luces se debió principalmente a la obra y la acción de Feijóo. Marcelino Menéndez y Pelayo fue el primero en indicar en su *Historia de los heterodoxos españoles* que el siglo XVIII en España tenía una deuda con los novatores del siglo anterior.¹⁵⁹ Todas las épocas de transformaciones profundas asimilan algo de los tiempos anteriores, incluyendo aquellos que serán remplazados. Las Luces no fueron excepción. Los papeles del anónimo, depositados por unos trescientos años, constituyen un testimonio único de esta España poco conocida de fines del siglo XVII, la España estudiosa y pacífica que despreció la pompa hueca del pundonor y que condenó la injusticia social.

9. EL NOVATOR PATRIOTA

Se observa una tendencia utópica también en el autor del *Discurso de la educación* y la misma conectada con el ejemplo de las crónicas primitivas de América, como en este fragmento de la sección sobre *Gobierno*.

Reyna[ba] entre ellos la simplicidad, el valor y la hermandad. Ca-

¹⁵⁹ Véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo VI, Buenos Aires: Emecé, 1945, páginas 86-87.

rezian de ciencias, y por eso de errores, carecian de artes, y por eso de demasias: seguian la razon, pero obscurecida por el pecado, ayudaua, no moderaua el desorden de las pasiones. Y asi eran freque[n]tes pero de poca duracion sus discordias. En todo eran semejantes a los curacas y caziques dela America.

En el fragmento siguiente, tomado de *Fenicios*, el anónimo sugiere que los españoles vivían en un estado de natura antes de la llegada de los fenicios:

Comenzaron los fenices a frequentar su comercio, que hizieron opulento con las minas de plata y oro que hallaron y esto mismo los hizo dominar, con la ventaja de las artes y con el arte de las pueblas que fundaron, la indefensa simplicidad de los naturales, al modo que los portugueses han adquirido el dominio que tienen en la India. Sacaron a los españoles, con su comunicacion, de muchas ignorancias y enseñaronles muchas comodidades, pero con esto despertaron la malizia y introdujeron el vizio, y así comenzaron algunos tiranillos a reynar.

La obra es un tratado incompleto sobre la educación. Su programa incluye el estudio profundizado de las ciencias y su método denuncia una convicción profunda en el sistema racional, con una preferencia por las ciencias naturales. Todos estos puntos anticipan los ideales del siglo dieciocho. El autor del *Discurso* es un “novator”. Sus ideas anticipan las de Don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), un ilustrado valenciano, humanista erudito que se interesó de manera especial por la pedagogía y prefirió el estilo claro y conciso de Luis Vives al de los autores barrocos de su tiempo. Mayans y Siscar representa el movimiento de renovación intelectual que tiene en la Universidad de Valencia su centro propulsor. Se le considera un “novator” que anticipó a los ilustrados de la segunda mitad del siglo dieciocho. De su vasta labor de polígrafo se destacan una *Vida de Cervantes*, la primera biografía del autor del *Don Quijote*, los *Orígenes de la lengua española* de 1737, su obra capital, y la primer edición del *Diálogo de la lengua* de Luis Vives. Con su obra de investigador, educador y crítico Mayans y Siscar facilitó la continuidad cultural y literaria entre los siglos de oro y el siglo dieciocho. Según él, la causa primera de la decadencia española es la educación, para la cual él anticipa una reforma radical. Los maestros, según él, temerosos de novedades, seguían abrumando a los estudiantes con preceptos estériles, en vez de tratar de mostrarles la utilidad de aprender los secretos de la lengua con los modelos del siglo de oro. También creía que hubiera sido más pedagógico aprender la gramática de la lengua materna, pues era un forma natural de aprender la gramática y, sobre esta base, el estudiante estaría preparado para aprender otras lenguas.

Unos cincuenta años antes, el anónimo autor del *Discurso* se había enfrentado con uno de los problemas fundamentales del siglo dieciocho: la educación. La universidad española del tiempo del anónimo incluía las facultades de filosofía,

teología, derecho y medicina, pero la más importante era la de teología. La medicina consistía en los aforismos de Hipócrates. Las clases se dictaban en latín, la lengua oficial de la enseñanza universitaria de la época. Los estudios científicos carecían de método y de contenido. Su presencia en la universidad de la época era casi inexistente. En su *Vida*, escrita en 1752, Torres Villarroel criticó la educación en la Universidad de Salamanca donde, según él nos dice, una figura geométrica se miraba como obra de brujería, un círculo como una olla donde hervían los contratos con el demonio y las tablas geométricas y de cálculos se consideraban obras de cabalistas.¹⁶⁰

No había facultades de ciencias naturales, química o física. El estudio de la medicina, que floreció en los siglos quince y dieciséis, decayó hasta apagarse en los silogismos del pensamiento escolástico. Hubo que esperar el año de 1769 para que ocurrieran las reformas de las universidades de Sevilla, Granada y Valencia. Sólo entonces se vio en España la adopción y difusión del pensamiento científico debatido casi un siglo antes en el *Discurso*. Estas reformas consistieron en la introducción de las facultades de matemáticas, física, química, medicina y con la nueva pedagogía adoptada para el estudio del derecho, basada en la doctrina de Hugo Grocio (1583-1645) y su *Derecho natural y de gentes*. En medicina la novedad fundamental fue la adopción del método del holandés Boheraave de la Universidad de Leida que había fundado sus enseñanzas sobre el estudio de la anatomía y de la patología. Considerando todo esto no nos debe sorprender que el anónimo autor de la *Sinapia* y del *Discurso* pretendiera haber hallado una traducción francesa de un diario escrito por un navegante holandés de la primera mitad del siglo diecisiete. Después de la de Erasmo, en la primera mitad del siglo dieciséis, el anónimo documenta en sus escritos la de otros holandeses, todos de la primera mitad del siglo diecisiete: Grotius, Boheraave y Tasman.

La piedra angular de toda utopía es la educación. El autor de la *Sinapia* y del *Discurso* pone el acento sobre la educación porque de “la educacion pende el tener buenos ciudadanos y de esto la conseruacion y bien de la republica” (*Sinapia*, N. 27: De la educacion). El capítulo sobre la educación es uno de los más importantes de la *Sinapia*. Es un resumen de ideas ya discutidas en el *Discurso*. La educación en *Sinapia* se divide en dos partes: “Diuiden la educacion en dos partes, la una que dirige las opiniones, de que nace[n] las buenas costumbres, y la otra que enseña habilidades. La primera es toda de los padres de familias, la segunda tambien es de los maestros de escuelas y seminarios”. En el *Discurso* el anónimo advierte que no hay que confundir estas dos partes de la educación, indicando que la primera, la formación mental y moral, es necesaria, mientras que

¹⁶⁰ Véase a Diego de Torres Villarroel, *Vida*. Edición de Federico de Onís. Madrid: Espasa-Calpe, 1964, páginas 79, 212.

la segunda, que consiste en el aprendizaje de una profesión, es secundaria. Entre los pasajes del *Discurso* que anticipan el pensamiento ilustrado sobre la educación hay uno que anticipa al pensamiento de Rousseau, el autor del *Emile ou de l'éducation*. Dice el anónimo en su *Discurso*:

El ejercicio ordenado de las facultades debe preceder a la instrucción, como el cuerpo precede en su formación a el espíritu, cuyo instrumento es para el uso de sus potencias durante esta vida. Las facultades del hombre cuyo ejercicio se debe enseñar son hablar, andar, cantar, tocar instrumentos, nadar, correr, saltar, tirar, dibujar, contar, medir, experimentar, luchar, escribir, leer, discurrir y tratar con los otros. Las noticias que se deben dar en la instrucción son: del conocimiento de sí mismo, del mundo, de la patria y de la religión. A esto se reduce lo que se debe enseñar para que un niño se haga universalmente buen hombre, buen hijo, buen ciudadano, y buen cristiano, que es el fin de toda buena educación; siendo cosa aparte el estudio de las artes o ciencias, que después quiere profesar; y el confundir la educación con el estudio, acarrea no pequeños inconvenientes (*Discurso de la educación*).

Esta separación entre las dos partes de la educación anticipa lo que Rousseau nos muestra en el *Emile*, publicado en 1762. Como hemos visto el anónimo distingue entre la educación natural y el aprendizaje de una profesión. También la idea del anónimo de dividir en tres etapas la educación del niño anticipa la teoría pedagógica de Rousseau. En primer lugar, el anónimo recomienda el ejercicio sistemático de las facultades; en segundo lugar, define y delimita el fin de la instrucción dentro del propósito general de una buena educación: el conocimiento de sí mismo, de la patria y de la religión. Las observaciones del anónimo hacen ver claramente que él considera estas primeras dos etapas como las fundamentales, pues dice que eso es todo lo que el niño necesita para llegar a ser un buen hombre, un buen hijo, un buen ciudadano y un buen cristiano, que para el anónimo es lo que cuenta para una buena educación. Para él la tercera etapa, el aprendizaje de una profesión, o de un arte, no pertenece a la misma subdivisión pedagógica, pues no corresponde a la función fundamental de la educación, que es la de formar un buen hombre. Para el anónimo la educación consiste en el desarrollo práctico de nuestras facultades naturales y el aprendizaje de reglas básicas para llegar a ser hombre bueno.

Rousseau, mucho después de nuestro anónimo, concibió una teoría muy similar para resolver los problemas de la educación. En el *Emilio* Rousseau especifica que la educación consiste en tres aspectos diferentes: el de la naturaleza, el del hombre y el de las cosas:

Esta educación viene a nosotros de la naturaleza, o del hombre o de las cosas. El desarrollo interior de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza. Como utilizar este desarrollo es

la educación del hombre y lo que nosotros adquirimos con la experiencia de los objetos que nos modifica es la educación de las cosas.¹⁶¹

El anónimo anticipa este pensamiento cuando dice que la ignorancia del niño se quita con tres cosas:

Esta ignorancia se va quitando poco a poco en todo el curso de n[uest]ra vida co[n] la experiencia de las cosas que van ocurriendo, con el reparo que hacemos en lo que sucede con la noticia que nos dan los otros hombres, de palabra, o por escrito (*Discurso*).

Rousseau en varias ocasiones afirma que la educación tiene tres etapas, o elementos: “Cada uno de nosotros está formado por tres clases de maestros (...) Pues, de esos tres tipos de educación (...) porque para su perfección las tres clases de educación deben unirse” (*Emile*, 38-39). El anónimo entiende que la educación es de importancia primaria porque debe incluir el conocimiento empírico de nuestras acciones básicas, las que gobiernan nuestra supervivencia. Es el mismo concepto de educación en Rousseau. Escuchemos al anónimo:

El sauer es tan necesario al hombre como el viuir, pues no se puede conseruar la vida en salud, ni repararla en la enfermedad, ni prolongarla en la vejez, sin saber lo que se necesita para alcanzarlo, lo que puede impedirlo y el modo de euitar lo uno y de procurar lo otro. Porque como se puede sustentar la vida si se ignora lo que es comer? Como se podra euitar la enfermedad si no se saue lo que puede hazer mal[?] Finalmente como se puede conseruar la vida si no se conoze lo que puede darnos la muerte. Y lo mismo se dice de n[uest]ra alma, que importa mas que la vida (*Discurso*).

El propósito de la teoría de la educación de Rousseau era subrayar la bondad de la educación natural:

En el orden natural, desde el momento que todos los hombres son iguales, su vocación común es el estado del hombre y cualquiera que es instruido para esa vocación no puede dejar de satisfacerla. Que mis discípulos se sientan atraídos por la espada, la iglesia o el derecho. No me importa. Antes que la voluntad de sus padres está la de la naturaleza para la vida humana. Quiero enseñarle la vocación de vivir. Al dejar mi escuela, lo confieso, no será ni juez, ni soldado ni cura. Ante todo será un hombre (*Emile*, 41-42).

Es el mismo propósito de una buena educación concebida por el anónimo:

¹⁶¹ Véase Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*. Introduction, Translation, and Notes by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979, pág. 38. Referencias con la abreviación *Emile* y la página en paréntesis. Mi traducción del inglés.

Las noticias que se deuen dar en la instruccion son: del conocimiento de si mismo, del mundo, de la patria y de la religion. A esto se reduce lo que se deue enseñar para que un niño se haga uniuersalmente buen hombre, buen hijo, buen ciudadano, y buen christiano; que es el fin de toda buena educacion; siendo cosa aparte el estudio de las artes o ciencias, que despues quiere[n] profesar, y el confundir la educacion con el estudio, acarrea no pequeños inconbenientes (*Discurso*).

Ambos, el anónimo y Rousseau, creen que no hay estado ideal, ni ciudadano ideal, sin una educación bien fundada. En el *Emile* se dice que la República de Platón “es el tratado pedagógico más bello que se haya escrito jamás” (*Emile*, 40). En otro pasaje de la misma obra Rousseau presenta su argumento que en el estado actual la sociedad deforma a los hombres para que sean niños. Rousseau explica esta paradoja con decir que la falta de una buena educación, que debería imitar la naturaleza y formar adultos, deja la sociedad sin disciplina ni orden. Mientras la relación del hombre con la naturaleza se ciñe a las leyes inflexibles de la naturaleza, la dependencia del hombre de otros hombres es resultado del capricho de los poderosos y ricos a quienes les agrada provocar sufrimientos en los más para dar satisfacción a los pocos. Si las leyes de las naciones fueran tan inflexibles como las de la naturaleza, la dependencia del hombre sería la misma como su dependencia de las cosas. De esta manera uno gozaría todas las ventajas del estado natural además de las ofrecidas por el estado civilizado; uno podría unir a la libertad que lo defiende de los vicios la moralidad que lo eleva a la virtud (*Emile*, 85). En su pensamiento, como en el del anónimo, la educación está intrínsecamente ligada a la política. Thomas Davidson en su estudio *Rousseau and Education according to Nature*, presenta el argumento que *Emilio*, el *Contrato social*, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* forman un solo trabajo.¹⁶²

En su *Discurso* el anónimo parece referirse al “descubrimiento” de Descartes, que podríamos referir al mismo Sócrates, de la realidad del pensamiento humano al subrayar que la peor ignorancia es la de no conocerse a sí mismos, al mismo tiempo en que investigamos el mundo que nos rodea:

...pues que cosa puede ser mas fea, que queriendo sauer todo lo que ay fuera de nosotros en el cielo y en la tierra [terminamos por] ignorar lo que tenemos mas cercano, lo que esta en nuestra mano y finalmente lo que somos nosotros mismos (*Discurso*).

En otro pasaje de la misma obra el anónimo da esta explicación del proceso psicológico del pensamiento en el niño:

¹⁶² Véase a Thomas Davidson, *Rousseau and Education according to Nature*, New York: AMS Press, 1971, pág. 77.

Que piensa nadie lo puede sauer como el mismo niño, si repara que quando come un dulce, siente gusto, quando se da un golpe seinte aquel dolor, quando mira siente la luz, quando escucha siente el ruido, quando huele siente el olor, quando toca siente la resistencia, quando no ha comido siente ha[m]bre, quando no ha beuido siente sed, quando no ha dormido siente sueño, todo lo qual es pensar, con gusto o con disgusto (*Discurso*).

Estas ideas nos recuerdan el racionalismo de Descartes, expresado por esta correlación: “querer, entender, imaginar, sentir, etc., son simplemente varias y distintas maneras de pensar, todas pertenecientes al alma”.¹⁶³ El método empírico utilizado por el anónimo para describir el proceso del pensamiento sugeriría su familiaridad con el pensamiento cartesiano. Véase esta identificación del alma en Descartes:

Nuestra alma, al ser una substancia separada del cuerpo, no se nos revela, excepto por el hecho que piensa, esto es, que entiende, quiere, imagina, recuerda y siente, porque todas estas funciones son maneras de pensar” (*Descartes’ Dictionary*, 221).

La definición del habla por parted del anónimo también nos recuerda a Descartes:

Ha de sauer que la señal que tenemos que nos diferencia de los otros animales es el hablar, no el decir palabras, pues esto también lo hazen los papagayos y las urracas, sino el manifestar a otros lo que pensamos y el ente[nder] lo que otros piensan quando nos hablan, o les hablamos (*Discurso*).

En su *Carta a More*, fechada el 5 de febrero de 1649, Descartes escribe que “el habla puede tomarse como la verdadera diferencia entre el hombre y el animal” (*Descartes’ Dictionary*, 209).

Al definir la complejidad física del cuerpo humano el anónimo dice “Deue sauer que el cuerpo del hombre es un artificio como un reloj” (*Discurso*), que es casi una traducción de la definición de Descartes que dice “Me gustaría que considerases que todas estas funciones son completamente naturales en esta máquina, según la disposición de sus órganos, de la misma manera como los movimientos del reloj”.¹⁶⁴

El anónimo también sigue a Descartes en la explicación del proceso digestivo: “...Que el vientre es como una cocina, adonde mezclado el alimento con la

¹⁶³ Véase la *Carta a Mersenne*, fechada en Mayo de 1637, citada en *Descartes’ Dictionary*, traducido por John M. Morris. New York: Philosophical Library, 1971, pág. 220. Mi traducción. Referencias con la abreviatura *Descartes’ Dictionary*, con la página en paréntesis.

¹⁶⁴ Véase René Descartes, *Oeuvres*, Paris: Léopold Cerf, 1909, Tomo XI, pág. 202. Referencias con la abreviatura *Oeuvres* y la página en paréntesis. Mi traducción.

yel, en las tripas delgadas se purifica y se haze una leche blanca ...” (*Discurso*), que es muy similar a la comparación de Descartes: “Porque las partículas de este alimento están separadas y no se mezclan perfectamente, ellas forman un líquido espeso y blancuzco” (*Oeuvres*, 122).

Sobre la unidad de cuerpo y alma el anónimo sigue muy de cerca a Descartes:

Todo esto sucede en la generacion de los hombres pero con esta particularidad que en el mismo tiempo que el niño se viuifica en el vientre de la madre Dios cria en el el espiritu racional y lo une con el cuerpo y por esta union se llama anima (*Discurso*).

Compárese esta afirmación con la de Descartes: “Hay una tal conexión entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando unimos una acción corporal con el pensamiento, cualquiera de los dos que se evoque hará que el otro esté presente también” (*Descartes’ Dictionary*, 206-207). Descartes insiste en estas ideas en varios pasajes de su obra: “Te diré que cuando Dios una un alma razonable con esa máquina, como explicaré más adelante, le dará como su asiento el cerebro...” (*Oeuvres*, Tomo XI, 143).

Los capítulos de 11 al 17 del *Discurso*, que contienen la descripción del cuerpo humano, también se inspiran al *Traité de l’homme* de Descartes donde leemos:

..y de esta manera la garganta se abre, y el alimento desciende en el estómago, e inmediatamente después los espíritus del canal *n* continúan su curso hacia *BF* como antes. Con este ejemplo puedes entender la manera en que esta máquina es capaz de estornudar, bostezar, toser y de hacer los movimientos necesarios para expeler otros excrementos (*Oeuvres*, XI, 140-141).

Las observaciones del anónimo sobre los distintos órganos y funciones también parecen inspiradas por Descartes, como estas observaciones sobre la circulación de la sangre:

La sangre que aumentase [se aumenta] con la leche [del aparato digestivo] entra en el corazon, con el mouimiento co[n] que se ensanchan sus senos, buelue a heruir en el y esprimida con el mouimiento, con que se estrecha este miembro, pasa a los liuianos [pulmones] donde reziue el salitre del aire, que se le comunica por la respiracion; destos buelue a el corazon, de a donde mas roja, mas caliente y mas liquida pasa a las arterias que la conducen a la caueza a donde colada por los sesos se separan de ella aquellos bahos sutilissimos que llaman espíritus...” (*Discurso*).

Este mismo proceso está explicado en Descartes así: “pero lo que se debe decir aquí es que las partes más vivas, fuertes y finas de esta sangre termina en el cerebro” (*Oeuvres*, XI, 128).

El anónimo explica la energía que permite el movimiento del cuerpo con la misma explicación de Descartes: “Todos los movimientos del cuerpo humano se hacen por medio de los espíritus que corriendo como un sutilísimo viento por los nervios, llenan los músculos...” (*Discurso*); y Descartes había dicho: “Tú debes saber que los espíritus son como un viento o un fuego muy fino y por eso pueden pasar velozmente de un músculo a otro al momento en que encuentran una salida” (*Oeuvres*, XI, 137).

El habla distingue al hombre del animal:

Y si bien algunos brutos aprenden a decir ciertas palabras, se ve que las dicen sin entenderlas por lo mal que usan de ellas o como a un instrumento de música se le puede hacer que toque un tono, sin que ninguno le mueva. No habiendo hombre tan zafio que no hable todo lo que quiere, ni bruto tan despierto que mantenga una plática (*Discurso*).

Y en Descartes leemos:

El habla es una señal única y la sola segura del pensamiento que se esconde en el cuerpo; pero todos los hombres, hasta los más atolondrados y locos, incluyendo a los que carecen de los órganos del lenguaje y del habla, utilizan señas, mientras que los animales no pueden hacer nada parecido, así que el habla puede tomarse como la diferencia verdadera entre el hombre y el animal (*Carta a More, Descartes' Dictionary*, 209).

También la descripción de las pasiones en el anónimo nos recuerda las ideas de Descartes:

Ay en nuestra alma ciertos pensamientos que llamamos pasiones, las cuales son necesarias para nuestra conservación; como su demasia es dañosísima. Estas son un movimiento durable de los espíritus, causado de un pensamiento que interesa mucho el alma, o con gusto o con dolor, azia aquellos miembros que ponen el cuerpo en aquella postura y le hacen hacer aquellos movimientos que conuenen a su conservación (*Discurso*).

Esto es lo que dice Descartes:

No hay nada en nosotros que se debe atribuir a nuestra alma, más que nuestros pensamientos que son de dos tipos: algunos son acciones del alma, otros son pasiones. Los que llamo acciones son nuestros actos de voluntad, porque podemos experimentar el hecho de que vienen directamente de nuestra alma y parecen depender exclusivamente de ella. Por otra parte, podemos llamar pasiones toda clase de percepción o de conocimiento que se halla en nosotros, porque no es lo que nuestra alma comúnmente los hace, sino que los recibe de cosas que se representan con esos pensamientos (*Descartes' Dictionary*, 222).

En su clasificación de las pasiones el anónimo también parece seguir a Descartes:

La primera es el amor, a quie[n] aco[m]pañan el deseo, el agradecimiento, la esperanza, la gloria, la alegría, etc., que todos son diferentes suertes de amor. La segunda es el aborrecimiento, a quien acompañan la tristeza, la desesperación, la ira, la venganza, el despecho, el temor, etc., que todas son diferentes suertes de aborrecimientos. La tercera es la admiración, a quien acompañan la veneración, la estima, etc., y de la mezcla de estas se forman otras muchas. La mas innozente y dulce es la admiración, pero tambien si es demasiada puede ser dañosa (*Discurso*).

In *Des Passions* (*Oeuvres*, XI, 201-497) Descartes tiene una sesión muy amplia en la que clasifica las pasiones distinguiéndolas en admiración, desdén, generosidad, orgullo, humildad, veneración, amor, odio, etc.

¿Cuándo se escribió el *Discurso*? En mi estudio *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*, había considerado al *Discurso* como una de las obras del anónimo que podría facilitar la datación de la *Sinapia* hacia la década de 1680.¹⁶⁵

En el *Discurso* el anónimo considera a Portugal parte de España. Según esto se podría sugerir una fecha de composición que no debería ir más allá de 1668, fecha en que España reconoció la independencia de Portugal. En realidad Portugal se independizó en 1640, después de la anexión del país hecha por Felipe II que lo invadió en 1580. De acuerdo a esto se podría considerar el periodo de composición del *Discurso* entre 1640 y 1668. En la descripción geográfica de España Portugal se incluye con las otras provincias; lo mismo por lo que se refiere a los frutos de la tierra española:

Los limones naranjas cidras y limas de Valencia, Murcia, Granada, Andalucía, Portugal y costa del norte son excelentes, varios y forman bosques con su muchedumbre (...) Las frutas de todos generos abundan y son de particular gusto, especialmente en Aragon, [C]astilla la Nueva, Estremadura y costas del Mediterraneo y Estremadura de Portugal (*Discurso*).

Bajo los encabezamientos de *Plantas*, *Pezes*, *Monstruos* y *Maravillas* el anónimo varias veces incluye estos datos en Portugal como otra provincia de España.

Todas estas referencias a Portugal muestran el entusiasmo patriótico del anónimo por el único período en la historia de España en que toda la península ibérica fue políticamente unida. Por otra parte el *Discurso* describe la antigüedad de España, en una edad de oro de acuerdo al estado de natura, una España idealizada

¹⁶⁵ Véase Stelio Cro, *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*. Hamilton: McMaster University, 1976.

que el anónimo, años después, transfirió a su utopía, como reacción a lo que él debió sentir como la fragmentación de España:

Al principio no hauiá en España otro gouerno que el natural o[e]conomico por familias a quien mandaua el mas antiguo. Reyna[ba] entre ellos la simplizidad, el valor y la hermandad. Carezian de ciencias, y por eso de errores, carecian de artes, y por eso de demasias; seguian la razon, pero obscurecida por el pecado, ayudaua, no moderaua el desorden de las pasiones. Y asi eran freque[n]tes pero de poca duracion sus discordias. En todo eran semejantes a los curacas y caziques de la America (*Discurso*).

Esta anticipación utópica está enmarcada en una alusión a América, como se revelará claramente en la elaboración de la *Sinapia*. Desde la matriz misma de la utopía peninsular vemos el tema dominante de “las dos orillas”.

Finalmente el anónimo insiste en la nobleza, la hidalguía de los antepasados, que el niño debe conocer, siendo un deber de sus padres darle ese conocimiento:

Deue sauer que sus padres se llaman N.N. que sus abuelos fueron N.N.N.N. que el linage de su padre es N. el de su madre N. que toman su origen de N. que tiene o ha tenido tales hermanos, que tiene tales parientes (dentro del quarto grado), que en su linaje ha hauido tales cargos o dignidades y tales desgracias, que ha tenido tales hombres o mugeres señalados en virtud, letras, armas, o riqueza (*Discurso*).

El último capítulo del *Discurso, Monarquía de España*, parece expresar mejor que otros la razón de su composición y quizás también la razón de su interrupción. Bajo Felipe II España fue unificada en 1580, cuando ese monarca invadió y ocupó a Portugal, anexándolo a la Corona de Castilla: “El reyno de Leon se unió con el de Castilla por matrimonio, como tambien con estos el de Arago[n], el de Navarra por conquista y el de Portugal por sucesion, con que en tiempo de Felipe segundo se vio unida toda Hespaña debajo de una cabeza, cuya corte fue Madrid” (*Discurso*). Este último capítulo describe una España ideal que ya no existe cuando el anónimo escribe. Quizás la paz de 1668 lo sorprendió mientras escribía estas líneas con las que el autor va concluyendo su obra, dejada inconclusa quizás por la realización que su idea de España ya no correspondía a la realidad histórica.

El espíritu patriótico del *Discurso* revela la satisfacción del anónimo que podía sentirse orgulloso que por sesenta años la península ibérica había estado unida bajo Castilla. Habiendo visto, en rápida sucesión, la derrota de España en la Guerra de los Treinta Años, la pérdida del Rosellón y de Portugal, el anónimo abandonó la obra para concebir otra, una utopía con la que despertar a sus compatriotas y proponer una alternativa radical capaz de hacer renacer a España y sacarla de la decadencia presente.

10. TEOCRACIA Y TECNOCRACIA: DE LA UTOPIA EXPERIMENTAL A LA NOVELA LIBERAL

INTRODUCCIÓN

América había sido española al mismo tiempo de Granada. En la segunda mitad del siglo XVIII, políticos, escritores y misioneros jesuitas perciben esta realidad histórica de dos maneras diferentes: por un lado, los tecnócratas ilustrados del gobierno central en Madrid que quieren reformar y revitalizar las colonias con una política de monopolio comercial y de inversiones de capitales; por el otro, los que siguen creyendo en la utopía experimental en un oscuro lugar llamado Paraguay del que se ha ocupado, unas décadas antes, como hemos visto, un escritor e historiador de la importancia e influencia de Montesquieu (1689-1755). Ambos trabajan por una sociedad mejor en el mundo hispánico, los primeros, fuera y en contra de una isópolis, confiados en una tradición que cuenta ya un siglo y medio de logros extraordinarios a pesar de las dificultades presentadas por el medio ambiente, y por la oposición de los colonos españoles, los bandeirantes portugueses y a veces las autoridades eclesiásticas; los segundos, desde dentro de la isópolis, miran a fortalecer dos fuerzas políticas y económicas que dentro de unos años serán adversarios irreducibles: la burguesía y el régimen absolutista, confortados por el ejemplo de Voltaire, el filósofo que representa esa extraña unión de burguesía y absolutismo en la Europa ilustrada, desde Francia hasta Rusia. Las dos obras estudiadas en este capítulo, la *Guaránica* (1793) del Padre Peramás y el *Eusebio* (1793) de Montengón, constituyen los dos productos literarios de esas dos tendencias: la primera una utopía experimental, obra de un testimonio ocular que vivió y obró en el Paraguay, la segunda la novela burguesa que tuvo mayor difusión entre fines del siglo dieciocho y principios del diecinueve. Las dos concepciones, la utopía experimental y la tecnocrática, se enfrentaron durante la ilustración y la segunda, desde el centro del poder, obliteró a la primera en 1767. La historia de este enfrentamiento y sus consecuencias inmediatas y mediatas para España y sus colonias se concretizan en los eventos que, por un lado, llevan el experimento del Paraguay a su conclusión violenta y, por el otro, justifican el éxito de la novela de Montengón.

I. GUARÁNICA: LA DEFENSA DEL OTRO

a) Introducción

Con la *Guaranica* del padre Peramás la utopía hispánica alcanza su arco histórico y geográfico de mayor extensión. La *Guaránica* se publicó póstuma en 1793 en Faenza, Italia. Su autor, Padre José Manuel Peramás, era uno de los miles de jesuitas americanos refugiados en Italia. Nacido en Mataró, Cataluña, el 17 de marzo de 1732, Peramás era catalán. De niño su familia se mudó a Cartagena,

donde estudió con los Jesuitas. El 13 de noviembre de 1745 entró como novicio en el Colegio de los Jesuitas de Tarragona. Luego estudió los clásicos en Manresa y filosofía en Zaragoza. Antes de empezar su curso de teología fue enviado a la pontificia universidad de Cervera, una de las mejores universidades de España en la época. Allí demostró un talento tan apto para el latín que le pidieron que enseñara materias clásicas y humanidades. En Cervera tuvo la oportunidad de estudiar con humanistas muy conocidos, como José Finestres y Ramón Lázaro de Dou, que tenía contactos con otros humanistas, juristas y teólogos, como Gener, Aymerich, Gallissà, Pou, Pons, Llampillas, Pla, Pratdesaba, Masdeu, Gustà y otros. Mientras estaba en Cervera pidió y obtuvo que se le enviara de misionero al Paraguay. Salió de España en abril de 1755 y en Julio del mismo año llegó al puerto de Buenos Aires. Desde Buenos Aires fue enviado a Córdoba, para completar sus estudios teológicos. Se quedó en Córdoba de 1755 a 1760 cuando fue ordenado. Después de su ordenación le enviaron como misionero a San Ignacio Miní, donde durante cuatro años trabajó en la misión aprendiendo de primera mano la vida diaria de la Reducción y en contacto diario con los guaraníes de la misión. La necesidad de obtener profesores calificados para la Universidad de Córdoba persuadió a sus superiores nombrarle en 1764 profesor de retórica y luego de teología moral en la universidad. En 1765 publicó su única obra publicada en América, *Laudationes quinque* (Cinco alabanzas) en honor del Padre Ignacio Duarte y Quirós, un aristócrata que en 1695 había fundado un colegio y residencia administrado por los jesuitas para los becarios de la Universidad de Córdoba. El decreto de expulsión de 1767 le obligó a abandonar su misión. El 29 de septiembre de 1767, junto con otros 234 jesuitas del Paraguay, zarpó hacia Italia. Su destino era Faenza en Romagna. Se quedó en esta ciudad aún después de la supresión de la Orden, enseñando los clásicos y atendiendo a componer sus obras. En 1777 publicó un poema en latín, *De invento Novo Orbe*. Su *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum* se publicó en 1791. Su *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, que incluye la *Guaránica*, no se publicó hasta después de su muerte, ocurrida el 23 de mayo de 1793. Su obra *De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentarius* [Descripción de la organización política de los Indios Guaraníes comparada a la República de Platón] (abreviado: *Guaránica*) refleja la originalidad de la utopía hispánica: 1) por su contenido es la descripción fiel de una utopía experimental; 2) escrita en Europa y fuera de España y en latín, su alcance global confirma la tesis de la utopía de las dos orillas repetidamente aludida en este estudio; 3) la comparación hecha por Peramás con la *República* de Platón confirma la prioridad, en el género de la utopía hispánica, de la utopía experimental sobre la teórica; 4) la esencia cristiana de la *Guaránica* confirma, a distancia de más de un siglo, la doctrina contenida en la *Sinapia*, es decir, que no puede haber estado ideal sin la religión cristiana, algo que el mismo Montesquieu había observado en su obra,

como hemos visto en su comentario sobre las misiones jesuíticas del Paraguay; 5) *Guaránica* es la primera utopía experimental inspirada al platonismo cristiano; 6) *Guaránica* es la última utopía cristiano-social antes del florecimiento de las utopías socialistas del siglo diecinueve; 7) *Guaránica*, la última utopía cristiano-social, se escribió en latín, como la *Utopía* de Moro, la primera utopía cristiano-social. Con la *Guaránica* el género ha cumplido un círculo completo sobre dos frentes: lenguaje y contenido. El siglo diecinueve no produce utopías cristiano-sociales y *Guaránica* es la última escrita en latín; 8) *Guaránica* es la última utopía del siglo dieciocho.

b) *Guaránica*: utopía y antropología

Con la excepción de una traducción española de un trabajo publicado previamente en Latín, todas las obras de Peramás se escribieron y publicaron en latín. *Guaránica* se incluyó en una obra más larga en latín, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum* [Vidas y costumbres de trece varones del Paraguay].¹⁶⁶ Quizás, siguiendo el ejemplo del Padre Battlori, deberíamos definir al Padre Peramás hispano-italiano¹⁶⁷. En Italia Peramás perfeccionó su cultura neoplatónica, que él maneja con gran facilidad, haciendo una comparación entre las misiones guaraníes y la *República* y *Las leyes* de Platón. De hecho, si se excluye *Il Cristianesimo felice* (1743) de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), que es su antecedente directo, *Guaránica* es la única descripción de una utopía experimental lograda que terminó porque fue suprimida con la violencia. Los textos utópicos anteriores, como la *República* de Platón, término de comparación de la *Guaránica*, la *Utopía* de Moro, la *Nueva Atlántida* de Bacón, la *Ciudad del Sol* de Campanella, la *Oceana* de Harrington, el *Telémaco* de Fenelon y la anónima *Sinapia* son todos textos teóricos, especulaciones sobre estados ideales que existen sólo en la imaginación del autor. Con *Guaránica* el género dio un paso adelante pues esta obra contiene una teoría sistemática, la primera de su tipo, no solamente de un proyecto utópico experimental, sino de la explicación de su éxito fundado en su carácter cristiano y su superioridad sobre el modelo platónico. El resultado es un análisis pormenorizado de las opciones y decisiones políticas que distinguen la cultura antigua de la moderna. El autor se percata de la importancia de recordarnos a cada paso que la *Guaránica* es un estado ideal para una comunidad particular, los Indios Guaraní del Paraguay, que habían alcanzado un cierto estado de desarrollo. *Guaránica* describe el mejor de los estados políticos posibles para ellos. Lo que aumenta el interés de la *Guará-*

¹⁶⁶ Véase Joseph Emmanuelis Peramas, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Faventiae: Ex typographia Archii. Superiorum permissu, 1793. *Guaranica* está en las páginas 1-162.

¹⁶⁷ Véase Miguel Battlori, S. I., "En torno a José Manuel Peramás", *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid: Gredos, 1966., pág. 354.

nica es el terreno histórico de la Enciclopedia, la expulsión de los jesuitas, el racismo de algunos *philosophes*, como Cornelius de Pauw, la Revolución Francesa y las consecuencias para los indios Guaraníes. Las consideraciones de Peramás a la luz de estos acontecimientos históricos constituyen una verdadera antropología que utiliza la historia, la lingüística y la literatura para fundar una nueva etnología que anticipa en doscientos años la crítica etnológica de nuestros días.

Además de Muratori, otras fuentes importantes de Peramás fueron el *Rudimenta Juris Naturalis et Gentium* de Ciriaco Morelli y el *Historiarum Indicarum* de Giovanni Pietro Maffei. Peramás los cita a menudo, junto con Muratori, para el período anterior al que él mismo observó en el Paraguay, como puede verse en los capítulos XVIII, L, LXIII, XCVI, CLIV-CLXII, CCLX-CCLXIII; CCCVI. Una de las fuentes que Peramás no menciona es la *Ciencia Nueva* (1744) de Giambattista Vico (1668-1744). Vico anticipa a Peramás, pero éste utiliza el método de Vico con una variante, o sea, que mientras el filósofo italiano se debió limitar a textos y restos arqueológicos, Peramás gozó la ventaja de tener la experiencia directa y vivió en la cultura que es ahora objeto de su estudio. Los capítulos CXXIX-CL constituyen la base de uno de los primeros ejemplos de antropología comparada, al comparar a los Guaraníes con los antiguos Germanos, siguiendo el ejemplo de Tácito que comparó a Romanos y Germanos y de Vico que comparó las sociedades prehistóricas a las clásicas griega y romana. Peramás desarrolla esta comparación en los capítulos CCCXIII-CCCXIV, pero ya en el cap. CXLIV compara a los hombres primitivos de Platón con el estado de natura de los Guaraníes antes del establecimiento de las Reducciones:

Los veo, cubiertos de pieles de felinos, durmiendo en camas hechas de ramas y hojas, y utilizando, para cocinar, vasos de terracota. Los veo crecer al unirse y multiplicarse las familias de Indios y luego eligen, de común acuerdo, uno de los hombres como jefe para darle el gobierno de la tribu y el título de cacique. Puedo ver una nación fuerte, ya capaz de administrar sus propios negocios y con un espíritu de independencia, como los Pampas, los Guaycurús, los Tobas, los Mocobíes, los Abipones, los Mbayás y otros Indios del Paraguay, reunidos en tribus y divididos en cabañas en auto defensa. Veo todo esto y entiendo muy bien que lo que Platón dice puede aplicarse muy bien a las naciones americanas.¹⁶⁸

La sección amplia sobre el “Origen de las naciones”, que comprende los capítulos CXXXIX-CLXV, se inspira también en Vico, aunque Peramás nunca lo menciona. ¿Es posible que Peramás no conociese a Vico? ¿Podría esta coinciden-

¹⁶⁸ Véase Joseph Emmanuelis Peramas, *De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentarius*, en *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Faventiae (Faenza, Italia): Ex Typographia Archii. Superiorum permissu, 1793, página 72. Traducción mía del original en latín. Referencias con la abreviatura *Guaranica* y la página en paréntesis.

cia explicarse con la fuente platónica común a ambos? El hecho que Peramás muestra una gran familiaridad con autores italianos, franceses alemanes e ingleses del siglo dieciocho es otra indicación que probablemente conocía la obra del filósofo napolitano, cuya *Ciencia Nueva* se editó en 1725 y, en la edición definitiva de 1744. El enfoque antropológico de la *Guaránica* sugiere la lectura de la obra de Vico. Esto de ninguna manera disminuye la originalidad de Peramás, porque él a menudo introduce la materia comenzando por decir “video”, o sea veo, mientras Vico y los otros filósofos que se ocuparon del hombre prehistórico conjeturaron con los restos arqueológicos o las autoridades que le precedieron. En este sentido Peramás es uno de los primeros, si no el primero, en adaptar la novedad metodológica contenida en la *Ciencia Nueva* a la historia americana.

c) La defensa de *Guaránica* contra los “philosophes”

Guaránica consiste en una serie de observaciones sobre la obra de Platón, sobre todo la *República* y *Las leyes*, para hacer una comparación con las Reducciones. Esta comparación, en el plan de la obra, debería demostrar que la obra de los misioneros jesuitas en las Reducciones paraguayas tuvo éxito porque los jesuitas adoptaron lo mejor de Platón y lo mejoraron porque rechazaron sus errores, como la comunidad de las mujeres y de los hijos.

Una de las secciones más largas de esta comparación—*Comunidad de bienes*—trata la propiedad de la tierra, los medios de producción y la distribución de la riqueza. Comprende los capítulos XLII – LII. A pesar de la insistencia con la que el autor advierte a sus lectores que el régimen practicado por los Guaraníes no podría adaptarse por las naciones europeas, su resquemores con la Inquisición deben haber sido muy reales. Por empezar, la obra se encuentra dentro de otra que, como hemos visto, tiene un título muy edificante: *Sobre la vida y costumbres de trece héroes paraguayos*, que celebra a los mártires de la fe en esa región de América del Sur. La obra se publicó poco después de la muerte del autor, ocurrida el 23 de mayo de 1793, lo cual de por sí resolvió cualquier acción represiva contra él. Quizás sus temores inquisitoriales le hayan en parte dictado las dos secciones en las que critica las teorías de los philosophes franceses que afirmaban que el experimento del Paraguay podría haberse realizado también en Europa.

Su crítica negativa de los philosophes y de la Revolución Francesa, con sus excesos, se contiene en una sección final, comprendida por los capítulos CCCVII-CCCXLIV, que a su vez se subdivide en dos partes; la primera de los capítulos CCCVII al CCCXL, titulada *Exhortación a los filósofos* y los capítulos CCCXLI a CCCXLIV, una especie de apéndice que contiene las críticas más severas de Peramás contra los excesos de la Revolución Francesa. Si se observa el formato diferente de estos últimos treinta y siete capítulos, es probable que se escribieron bajo la impresión de un acontecimiento excepcional, como la prisión

del Rey Luis XVI, pero antes de su ejecución en la guillotina en enero de 1793, pues Peramás no la menciona. El comentario final sobre el monarca francés, en el capítulo CCCXLIII, el penúltimo de la obra, revela la compasión del autor que lamenta que el rey francés y su familia deban esconderse de sus súbditos para salvar sus vidas. En esta *Exhortación* Peramás critica la idea de comunismo que los filósofos liberales habían tomado de Platón y de otros utopistas y trataron de adoptar como una doctrina válida para el resto de Europa. Peramás insiste que esta doctrina podría funcionar solamente entre sociedades muy primitivas, como los Guaraníes, los Germanos de Tácito, o los cristianos primitivos que eligieron ese sistema para dar un ejemplo de su amor por la humanidad, pero que no era un sistema posible en una sociedad moderna por las razones siguientes:

- 1). La desigualdad natural de la inteligencia, de la fuerza física y de la habilidad entre los individuos.
- 2). La complejidad de la sociedad moderna que exige cierta estructura social en la que se reconoce que algunos individuos tienen un talento para mandar, mientras otros se satisfacen con hacer trabajos más humildes.
- 3). La injusticia de premiar a todos, sin tener en cuenta los logros de cada uno.
- 4). La confusión y el resentimiento que este criterio provocaría entre los miembros de la sociedad que se sentirían perjudicados.

Por lo que se refiere a la última sección, que trata de los excesos de la Revolución Francesa, Peramás advierte a sus lectores contra las crueldades perpetradas contra tanta gente inocente, tantas muertes injustificadas y violencias cometidas por la masa descontrolada. Muchas de sus observaciones están fundadas en las opiniones de Edmund Burke, que Peramás leyó en *Reflections on the Revolution in France*, publicado en 1790. No sabemos con certeza si Peramás lo leyó. Es posible que llegó a conocer el libro, pues la censura en los Estados Pontificios se había moderado en tiempos de Peramás y sólo volvió a ser intolerante después de 1797, año de la invasión de los Estados Pontificios por parte de Napoleón. También es posible que el autor llegó independientemente a las mismas conclusiones de Burke. De todas maneras las objeciones de Burke, que aquí reproducimos, habían anticipado las de Peramás:

- 1). El uso de la libertad es más importante del concepto abstracto de libertad.
- 2). La Revolución Francesa es caótica, y en ella Burke, seguido en esto por Peramás, ve solamente la confusión de actos criminales, crueldades y locuras.
- 3). El derecho popular es un principio absurdo y los derechos de los hombres son lucubraciones mentales que tendrán un efecto destructivo contra la libertad.
- 4). Contra las novedades promovidas por los filósofos y proclamadas por

los revolucionarios franceses, ambos autores insisten en la importancia de la tradición y la necesidad de evitar cambios radicales.

- 5). Ambos argumentan que Francia no tendría que haber roto con la autoridad del rey porque él representaba la mejor tradición.
- 6). La masa que controla el poder es la subversión de todos los valores humanos más elevados.
- 7). La libertad no es un derecho heredado, sino una conquista en la conciencia histórica de la nación.

Sería imposible hoy estar de acuerdo con Burke y Peramás, debido al progreso hecho en el campo de los derechos humanos. En el contexto de su defensa de los indios Peramás rechaza los ataques de Bougainville (capítulos CCLII, CCLXXX), Bougeois, La Condamine y otros. Entre todos los filósofos, Peramás dedica sus argumentos más persuasivos contra de Pauw (capítulos XXXIX, XL, XLI, XLVII, LVI, XCVI, CXXI, CXLIX, CLXX, CLXXXVII, CXCIV, CCXLIV, CCXLV, CCXLVI). Además de criticar a de Pauw, Peramás critica también a Raynal porque este filósofo, aunque favorable a las Reducciones jesuíticas del Paraguay, había explicado su éxito afirmando que en las mismas los jesuitas practicaban el estado de natura. Ante esta afirmación Peramás creyó necesario aclarar que el sentido de igualdad, el amor y la paz que reinaban en las Reducciones se inspiraban en la palabra de Jesús, así como había llegado a los fieles a través del Evangelio (capítulos CCLV-CCLXXIV). Peramás también nos recuerda los filósofos que se han expresado en favor de las Reducciones del Paraguay, como Busching (capítulos CCLXXIX-CCLXXX), Haller (CCLXXVIII) y Montesquieu (CCLXXVIII).

d) Utopía y etnocriticismo

La *Guaránica* se encuentra en una encrucijada del género de la utopía hispánica. Por un lado representa ese aspecto de la utopía cristiano-social que caracterizó el género de la utopía hispánica en el período entre 1492 y 1793. Este es un elemento que hay que tener en cuenta cuando se estudia el género. Después de 1793 la utopía hispánica se asimila gradualmente al género europeo que a su vez, al entrar en la edad de la industrialización, se acercará cada vez más a las teorías socialistas. En realidad la *Guaránica* representa el epílogo de la utopía cristiano-social que caracterizó el género durante tres siglos. En esta etapa el influjo de América fue decisivo y determinó también un enfoque doctrinario, que terminó por identificar en el indio su centro de interés. Este enfoque contribuyó a establecer la autonomía cultural de lo americano, algo que con *Guaránica* se establece sobre bases firmes, filosóficas, al comparar Peramás favorablemente las Reducciones con la *República* de Platón que hasta ese momento había sido el modelo principal de las utopías clásicas y de la filosofía occidental. La contribución más importante de Peramás fue en la esfera

del etnocentrismo, en la medida en que fue responsable por fundamentar una perspectiva no europea.

Esta obra recibió poca atención de la comunidad de los estudiosos hasta 1946 cuando Juan Cortés del Pino la tradujo al español con la introducción escrita por el Padre Guillermo Furlong, S.J.¹⁶⁹ Este mismo autor, en 1953, publicó otra obra de Peramás, *Annus patiens/Diario del destierro*, escrito en latín y español.¹⁷⁰ En su introducción Furlong subraya las dotes de humanista de Peramás y su comparación con Platón, que establece el elogio de las misiones jesuíticas. Pero Furlong no entendió la dimensión utópica de la *Guaranica* que en su “Prólogo” define como una elucubración curiosa.¹⁷¹

En ninguna otra obra se percibe, como en *Guaranica*, la admiración por Platón de Peramás. Su platonismo es la energía que surge como fuerza balanceadora contra el influjo de los filósofos franceses. Desde esta conquista intelectual Peramás juzgó la Revolución Francesa, no como el comienzo de una era, sino como el fin. *Guaranica* en este sentido representa un ejemplo único del rechazo de la influencia francesa y de la predicción de la preeminencia del cristianismo como religión civilizadora (capítulo CLXIV).

El propósito explícito de la obra era el de comparar la organización política de las misiones jesuíticas entre los guaraníes con la *República* platónica, según el filósofo griego había concebido en dos de sus diálogos, la *República* y *Las leyes*: “Is autem nobis scribendi erit modus: ponam compendio quid quaque in re voluerit Plato; deni dicam quid inter Guaranios fierit” [Mi método en este trabajo es dar antes un resumen de lo que Platón quiso decir y luego explicar lo que acaeció de verdad entre los indios guaraníes] (*Guaranica*, IV, 2).

e) La Santa República Guaraní de Peramás: fuentes e Ilustración

A pesar de que Peramás ha dado una lista de las fuentes utilizadas, no todas están incluidas, como hemos visto para el caso de Vico y su *Ciencia Nueva*. Su conocimiento de primera mano es muy importante, como él mismo nos dice: “Nequis vero putet a nobis hic quicquam fingi, quo magis emineat comparatio ista, profiteor me, quae dicam (tametsi inter Guaranios diu fui)” [Nadie debería creer que he inventado algo porque esta comparación (con Platón) se me ha ocurrido por la experiencia que he reunido después de una permanencia prolongada entre los indios Guaraníes]

¹⁶⁹ Véase *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé, 1946.

¹⁷⁰ Véase Guillermo Furlong, *José Manuel Peramás y su Diario del destierro*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

¹⁷¹ Véase “curiosa e interesante lucubración”, en José Peramás, *La República de Platón y los guaraníes*; traducción de Juan Cortés del Pino, con una breve introducción biográfica de Guillermo Furlong, S.J.. Buenos Aires: Emecé, 1946, p. 15.

(*Guaranica*, V, 2-3). Otros autores mencionados por Peramás incluyen a Ludovico Antonio Muratori y Pierre-François-Xavier de Charlevoix, S. J. (1682-1761), ambos autores de obras en las que se presentan a las misiones como una entidad unida y que vive siguiendo las enseñanzas del Evangelio. Otras fuentes indicadas por el mismo autor incluyen un poema en latín, *Praedium rusticum*, del humanista francés Jacob Vanière (1664-1739), y la historia en latín, *De moribus guaraniorum*, escrita por el Padre José Cardiel, S.J., incluida por Charlevoix en su historia, editada por el Padre Muriel:

ex editis jampridem monumentis producturum, ex scriptis scilicet Ludovici Antonii Muratorii, qui cum alios, tum testem citat Hippolytum Angelitam, Coenobitam Conventualem, versatum quondam in Paraguaya regione. Uter item libris Jacobi Vannierii, Galli, et Galli etiam Petri Francisci Xaverii Charlevoixii, cujus historiae adjecta est pulchra descriptio Josephi Cardielis Hispani de moribus Guaraniarum [También he utilizado obras impresas por Ludovico Antonio Muratori que, entre otras fuentes, cita a Hipólito Angelita, un franciscano experto en el Paraguay. También he utilizado la obra del francés Jacobo Vanière y la de otro francés, Pierre François Xavier de Charlevoix, en cuya historia se incluye una bella descripción de *Las costumbres de los guaraníes*, del español José Cardiel] (*Guaranica*, V, 2-3).

Muratori fue el primero en describir las Reducciones como una “República cristiana feliz” que él creía se había logrado por una exitosa unión de platonismo y cristianismo primitivo. Inspirado por las cartas escritas por el padre jesuita Giuseppe Cattaneo (1696-1733), un nativo de Modena, como el mismo Muratori, este último se sintió atraído por la descripción de la comunidad neófita que le hacía pensar en los cristianos de la iglesia primitiva. Según Muratori no había ejemplo más elocuente del éxito de la iglesia católica de las misiones jesuíticas del Paraguay¹⁷². Grandes obstáculos y dificultades no arredraron a los primeros misioneros: las grandes distancias y el territorio vasto e inexplorado, el calor insoportable durante el día y el frío imprevisto al caer de la noche, los animales feroces y los insectos que los atormentaban, las enfermedades tropicales, las inundaciones improvisas, el hambre y la sed, las tribus hostiles, la bestialidad de los nativos que practicaban la concupiscencia, el canibalismo, el incesto, las guerras tribales y, cada vez que una misión lograba atraer a los nativos, la amenaza más grande, los piratas portugueses que invadían la misión para esclavizar a los indios y destruirla. Las misiones eran un ejemplo hasta para otros cristianos, inclusive los cristianos de Europa que deberían contemplar cómo de lobos

¹⁷² Véase Ludovico Antonio Muratori, “Il Cristianesimo Felice nelle Missioni de’ Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai descritta da L. A. Muratori”, en *Opere di L. A. Muratori*, editores Giorgio Falco y Fiorenzo Forti (Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1964), Vol. I, pág. 971. Referencias con la abreviatura *Muratori* y la página en paréntesis.

y osos la fe había hecho corderos, que vivían en paz, armonía y amor, hermanados en la fe como los cristianos primitivos (*Muratori*, 974).

La *Historia* de Charlevoix, publicada en francés en 1756, contenía una comparación con la *República* de Platón, de la cual el historiador deducía la superioridad de las misiones jesuíticas sobre el modelo platónico: “Hablo de aquellas Repúblicas cristianas, de las cuales no tenía modelos el mundo, y que han sido fundadas en el centro de la más feroz barbarie, con un plan más perfecto que el de Platón, del canciller Bacon y del ilustre autor del *Telémaco*”¹⁷³. Charlevoix consideraba que la República cristiana guaraní era, no solamente una utopía modelo, sino la mejor. Creía que era la que había tenido más éxito. El autor describe como los misioneros “armados únicamente con la espada de la palabra y con el Evangelio en la mano” (I, 22), lograron conquistar a los indios “a quien las armas de los españoles no habían logrado sino irritar; los han civilizado y los han convertido en cristianos tales, que desde hace un siglo son la admiración de cuantos los han visto de cerca” (I, 22). Los indios demostraron ser cristianos modelos porque “sin esperar más que de Dios la recompensa; y viéndoseles convertirse en apóstoles casi en el mismo instante en que se hacen cristianos, lograr no menos conquistas espirituales que sus propios pastores, y darse por bien pagados con padecer el martirio” (I, 22). Con acentos apologéticos Charlevoix al defender estas misiones, cuyo éxito se debió a la intervención de la Providencia Divina, advierte que el mayor peligro contra ellas viene de la Europa cristiana, o sea de los que deberían apoyarlas:

Hallándose todos estos hechos bien comprobados por testimonios uniformes de los que estaban en mejores circunstancias para poder certificarse de ellos, y más interesados en no dejarse engañar en esta materia, no será pequeña la sorpresa que se experimentará al observar que establecimientos tan gloriosos para la Religión y útiles al Estado, hayan necesitado siempre, para subsistir, el que los Reyes Católicos interpusieran toda su autoridad; y que los mismos que debían sentirse empeñados en favorecerlos, por toda especie de razones, no hayan dejado piedra por mover para hacerlos aborrecibles a sus propios autores, y lograr que se extinguiesen; que más de una vez hayan sido devastadas por hombres que se preciaban de ser cristianos, quienes por un vil interés han degollado o hecho perecer en la más dura esclavitud centenares de miles de neófitos. Más era ésta una obra de Dios, y de las más propias para manifestar su grandeza y poderío; por lo mismo, aquellos de quienes se dignó servirse para tan insigne empresa, estaban prevenidos de que el in-

¹⁷³ Véase P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix, S. J., *Historia del Paraguay*, traducción del Padre Pablo Hernández, S.J.. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 6 Tomos, 1910-16. La cita es del Tomo I, páginas 21-22. Referencias con el tomo y la página en paréntesis. La obra original se titula: *Histoire du Paraguay*, par le P. Pierre François-Xavier de Charlevoix, de la Compagnie de Jésus. À Paris, chez Didot, Giffart et Nyon, 1756, en 3 tomos.

fierno haría todos los esfuerzos posibles para frustrarla; y no se engañaron” (I, 22-23).

Como Muratori antes que él, Charlevoix utilizó los mismos argumentos que durante más de dos siglos habían contribuido al desarrollo del mito del buen salvaje en las crónicas primitivas escritas por Pedro Mártir, Las Casas, Quiroga y otros: que la naturaleza del indio americano era tal que el método más eficaz para evangelizarlos era el pacífico y humilde y que el enemigo peor de la conversión pacífica de los indios era la codicia del europeo y no la barbarie de los indios.¹⁷⁴

En su descripción Charlevoix parece querer identificar, desde el punto de vista político, social, económico y pedagógico, esos elementos que pueden asimilar las misiones a las utopías clásicas, como el gobierno paternal que consideraba a los ciudadanos como miembros de la misma familia, el uso de la música y de las artes para instruir a los indios en la fe católica, la habilidad de producir alimentos en cantidades superiores a las necesarias, para conservarlos y distribuirlos a los necesitados, la ausencia de pobreza, codicia, peleas, la ausencia de lo *mío* y lo *tuyo* (II, 53-70).

Haciéndose eco de Las Casas y Muratori, Charlevoix refuta el racismo de Sepúlveda y declara que los indios, no sólo son capaces de entender la doctrina cristiana, sino de lograr la santidad (II, 82). El mismo reconoce el influjo de Muratori: “De cuanto acabamos de decir, resulta que en ninguna parte se halla dicha tan perfecta como la de que se goza en esta nueva iglesia, y que Muratori tuvo razón en titular la descripción que de ella hace *il Cristianesimo felice*” (II, 95).

Además de éstas, hay otras fuentes mencionadas por Peramás:

Sunt etiam plures alii, qui hac agunt de re, ut Montesquieu, ut Haller, ut Buschuig, ut terni Antistites, qui oppida Guaranica por munere suo lustrarunt, Petrus Faxardo Ordinis S. S. Trinitatis, Josephus Peralta Ordinis P. P. Praedicatorum, et Josephus Palos Ordinis S. Francisci. Episcopus etiam e Clero Emanuel Antonius de la Torre (quem nos superstitem Bonisarius reliquimus) post aditos primo (his adiit) Guaranios an. MDCCLIX. litteras cum insigni commendatione Guaranicae administrationis ad Aulam Matritensem misit: sed hae litterae editae in publicum non sunt [Hay muchos otros que han tratado la materia, como Montesquieu, Haller, Buschuig; los que, como tres Antistenes¹⁷⁵, han descrito las ciudades guaraníes por su vir-

¹⁷⁴ Véase para unos detalles más pormenorizados sobre este tópico a Stelio Cro, *The American Foundations of the Hispanic Utopia*. Tallahassee, Florida: The DeSoto Press, Inc., 1994, Vol. II, páginas 43-57; *The Noble Savage: Allegory of Freedom*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1990, páginas 13-52; *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*. Troy/Madrid: IBP/FUE, 1983, páginas 1-24.

¹⁷⁵ Antístenes (444-386 a. C.), filósofo griego, discípulo de Sócrates, llegó a ser el jefe de la escuela cínica. Fue el maestro de Diógenes. Para él el bien supremo era la virtud, que se logra despreciando las riquezas, los honores, los placeres y las pasiones.

tud, como Pedro Fajardo, de los trinitarios, José Peralta, un dominico, y José Palos, un franciscano. También el obispo del clero seglar, Manuel Antonio de la Torre, al que dejamos residente en Buenos Aires quien, después de su primera visita a los Guaraníes el año 1759, envió cartas a Madrid elogiando la organización política de las misiones guaraníes; pero sus cartas no se han publicado] (*Guaránica*, VI, 3).

Peramás discute otras fuentes, la mayoría en conexión a los rumores puestos en circulación por los filósofos ilustrados sobre el mal trato de los indios por parte de los padres jesuitas y sobre sus grandes riquezas secretamente acumuladas. Las referencias son muchas y mencionan a los siguientes personajes y escritores: el Papa Benedicto XIV, el Rey Felipe V de España, Cornelio de Pauw, Alonso de Herrera, Tácito, Bougainville, Santo Tomás Moro, el Rey Stanislaus de Polonia, Francis Bacon, Marsilio Ficino, Aristóteles, Rousseau, Bayle, Ibáñez de Echavarry, Ulloa, Montoya y Raynal.

El primer punto que el autor quiere aclarar es el que tres autores antes de él habían debatido, o sea, si es posible hallar el modelo platónico en América, entre los guaraníes:

Id nunc quaerere instituiamus, subitque animum ostendere in America quiddam simile exitisse Platonicis inventis inter Guaranios Indos [Ahora es mi propósito ver si es posible decidir si el plan de Platón puede hallarse en América entre los indios guaraníes] (*Guaránica*, I, 1).

El autor anticipa su tema central—refutar los rumores maliciosos difundidos por los filósofos—afirmando que la felicidad ya se ha conseguido en la república cristiana, sin la ayuda de los filósofos modernos, cuyos devaneos no traen la felicidad:

quod a nobis dicenda sic conjuncta sint cum mysteriis Christianae institutionis, ut plane constet ab hac una pendere bonum publicum, tantoque beatiores esse populos, quanto obsequentiores sunt Christi praeceptos, ac divini cultus veraeque fidei tenaciores, qua re nihil validius est ad refutanda hujus temporis Philosophorum temeraria atque irreligiosa molimina [lo que debo decir se refiere también a los misterios de la religión cristiana, de manera que se entienda claramente que el interés del bien público se basa en esa unidad y que los pueblos son más felices cuanto más son obedientes a los principios cristianos y fieles al culto divino de la religión verdadera; por esta razón nada es más justificado que refutar las lucubraciones irreligiosas y temerarias de nuestros filósofos contemporáneos (ilustrados)] (*Guaránica*, III, 2).

f) Otras fuentes: Montaigne y Dumocala

Aunque Peramás no mencione a Montaigne, comparte con el moralista francés un punto de vista parecido, el que leemos en el ensayo “Sobre los caníbales” en el que Montaigne se enfrenta con el prejuicio de los europeos que juzgan a los americanos

según sus valores. En este conocido ensayo Montaigne había afirmado que los filósofos de la antigüedad hubieran logrado un conocimiento mucho mayor si se hubiesen enterado de las poblaciones nativas del Nuevo Mundo, lo cual posiblemente le hubiera hecho modificar su opinión sobre la naturaleza del hombre:

El [nativo americano] se encuentra en un estado tan puro que a veces me entristece darme cuenta que no lo hemos conocido antes, al tiempo en que había hombres mejor preparados para apreciarlo, de lo que hemos visto recientemente con nuestros propios ojos. Lo que se ve es que este cuadro supera, no sólo las descripciones con las que los poetas han ilustrado la edad dorada y sus planes para hacer feliz a la raza humana, sino las mismas ideas y aspiraciones de los filósofos. Ellos no hubieran podido jamás imaginarse una inocencia tan pura y simple como la que hemos visto con nuestros ojos; y tampoco hubieran podido creer que nuestra sociedad pudiera mantenerse con tan poca organización humana y tan poca artificialidad.¹⁷⁶

Si Peramás recordó o no este pasaje de Montaigne, su significado coincide perfectamente con la tesis de Peramás sobre la felicidad de los guaraníes. Lo mismo podría decirse de Charlevoix, que sigue las ideas de Montaigne sin mencionarle. Una razón de este probable silencio de ambos jesuitas sobre Montaigne podría ser la tolerancia mostrada por este último hacia los Hugonotes y la crítica contra la intolerancia religiosa, una actitud que ciertamente habrá sido sospechosa para la Inquisición. Además fue Montaigne el que desafió la noción de superioridad de los occidentales en general, y de los antiguos sobre los modernos en particular, una noción que el mismo Montaigne probablemente leyó en Pedro Mártir.¹⁷⁷ Hay dos interpretaciones de Montaigne que se pueden rastrear en Peramás. La primera es la de la superioridad del estado de natura experimentado en el Nuevo Mundo sobre las elaboraciones intelectuales de los humanistas/filósofos, una noción que se da en Peramás en la tesis de la superioridad de las misiones sobre la república de Platón. La segunda es una tesis avanzada por Montaigne sobre la posibilidad de los europeos de la antigüedad (tesis que Peramás adopta para los ilustrados) de mejorar su propia sociedad si hubiesen conocido el Nuevo Mundo:

Le diría a Platón que ésta es una nación que no tiene comercio, ni letras, ni ciencia de números, ni título de magistrado o de autoridad política, ni sirvientes, ni ricos ni pobres, ni contratos, ni herencia, ni división de propiedad, sino sólo actividades placenteras, ni respeto por los parientes, sino

¹⁷⁶ Véase Michel de Montaigne, *Essays*, trad. de J.M. Cohen. London: Penguin Books, 1958, páginas 109-110. Referencias con la abreviatura *Essays* con el número de página en paréntesis. Traducción mía.

¹⁷⁷ Véase Stelio Cro, "Montaigne y Pedro Mártir: las raíces del buen salvaje". *Revista de Indias*, 190 (1990), páginas 665-685.

por los lazos comunes, ni vestidos, ni agricultura, ni metales, ni el uso del vino, o del trigo. Las mismas palabras que denotan mentira, traición, engaño, codicia, envidia, calumnia y perdón nunca se han oído. ¿Cuán lejos de esta perfección hallaría él la república imaginada: hombres apenas hechos por las manos de los dioses? (*Essay*, 110).

En su respuesta a las insinuaciones maliciosas de de Pauw contra la naturaleza de los indios americanos, Peramás utiliza el argumento de Montaigne que el indio es más saludable del europeo:

Por lo demás viven en una tierra que es muy agradable, con clima templado y, por consiguiente, como me informa mi testigo, es raro ver a alguien enfermo; y me aseguran que nunca han visto a nadie temblando, o con ojos velados, o sin dientes o doblado por la edad (*Essay*, 110).

Otra fuente mencionada por Peramás es *Dumocala*, la utopía escrita en 1752 por el Rey Stanislas Leszczyński de Polonia¹⁷⁸, un diálogo político y filosófico. Stanislas había leído a Platón y otras utopías clásicas y los viajes imaginarios a la Tierra Austral, la región más popular para el género utópico en el siglo dieciocho. Asimismo conocía la *Histoire de Severambes, peuples qui habitent une partie du continent communément appelé la Terre australe*, obra de Denis Vairasse (1677-1679), porque la cita entre sus papeles. También conocía el *Telémaco* de Fénelon y los *Viajes de Gulliver* de Swift. *Dumocala* presenta una sociedad ideal donde no hay lujos, derroche, injusticias, ni guerra, una sociedad que se podría lograr con reformas radicales. Peramás cita *Dumocala* en el capítulo L de la *Guaránica*, en el que, al describir los almacenes de alimentos de los guaraníes, recuerda que Stanislas había introducido la costumbre de reservar tierras para la gente, tierras que se cultivaban para los pobres y cuyos productos se almacenaban para ellos solos. Peramás aprueba este método.

El platonismo de Peramás se robusteció con la lectura de Marsilio Ficino, autor de la *Teología platónica*, otra fuente citada a menudo por Peramás, sobre todo para criticar la idea platónica de la comunidad de las mujeres y de los hijos, indicada por Sócrates como un adelanto social en su república. Peramás a su vez critica a Ficino por no ser más severo contra Platón en este caso, pues Ficino opinaba que la oposición contra Platón sobre este punto se había exagerado. El autor sigue el modelo de Tomás Moro y argumenta que este error de Platón demostraba que, a pesar de sus méritos extraordinarios como filósofo, era un ser humano y su discípulo Aristóteles había tenido razón en criticarlo (*Guaránica*, LIII).

¹⁷⁸ Véase *Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala*. He utilizado la edición de Laurent Versini; Texte établi par Laurent Versini. Nancy: Publications de l'Université de Nancy, 1981.

g) *La utopía cristiana experimental*

Peramás combina todas estas fuentes en un modelo original, pues concibe una visión utópica de las misiones jesuíticas. Como toda utopía clásica, la *Guaránica* comienza con la descripción del lugar (*De situ Urbis condendae*). Después de una referencia al lugar elegido por Sócrates, Peramás describe las villas guaraníes que se fundan en colinas y en la planicie, “partim collibus, partim campis”, (*Guaránica*, VIII, 4), dependiendo de la locación más conveniente para obtener el alimento. El segundo tópico, el plan de la ciudad (*De forma costruendae urbis*), describe otro elemento común de muchas utopías, la urbanística que ofrece características comunes, como la gran plaza en el centro de la planta, lugar donde, en las villas guaraníes, se yergue la iglesia monumental: “Fori (quadrati ad CL, circiter ulnas) partem unam occupabat templum” [En el centro una plaza cuadrada de unos 150 metros de cada lado, con una parte ocupada por la iglesia] (*Guaránica*, X, 5). Moro, en la *Utopía*, describe un lugar similar. La capital, Amaurote, está construida en la pendiente de una colina y tiene una forma cuadrada, “figura fere quadrata” (II, 116). Casi lo mismo, porque basada también en la *Utopía*, es el plan de *Sinapia*, para la villa y para la ciudad: “La villa sinapiense es una población quadrada” (*Sinapia*, N. 9: *De la villa*); “Las ciudades son poblaciones quadradas” (N. 10: *De la ciudad*).

Una sección de la obra trata a los guaraníes, comenzando por su lengua, el guaraní que, cuando Peramás compuso su obra, a fines del siglo dieciocho, aún se hablaba en una gran extensión de América del Sur:

In triginta Guaraniarum priscis oppidis (his bina adiecta fuerunt aetate nostra) gens una omnino erat, atque una lingua, que viguit, atque etiam num viget, in maxima America meridionalis parte ab Oceano Brasilico ad amnem usque Maranonium, atque hunc etiam ultra, usui enim est in Cayena. Qui terrarum tractus multo est amplior, quam quanto obtinuit olim lingua vel Graeca vel Latina, quibus Guaránica nihil cedit artificio et elegantia [En las treinta ciudades originarias de los Indios Guaraníes (a las que se agregaron dos más en nuestros tiempos), vivía una nación, con una lengua sola, que era la hablada, como lo es aún hoy, en la mayor parte de América del Sur, desde el océano brasiliano (Atlántico) al río Marañón (Amazonas) y más allá de éste, se habla en la Guayana. La superficie de este territorio es mucho más grande del área en la que una vez se habló el latín o el griego, a los que el guaraní no es inferior por su complejidad, ni por su elegancia] (*Guaránica*, XV, 7-8).

En esta sección Peramás analiza la lengua guaraní que él elogia por su flexibilidad, su riqueza, su precisión y su sonido melodioso:

Elegantia, et artificio Guaránicae linguae robur addit opinioni eorum (inter quos censendus est Plato in Cratylo) qui dicunt linguas

non hominum inventa esse, sed donum singulare hominibus datum a Deo. Qua enim ratione barbari per se ipsi progressi fuissent a nudo litterarum sono ad syllabas, a syllabas autem ad vocabula, a vocabulis vero ad discrimina nominum, et pronominum et ad utrorumque affectiones, ut aliud proprium sit aliud appellativum, aliud fixum, aliud mobile aliud, comparans, aliud superlatum? etc. quo item, modo verborum desinissent vim, primum, substantivi, quod omnia pervadit, deinde activi, et passivi, et neutrius, post, impersonalis, et meditativi, et frequentativi, horum autem omnium varios modos, et diversa tempora; atque infinita alia, sine quibus perfecta lingua stare non potest? [La elegancia y la complejidad de la lengua guaraní da fuerza a la opinión de los que creen (y entre ellos hay que incluir el *Crátilo* de Platón) que las lenguas no son una invención humana, sino un don singular dado por Dios a los hombres. ¿Cuál es la razón por la cual pueblos bárbaros han progresado desde los sonidos simples de las letras a las sílabas, de las sílabas a las palabras, de las palabras a las diferenciaciones de los nombres y pronombres, al uso diferente de ambos, a los que son propios y los comunes, fijos, variables, comparativos, superlativos, etc? ¿Por qué son capaces de distinguir primero el modo del verbo, del sustantivo que representa todas las cosas, de la voz activa, pasiva, neutral e impersonal, meditativa, frecuentativa, y de los varios modos de cada uno de ellos, y sus tiempos diversos, y de todas las otras infinitas cosas sin las cuales una lengua no puede perfeccionarse?] (*Guaránica*, XV, nota 5).

Hemos visto la importancia que el guaraní tuvo en la aceptación del Evangelio por parte de los guaraníes y cómo los jesuitas cultivaron la lengua para comunicarse con los nativos, una cualidad ésta que a menudo las autoridades españolas interpretaron como un deseo de autonomía y hasta de desafío a la autoridad central. Aquí Peramás aprovecha la ocasión que le da el tratamiento de la lengua para reafirmar contra la opinión de los filósofos materialistas la naturaleza divina de la lengua, como parte de un plan concebido por la Providencia Divina para guiar un pueblo primitivo a reunirse en una comunidad cristiana, aceptando la religión y la ley, presentados elocuentemente por los misioneros jesuitas en guaraní, el instrumento perfecto para una sociedad perfecta, la Santa República Guaraní. Implícitamente Peramás dice que los filósofos ilustrados han interferido en este plan divino.

Al examinar el número de habitantes para cada pueblo (*De numero civium et domorum*) [Sobre el número de habitantes y de familias] Peramás nos recuerda el número platónico:

Justus civium numerus esto quinque millia et quadraginta, neque amplius minusve. Cives describuntur in duodecim tribus [El número justo de residentes debe ser 5.040, ni más, ni menos. Los habitantes se dividen en doce tribus] (*Guaránica*, XVI, 9).

Pero observa que este número es hipotético porque los pueblos guaraníes no podían siempre mantener un número fijo de residentes, debido a las variantes causada por la naturaleza nómada de los guaraníes y la mortandad en períodos de epidemias. Como ejemplos cita las reducciones de Yapeyú, con 7.974 residentes y la de San Lorenzo con 1.242, en 1767. También indica que en 1732 había 144.252 residentes en los treinta pueblos, pero que dos epidemias, una de sarampión en 1734 y otra de viruelas en 1737, habían matado a 18.773 y 30.000 habitantes, respectivamente, por un total de 48.773 muertos en un periodo de cinco años (*Guaranica*, XVIII, 10).

Las tres secciones más largas del trabajo están dedicadas a la educación, la economía y la inquisición. La sección sobre la educación se constituye de tres partes, la primera sobre la educación en general, que comprende los capítulos LXIV-LXXXI, la segunda que trata de la educación musical, que comprende los capítulos LXXXII-LXXXVIII y la tercera que trata de los coros y danzas y que comprende los capítulos LXXXIX-XCVIII. Si se unen todos estos capítulos, por un total de 32 capítulos, esta sección sobre la educación es sin duda la más larga de *Guaránica*, lo que corresponde al tema más importante de toda utopía.

Empieza este tema con la comparación con Platón, acompañada por otros ejemplos tomados de Juvenal y Plutarco, para subrayar un primer punto importante: el dar buenos ejemplos a los niños para que aprendan las buenas costumbres (*Guaránica*, LXVI, 37-38). Además es en esta sección que Peramás compara el uso del guaraní en las reducciones al del Catalán o el Vasco en España:

Illud hic certum est Guaranios numquam coactos fuisse a Jesuitis ad addiscendam linguam Hispanam, quem admodum ne in media quidem Hispania, et sub Regis oculos, Baleares, Valentini, Cantabri, Callaici, et Catalauni coguntur loqui Castellanice, quae Aulae lingua est [Es verdad que los jesuitas nunca obligaron a los guaraníes a aprender español, de la misma forma que en España, bajo los mismos ojos del Rey, los baleares, los valencianos, los cántabros, los gallegos y los catalanes no quieren hablar castellano, que es la lengua de las escuelas] (*Guaránica*, LXXIX, 44).

Las acusaciones utilizadas por los filósofos como Voltaire y Bougainville contra los jesuitas por no enseñar español a los guaraníes no tenían fundamento porque la legislación española había autorizado a los jesuitas hacer precisamente lo que estaban haciendo: dejar que los indios guaraníes eligieran la lengua que deseaban. Peramás cita el texto de las Leyes de Indias y subraya las palabras claves. En su obra conocida y muy leída, *Voyage autour du monde* (1771-72), Bougainville había acusado a los jesuitas de no querer enseñar el español a los indios: "It was likewise stipulated, that the missionaries should teach the Indians the Spanish language; but this clause it seems has not been executed" [Se había estipulado que los misioneros debían enseñar la lengua española a los indios; pero esta cláusula pare-

ce que no se ha cumplido].¹⁷⁹ Peramás refuta esta acusación al citar el texto de la legislación española sobre las colonias americanas:

Lex Indica summo consilio, de re quam agimus, sic praecipit: doceantur Hispanam linguam Indi, qui eam sponte sua velint discere, los que voluntariamente la quisieren aprender. Audia? voluntariamente, sua sponte [Con gran prudencia, la legislación española para América ordena lo siguiente, en relación con este tema que se discute: ellos deben enseñar la lengua española a esos indios que de su propia voluntad quieren aprenderla. ¿Has entendido? de su propia voluntad, *sua sponte*] (*Guáranica*, LXXX, 45).

Es interesante comparar los consejos dados por Peramás al comparar los dos sistemas de educación, el europeo con el vigente en Paraguay. En Europa hay un prejuicio tradicional contra los que escriben con la izquierda, al punto que en las escuelas es obligatorio aprender a escribir con la derecha, aunque el talento natural del niño sea escribir con la izquierda. Esto no es lo que Platón recomienda, ni lo que se practica en los pueblos guaraníes, entre los cuales los que quieren escribir con la izquierda pueden seguir su talento y no se les obliga a adoptar una conducta artificial y forzada:

Voluit ad extremum Plato (uti diximus) pueros puellasque utraque uti manu sine dextrae prerogativa; atque id quidem recte: praejudicium enim haud laudabile parentum est, liberis vetare aequum sinistrae manus ac dextrae usum, quo sit, ut laeva paene inutilis reddatur. Sacer liber vocat fortissimos Gabaaitas ita sinistra, ut dextera praeliantes. Ac de Aod Israeliarum supremo duce, et iudice dicitur: qui utraque manu pro dextera utebatur. Guarani (si bene memini) non interdicebant filiis promiscuo utriusque manus usu [Platón subrayó (como vimos) la necesidad para los chicos y las chicas de aprender el uso de ambas manos, sin dar preeminencia a la mano derecha; y en esto tenía ciertamente razón; es un prejuicio lamentable que algunos padres tienen que prohibir a sus hijos el uso indiscriminado de la mano derecha o de la izquierda, como si fuera un peso inútil para arrastrar. La Sagrada Escritura llama formidables a los Gabaaitas que pelean con ambas manos. Y de Ehud, el general en jefe y juez de los Israelíes, se decía que podía utilizar ambas manos como si fueran su derecha. Los Guaraníes (si no recuerdo mal) no prohibían a los chicos el uso indiscriminado de ambas manos] (*Guaránica*, LXXXI, 45-46).

En Platón una parte muy amplia sobre la educación se dedica a la educación musical: “Incredibile dictu est, quantum pro educatione puerili ponat Plato in Musica” [Es difícil de creer la importancia que Platón da a la música en la educación de los

¹⁷⁹ Véase Louis Antoine de Bougainville. *A Voyage round the World*. Amsterdam/New York: N. Israel/Da Capo Press, 1967, pág. 98. Mi traducción.

niños] (*Guaranica*, LXXXII, 46). En el Libro III de la *República* Sócrates identifica dos estilos musicales, una narración directa, sin imitación de sonidos de la naturaleza, y otra, armonizando y combinando sonidos diferentes y él declara que el ideal del poeta-músico es el que no armoniza, aunque admita que el segundo puede ser más entretenido para los estudiantes y los maestros. En este punto Peramás parece seguir a Platón en la distinción que el filósofo hace entre “afeminado” y “viril”, que correspondería a la armonización y a la narración directa respectivamente, en la dicotomía platónica: “quia mollem, et adulterinum cantum sequimur, non graves et viriles modos” [porque nosotros (los europeos) seguimos una música afeminada y adulterada, no la viril y seria] (*Guaranica*, LXXXVI, 48). Los guaraníes, por el contrario, han seguido el estilo narrativo directo desde la infancia: “Musica apud Guaranos optima erat electis e toto puerorum grege” [Entre los guaraníes la música era excelente, gracias a los que eran elegidos por entre los niños de la congregación] (*Guaranica*, LXXXVII, 49). La habilidad musical de los guaraníes, siempre admirada por los europeos que han visitado las misiones, se reveló tanto en el tocar los instrumentos como en el canto. En esto ellos han también satisfecho el ideal platónico, porque él había declarado que la educación, tanto en casa como en la escuela, mejoraría con el aprendizaje de canciones cantadas por la madre a los niños y especialmente si este aspecto de la música es reforzado por el aprendizaje de la danza, un ejercicio muy útil para preparar a las mujeres en el entrenamiento militar:

Erudiantur, inquit, pueri, puellaeque gymniciis choreis, quae ad membrorum exercitationem, agilitatemque pertinent, et sunt quodammodo bellica quaedam praeludia: nam armorum usum ignorare non debent foeminae, erit enim forsitan aliquando opus, ut, absentibus maritis, stantes ipsae pro vallo urbem patriamque defendant [Chicos y chicas deben aprender a bailar en el gimnasio para adiestrar los miembros y hacerlos ágiles, como preludeo al entrenamiento militar: pues las mujeres no deberían ignorar el uso de las armas porque a veces puede darse la necesidad, en la ausencia de los maridos, que le toque a ellas erigirse como las defensas de la ciudad y del país] (*Guaranica*, LXXXIX, 50).

Las consecuencias del método pedagógico practicado entre los guaraníes es que mentalmente y físicamente están entrenados, como Platón y el sistema europeo recomiendan. En algunas ocasiones Peramás opone las instrucciones de Platón que él considera dañinas. Como ejemplo cita la advertencia de Platón de fajar a los bebés hasta los dos años de edad y la compara con la usanza de los Guaraníes que dejan a sus niños que se muevan sin impedimentos desde la más tierna edad. El resultado de este método, según Peramás, es que no hay niños deformes entre los Guaraníes:

Hos non biennio (quod vult Plato) stringebant fasciis Guaranicæ matres, sed laxo sinu ita induebant, ut teneris membris liber esset usus,

et motus. Sane modus ille pueros obvolvendi (ut fieret, neque enim satis eum memoria teneo) optimus est. Equidem multa Guarianorum vidi oppida, et nusquam Indum claudum, vel mancum, vel gibbum, vel alio corporis vitio affectum vidi: omnes perfectis erant artubus [Las madres guaraníes no fajaban a sus niños con fajas por dos años (que es lo que recomienda Platón); al contrario, los vestían con ropa suelta, para que pudiesen mover y utilizar libremente sus miembros tiernos. Esta es la manera más saludable de criar niños (no recuerdo exactamente como lo hacían). Sin embargo visité muchas misiones de indios guaraníes y nunca vi a un indio deformado, o que no pudiera usar un brazo, o que tuviese una joroba, o que tuviese algún defecto físico; cada uno tenía miembros perfectamente formados] (*Guaránica*, XCVI, 53-54).

Sobre este topos en Europa se había desatado una polémica, como se ve en la *Disputa del Nuovo Mondo* de Antonello Gerbi¹⁸⁰. Peramás refuta a de Pauw que escribe que los indios dejaban morir a los niños con defectos de nacimiento, como los Espartanos antiguos:

Hic te volo, Pavi, et rogo, an mos informes partus necandi esse possit Americanis, apud quos non nascuntur foetus informes? De hac re testis ego, qui non exiguam Americae Meridionalis partem vidi [En esto te desafío, de Pauw, y te ruego, ¿Cómo es posible que la costumbre de matar a los recién nacidos con defectos exista entre gente que no tiene defectos de nacimiento? Soy un testigo ocular que ha viajado a través de la mayoría del continente sudamericano] (*Guaránica*, XLII, 22).

Peramás quiere poner en evidencia la falta de documentación de las aseveraciones de de Pauw, un filósofo ilustrado típico. La disputa entre Peramás y de Pauw es parte de la polémica en la que se vieron envueltos los jesuitas casi inmediatamente después de la expulsión de 1767. Las *Recherches* de de Pauw se publicaron al año de la expulsión en 1768. El antecedente de de Pauw es el trabajo de Buffon, *Histoire naturelle*, publicado en 1749.¹⁸¹ En esta obra el naturalista francés comparaba, entre otros, los animales de Europa y Africa con los de América. Por ejemplo, citaba al león africano y, al describir el león americano concluía que “cet animal n’existoit point en Amérique, et que le puma du Perou est un animal d’une espèce différente” [ese animal no existía en América y que el

¹⁸⁰ Véase Antonello Gerbi, *La Disputa del Nuovo Mondo*, Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1983. En esta obra se reseñan las opiniones de varios filósofos ilustrados; entre ellos, el que expresa las opiniones más polémicas contra los indios americanos es Cornelius de Pauw, autor de *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’Histoire de l’Espèce Humaine*, publicadas en Berlín, en 1768. Referencias con la abreviatura *Recherches*, con el tomo y la página en paréntesis. Mi traducción.

¹⁸¹ Véase Georges-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*. Paris: Imprimerie Royale, 1749-1804, 44 tomos.

puma del Perú es un animal de una especie diferente].¹⁸² Después de aplicar el mismo criterio a muchos otros animales y especies Buffon, convencido de la originalidad de su interpretación, proclama que hasta entonces este hecho tan evidente, o no había sido reconocido, o se dudaba de su verdad: “ce fait général, dont il ne paraît pas qu’on y fût seulement douté” y era tan importante que él Buffon, debe probarlo con todo tipo de prueba (*Animaux*, 407-408). En su conclusión está convencido de haberlo logrado: “J’ai démontré cette vérité par un si grand nombre d’exemples qu’on ne peut la révoquer en doute”.¹⁸³

De Pauw era un típico enciclopedista, no sólo por sus ataques frecuentes contra la religión y los jesuitas, “Les Jésuites, jamais véridiques” (*Recherches*, I, 61); “leur entière expulsion ... regardée, dans le Pérou, comme un coup de la Providence” (*Recherches*, II, 356), ni por su mal gusto en la descripción detallada de las aberraciones sexuales, sino porque se siente responsable de y obligado a proclamar en todos sus escritos su fe ciega en el progreso, sin ninguna confianza en la bondad de la naturaleza. En otras palabras de Pauw representa el ejemplo más claro del sentimiento anti-Rousseau del Iluminismo. L. Baudin ve a de Pauw como la antítesis de Rousseau, definiéndolo “prêtre philosophe, admiré par Voltaire, s’amuse (...) à prendre le contrepied de Rousseau en dénigrant systématiquement les Américains” [cura filósofo, admirado por Voltaire, se divierte (...) a refutar a Rousseau con denigrar sistemáticamente a los Americanos].¹⁸⁴ Contra Rousseau, de Pauw piensa que el hombre, sin la sociedad, no cuenta nada: “L’homme n’est donc rien par lui-même; il doit ce qu’il est à la société: le plus grand philosophe, abandonné pendant dix ans dans l’isle de Fernandez, en reviendrait abruti, muet, imbécille, et ne connâtrait rien dans la natura entière” [Luego el hombre por sí mismo no es nada; debe lo que es a la sociedad: el más grande filósofo, abandonado durante diez años en la isla Fernández, volvería embrutecido, mudo, hecho un imbecil, y no reconocería nada en toda la naturaleza] (*Recherches*, I, 302). Además de Rousseau en este pasaje de Pauw ataca a Defoe y a su famosa novela *Robinson Crusoe*, libro de cabecera de Rousseau.

Para de Pauw, los indios americanos son como animales salvajes, incapaces de vivir en la sociedad y de adaptarse a la cultura occidental: “et sans cette culture il n’est rien” [y sin esa cultura no hay nada] (*Recherches*, II, 207). Los nativos del Nuevo Mundo son hombres degenerados: “la totalité de l’espèce humaine est indubitablement affaiblie et dégénérée au nouveau continent” y, según él, Buffon

¹⁸² Véase, en la edición *Oeuvres Complètes*, Editor Richard. Paris: Delangle, 1826-28, el tomo V que contiene el trabajo titulado *Animaux de l’Ancien Continent*, XV, pág. 404. Referencias con la abreviatura *Animaux* y la página entre paréntesis. Traducción mía.

¹⁸³ Véase Buffon, *Epoques de la Nature*, 1779, en *Oeuvres Complètes*, V, pág. 221.

¹⁸⁴ Véase Louis Baudin, *Une théocratie socialiste: l’état Jésuite du Paraguay*. Paris: Editions M. Th. Genin, 1962, pág. 19.

se equivoca en creer que la naturaleza en el Nuevo Mundo era joven; la verdad es la opuesta: “c’est sans doute, un spectacle grand et terrible de voir une moitié de ce globe, tellement desgraciée par la nature, que tout y était ou dégénérée, ou monstrueux” (*Recherches*, Disc. Prelim., 1). En conclusión, de Pauw recomienda quedarse en Europa.

Contra esta propaganda anti-americana Peramás demostró, con su experiencia directa de haber vivido muchos años entre los guaraníes, que de Pauw representaba la cara oscura del Iluminismo, fruto de una cerrazón mental, incapaz de evaluar a los indios por la evidencia contenida en tantas crónicas, memoriales, cartas y relatos de viajes. Peramás, en todas sus obras, defendió la nobleza y los logros de los indios guaraníes que lograron un lugar privilegiado en la tradición del buen salvaje.

La segunda sección en extensión trata de la posesión común de las cosas (*De Communionem rerum*, Capítulos XLII-LXV). Peramás distingue entre la *República* de Platón, un trabajo juvenil, en el que Platón ha concebido la propiedad en común de mujeres e hijos, como objetos y animales, una opinión que Platón ya no tiene en *Las Leyes*, compuesto a edad más avanzada. Pero en las Reducciones había cierto grado de posesión en común de ciertas tierras, llamadas *Tupambae*, tierras públicas cultivadas para beneficio de las viudas, los enfermos, los ancianos, los huérfanos, comparadas al *amambae*, que era la tierra individual, dividida en lotes, de extensión varia, según las necesidades. Peramás cita como fuente de la administración de las tierras las comunidades de la iglesia cristiana primitiva:

Quod si nascente Ecclesia in piorum coetu communio ejusmodi, et aequalitas perfecta fuit id factum est singulari ope Spiritus Sancti, qui doctrinam Christi tam eximio exemplo illustrare voluit, ut ad eam alios aliosque alliceret [El hecho que en la iglesia primitiva la comunidad de bienes y la igualdad entre los miembros de la congregación era perfecta, esto fue la obra del Espíritu Santo que quiso demostrar la enseñanza de Cristo con un ejemplo tan ilustre, para que muchos otros lo imitaran] (*Guaránica*, XLII, 22).

La explicación de Peramás de la naturaleza mixta de la economía de los guaraníes sirve un propósito doble: primero indicar las dos fuentes de los jesuitas: la historia de la iglesia y, la *República* y las *Leyes* de Platón. El segundo objetivo de Peramás era el de refutar las acusaciones infundadas de los filósofos contra los jesuitas: primero que habían escondido el oro amasado en tantos siglos y segundo que habían explotado a los indios. Había otras acusaciones graves de otros filósofos. Bougainville, en su *Voyage*, afirma que la casa de las jóvenes vírgenes indias estaba conectada con la residencia de los padres jesuitas, de manera que, a cualquier hora de la noche, el padre jesuita podía deslizarse sin ser visto, de noche y de día. Peramás explica con gran detalle el error de Bougainville. En pri-

mer lugar la casa no era la de las doncellas, sino la de las viudas, y que estaba separada y no tenía ningún pasaje que la conectara a la residencia de los padres. Además, cada vez que el padre tenía que ir allí, debía recorrer una calle abierta y en plena visión del público. También llama la atención sobre un error cometido por Bougainville que llama a la casa *conatigasú*, nombre errado, pues el verdadero nombre era *cotiguazu*, una casa grande. Era difícil de creer que un testigo ocular, como Bougainville se caracterizaba, pudiese cometer tantos errores. Peor aún se siente en su deber de dudar de su testimonio, en el mismo estilo jocoso que había empleado contra de Pauw:

Vidit id Argonauta ille? non vidit, nam navis ejus constitit Montevideo in porta, qui distat a primo Guaraniarum oppido centumquinquaginta, eoque amplius, leucis. Audit ergo ab aliis, et hi quidem adeo periti erant, ut vel nomen rerum, de quibus narrabant, prorsus nescirent: nam Domus nulla Guaraniis dicitur Conatigasú, sed Cotiguazu, id est domus ampla, quod haec aliis amplior esset. Aec autem domus non erat adolescentularum, sed viduarum, quibus vel parentes deerant, vel cognati, apud quos honeste habitarent. Hae viduae de publico alebantur; nec varia illis artificia, sed una nendi ars; neque eisdem magistrae seniores foeminae, sed anus quaedam, quae illarum mores regebat. Nusquam porro in oppidis Guaranicis hospitium istud coniunctum erat cum aede Parochi, sed ab hac satis superque separatum, neque eo iri poterat nisi publica et patente via. Quod si Parocho, vel ejus collegae illuc forte eundem esset, ut aegrae alicui sacramenta ministraret, ibant simul cum Parocho, vel ejus collega aeditui, et unus ex Indicis medicis. Narro quae vidi [¿Los vio ese Argonauta? No, no los vio, porque su barco se quedó arenado en el puerto de Montevideo que se encuentra a más de ciento cincuenta leguas (450 millas) de la primera Reducción Guaraní. De modo que lo debió haber oído de otros, que no debieron saber mucho, pues ni sabían el nombre correcto de las cosas de las que estaban hablando. No hay casa que los guaraníes llamen *conatigasú*, sino *cotiguazu*, que quiere decir *casa grande*, porque es más grande que las otras. Y no era la casa de las vírgenes, sino de las viudas, que no tenían padres, ni parientes con los que hubieran podido vivir sin causar escándalo. Se mantiene con recursos públicos y las viudas no tienen que trabajar mucho, sólo el arte de tejer; solamente una anciana, no un grupo de viejas maestras, observa su conducta. Este hospicio nunca se unió a la residencia del padre en ninguna Reducción guaraní, sino que se encuentra claramente separada de ella de manera que nadie podría ir allí si no fuera por un camino abierto al público. Y si el cura, o su colega debían ir allí, en el caso que tuviese que administrar los sacramentos a alguien enfermo en la casa, junto con el cura, o su colega, iba también una de las enfermeras indias. Digo lo que he visto] (*Guaránica*, XLVII, 25-26).

La añosa cuestión de los abusos y de la perversión de los jesuitas, atacados por primera vez por los bandeirantes portugueses, como se puede ver en la *Conquista Espiritual* de Montoya, aún se esgrimía por los filósofos al tiempo de la

expulsión de la Orden. La reacción de Peramás no se hizo esperar. Es una ironía de la historia que los filósofos, que aspiraban a aparecer tan civilizados, y que se presentaban como un modelo de civilización y progreso, se encontraran de acuerdo con rufianes y piratas como los bandeirantes, que habían violentado y asesinado miles de inocentes mujeres, niños, ancianos y hombres adultos.

La tercera sección de esta parte tan amplia sobre la educación y costumbres de los guaraníes es sobre la educación y, en particular, sobre el control de la mente. Rehúsa la condena a muerte de Platón contra los ateos, por creer que el cristianismo ha cambiado las creencias religiosas. No sigue el principio claramente establecido en la *Utopía* de Moro según el cual en *Utopía* una de las leyes más antiguas es la que nadie debería ser castigado por sus creencias religiosas (*Utopía*, II, 9). Este principio era singularmente importante, especialmente para un jesuita, que sabía el papel que su Orden había desempeñado en la Europa de la Contrarreforma. Pero la afirmación de de Pauw que los dominicos en América han quemado a miles de indios le da la oportunidad para aclarar este error y demostrar, una vez más, la mala fe de su adversario. En primer lugar Peramás le recuerda a de Pauw que las Leyes de Indias excluían a los indios de la jurisdicción de la Inquisición. En segundo lugar le aclara a de Pauw que los dominicos nunca se encontraron a cargo de la Inquisición, ni en América, ni en Europa (“Indos crematos ab Inquisitoribus Dominicanis”, *Guaranica*, XXXIX, 21):

Nusquam in Hispania Europaea, et nusquam in Americanis provinciis Patres Dominicani Inquisitores sunt, sed ubicumque in toto Catholici Regis imperio tribunal Inquisitionis est apud lectissimos Sacerdotes ex ordine Clericorum [Nunca en las posesiones europeas de España, y nunca en las provincias americanas han sido los Padres dominicos inquisidores, pero en todos los dominios del Rey Católico el tribunal de la Inquisición se rige por jóvenes curas del clero regular] (*Guaranica*, XL, 21).

Aunque se dirige a de Pauw, el blanco del sarcasmo de Peramás son los filósofos ilustrados:

O Pavvi, o pie Pavvi? haereo hic, et nescio, an tui me misereat, an Indorum, quos dignate clementia miseraris. Miseret me tui potius, et taedet, qui adeo impudenter mentius es, vel nesciens errasti turpissime calumniandi studio, ut tuus est mos, Cremati a Dominicanis Indi? [O de Pauw, mi buen de Pauw, me maravillo y no sé si tengo que tenerte lástima a ti o a los indios con los que te has conmisericordado con clemencia honrada. Más bien te tengo lástima y siento náusea de ti porque eres un mentiroso, o, porque eres ignorante, has cometido un error imperdonable para difundir el libelo, como de costumbre, que los dominicos queman a los indios] (*Guaranica*, XXXIX, 21).

El ejemplo de de Pauw debería hacer ver la verdad a los que entienden estas refutaciones: “Haec volui de Pavvio dicere, ut vel hinc discas, quatenus tibi fidentium sit impiis philosophos” [Mi intención ha sido decir estas cosas sobre de Pauw para que tú puedas aprender cuán poca fe puedes tener en filósofos impíos] (*Guaránica*, XLI, 21).

La defensa de los Guaraníes alcanza su punto más alto con la comparación de los mismos y los Germanos de Tácito. Esto ocurre dos veces y en esta comparación el autor combina una fuente antigua con un topos contemporáneo, tan estrechamente relacionado con el género utópico y el Nuevo Mundo. La primera comparación se verifica al tratar Peramás el tema de las bodas (*De nuptiis*): “His Guaranicis dotibus Germanorum veterem dotes fuerunt similes” [Las virtudes de los Guaraníes eran parecidas a las de los antiguos Germanos] (*Guaránica*, LXIV, 37). La segunda comparación ocurre durante el análisis del origen de los guaraníes. Como los Germanos, los Guaraníes han sido civilizados gracias al cristianismo. Tácito escribe que los Germanos no tenían ni ciudades, ni villas, ni edificios hechos de piedra, que se cubrían con las pieles de animales. Pero el cristianismo ha cambiado todo eso.

La preferencia por Platón no puede hacernos perder de vista su verdadero propósito: refutar a los filósofos ilustrados, sobre todo franceses, claramente identificados como los mayores responsables de los rumores y calumnias que han culminado en la expulsión de los padres jesuitas y la ruina de las Reducciones. Con su obra el autor ha echado un puente entre la primera utopía empírica, la República Guaraní del Paraguay, y la última utopía cristiano-social, *Guaránica*. El capítulo final de la utopía de las dos orillas fue escrito por otro exilado. Después de *Guaránica* la isópolis hispánica continuó su curso hasta la invasión de Napoleón que desbarató los planes tecnocráticos de Campomanes y su grupo de ilustrados. Como consecuencias de estos cambios radicales en Europa la isópolis americana también se modificó para siempre. Si la utopía hispánica tuvo un impacto en estos cambios o no es aún tema de debate. En este debate *Guaránica* debe ocupar su lugar.

II. LA ENCRUCIJADA DE DOS UTOPÍAS

a) *Implicaciones económicas y políticas*

El género de la utopía humanístico-cristiana, establecido por su fundador Tomás Moro, autor de la *Utopía* (1516), floreció durante los siglos XVI y XVII.¹⁸⁵ A

¹⁸⁵ A este género pertenecen la *Ciudad del Sol* (1602) de Campanella, la *Nueva Atlántida* (1626) de Bacon y la anónima *Sinapia* (1682). Ver referencias más detalladas a estas obras en R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, 1975, p. 49-85; para *Sinapia* véase S. Cro, *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral. A Classical Utopia of Spain*, Hamilton, 1975; A Fore-

través de dos siglos el género utópico constituyó un corpus en el que, a pesar de la variedad de modelos y estilos, sus autores propusieron alternativas políticas, sociales, económicas y hasta religiosas a los sistemas imperantes en los países europeos.

La utopía hispánica representa la excepción a este corpus teórico, pues en ella, a excepción de *Sinapia*, vemos verdaderos experimentos políticos y sociales, en los que el estado socio-económico resultante se caracteriza por su diferenciación del patrón europeo. Es el caso de los Hospitales-Pueblos de Santa Fe (1535) de Vasco de Quiroga en la Nueva España, de la Vera Paz en Guatemala (1537-1550) de Las Casas y, por encima de todos, de las Reducciones jesuíticas del Paraguay, organizadas hacia 1610 y que perduraron hasta 1767, año de la expulsión de los Jesuítas.¹⁸⁶

Al abrirse el siglo de las luces la tradición utópica, a pesar de la gran variedad de autores y obras, pertenece a estas dos categorías: la tradición teórica, cuyo fundador es Moro, y la tradición empírica, cuyo representante más ilustre es el estado jesuítico en el Paraguay. En los años que P. Hazard definió como los de la "crise de la conscience européenne" una nueva variante de la utopía literaria se iba abriendo camino para afirmarse decididamente en el siglo XVIII: la utopía tecnocrática.

Los primeros atisbos de esta nueva utopía, que en su climax contaría a Voltaire, Rousseau y Campomanes entre sus adeptos, parecen inocentes. Se trata de obras que pronto encontrarán una categoría como "literatura de los viajeros", de las que el primer ejemplo podría ser *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la Terre australe* (1676) de Gabriel de Foigny y que, casi un siglo después, aun produce ejemplos como el *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) de Diderot. La novedad de la nueva utopía, que a diferencia de las dos anteriores ni propone un programa sistemático de reformas, ni se refiere a experimentos llevados a cabo en algún lugar específico, es una vaga nostalgia por un nuevo ser, el buen salvaje, el hombre al estado natural, en la edad de oro del mundo, sin leyes, ni gobiernos, ni libros, ni dinero, ni propiedad privada, libre de la superstición, sobre todo de la superstición cristiana. Casi todos estos son los tópicos de la Ilustración: la bondad de la razón, la fe ciega en la naturaleza, la innata bondad del hombre primitivo. Esta identidad ideológica entre la utopía

runner of the Enlightenment in Spain, Hamilton, 1976; *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América Hispana (1492-1682)*, Troy/ Madrid, 1983; para T. Campanella y su humanismo cristiano véase S. Cro, *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*, Hamilton, 1979.

¹⁸⁶ Para Vasco de Quiroga véase S. Zavala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España. Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, 1965; para Las Casas véase J. L. Phelan, "El imperio cristiano de Las Casas", *Revista de Occidente: Fray Bartolomé de Las Casas*, dirigido por J.A. Maravall, p. 279-291; para las Reducciones jesuíticas véase S. Cro, *Realidad y utopía*, op. cit., p.78-83.

pía y la Ilustración en el siglo XVIII explica cómo ese género se convirtiera en un instrumento de propaganda y de difusión: "Il serait erroné de lui attribuer un rôle créateur ou une position d'avant-garde: simplement, elle vulgarise, atteint un public plus large que les traités philosophiques, ou les manuscrits clandestines, elle suit le mouvement et ne le provoque pas" (*Voyages*, 117). Un aspecto fundamental de esta propaganda es su contenido anti-cristiano. Aunque los ilustrados españoles sean católicos, en lo político, económico y social siguen a Voltaire.

Las Reducciones representaban todo lo que la Ilustración voltairiana combatía con más vehemencia: la unidad del poder temporal y espiritual bajo una casta sacerdotal, la economía comunitaria y planificada que excluía el beneficio individual, la exclusión del capital privado, la limitación del poder del monarca, la supeditación de la razón a la fe. Pocas veces en la historia nos es dado ver antagonistas convencidos totalmente de la perfidia, ignorancia y malicia del otro: por un lado los jesuitas seguros de sus sucesos, convencidos de la santidad de su obra, inmóviles en su celo, admirados hasta la muerte por sus feligreses los indios, convencidos de la perversión diabólica de los ministros de Carlos III; por el otro Campomanes y sus amigos, voltairianos convencidos, entre los que el Fiscal del Consejo de Castilla se destacaba por sus obras de crítica al clero, en las que había negado a la iglesia el derecho de mano muerta,¹⁸⁷ convencido que el gobierno de Carlos III liberaría a España una vez por todas del lastre medieval representado por las órdenes monásticas, empezando por la más poderosa de todas ellas, la Compañía de Jesús.

Sin duda esta polaridad se ha transferido a los historiadores que, desde esos dos puntos de vista, han estudiado la expulsión de los Jesuitas.¹⁸⁸ El mismo tratamiento de las fuentes propone problemas a los historiadores, no solamente por la polaridad de los juicios, sino por la aparente división que se percibe en estas

¹⁸⁷ Véase su famoso *Tratado de la Regalía de la Amortización...*, Madrid, 1765.

¹⁸⁸ Los historiadores que tratan la expulsión generalmente se limitan a dar el cuadro de los jesuitas en España, antes y después de la expulsión. Raramente en sus obras las Reducciones paraguayas figuran como elemento importante, y, a veces, ni siquiera se mencionan; véase por ejemplo dos obras especializadas, en las que nunca se mencionan las Reducciones: Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1974 y Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1973. En ambos autores la expulsión se halla plenamente justificada. Entre los defensores de la orden encontramos a Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires, 1945, T. VI, p. 179-194, quien es el único que dió preminencia a las Reducciones, p. 192. Un alegato completo y bien documentado en favor de los expulsados se lee en C. Eguía Ruiz, S.I., *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, Madrid, 1947, aunque este historiador tampoco mencione a las Reducciones. Por otra parte la expulsión de los jesuitas de las Reducciones paraguayas se ha estudiado extensivamente por parte de los historiadores de la orden, como P. Hernández, S.I., *El extrañamiento de los jesuitas en el Río de la Plata*, Madrid, 1908, P. Pastells y F. Mateos, S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, Madrid, 1946-1949, 8 volúmenes. Un tercer grupo de historiadores ha defendido a las Reducciones por su valor utópico y social, como en Clovis Lugon, *La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)*, Paris, 1949.

obras entre los que tratan el ámbito europeo y los que tratan el ámbito americano relativo a esa expulsión. Después de Montesquieu, nadie, que yo sepa, ha intentado profundizar la interrelación entre la expulsión de los jesuitas de las Reducciones y su impacto social en Europa. Nadie, que yo sepa, ha intentado elaborar una respuesta a la pregunta de Menéndez y Pelayo si la expulsión aceleró la pérdida de las colonias españolas en América.¹⁸⁹ En cambio los historiadores han identificado en los relatos de los misioneros las fuentes mismas del buen salvaje del siglo de las luces y, en particular, de Rousseau.¹⁹⁰ Queda por aclarar aún esa aparente contradicción del iluminismo que si por un lado, con Montesquieu¹⁹¹ y Rousseau apreció el aporte intelectual de las Reducciones, por el otro, con Voltaire y los ilustrados las destruyó. Pero es precisamente la componente utópica de los ilustrados la que puede explicar esa aparente contradicción.

Ya Menéndez y Pelayo había caracterizado de utopista al Conde de Campomanes cuando le acusó "en medio de la rectitud de su espíritu, a las veces muy positivo, [de tener] un enjambre de bucólicas ilusiones" (*Menéndez y Pelayo*, 177). Las Reducciones representaban una fuerza revolucionaria dentro del absolutismo borbónico. La utopía tecnocrática de Campomanes se basaba en una educación paulatina del pueblo en el comercio y en la industria y artesanía, en fomentar las "Sociedades de Amigos del País", en instituir premios para los que mejor descollaran en la nueva cruzada de la modernización de España, en el impulso de una economía burguesa dentro de un despotismo ilustrado, es decir de una clase media de estilo holandés o inglés, sin las estructuras parlamentarias y judiciales en que esas monarquías habían prosperado. Las dos utopías, la empíri-

¹⁸⁹ "¿Y quién duda hoy que la expulsión de los jesuitas contribuyó a acelerar la pérdida de las colonias americanas?"; M. Menéndez y Pelayo, ob. cit., p. 192.

¹⁹⁰ A. Duméril, "Influence des Jésuites considérés comme missionnaires sur le mouvement des idées au XVIIIe siècle", *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, Section des lettres, IIIe série, II, 1874, p. 1-33; A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle. Etude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*, Paris, 1895; G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, Paris, 1934, p. 341-365.

¹⁹¹ En *De l'esprit des lois*, Montesquieu alaba las realizaciones políticas y sociales de las Reducciones jesuíticas: "Le Paraguay peut nous fournir un autre exemple. On a voulu en faire un crime à la société [de Jesús] qui regarde le plaisir de commander comme le seul bien de la vie: mais il sera toujours beau de gouverner les hommes, en les rendant plus heureux. Il est heureux pour elle d'avoir été la première qui ait montré, dans ces contrées, l'idée de la religion jointe à celle de l'humanité. En réparant les dévastations des Espagnols, elle a commencé à guérir une des grandes plaies qu'ait encore reçues la genre humain. Un sentiment exquis qu'a cette société pour tout ce qu'elle appella honneur, son zèle pour une religion qui humilie bien plus ceux qui l'écoutent que ceux qui la prêchent lui ont fait entreprendre de grandes choses; et elle y a réussi. Elle a retiré des bois des peuples dispersés; elle leur a donné une subsistance assurée; elle les a vetus; et, quand elle n'aurait fait par là qu'augmenter l'industrie parmi les hommes, elle aurait beaucoup fait"; Paris, 1979, Vol. I, p. 162.

ca y comprobada de las Reducciones, y la tecnocrática sin comprobar de Campomanes no podían coexistir. La antipatía de Campomanes por las Reducciones debió ser profunda y personal. Ellas constituían un desafío a su obra como escritor y como ministro. El *Dictamen*, escrito por Campomanes,¹⁹² y con el que se decretó la expulsión, revela el influjo de Voltaire y cuán íntimamente ligados estaban en Campomanes su ideología de ilustrado con su acción política, prescindiendo de las pruebas en favor o en contra de las Reducciones. De hecho el archivo de Campomanes revela que en sus papeles el fiscal del Consejo de Castilla acogió los libelos peores contra los jesuitas.¹⁹³

La ideología de los ilustrados era la más alejada de aquella sobre la que se habían fundado, organizado y habían florecido las Reducciones. Los "regalistas" como Campomanes, Wall, Grimaldi, Esquilache, Roda, Floridablanca, Aranda, admiradores e imitadores de Voltaire, creían en la supremacía del poder temporal del rey sobre el de Roma, hasta en los asuntos eclesiásticos del clero español. Las Reducciones jesuíticas del Paraguay, con su constitución evangélica, compuesta de entusiastas neófitos, presentaban un contraste decidido con los tecnócratas regalistas de Madrid. La lealtad de los Guaraníes a la corona española se fundaba en el entendimiento que si por un lado ellos renunciaban al estado natural y optaban por la civilización aceptando las reglas y doctrina de las Reducciones, por el otro podían mantener su lengua guaraní. Los padres les habían hecho creer esto al aprender ellos mismos la lengua de los nativos y componer las primeras gramáticas del guaraní y dirigirse a ellos en guaraní más que en español. Por primera vez en su vida tendrían comida y ropa a suficiencia, un alojamiento limpio, una sociedad ordenada, sobre la cual vigilaban los padres. También gozaban de todos los derechos garantizados a las poblaciones nativas bajo las "Leyes de Indias".

En primer lugar los Guaraníes sabían que habían mejorado ínfinitamente su condición al comparar su nuevo estado con el anterior estado de natura, donde corrían peligro de ser exterminados por otras tribus enemigas, o por animales feroces, o por las enfermedades y el hambre. En cambio en las Reducciones gozaban de un régimen de semi-autonomía, en medio de un ambiente pacífico, el espíritu fortalecido por las ceremonias religiosas y por el énfasis que los Padres ponían en las artes y la música, disciplinas en las que los indios desplegaron muy pronto un talento excepcional. En segundo lugar los indios de las Reducciones podían ver su mejor condición en los contactos frecuentes con los indios no-cristianizados y hasta en sus viajes a los mercados de las ciudades hispánicas

¹⁹² Véase la "Introducción" de J. Cejudo López y T. Egido en P. Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, Madrid, 1977.

¹⁹³ El *Dictamen*, además del pensamiento voltairiano revela la presencia del manuscrito de B. Ibáñez de Echavarrí sobre el *Reino jesuítico del Paraguay*, que se halló entre los papeles de Campomanes; véase J. Cejudo López, *Catálogo del Archivo del Conde de Campomanes*, Madrid, 1975, p. 32.

donde trocaban sus mercaderías por utensilios, semillas, ropas, ganado, etc. En esas ocasiones los colonos españoles se admiraban del aseo y del adelanto social y técnico de los Guaraníes que residían en las Reducciones. En tercer lugar, los ataques periódicos de los paulistas portugueses, quienes en el curso de los años esclavizaron y mataron a decenas de miles de indios de las Reducciones, obligaron a los Padres y a los jefes guaraníes a organizar un cuerpo militar para defenderse. Esta agresión se convirtió en un aglutinante esencial que fomentó el espíritu de solidaridad entre las Reducciones, un sentimiento cívico de pertenecer a una comunidad social en cuya defensa estaban dispuestos a morir pues la admirable constitución de los Padres les había inculcado este sentimiento de independencia, que era un nuevo elemento que el gobierno de Madrid miraba con crecida preocupación. De hecho es este mismo sentimiento que, al adquirir fuerza, es visto por Madrid como factor subversivo que hay que eliminar. En 1750, con el tratado de la Permuta, España se alió a Portugal para echar con la violencia a los indios guaraníes de las siete Reducciones que se hallaban al este del río Paraná y al norte del Río de la Plata.

No hay duda que el interés y el celo desplegados por Campomanes en la preparación del decreto de expulsión fue motivado por su oposición personal a las Reducciones. De hecho, las Reducciones habían logrado una economía autárquica basada en los principios opuestos a los implantados por Campomanes, es decir: primero, la abolición de la moneda, mientras Campomanes había practicado una política monetaria; segundo, la utilización intensiva de la tierra laboral, concentrándose en pocos productos esenciales para la sobrevivencia y para satisfacer el nivel de vida de las colonias españolas, que constituían el mercado principal de las Reducciones, mientras Campomanes había fomentado las "Sociedades económicas de amigos del País" con las que esperaba fomentar la producción, la creación de nuevos mercados y la expansión de los viejos; tercero, la expansión y penetración gradual de los productos de las Reducciones en los mercados de las colonias españolas que hasta entonces habían estado bajo el control del monopolio de la metrópolis, condición que Campomanes miraba a restaurar.

Las colonias adquirirían con gran interés y avidez los productos de las Reducciones por su calidad y, sobre todo, por su precio, porque los padres canjeaban y limitaban la venta para adquirir los enseres necesarios para mantener la independencia económica de las Reducciones. Los colonos españoles obtenían grandes ganancias al revender los mismos productos al precio del mercado a España o, más a menudo, a los contrabandistas ingleses y holandeses que se habían afianzado en Buenos Aires, ciudad que a mediados del siglo XVIII iba remplazando a Lima que hasta entonces había sido el centro comercial de Sudamérica.

La posición de Campomanes, tanto como Fiscal del Consejo de Castilla que como miembro de la poderosa Junta de Comercio y Moneda, le brindó la oportuni-

dad de identificar y seleccionar varios objetivos para la nueva política de los Borbones y le dió la autoridad para imprimir la dirección deseada al curso de la economía española. Entre estos objetivos el comercio tuvo un lugar preminente y la urgencia con la que este Ministro acometió la tarea de educar al pueblo en las nuevas doctrinas económicas inspiradas al liberalismo inglés se ve en sus tratados.¹⁹⁴

Su preferencia por la producción e intercambio de manufacturados básicos y baratos y su oposición a la acumulación de metales preciosos, que en cambio había sido la piedra angular de los economistas anteriores, revela la agudeza financiera de Campomanes. Al mismo tiempo la necesidad que él sentía de planear y controlar desde el centro del poder el desarrollo industrial y comercial de España, junto con su convicción en la infalibilidad de la riqueza individual como aliciente y termómetro de la salud económica del país, le hizo aborrecer la organización económica de las Reducciones como un fantasma de la Edad Media conjurado por monjes fanáticos, enemigos jurados de sus reformas.¹⁹⁵ Todo esto agravado por la coincidencia que la calidad y precio de la producción de las Reducciones constituían un aliciente al contrabando en que los mismos colonos españoles preferían vender a los precios del mercado negro que pagaban los contrabandistas ingleses, franceses y holandeses, situación ésta que se atravesaba a los planes de Campomanes de restablecer el monopolio comercial de España en esas regiones. Para un ministro influyente y convencido de la superioridad tecnocrática sobre el celo religioso no habrá sido difícil argumentar que la situación creada entre las Reducciones y las autoridades civiles y eclesiásticas de la metrópolis constituía un desafío a la autoridad absolutista del Rey.¹⁹⁶

De hecho, a causa de la política del "Repartimiento" imperante en la América hispana,¹⁹⁷ la única fuente de oferta de bienes eran las Reducciones. Pero hemos visto que esta oferta fomentaba indirectamente el mercado negro entre los colo-

¹⁹⁴ En 1774 el Consejo de Castilla publicó el *Discurso sobre el fomento de la industria popular* y en 1775 el *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*.

¹⁹⁵ En un trabajo reciente se ha puntualmente caracterizado la economía de las Reducciones como anti-capitalista: "Y son éstos también los años del inicio de aquella nueva política americana, en que se establecen varias compañías comerciales, interesadas en que la reestructuración económica del Nuevo Mundo no fuese molestada por el ejemplo de organización, llamémosla así, 'anticapitalista' y 'antiburguesa' de las *reducciones*"; en G. Stiffoni, "Historiografía y política en los historiadores de Indias de la primera mitad del siglo XVIII", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIII, N. 1 (1984), p. 145.

¹⁹⁶ Es la tesis que se afirma tanto en los escritos de Ibáñez de Echavarrí, como en el *Dictamen* de Campomanes.

¹⁹⁷ Esta política, establecida en el siglo XVIII, obligaba a las colonias a comprar los productos que llegaban de España y que se vendían a la población local, en su gran mayoría indios, por medio de los representantes oficiales: mercaderes designados, corregidores e, inclusive, miembros del clero. El "Repartimiento" es citado por Tupac Amarú en el alzamiento de 1780 como la causa de la rebelión.

nos residentes y los ingleses que, en la segunda mitad del siglo XVIII, se constituyeron en la amenaza más seria contra la estabilidad de las colonias españolas en Sudamérica.¹⁹⁸ La calidad y cantidad de los productos de las Reducciones tuvieron un doble efecto negativo. Por un lado agravó la práctica del "Repartimiento", por el otro alimentó, si bien indirectamente, el contrabando. La destrucción de las Reducciones, la pérdida de sus plantas y fábricas, la supresión de su comercio con el resto de las colonias tuvo un efecto negativo, cuyas consecuencias aceleraron la formación de la conciencia cívica de Hispanoamérica. Los productos españoles saturaron un mercado que no podía competir con la solvencia de los contrabandistas ingleses. La oferta de los productos de la metrópolis superó en mucho la demanda. Sin la contrapartida de los productos de las Reducciones los colonos se vieron aun más dependientes del tráfico ilegal con los ingleses. Esta situación altamente explosiva es una de las causas principales de la rebelión de Tupac Amará en 1780-81. Lo que es importante es ver cómo la política de Campomanes fracasó porque, mientras en España suponía una ideología liberal, en las colonias imponía el monopolio, aunque disfrazado de distintas formas de libre comercio regional, limitado y controlado por la Audiencia. Después de la destrucción de las Reducciones el contrabando aumentó y con ello el intercambio de ideas, todas ellas hostiles a España, que había colaborado con sus enemigos tradicionales para ejecutar en los jesuitas las acusaciones seculares de la que ella misma había sido objeto en la literatura panfletaria de la Leyenda Negra.

A pesar de todas las teorías una pregunta sigue sin respuesta: ¿por qué los criollos se rebelaron a la Madre Patria precisamente en el momento de las reformas borbónicas que tan evidentes beneficios comerciales, económicos y culturales trajeron a la América hispana? Para contestar a esta pregunta los historiadores han avanzado dos tesis: la primera, de Whitaker y Halperin Donghi, traza el origen de la Independencia de los pueblos de América al influjo de las revoluciones norteamericana y francesa;¹⁹⁹ la segunda, que podríamos definir con Minguet la "Leyenda Negra endógena", ha sido estudiada de forma magistral por Bernard

¹⁹⁸ Distintas teorías se han enunciado para interpretar el vuelco radical que se produjo en la América hispana en los últimos decenios del siglo XVIII. Tenemos las tesis de A.P. Whitaker, "Enlightenment and Spanish American Independence", *El movimiento emancipador de Hispanoamérica*, Caracas, 1961, Tomo IV, p. 59-81; Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, Madrid, 1970, quienes se remontan al influjo de la Ilustración para explicar el movimiento de la independencia. Recientemente José Carlos Chiaromonte ha analizado las distintas tesis en su *Pensamiento de la Ilustración, Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*, Caracas, 1979 y, nuevamente, estas tesis han sido objeto de una reseña de Charles Minguet, "Del Dorado a la leyenda negra: de la leyenda negra al caos primitivo: la América hispana en el siglo de las luces", *La América española en la época de las luces*, Madrid, 1988, p. 413-423.

¹⁹⁹ A. P. Whitaker, "Enlightenment and Spanish American Independence", op. cit.; T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, op. cit.

Lavalle²⁰⁰ y se complementa bien con los estudios del mismo Minguet,²⁰¹ que trata de explicar el origen del "americanismo" como conciencia criolla frente a la Madre Patria. Nadie ha optado, que yo sepa, por una interpretación psicológica de la actitud de los criollos, quienes percibieron la expulsión de los jesuitas como la confirmación, que venía de la misma metrópolis, de las acusaciones contenidas en la Leyenda Negra europea. Los americanos que vieron la destrucción y el saqueo de las Reducciones se dieron cuenta que esos actos del poder español renovaban las destrucciones y saqueos de los templos y tesoros aztecas e incas por obra de Cortés y Pizarro. El representante más insigne de esa toma de conciencia sería el mismo Bolívar.²⁰²

b) Bilingüismo e Ilustración

Muchos misioneros habían aprendido las lenguas de las poblaciones nativas de América para lograr la penetración del Evangelio y la conversión de las poblaciones nativas. Pero ninguna orden llegó a la perfección que en este campo lograron los jesuitas de las Reducciones. No solamente ellos aprendieron la lengua guaraní, sino que compusieron la primera gramática del guaraní y adoptaron la nueva lengua elevándola al mismo nivel del español y constituyeron el primer núcleo social organizado oficialmente bilingüe en América. Pero esta política lingüística no se limitó a mejorar la comunicación entre los misioneros y los nativos, sino que produjo claras ventajas diplomáticas, siendo los padres jesuitas los únicos que podían comunicarse plenamente con los indios. Además, este bilingüismo, en el que el guaraní era hablado por la mayoría absoluta de los nativos, aseguró un grado de aislamiento y, en consecuencia, de autonomía, que no se podía ni soñar en aquel tiempo en ninguna otra colonia española de América.

Al agravarse la rivalidad tradicional entre las Reducciones y las autoridades civiles y religiosas españolas durante la guerra guaraní de 1754, el gobierno español creyó que los jesuitas estaban fomentando un estado de subversión al insistir que los nativos hablaran guaraní. El régimen absolutista miraba al bilingüismo con la misma desconfianza y el mismo desprecio con el que miraba la organiza-

²⁰⁰ B. Lavalle, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la Vice-Royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIe-XVIIe siècles)*, Lille, 1982, 2 tomos.

²⁰¹ C. Minguet, "Le sentiment d'américanité dans le mouvement émancipateur des colonies espagnoles d'Amérique (à propos des concepts de dépendance et de décolonisation)", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte-Cahiers d'Histoire des Littératures romanes*, Heidelberg, 1982, p. 9-23.

²⁰² S. Bolívar, "Doctrina del Libertador", *Ayacucho*, N. 1, 1976, p. 105.

cion social y económica de las Reducciones, o sea, como actos hostiles contra el estado español y su monarca.²⁰³

c) El "Espíritu de las leyes" contra la República Cristiana del Paraguay

Quien por primera vez, además de los apologetas pertenecientes a la Compañía de Jesús, denunció la admiración de Campomanes por el régimen absolutista fue Menéndez y Pelayo que definió al Fiscal del Consejo de Castilla como "acérrimo regalista" (*Menéndez y Pelayo, 177*). Pero ni Menéndez y Pelayo, ni algún otro, que yo sepa, ha tratado de comprobar este aserto con una comparación textual entre los escritos de Campomanes y los de su admirado mentor francés. En esta comparación trataré de demostrar que Voltaire influyó sobre Campomanes no solamente como intelectual, sino que condicionó y dictó su pensamiento y su acción política. El texto de Campomanes es el *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, obra que había quedado inédita hasta 1977.²⁰⁴

En el Cap. CLIV de su *Essai sur les moeurs* (1756), Voltaire comienza con una alabanza ambigua de los jesuitas en el Paraguay y concluye que su expulsión sería una prueba irrefutable de progreso.²⁰⁵ Comienza el autor diciendo que las realizaciones de los jesuitas en el Paraguay podrían hacer más soportables las crueldades perpetradas por los conquistadores.²⁰⁶ Al comparar a los jesuitas del Paraguay con los puritanos en América del Norte una es la cosa que sobresale entre las otras: la tiranía paternal de los Jesuitas comparada con el amor a la libertad de los peregrinos del Mayflower. Según Voltaire, los jesuitas han tenido a los indios en la ignorancia para ejercer su gobierno paternalístico, mientras que los protestantes, inspirados por el amor a la libertad, los han educado.²⁰⁷

²⁰³ En una carta escrita en Guaraní el 27 de marzo de 1768, un año después de la expulsión de los jesuitas, dirigida al Rey de España, los Corregidores de treinta ciudades localizadas entre los ríos Paraná y Uruguay, en el antiguo territorio de las Reducciones, expresan su intención y deseo de aprender español. He hallado este documento en el Museo Británico, Ms. Add. *Span*, 32.605, f. 29.

²⁰⁴ P. Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, edición, introducción y notas de J. Cejudo y T. Egido, Madrid, 1977. En la "Introducción", los editores aducen fuentes para este documento, pero no mencionan a Voltaire entre ellas.

²⁰⁵ Quizás Voltaire se refiriera a las fuerzas hostiles a la Compañía de Jesús que, a los pocos años, los expulsarían de Portugal (1759) y de Francia (1762).

²⁰⁶ "l'établissement dans le Paragui par les seuls jésuites espagnols parait à quelques égards le triomphe de l'humanité; il semble expier les cruautés des premiers conquérants", op. cit., p. 424.

²⁰⁷ "Les quakers dans l'Amérique septentrionale, et les jésuites dans la méridionale, ont donné un nouveau spectacle au monde. Les primitifs où quakers ont adouci les moeurs des sauvages voisins de la Pensylvanie; ils les ont instruits seulement par l'exemple, sans attenter à leur liberté, et ils leur ont procuré de nouvelles douceurs de la vie par le commerce. Les jésuites se sont à la vérité servis de la religion pour oter la liberté aux peuplades du Paragui: mais ils les ont policées; ils les ont rendues industrieuses, et sont venus à bout de gouverner un vaste pays, comme en Europe on gouverne un couvent. Il parait que les primitifs ont été plus justes, et les jésuites plus politiques. Les

Después de dibujar la vasta geografía del territorio de las Misiones y de denunciar sus riquezas, Voltaire admite la magnitud de su crecimiento que en 1711 llegaba a 400.000 habitantes. Al describir su organización económica el autor la compara a la de los antiguos Espartanos. Su estado comunista es similar al de Esparta, con una diferencia fundamental: mientras que en Esparta nadie tenía dinero, en el Paraguay sólo los jesuitas poseen plata y oro. Otra diferencia subrayada por Voltaire es que los Espartanos tenían esclavos para las labores manuales, mientras que los jesuitas han esclavizado a todos los Paraguayos.²⁰⁸

La intención del autor es la de dar la impresión de un relato imparcial y en cambio insinuar con su ironía y estilo contrastado, hecho de frases breves, lacónicas y elegantes, la presencia intolerable de monjes fanáticos y peligrosos que han levantado un imperio lleno de esclavos y riquezas que representa una amenaza para la civilización del Iluminismo. El autor concibió este método en especial para los lectores españoles, engañados por la aparente objetividad del relato, cautivados por el esplendor simple de su prosa, hábilmente desorientados al punto de creer que esas insinuaciones contenidas en el relato de Voltaire eran conclusiones lógicas e inevitables del mismo lector, y no aderezos dialécticos del autor. Es difícil juzgar si la estrategia de Voltaire, dirigida, como en Francia, a un público heterogéneo y curioso, logró su propósito. Sabemos que hasta en el momento de mayor popularidad de la Ilustración, los lectores españoles de Voltaire eran una minoría selecta.²⁰⁹ En todo caso sí podemos concluir que este plan tuvo éxito con Campomanes y su *Dictamen*, con vastas consecuencias para España y su imperio. En este caso singular las ideas de Voltaire le valieron a los enemigos de España más que una guerra ganada, pues fueron los mismos españoles los que derrumbaron el edificio de las Reducciones, con consecuencias políticas, sociales y económicas incalculables.

Voltaire indica que, aunque en teoría los vastos territorios de las misiones dependían, desde el punto de vista del poder espiritual, del obispado de Buenos Aires y, desde el punto de vista del poder temporal, del Gobernador de Buenos

premiers ont regardé comme un attentat l'idée de soumettre leurs voisins; les autres se sont fait une vertu de soumettre des sauvages par l'instruction et par la persuasion", op. cit., p. 424.

²⁰⁸ "Si quelque chose peut donner l'idée de cette colonie, c'est l'ancien gouvernement de Lacédémone. Tout est commun dans la contrée des missions. Ces voisins du Pérou ne connaissent point l'or et l'argent. L'essence d'un Spartiate était l'obéissance aux lois de Lycurgue, et l'essence d'un Paraguéen a été jusqu'ici l'obéissance aux lois des jésuites: tout se ressemble, à cela près que les Paraguéens n'ont point d'esclaves pour ensemencer leurs terres et pour couper leurs bois, comme les Spartiates; ils sont les esclaves des jésuites", op. cit., p. 426.

²⁰⁹ Véase para este aspecto a J. Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, op. cit., p. 110-151; R. Herr, *España y la Revolución del siglo XVIII*, op. cit., p. 31-72; F. López, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIII siècle*, Université de Lille III, 1977, p. 35-208.

Aires, de hecho ninguna de las dos autoridades podía ejercer un control efectivo sobre los territorios de las misiones.²¹⁰ Es curiosa en un pensador libertino y anticlerical esta preocupación por la pérdida de autoridad de la iglesia católica, que en otra circunstancia Voltaire habría celebrado como una conquista del progreso, pero que aquí quiere utilizar para provocar el sentimiento católico y el orgullo nacionalista de las autoridades españolas.

Voltaire da varios ejemplos que subrayan la independencia del estado jesuítico de España y que debían servir para dar la impresión irrefutable de un estado dentro del estado. El autor dice que cuando la iglesia de España trató de enviar a dos curas con una escolta militar a las Reducciones de Santa Fe y de San Ignacio los habitantes huyeron. Los curas, después de residir por unos días en los dos pueblos abandonados, volvieron a Buenos Aires. Otro ejemplo traído por Voltaire es el del reglamento según el cual ningún representante oficial del gobierno español podía residir dentro de los confines de las Misiones por más de tres días, durante cuyo tiempo se les prohibía el trato con los nativos. Agrega Voltaire que, no obstante estén en posesión de cédulas reales, reciben el mismo tratamiento que los jesuitas reservan para los extranjeros sospechosos.²¹¹ Para Voltaire los jesuitas se comportan como dueños absolutos y tiránicos de la tierra.²¹² El autor agrega que bajo el pretexto de la pureza de su celo religioso, en realidad desobedecen y ofenden al monarca español, y, con su arrogancia, ridiculizan al pueblo español.²¹³

En el momento que marca la decadencia del poderío militar español, que había sido por tanto tiempo la superpotencia de Europa, Voltaire describe la habilidad y efectividad militar de los Guaraníes, adiestrados, armados y conducidos por los jesuitas, contraponiéndolos a la ineptitud de los oficiales del ejército español. Voltaire recuerda que durante el asedio de 1662, fuerzas portuguesas ocuparon momentáneamente la colonia del Sacramento. Después de varias intentonas del comandante español, quien en esa ocasión era el mismo Gobernador de Buenos Aires, los jesuitas, con cuatromil soldados paraguayos que ellos habían entrenado y armado, desalojaron a los Portugueses y tomaron la plaza. El mismo autor sugiere la conclusión aleccionadora de este episodio: los paraguayos están mejor entrenados y armados de los españoles. No solamente ya han derrotado a españo-

²¹⁰ "Ni le gouverneur de Buenos Aires ne pouvait déléguer un officier de guerre où de magistrature au pays des jésuites, ni l'éveque ne pouvait y envoyer un curé", op. cit., p. 426.

²¹¹ "Ils ne parlaient à aucun habitant, et quoiqu'ils se présentassent au nom du roi, ils étaient traités véritablement en étrangers suspects." op. cit., p.426.

²¹² "Ils restèrent donc maitres absolus dans le spirituel, et non moins maitres dans l'essentiel." op. cit., p.426.

²¹³ "cette raison, si outrageante pour leur propre nation, fut admise par les rois d'Espagne, qui ne purent tirer aucun service des Paraguéens qu'à cette singulière condition, déshonorante pour une nation aussi fiere et aussi fidèle que l'espagnole." op. cit., p. 427.

les y portugueses (en la guerra guaraní desencadenada después del Tratado de la Permuta de 1750), sino que están en condiciones de defenderse contra el poderío militar de la Madre Patria.²¹⁴

Al referirse a la lucha armada sostenida por las Reducciones en 1750 contra las fuerzas combinadas de España y Portugal, Voltaire refiere el rumor que circulaba de un jesuita electo rey del Paraguay, con el nombre de Nicolás I. El autor agrega que al mismo tiempo en que en América combaten contra los reyes de España y Portugal, en Europa son los confesores de los mismos monarcas.²¹⁵ Se puede apreciar mejor el contenido ideológico de esta afirmación al compararla con una afirmación similar en *Candide*. Tenemos aquí dos obras que pertenecen a dos géneros diferentes: el histórico y la ficción. Pero ambos están concebidos para lograr el mismo fin de propaganda ideológica: probar, citando los abusos que supuestamente los jesuitas han perpetrado, la necesidad de abolir esa orden y todas las órdenes monásticas. En *Candide* Cacambo, un personaje inventado y que es la guía de Candide cuando éste viaja por el Paraguay, describe esas misiones con las mismas palabras de la conclusión del relato que hemos visto en el pasaje citado del *Essai*.²¹⁶ El mismo personaje, poco antes, se ha referido a la organización social y económica del Paraguay en términos similares a los que hemos visto en el *Essai*.²¹⁷ La conclusión de este capítulo del *Essai* quiere reafirmar el ideal de la tolerancia, el fin de la edad oscura de la superstición que, para Voltaire y los ilustrados, no se podría lograr mientras aún sobreviviesen monjes y conventos.

Campomanes adhirió a todos los puntos expresados por Voltaire en este capítulo del *Essai* y en sus novelas, ampliamente difundidas, *Candide* (1759) y *Ingénu* (1767), donde también ataca a los jesuitas. En la parte del *Dictamen* que comprende los párrafos 445 a 520 Campomanes al considerar las riquezas de la Compañía, cita como ejemplo las Reducciones, para demostrar que los jesuitas han defraudado a la Iglesia y al Estado de los debidos impuestos (ns. 451-453), al rehusarse a aceptar la autoridad legítima de los obispos (ns. 454-458) y al rebelarse abiertamente en 1750 contra las autoridades y fuerzas combinadas de los reyes de España y Portugal (ns. 459-460). Campomanes concluye que al exami-

²¹⁴ "La manière dont ces peuples ont combattu pour l'Espagne a fait voir qu'ils sauraient se défendre contre elle." op. cit., p.428.

²¹⁵ "Pendant que ces religieux faisaient la guerre en Amérique aux rois d'Espagne et de Portugal, ils étaient en Europe les confesseurs de ces princes." op. cit., p.429.

²¹⁶ "Pour moi, je ne vois rien de si divin que Los Padres, qui font ici la guerre au roi d'Espagne et au roi de Portugal, et qui en Europe confessent ces rois; qui tuent ici des Espagnols, et qui à Madrid les envoient au ciel." *Candide*, Voltaire, *Romans et Contes*, Paris, 1964, p. 167.

²¹⁷ "Los Padres y ont tout, et les peuples rien; c'est le chef-d'oeuvre de la raison et de la justice." *Candide*, op. cit., p. 167.

nar todos los documentos²¹⁸ se puede llegar a una sola conclusión: que los jesuitas gobernaron el Paraguay como monarcas absolutos y que explotaron a los nativos para acumular riquezas.²¹⁹

Como Voltaire, Campomanes cree en el rumor del rey Nicolás I²²⁰; como Voltaire, declara que los jesuitas fomentan la rebelión entre los nativos y que han persuadido a los soldados indios a combatir contra los españoles. Pero mientras Voltaire había mostrado la superioridad militar de las milicias paraguayas guiadas por los jesuitas, Campomanes, que no puede ni siquiera admitir esta comparación, agrega que los jesuitas esgrimen su espíritu de rebelión y revelan una conducta arrogante e irresponsable hasta en sus informes escritos.²²¹ Campomanes también sigue a Voltaire cuando afirma que los jesuitas han conducido guerras ofensivas y defensivas, que arman y desarman a la población civil, que decretan leyes y disponen de los bienes de los Indios.²²² Finalmente Campomanes sigue a Voltaire al concluir que las Reducciones representan un estado dentro del estado. Aunque el estilo y el lenguaje de los dos autores sean diferentes, el contenido revela una notable similitud:

Essai: "Soumis dans tout ce qui est d'apparence au roi d'Espagne, ils étaient rois en effet, et peut-etre les rois les mieux obéis de la terre. Ils ont été à la fois fondateurs, législateurs, pontifes et souverains" (p. 428).

Dictamen: "Podría decirse que la Corona de España alimenta dentro de su seno los mayores enemigos y émulos de su soberanía" (p. 138).

²¹⁸ Campomanes nunca cita los documentos incriminados. El único material que se ha encontrado en su archivo personal son los dos escritos de Ibáñez de Echavarrí, *Reino jesuítico del Paraguay y Remedios que propone Don Bernardo Ibáñez, ex-jesuíta, para el gobierno de las Misiones de los guaraníes*, ambos panfletos difamatorios inspirados por el resentimiento de este ex-jesuíta contra su vieja orden.

²¹⁹ "Por los auténticos documentos y relación interna del gobierno de estas misiones se ve que en ellas y en otras de los jesuitas de esta naturaleza está usurpada la autoridad real, desconocida y precaria la diocesana y atropellado el dominio que a los indios pertenece en el manejo de sus propias haciendas, de que libremente disponen los jesuitas y sus superiores como hacienda propia, intentando persuadir, con alegación de autores de su escuela, que pueden disponer a su arbitrio en otros usos de estos productos y tratando con un rigor que degrada a la humanidad a los mismos indios." *Dictamen*, op. cit., p. 130.

²²⁰ "Con arte esparcieron años pasados la voz del fingido rey Nicolao para distraer con esta suposición los ánimos de la verdad." *Dictamen*, op. cit., p. 135.

²²¹ "Convierten las tropas existentes en aquellas provincias en hacer guerra a los pueblos y colonias de españoles, como aparece en los documentos reservados, haciendo de ellos mofa y jactancia." *Dictamen*, op. cit., p. 137.

²²² 41 "Hacen guerra ofensiva y defensiva, arman y desarman, dictan leyes civiles y eclesiásticas, disponen de la libertad y hacienda de los indios y, en una palabra, en aquellas provincias convienen en todo con los otros jesuitas de las demás regiones de América, entre los cuales, como se ha visto, hay perfecta uniformidad." *Dictamen*, op. cit., p. 137.

El texto de Campomanes podría ser un comentario al de Voltaire, tan bien se complementan los dos. Entre la publicación del *Essai* (1756), de *Candide* (1759) y la composición del *Dictamen* (1766-67) transcurrieron diez años. Fueron los años decisivos para el triunfo de la Ilustración y de la influencia francesa en España. Se sabe que el Consejo de Castilla ignoró intencionalmente el *Index* de Roma y la prohibición en 1762 de la Inquisición española de todas las obras de Voltaire. La edición española de 1763 de la *Historia de Carlos XII*, con la autorización del Consejo de Castilla, ignoró ambas prohibiciones (Herr, 56). Los dos tratados económicos más importantes de Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (1774) y *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), coinciden con el establecimiento de las "Sociedades económicas de amigos del País" que Sarrailh considera una prueba decisiva del triunfo de la Ilustración en España (Sarrailh, 230-89). Se sabe que en ese mismo período de tiempo Voltaire correspondió con los dirigentes políticos españoles (Sarrailh, 315-16).

El *Dictamen* de Campomanes representa un resultado directo de la euforia liberal que convenció a los ilustrados a creer que la solución a los males políticos, militares, financieros y sociales que desde dos siglos afectaban la sociedad española, era inminente. La expulsión de los jesuitas se concibió como un paso necesario, quizás el "sine qua non" de una serie de medidas que debían abrir para España una nueva edad dorada de paz y prosperidad. Fue la lucha entre dos utopías, en la que la utopía perdedora había demostrado su eficacia y sus resultados, cualidades que la nueva utopía ilustrada no podía admitir sin negar sus mismas raíces tecnocráticas y regalistas.

III. LA NOVELA LIBERAL PENINSULAR: EL *EUSEBIO*, UNA MICROUTOPIA COSMOPOLITA

a. *Antecedentes históricos: el pensamiento liberal*

En su defensa del *Eusebio*,²²³ escrita en 1803, Montengón se refiere a "lo útil y lo placentero", un concepto ya expresado unos 36 años antes por el Conde de Campomanes en su *Informe* sobre el expediente cursado por el censor de Madrid en relación a la representación del entremés *La criada señora*, traducido de la obra *La serva padrona*. Según el artículo 18 de las *Precauciones mandadas observar por S. M. para la representación de comedias* del 8 de noviembre de 1753.²²⁴ De

²²³ Véase Pedro Montengón, *Eusebio*. Edición de Fernando García Lara. Madrid: Cátedra, 1998. Referencias con la abreviatura *Eusebio* y la página en paréntesis.

²²⁴ Véase Angel González Palencia, *Entre dos siglos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943, pp. 79, ss. Referencias con la abreviatura *Entre dos siglos* y la página en paréntesis.

acuerdo a este artículo era necesaria la censura del Vicario eclesiástico que a la sazón era el doctor Juan de Varzones, quien opinó: “Se prohíbe al presente papel, que pueda cantarse, representarse, ni imprimirse, por contrario a buenas costumbres, bajo de excomunión”.²²⁵ Según Palencia el original italiano, *La serva padrona* de Giacomo Nelli, con música de Pergolesi, estrenada en Nápoles en 1731, se había representado en italiano en Barcelona ante el rey Fernando VI, para festejar el santo del monarca español (*Entre dos siglos*, p. 81, nota 6). A su vez el comisario de comedias, don Julián Moret, notaba que, después del artículo 18 de las Precauciones de 1753, no se podían representar comedias sin la autorización del Vicario (*Entre dos siglos*, 89-90). La documentación llegó al escritorio del Conde de Campomanes quien, como Fiscal del Consejo de Castilla, decidió pronuciarse en definitiva sobre la cuestión, aprovechando la ocasión para censurar al Vicario eclesiástico: “se ve con claridad que bien lejos de dañar esta composición contribuye a ridiculizar las estratagemas que producen los casamientos desiguales. Se ve, por otro lado, que el Vicario Eclesiástico abusa de sus facultades” pues “se atribuyó al Vicario Eclesiástico la intervención de dar licencia para las composiciones que debiesen representarse; y siendo ésta una delegación dimanada de la Real Autoridad, claramente se ve que no ha debido ni debe usar de ella con censuras por la perturbación que de esto se sigue al gobierno de los teatros” (*Entre dos siglos*, 92). Campomanes, al concluir que “estos asuntos meramente de policía y gobierno” no necesitan de la interferencia del Vicario eclesiástico, argumenta en favor de la actividad teatral por tres motivos fundamentales, a saber, la lección que se desprende de este tipo de obras, siendo así útiles y deleitables, la penuria de buenas compañías de teatro en España, por la oposición del clero al teatro, y la pérdida para la asistencia social en la ciudad de Madrid que gozaba de un porcentaje de las entradas de los teatros:

Lo cierto es que las comedias que con su noticia se han impreso y representan, contienen impropiedades bien reparables, cuando por el contrario esta composición [*La criada señora*] es utilísima para desterrar el abuso de los casamientos desiguales, que traen tan funestas consecuencias a las familias (...) Lo mal del caso es que con estas mezclas de jurisdicciones todo se perturba y confunde, como lo tiene el Fiscal expuesto separadamente en respuesta del día de ayer, acerca de que no intervengan los Prelados Eclesiásticos en tales licencias, como impropias de su Ministerio (...) Sábese muy bien la ojeriza y enemistad de

²²⁵ Expediente cursado a instancia de la compañía de representantes de esta Corte, a cargo de María Hidalgo, con motivo de haber negado el Vicario de esta villa la representación del sainete intitulado *La criada señora*, que comprende varios pasajes de cantado, siendo uno que dice: “siempre esperar”, etc. Madrid, 1766. En Legajo 568 de la Sala de Gobierno. Archivo Histórico Nacional, Consejos. Hay dos copias del sainete. El juicio citado va puesto al final de uno de los dos ejemplares. Citado por Angel González Palencia, pág. 79, nota 1.

muchos Eclesiásticos a las comedias sin distinción, y de ahí resulta que creen lícita toda vejación a los cómicos, y aun al Público; habiendo obtenido Reales Decretos para cerrar en varias partes los patios del Reino. De aquí se ha seguido extinguirse la Escuela de los mejores representantes, de que hoy se carece en Madrid y en todo el Reino, porque las habilidades y las artes se fomentan con el lucro, y no es posible que reinando las máximas actuales pueda haber buenos actores. Lo segundo se han desfalcado las obras pías a que estaban adictos en parte los productos de las representaciones y se han impuesto arbitrios y cargas para reemplazar este defecto de valor sobre los vecindarios y sus comestibles, alzando éstos, y encareciéndose los jornales, con lo que todo se ha trastornado (...) No hay cosa que más dañe al buen gobierno de la República, que esta confusión de autoridades que, en vez de ayudarse, se estorban recíprocamente, y ninguna tiene la suficiente para poner en orden las cosas en tales circunstancias. La jurisdicción Eclesiástica fácilmente se arroga a propia autoridad la delegación del Soberano, y la desconoce, como se ve en Vicario D. Julián de Varzones, que usa de censuras para impedir se represente la composición dramática que motiva este Expediente (...), cubriendo la ambición de mando con el velo de la Religión (...) En este sentido, las comedias, tragedias y toda especie de dramas son utilísimas, pues el Gobierno, por boca de los autores, influye en los espectadores aquella enseñanza con capa de diversión y con gusto de los mismos oyentes, que en otra forma les sería difícil (*Entre dos siglos*, 93-95).

Para remediar el daño causado al teatro por la interferencia clerical Campomanes recomienda que se revoque el artículo 18 de las Precauciones de 1753: “Para evitarlas [las disputas entre los censores y los autores de comedias] entienda el Fiscal que se deben tomar dos medios, que son: el primero, revocar el artículo 18 del Reglamento de 1753, dispuesto por el Reverendo Obispo de Cartagena, como contrario a la jurisdicción Real, y productivo de semejantes embarazos a la Policía” (*Entre dos siglos*, 97). Se desprende de este escrito de Campomanes su doctrina regalista y liberal, su creencia que las fuerzas del mercado son más eficaces para el bienestar económico y cultural, que el criterio autoritario de los eclesiásticos. Además se entiende que para Campomanes el teatro, como para Voltaire, puede desempeñar una función educativa en beneficio de la acción del gobierno que mira a educar al público español y sacarlo de un estado de atraso, como el mismo Campomanes observa al decir “reinando las máximas actuales” y aprovechando la ocasión de un episodio aparentemente secundario como la representación de un entremés traducido del italiano al castellano para revocar una ley considerada retrógrada porque inspirada por el clero y que el Fiscal argumenta estar en contra de la potestad del rey. Veremos cómo Montengón utiliza el mismo espíritu liberal para defender su *Eusebio* corregido, al que el Vicario de Madrid censuraba el 18 de marzo de 1803 y como consecuencia el Consejo de Castilla dictaba “Excútese la impresión” (*Entre dos siglos*, 170-171).

En el juicio de Campomanes hay que subrayar el elemento económico, el re-

conocimiento de la importancia de la iniciativa privada, la defensa legítima de la propiedad intelectual y el entendimiento de la interrelación en la sociedad de las varias actividades, producto de la iniciativa privada, como las representaciones teatrales que indirectamente redundan en beneficio de la educación y de los ingresos, tanto privados como públicos, en la forma de impuestos que ayudan a los necesitados. Es una concepción filosófica y económica que revela una creencia firme en un estado laico y en la ley de la oferta y la demanda, todos elementos que Campomanes percibe necesarios para el desarrollo de la economía española, pero que, como hemos visto en el capítulo anterior, no creía necesario adoptar para las colonias americanas. Este doble estandard tendrá sus serias consecuencias políticas a la hora de la lucha por la independencia en América. En España Campomanes percibía que la interferencia del clero, tradicionalmente enemigo de las artes liberales, y en especial de las representaciones teatrales, era un obstáculo a su política liberal de apertura de los mercados regulados por la oferta y la demanda y de su política monetaria que la acompañaba.

Un escrito, probablemente del mismo Montegón, según Angel González Palencia (*Entre dos siglos*, 171), titulado *Examen analítico de la Censura de N. Sobre el "Eusebio" corregido*, sigue casi paso a paso las directrices ideológicas de los argumentos utilizados 36 años antes por Campomanes en defensa de *La criada señora*. El primer punto es la utilidad para la educación de los jóvenes. El autor argumenta que es una noción sabida que para dar una enseñanza hay que "endulzar los bordes de la copa en que se le propinaban [a los lectores] los saludables preceptos de la enseñanza moral" (*Entre dos siglos*, 172). Como resultado de este escrito presentado ante el Consejo se da curso a una nueva censura que resulta favorable a Montegón en 1803. Me limito a citar de esta censura unas frases que interpretan bien ese liberalismo cultural que se respiraba en España en la época de la Ilustración y que hemos visto tan bien expresado en el juicio de Campomanes sobre *La criada señora*. El censor apoya la concepción de lo útil y deleitable al decir que en el *Eusebio*, como en el *Telémaco* de Fenelón, se junta "la dulzura del estilo con la utilidad que resulta o puede resultar de su lectura" (*Entre dos siglos*, 178). Después de dos censuras más en 1804, en 1806 se da licencia de imprimir y el *Eusebio* corregido ve la luz entre 1807 y 1808 por los tipos de Benito García y Cía de Madrid. El vaivén de las denuncias y censuras contra el *Eusebio*, que abarcan unos 16 años, reflejan, desde 1790, fecha de la primera delación anónima recibida en el Santo Oficio de Madrid contra el *Eusebio*, las noticias que llegan de la Revolución en Francia que ocasionó que "muchas fueron las esclusas que se cerraron en materia de libros", como dice García Lara en su "Introducción" (*Eusebio*, 48). La recurrencia de la utilidad con el entretenimiento marca el pensamiento liberal de los que desde Campomanes hasta el censor de 1803, favorecieron la literatura percibida como útil porque lograba entretener y educar. Frente a este concepto liberal el género utópico presenta una

concepción más monolítica y menos tolerante, excluyéndose todo aquello que se percibe como que pueda malograr la educación. Así vemos que dentro del pensamiento pedagógico, desde Platón hasta Montengón, lo utópico y lo pedagógico están apuntando a dos fines distintos: la filosofía liberal que triunfa en Francia con Voltaire concibe la literatura pedagógica como útil si es placentera. Pero Sócrates había eliminado a los poetas por sus mentiras, consideradas por él anti-pedagógicas. Dentro del pensamiento pedagógico lo utópico representa una cerrazón de los horizontes poéticos, una restricción del quehacer literario, del uso de la imaginación poética que no satisfaga el afán didáctico impuesto por la autoridad inspirada en valores religiosos, prioridad incontrovertible de toda utopía.

Montengón, con el *Eusebio*, representa el momento más moderno de la novela española de fines del siglo XVIII y cominezos del XIX en la que el género didáctico-moral es lo más representativo de la etapa tecnocrática de la sociedad española, que ya hemos visto en acción con el programa regalista y liberal de Campomanes y que paradójicamente culminará en la Constitución de Cádiz de 1812, modelo de tantas constituciones y declaraciones de principios en América y Europa, verdaderas utopías entonces, en pleno absolutismo, enemigo jurado de Napoleón y a los pocos años del Congreso de Viena, dominado por el artífice más reaccionario, el Príncipe de Metternick. Su inspiración abarca fuentes clásicas y modernas “desde los de la antigüedad clásica a los más recientes, logrados y entretenidos de las literaturas francesa y sajona” (García Lara, *Eusebio*, 54). Su modernismo liberal fue el atractivo que lo convirtió en uno de los libros españoles más populares del siglo XVIII. En el pleito cursado en el Consejo de Castilla entre el autor y su editor Gabriel Sancha, el apoderado de Montengón afirma que desde su primera edición en 1786, hasta 1798, fecha en que el Santo Oficio lo prohibió, habían salido “de las prensas de Sancha más de sesenta mil ejemplares de la obra del *Eusebio*” (*Entre dos siglos*, 154). González Palencia piensa que la “popularidad del *Eusebio* y su tinte especial, como imitación del *Emilio* de Rousseau, no había de pasar inadvertido a la Inquisición” (*Entre dos siglos*, 150). La amenaza incumbente de la Revolución allende los Pirineos ya hace sentir sus efectos en la censura española y malogra el incipiente liberalismo que había sido la base filosófica de las reformas de los ilustrados, sobre todo de Campomanes. No pasa de ser muy indicativa la fecha del 19 de mayo de 1790 en que la primera delación anónima contra el *Eusebio* se recibe en el Santo Oficio. En ella el acusador afirmaba que los cuatro tomos del *Eusebio* “respiran quakerismo, tolerancismo, etc.; incitan a lascivia, permitiendo entre esposos de futuro cosas que sólo son lícitas a los casados, y últimamente, presentan como muy legítimo matrimonio lo que no es sino un verdadero amancebamiento entre un quaker y una católica” (*Entre dos siglos*, 150). A parte la falsedad de este cargo, pues Eusebio es católico bautizado y se casa con Leocadia según rito católico oficiado por un cura católico irlandés, como se ve en el pasaje siguiente:

Henrique Myden fue el primero en mover la comitiva a la capilla que había hecho aderezar Eusebio en un aposentillo de la casa, cuyos adornos y alhajas había traído consigo de S... [en España] para poder cumplir en ella las obligaciones de su religión [católica], cuyo culto no era público todavía en Filadelfia. Allí desposó a los novios el clérigo irlandés que se hallaba establecido en Filadelfia, estando presentes los cuáqueros amigos de Henrique Myden a las ceremonias de la iglesia. Las que ellos usan en sus casamientos son meramente civiles (...) Eusebio quiso atenerse a la ceremonia de su religión (*Eusebio*, 857-858).

García Lara observa por su parte que esta delación ocurre en coincidencia con “la extensión y divulgación de las noticias sobre la revolución del vecino país” (*Eusebio*, 48). Según Lara fue precisamente el espíritu tolerante que alienta en las páginas del *Eusebio* y su anhelo de “hacer compatibles la moral natural de la ética clásica con la verdad revelada del catolicismo”, lo que desencadenó la reacción inquisitorial que culmina con la prohibición del *Eusebio* en 1798. Será sólo después de una profunda corrección y revisión, la defensa que ya hemos visto y que González Palencia atribuye al mismo Montengón, y dos censuras más que alargan el proceso, que el 17 de septiembre de 1806 se dio licencia para imprimir el *Eusebio corregido*, por los tipos de Benito García y Cía, en Madrid, en 4 volúmenes entre 1807 y 1808.

Por lo que se refiere al género, la crítica la considera una novela pedagógica, aunque el autor, por boca de uno de sus personajes, nos advierte que la obra no es propiamente una novela, como confirma Gil Altano, el sirviente de Eusebio, que al querer explicarle al amo los engaños del agorero Trigueros dice que este último tenía la costumbre de engañar a los aldeanos con mil embustes, similares a los “encantamientos [de los que] están llenos las novelas y romances, efecto de la libre fantasía de los autores, que ensayan ficciones insulsas, sin instrucción ni provecho de quien las lea y de quien las oye” (*Eusebio*, 632). Volveremos sobre este punto, pero es importante notar que el autor, al rechazar el rótulo de novela para su obra, creía haber hecho algo diferente. No puede calificar su obra de “histórica”, pues se entiende que es ficción, pero ficción gobernada por una disciplina que revela su organización tanto en la estructura como en el tema. En la obra se percibe, además de la intención pedagógica, el deseo de entretener, la fórmula que se explica en la defensa ya citada: “endulzar los bordes de la copa en que se le propinaban [a los lectores] los saludables preceptos de la enseñanza moral” (*Entre dos siglos*, 172). Lo útil y lo entretenido es un precepto clásico y se percibe en otro género, el utópico. De hecho, el censor favorable al *Eusebio* en 1803, al comprobar que se daban en la obra esas dos características de lo útil y deleitable, la compara al *Telémaco* de Fenelón, obra tradicionalmente considerada perteneciente al género utópico.

Otro elemento importante para la utopía es el clasicismo, que es presente en varios aspectos de la obra: la lección de la historia presente no solamente en autores

clásicos como Polibio, Tito Livio, Tácito, sino en autores modernos que hicieron de la historia clásica su campo específico de meditación, como Bossuet y Montesquieu; Montengón admira a los poetas clásicos como Homero, Virgilio, Horacio y Ovidio y muestra un conocimiento más que superficial del humanismo, en sus referencias a Petrarca, Maquiavelo y Erasmo. Además de estas fuentes clásicas y humanísticas Montengón conoce autores modernos. Ya nos hemos referido a Bossuet y Montesquieu, por sus predilecciones al clasicismo. Ahora tenemos que agregar a éstos los nombres de Fenelon, autor del *Telémaco*, y los de Voltaire, Rousseau y Chateaubriand, autores que utilizaron el material de las crónicas americanas para sus obras inspiradas al tema del buen salvaje.²²⁶ El elemento utópico, presente en muchas obras del siglo XVIII, se percibe claramente en el *Eusebio*, obra concebida como itinerario pedagógico y aleccionador. Pero ¿de qué utopismo se trata? ¿Se limita a momentos y fragmentos en los que “una peculiar organización social (...) se aproxima a los mundos felices de la novela utópica” (Lara, *Eusebio*, 43) o más bien de una temática de mayor envergadura que requiere un análisis peculiar y una concepción más amplia y menos rígida del género utópico? Propondría, para estudiar el problema planteado por estas preguntas, una deconstrucción del *Eusebio*. De esta manera podríamos identificar, no sólo los momentos o accidentes en los que el *Eusebio* nos hace pensar a un utopismo vago e indeterminado, ya observado por García Lara, sino también si existe una estructura subyacente y una coherencia de concepción y ejecución que pueda justificar su legitimidad como obra utópica. Anticipamos aquí la perspectiva que nos permite concebir para el *Eusebio* la categoría de microutopía, es decir de relato utópico, enmarcado dentro de otra obra, en este caso una novela. Es la estructura que ya vimos en el Quijote, para el episodio de Barataria y que se ajusta a una época de transición, entre la teocracia de los siglos de oro y la utopía laica del siglo XIX. Veamos entonces antes que todo esta estructura y luego como los temas se desprenden para apuntar, no ya a un utopismo vago, sino a una verdadera utopía, aunque el modelo no se halle en la tradición literaria hispánica comunmente aceptada.²²⁷

b) La estructura y la técnica narrativa

Lo que se nota en seguida en el *Eusebio* es que cada una de las partes en que se divide la obra corresponde a un ambiente geográfico distinto: la primera parte se desarrolla en América, en Pennsylvania, la segunda en Inglaterra, sobre todo en

²²⁶ Véase Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: Librairie E. Droz, 1934; y del mismo, *L'exotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*. Paris: Hachette, 1918.

²²⁷ Maurizio Fabbri ha indicado las similitudes entre el *Antenor* de Montengón y la anónima *Sinapia*, en su *Vagabondi, visionari ed eroi*, Abano Terme, Piovani Editore, 1984, 54.

Londres, la tercera en Francia, sobre todo en París y la cuarta se divide entre España (capítulos 1, 4, 5) y América (2, 3 y finales del 5). La obra presenta partes narrativas y dialogadas, proponiendo una variante estructural que sigue el modelo de la *Utopía* de Moro. Pero mientras que en la *Utopía* la obra se divide simétricamente en dos libros, el primero que sigue una estructura dialogada y el segundo que sigue una estructura narrativa, con la descripción de la isla de Utopía, en *Eusebio* lo narrativo y el diálogo están entremezclados, acentuando la forma estructural ya presente en la obra de Moro, pero, como veremos, también en esto Montengón sigue a Moro que había reservado para las partes dialogadas los momentos filosóficos y la crítica social y de costumbres, presentando el autor español modelos alternativos, en general bajo forma de personajes que, aún desempeñando su papel en un nuevo drama de costumbres, adquieren su connotación alegórica al representar, sobre todo para España, una renovación moral que prepara el auspiciado renacimiento material buscado por el pensamiento liberal al que nos hemos referido y del que Campomanes era uno de los representantes más en vista. Como en *Utopía*, la renovación de la sociedad puede lograrse sólo por medio de un mensaje de paz y tolerancia, inspirado en el evangelio y el portador de ese mensaje, como el Rafael Hitlodeo de *Utopía*, es un viajero que ha recorrido el mundo y que ha encontrado la sabiduría en una sociedad extranjera. El Hitlodeo del *Eusebio* es Hardyl/Eugenio, tutor espiritual y tío carnal de Eusebio. Éste es el niño que, como *Robinson Crusoe*, otra fuente importante de Montengón, representa el náufrago que redescubre los valores cristianos lejos de su tierra natal, España y que, cuando a ella vuelve, se cerciora del estado de decadencia moral y material, obrando de manera que deja abierta la esperanza de regeneración moral y de progreso material. La originalidad del *Eusebio*, comparado a todas las utopías clásicas que se pueden citar como fuentes, es que el autor nos hace entender, a través de los muchos viajes y de varios países, que la verdadera utopía, el verdadero estado ideal es interior. De esta manera el *Eusebio* concilia el evangelismo con la noción de providencia: Dios, en su infinita sabiduría, ofrece la solución a los errores y los vicios de los hombres, pues el mensaje cristiano se traduce en obras de bien, en la honestidad, el afecto familiar, la fidelidad y el sentido del honor que, perdidos por momentos, se recuperan, hasta en medio de la barbarie, mientras el fanatismo y la ignorancia se pueden revelar en medio de la sociedad más civilizada. Muchos ejemplos pueden aducirse de esta utopía interior, entendida siempre como alternativa a la decadencia moral y al fanatismo, resultas de la imperfección humana. Para comprender la interacción de los modelos exhibidos en el *Eusebio* nos bastan, por ahora, dos ejemplos, reservándonos para más adelante volver a un tratamiento sistemático de estos temas. Mientras Eusebio y Hardyl viajan por Francia en dirección a España, al atravesar la región del Delfinado, se hallan rodeados de un grupo de 200 hugonotes sublevados. Todos terminan maniatados. Al ser amenazados de muerte Eusebio se da cuenta que el fanatismo no conoce límites geográficos y que en la misma Francia, hasta ese momento

considerada como una especie de país iluminado, especialmente comparado a España, patria de la Inquisición, se pueden ver sus estragos: “¿En el centro de la Francia habré de perecer a manos de estos furiosos, como pudiera en los desiertos de la América a manos de los más feroces salvajes?” (*Eusebio*, 705). Como para requilibrar la percepción de esa utopía interior que hace del *Eusebio* una obra original dentro del género de la literatura utópica, y que libera la misma de las restricciones de definiciones artificiales que toman en cuenta sistemas políticos radicales, citemos el episodio del campesino Eumeno que vive en España en un estado de serena quietud campestre, rodeado de su familia, patriarca español incorrupto por los tiempos y fiel a la memoria de sus amigos. Este fragmento nos presenta en el *Eusebio* una convergencia de lo utópico con lo pastoril y con el tópico del menosprecio de corte y alabanza de aldea (*Realidad y utopía...* pp. 105-109). Éumeno es el que le comunica a Eusebio que su tutor Hardyl, muerto mientras huían de los hugonotes franceses, es su tío materno Eugenio, a quien había servido durante nueve años mientras cursaba estudios de bachiller y era estudiante en la Universidad de Alcalá. Al tener que salir de España en busca de fortuna a América, Eugenio le había dejado a Eumeno una suma de dinero para que adquiriese unas tierras donde asentar su hacienda, anunciándole esa utopía interior que ahora Eusebio contemplaba desplegada ante sus ojos en la serenidad de la residencia de Eumeno:

Contábale el viejo [Eumeno a Eusebio] haberse establecido allí por sugerimiento de don Eugenio, antes que se ausentase de España, cuando lo obligó a tomar los quinientos pesos que le ofrecía, diciéndole que *con aquéllos y con lo que había ganado en el servicio de su casa podría formarse un dichoso establecimiento si limitaba sus pensamientos a los bienes del campo, donde sería rey de su familia, lejos de la vista de objetos que pudiesen deslumbrar a sus deseos*. Esto iba contando el viejo a Eusebio, mientras se encaminaba con él hacia la fuente, junto a la cual se sentaron a la sombra de la mucha y espesa verdura que la cubría. Manaba ella de la hendidura de una peña viva, de cuya fértil cima pendientes las dilatadas ramas de los diversos arbustos y floridas yerbas que la humedad fecundaba, y que parecían servir a la peña de brutasca guirnalda. Precipitábanse las cristalinas aguas sobre el pardo repecho, a cuyo pie las recibía un remanso bastante espacioso formado también en la roca. Contábanse en su somero y claro fondo las chinias que se desprendían con las aguas. Salían éstas inmediatamente del lleno remanso para ir a dar en el valle el tributo de su saludable fertilidad al rey Eumeno que las poseía (*Eusebio*, 791-92).

He señalado en cursivo el párrafo que indica esa utopía mental, propedéutica a la material y que nos hace entrever, como hemos adelantado, la convergencia, en esta novela, de motivos pastoriles. Eumeno, como Hardyl/Eugenio, entienden el recorrido hacia la utopía interior como experiencia vital que parte del dolor, del sufrimiento. Con esta perspectiva Montengón parece distanciarse de la utopía

tradicional que coloca al individuo en un ambiente artificial. Lo que Montengon logra es una isópolis dinámica que parece utilizar la literatura utópica y la experiencia de la utopía empírica del Paraguay para lograr una utopía interior, base de la isópolis progresiva.

c) La educación y la historia

La obra nos da evidencia interna para ubicarla históricamente, a pesar de las contradicciones de la cronología de Montengón. Por empezar, en la primera referencia histórica de la novela, el relato de John Bridge (*Eusebio*, 128, ss), entre otros personajes, de los cuales uno es histórico, como el misionero Juan Brebeuf, y otros ficticios, como el de Kelkil, francés que, raptado de niño por los indios, vive ahora entre ellos. Las referencias de Kelkil a La Rochela asediada por los católicos franceses y de John Bridge a Juan Brebeuf nos permiten ubicar la época del *Eusebio* alrededor de la década de 1640. De hecho el padre misionero jesuita Juan Brebeuf, junto con el padre Gabriel Lalemant, fue quemado vivo por los Iroqueses en 1649, en el territorio de la Nueva Francia, actual provincia de Quebec, en Canada, después que los indios le cortaron las manos y la lengua y los labios al padre Brebeuf. Pero en episodios posteriores debemos notar que el tiempo de la novela y el de la historia denuncian anacronismos patentes. Por ejemplo, las alusiones a la guerra civil en tiempos de Cromwell y los cuáqueros elogiados por el pastor (*Eusebio*, 327, ss) que nos llevaría a los años 1647-1690, año de la muerte de George Fox, fundador de los cuáqueros, aludido en la pregunta de Hardyl al mismo pastor que dice que lo conoció (*Eusebio*, 327), las alusiones a la batalla de Marstons Moor, que tuvo lugar el 14 de junio de 1644 (*Eusebio*, 330) y a la batalla de Sedgemor que ocurrió el 6 de julio de 1685 (*Eusebio*, 340) y a la de Texel de 1653 (*Eusebio*, 413) son referencias que confunden la cronología de la novela, pues, si tomamos como extremos las dos fechas de Marstons Moor (1644) y de Sedgemor (1685), además del encuentro con Juan Brebeuf aún vivo en el relato de John Bridge, es decir, antes de 1649, no se entiende como Eusebio, mozo de no más de veinte años, puede ser testigo de ambas. Otra mención que confirma esta inseguridad cronológica en el *Eusebio* es la alusión a la batalla de Augusta del 12 de marzo de 1676 (*Eusebio*, 550) en que Francia derrota a Holanda. Mientras visitan París, Hardyl y Eusebio oyen de unos milagros ocurridos sobre el sepulcro del diácono París (*Eusebio*, 583), ocurrencia histórica documentada en 1727. Es decir que la cronología del *Eusebio* padece de coherencia, como se confirma con las noticias, supuestamente como novedades de última hora, traídas por el amigo el Duque de Som... del casamiento de Luis XIV (rey de 1661 a 1715) con la señora de Maintenon en Paris (*Eusebio*, 637). Se menciona una carta del ministro Colbert a Townsend, amigo de Eusebio en Francia, y que se ubica durante la lucha del pretendiente a la corona inglesa Jacobo Eduardo Estuardo, entre 1708 y 1715, cosa imposible pues Colbert ya había muerto en 1683

(*Eusebio*, 676). Se hace también referencia a la rebelión de los hugonotes a causa del edicto de Nantes de 1685 prohibiendo la práctica de la religión protestante en Francia (*Eusebio*, 702). Al caer presos por los hugonotes rebeldes, Hardyl y Eusebio se entrevistan con el general hugonote David, que Voltaire, en su *El siglo de Luis XIV*, ubica en 1703. Es decir que entre el edicto de Nantes y la actividad de David hay 18 años, que difícilmente se concilian con la estancia de Eusebio en Francia, pues la misma se limita a unos meses. En las referencias a Pennsylvania también se observan anacronismos. El territorio se concedió a Guillermo Penn (1644-1718) por parte del Rey Carlos II en 1681. Penn, jefe de los cuáqueros, llevó a sus correligionarios allí y fundó a Filadelfia. Según esto, el tiempo real de la novela debía ser posterior a 1681. Pero ya hemos visto la referencia a Juan Brebeuf y al asedio católico de La Rochela, que retrotraen esa fecha de varias décadas y las referencias que hemos mencionado al reinado del Luis XIV, junto con la actividad del pretendiente Jacobo Eduardo Estuardo no combinan con las otras fechas. A pesar de estos anacronismos debemos pensar que el *Eusebio* no es obra histórica, aunque utilice para propósitos literarios la historia, como hoy vemos con tanta frecuencia en películas históricas producidas en Hollywood. Un buen ejemplo de comparación sería la película *The Mission* (1986) que sintetiza unos 150 años de historia en un breve periodo indeterminado, pero que no supera los cinco o diez años. Frente a estas licencias las que se toma Montengón son moderadas. Queda por explicar el propósito de las referencias históricas en el *Eusebio*. Todas ellas, tomadas en conjunto y puestas bajo la lente de la filosofía moral, muestran dos tipos de acontecimientos: los que promueven el entendimiento entre los pueblos, aclarando con distintos episodios y accidentes que los hombres son iguales en todas partes y en todos los tiempos; y los que sirven para denostar las pasiones cuya superación se consigue con la filosofía moral. Hardyl es el filósofo-pedagogo y a él se confían la mayoría de las consideraciones ético-morales con la aplicación práctica a los casos y accidentes de la vida de los hombres. En un pasaje muy significativo Hardyl reconoce la utilidad de la oración y de la religión, pero confía más en la filosofía moral (*Eusebio*, 440-41). La noción de “historia magistra vitae” siempre está presente, pero a esta noción se agrega la del hombre que, dentro de ese designio providencial, es presa de las pasiones y del dolor, para lo cual la filosofía moral se concibe como el mejor remedio, afianzada por las citas de autores clásicos como Epicteto, Virgilio, Horacio y otros. Todo esto constituye la pedagogía del *Eusebio* que, en cierta medida encierra un verdadero “Discurso de la educación”. Para Montengón la educación es formación. El cesterero Hardyl puede enseñar la virtud (*Eusebio*, 97). Lo importante es educar los sentimientos (*Eusebio*, 189-190). Nada debe ignorarse, ni la educación sexual (*Eusebio*, 205). Con la formación de la virtud hay que asociar las lecturas apropiadas: griego, latín, geometría, física e historia (*Eusebio*, 219-226). A veces, Montengón utiliza relatos, “novelas ejemplares”, pequeñas novelitas, frecuentes en el *Eusebio*, como las historias de Juan Bridge

(*Eusebio*, 128, ss), de Omfis (*Eusebio*, 235-44), de Isidoro (*Eusebio*, 246, ss), de Lord Bridway (*Eusebio*, 340-56), de Adelaida (*Eusebio*, 544, ss), de Townsend (*Eusebio*, 675, ss), de Gabriela (*Eusebio*, 738 ss), de don Felipe (*Eusebio*, 924, ss). Entre la pobreza y la riqueza Montegón nos muestra que en la pobreza se conoce la virtud y que la filosofía moral nos provee de la verdad, de la “naturaleza perfeccionada por la razón” (*Eusebio*, 446). La única crítica de Montegón es contra la filosofía aristotélica que se enseña en Salamanca (*Eusebio*, 734-36). La vida de campo, asociada con la lectura de los clásicos, sobre todo Séneca (*Eusebio*, 442-44), nos recuerda el motivo del “menosprecio de corte y alabanza de aldea”, aunque se deja constancia de la apreciación de los adelantos científicos logrados en Francia, sobre todo la química (*Eusebio*, 644) y la denuncia del fanatismo que no conoce límites geográficos (*Eusebio*, 710) y la distinción entre la falsa religión y la verdadera vocación (*Eusebio*, 738, ss). Si comparamos el *Eusebio* con su contemporánea *Guaránica* veremos puntos en común y diferencias. Filosofía, religión e historia juegan en ambas un papel importante, pero, como hemos visto, el anacronismo constituye un límite del *Eusebio*, mientras en *Guaránica* estamos frente a un documento histórico de alta fidelidad. La historia, que es un pretexto en el *Eusebio*, en *Guaránica* es un elemento esencial, un estudio documental de la que se desprenden consideraciones morales y políticas. Ambas concuerdan en los valores: familia, vida a contacto con la naturaleza, eliminación del lujo y de las pasiones, moderación y estudio y admiración de los clásicos. La diferencia entre ambas obras se debe fundamentalmente en la naturaleza histórica de *Guaránica* y de ficción del *Eusebio* y la filosofía liberal de Montegón, contra la doctrina jesuítica de Peramás. Ante la afirmación decidida de liberalismo y la inspiración en Voltaire y Rousseau de Montegón, Peramás rechaza el credo liberal del que denuncia los excesos que se tradujeron antes en la guerra guaraníca y la pérdida de territorios españoles y luego en el decreto de expulsión de los jesuitas para culminar en los excesos y las violencias cometidas durante la Revolución Francesa. Peramás ve un itinerario de causa y efecto entre el liberalismo anglo-francés y la destrucción de las Reducciones, mientras Montegón ve en el liberalismo la solución a la decadencia de España. Ambos conciben una utopía, literaria, interior y moderada en el *Eusebio*, radical y experimental en *Guaránica*.

d) Las situaciones del Eusebio y su utopismo interior

Ya hemos tenido la oportunidad de referirnos a las “novelas ejemplares” del *Eusebio*, otras tantas maneras de elaborar una materia pedagógica bajo los visos de formas literarias que permitan la aplicación de la fórmula de lo útil y delectable. Las premisas del naufrago que llega de forma providencial a una nueva tierra donde religión y costumbres son radicalmente distintas de las suyas no son originales: el género utópico y la literatura de viajes nos han acostumbrado a este comienzo dra-

mático. Lo que es nuevo es la edad del náufrago, pues Eusebio no tiene más que unos años, no sabemos cuántos exactamente, pero el texto nos lo describe como “un niño como de edad de seis años” (*Eusebio*, 88). Robinson Crusoe tenía 27 años cuando naufragó, único sobreviviente al llegar a la isla donde se quedará 27 años hasta 1686.²²⁸ Montengón en el *Eusebio* sigue el ejemplo del náufrago, como en *Robinson Crusoe*, pero prefiere dar al niño la edad del *Emilio* de Rousseau, para que la acción pedagógica de Hardyl se manifieste con mayor eficacia. Esta tierna edad le permitirá a Eusebio asimilar la nueva lengua y las nuevas tradiciones y costumbres sin prejuicio, de manera natural. En otras palabras, puesto que acaba de llegar en una comunidad de cuáqueros, de los que siempre se subrayan la honestidad, la moderación, el decoro y la limpieza, Eusebio, ante el otro mundo, el de sus padres, España, en pos a la decadencia, el fanatismo y la ignorancia, podrá sentir una herencia espiritual y moral, que pronto la escuela de Hardyl refuerza y sistematiza, dejándole en pos de un utopismo interior, capaz de comunicarse a las personas y de obrar como catalista social en las varias situaciones que su vida de viajero le brindará muy pronto. Pero lo primero que Eusebio debe enfrentar es una educación cuáquera, impartida por un cestero de nombre Hardyl, recomendado a su padre adoptivo, Henrique Myden, por Guillermo Smith. Hardyl, aunque cuáquero, habla español. Este personaje se mantiene envuelto en un halo de misterio hasta el final en que se nos revela que es el tío materno de Eusebio y que su verdadero nombre es Eugenio. Amor al trabajo y amor a la tierra son entre las primeras lecciones impartidas al pupilo. La “novela ejemplar:” de Isidoro (*Eusebio*, 246-56), un amigo de Hardyl, que se había enamorado de una mujer más rica que él y que había sido desdeñado por su pobreza, es el ejemplo del amor a la tierra. Isidoro decide buscar a una mujer pobre; conoce a Dorotea en la iglesia y se enamora de ella y Dorotea de él. Pero la madre de Dorotea no lo quiere de yerno y le prefiere el campesino rico Antón Rodríguez y la familia de Isidoro también se opone al casamiento de un noble con una campesina. La madre le advierte a Antón de las intenciones de Isidoro. El cura, tío de Antón, delata las intenciones de Isidoro a su familia que reacciona queriéndole encerrar en un castillo. Hardyl le aconseja a Isidoro que diga a su familia que tiene intención de irse a Nápoles como soldado y así la familia se tranquiliza. De acuerdo con el padre de Dorotea, Damian Valdés, Isidoro finge salir para Italia, pero en el camino vende su caballo y sus vestidos a unos gitanos y con el dinero se vuleve, vestido de un sayón, a ver su amada Dorotea y su futuro suegro Damián que le están esperando. Así se cumplen las bodas en la iglesia de un cura amigo de Isidoro que, después de comprar una tierra de un marqués con el dinero

²²⁸ La edad de Robinson Crusoe se lee en varios pasajes: al comienzo nos cuenta que nació en 1632 (p. 3), luego que naufragó en 1659 (p.70) y, finalmente que fue liberado en 1686 (p. 278). Curiosamente afirma que se quedó en la isla 28 años; véase Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. Editor Donald Crowley. Oxford: Oxford University Press, 1985. Las referencias son a esta edición.

de los gitanos, la trabaja transformándola en verjel. La moral de esta “novela ejemplar” se expresa en esta consideración: “¡Ciegos que somos! Dejamos el tesoro que tocan nuestras manos y nos vamos a buscar imaginarios a un nuevo mundo” (*Eusebio*, 256-57), que también puede servir de comentario a muchos desengaños de colonizadores embelesados por la ilusión de riquezas a conseguir allende el océano ignorando las que tienen a veces al alcance de sus manos. Al mismo tiempo el autor nos advierte que la plenitud de la vida se alcanza por una conjunción de bienestar material y derecha moral, sin la cual las riquezas no valen nada. Según Montengón, la educación debe preparar al niño y al ciudadano para enfrentarse a las situaciones imprevisibles que a veces la vida nos ofrece. Entre los muchos ejemplos de este utopismo interior, valga el de Eusebio que, en Cádiz termina, con Leocadia, en la Cárcel, por culpa de una falsa acusación de haber introducido en España tabaco de contrabando. Además, mientras está en la cárcel con su mujer Leocadia, su tío le expropia su propiedad, dejándole en la indigencia. Al salir de la cárcel Eusebio planea sobrevivir con su actividad de cesterero, oficio aprendido de niño durante su estada en casa de su pedagogo y tío materno Hardyl/Eugenio (*Eusebio*, 977). Este episodio subraya elocuentemente la concepción pedagógica de Montengón. La educación es lo más importante para el ser humano. Una buena educación nunca le abandonará. por eso no se debe limitar la instrucción a la teoría, sino que con ella hay que preparar al ciudadano a sobrevivir, a ser independiente.

APÉNDICE A
**SINAPIA [Descripción de la Sinapia,
 península en la tierra austral]**

Numero 1: Introduccion.

Grande ha sido la curiosidad que hasta aora han tenido los afficionados a las letras, de sauer los secretos de la tierra austral; los quales aunque se han procurado descubrir por medio de las nauegaciones de n[uest]ro Aluaro de Mendaña y Pedro Fernandez de Quiros y despues por las de los holandeses Pedro de Nuirs, van Diemens, Jacobo Carpintero y en n[uest]ros dias Abel Tasman, poco mas se ha conseguido que saber que en aquella parte del mundo se contienen vastas regiones, a quien han dado varios nombres y que son habitadas, pero de sus particularidades obseruan un profundo silencio. No se come me vinieron a las manos algunos apuntamientos que Abel Tasma[n] hauia hecho en su viaje, traducidos por algu[n] curioso de Hollandes en Frances, en que se da noticia de cierta republica que por su antiguedad, justificacion y summa diuersidad de lo que por aca se practica, no me ha parecido indigna de la curiosidad de mis paisanos. Fuera de que nos hace conocer que el ejercicio de la virtud [cris]tiana, es mas a proposito para hacer una republica floreciente y una nacion dichosa, que quantas redomadas polyticas enseñan Tacito o Machiavelli o pratican los europeos. Determineme pues a traducirla, a riesgo de que pase por nouela, por la dificultad con que los que nos hauemos criado con lo mio y lo tuyo podemos persuadirnos que pueda viuirse en perfecta comunidad, y los que estamos hechos a la suma desigualdad de nobles y plebeyos dificilmente creemos pueda practicarse la perfecta ygualdad. Finalmente, a los que estamos corrompidos con el abuso de la superfluidad se nos hace mui cuesta arriba que pueda haber felicidad en medio de la moderacion. Pero toda duda cesa quando consideramos el fin que aquesta republica lleua en su institucion, que es el de viuir templada, deuota y justamente en este mundo, aguardando la dicha prometida, con la venida gloriosa de n[uest]ro gran Dios, para lo qual ningunos medios son mas a proposito que la vida comun, la ygualdad, la moderacion y el trabajo y, por el contrario, como el fin que se ha tenido en n[uest]ros gouernos por la mayor parte a sido contentar n[uest]ra pasion, o redimir n[uest]ra vejacion. No se ha pensado jamas a semejantes medios. Finalmente verdadera o verisimil, es mui digna de alabanza esta republica, pues o ha logrado el fin mejor que puede pretenderse, o a lo menos ha dado ejemplo a los que lo quisieran lograr.

N 2: Descripcion general de la peninsula.

En aquel largo rodeo con que Abel Tasman dio buelta a la Nueva Holanda, Tierra de Concordia, Nueva Zelanda, Carpinteria y Nueva Guinea hallo en quarenta grados de latitud austral y ciento y nouenta de longitud una peninsula de ciento y cinquenta y tres leguas de largo, y ciento y cinque[n]ta de ancho, rodeada por leuante, norte y poniente del mar del sur y solo por la parte del sur unida con el gran continente que corre acia el estrecho de Magallanes. Hallase

en la cercanía de los países referidos y de diuersas yslas, parte desiertas y parte ocupadas con sus colonias. Diuidenla altisimas serranias (por la parte del istmo) de las feroces naciones de los Lagos y Merganos, etc., permitiendo solamente, por dificiles puertos, la comunicacion con la península. Cortanla comodamente diversos rios, entre los quales el Pa es el mayor, pues naciendo de la cumbre mas alta de la sierra y aumentado de las aguas de otros muchos arroyos diuide la península por medio y en su centro forma un hermoso lago que contiene una ysla llamada Ni, en la qual esta la ciudad capital de toda la península, llamada Ni-sa (esto es, Morada Feliz) y de aqui con mansa corriente fertiliza la prouincia de Pa-sa (esto es, Morada de Paz) y se descarga en el oceano del norte, formando en su boca un capacissimo y segurissimo puerto llamado Bender-pa. Atrauiesan otros ramos de mo[n]tañas nacidos de la gran cordillera la ysla, pri[n]cipalmente sudueste norueste, de quien se originan otros collados en varias partes, pero todos estos montes y collados son amenos y fertiles, humillando su altura como se van acercando a las prouincias del norte. Ay lagos de agua dulce y salada, pero no grandes, reconpe[n]sando su pequeñez con su profundidad. El temperamento de esta península es como el de España, pero los tiempos al reues, siendo el mayor dia del año por Naudidad y el menor por San Juan. La gran cordillera es frigidissima, los montes de la península templados, las prouincias boreales y marinas calientes y sujetas a algunos temblores de tierra. Peste no la ha auido sino una vez que la trajo una embarcacion de Gilolos que huyendo del estrago que hacia en su país aporto a este; pero se atajo presto su curso con las diligencias que se hizieron y con las ordenes que se dieron se cautelo no sucediese otra vez.

N 3: Habitadores

De quatro naciones toman su origen los habitadores de esta península: Malayos, Peruanos, Chinos y Persianos. Los primeros, con el uso de las armas de hierro, que trageron, obligaron a los sencillos negrillos Zambales, que la hauitauan, a pasar la cordillera y retirarse con los Lagos. Aquellos trageron ta[m]bien el uso de vestirse, de cultiuar la tierra y nauegar. Los Peruanos aportaron hechados de una tempestad a estas marinas, huiendo salido huye[n]do de el Inca; estos trageron consigo algunos Incas amigos, aunque ellos por la mayor parte eran Chinchas, unieronse con los Malayos así por ser pocos como por gozar de las comodidades que los primeros con su industria ya tenian. Despues vinieron los Chinos y estos fueron con gran numero, por hauer salido una armada dellos huyendo de la tirania de Kieu, la qual por apartarse quanto pudiese de su infeliz patria, no paro hasta aquellos remotos parajes. Estos como jente politica e industriosa, con maña fueron haciendose lugar de modo que adquirieron la veneracion de las otras dos naciones y con el uso de la poluora se hizieron formidables a los Lagos, que con furiosas entradas inquietauan la península. La ultima nacion fueron los Persas, los quales trajeron la luz de el euangelio; y con ella la verdadera polytica. Sabur I, emperador de Iran, por instigacion de los magos, leuanto una furiosa persecucion contra los christianos persas, entre los quales los que pri[n]cipalmente lucian, y por esto le eran mas odiosos, fueron el principe Sinap, de la familia real de Ard-schird, que los griegos llaman Artaxerxes, y el obispo Joseph Codabend, metropolitano de la Persia. Estos dos viendose imposibilitados de permanecer en Persia determinaron pasar con las reliquias de aquella yglesia a buscar nuevo asiento. Así lo ejecutaron con felicidad al principio, determinando su viaje a la China, madre y origen de toda la policia y ciencias de el orie[n]te (como en el occidente la Grecia). Haien-

do pasado el estrecho de Sincapur y entrado en el golfo de Cacho, comenzaron los nortes y nordestes furiosos a hecharlos de su derrota. Aportaron obligados de la tormenta a la ysla de Palog, cabeza de otras ochenta que en forma de circulo hacen un pequeño archipiélago. Allí reparados los nauios tuieron lengua de la península Bireia (que así se llamaua primero la que despues se llamo Sinapia del nombre de su illustre principe). Por esto determinaron seguir el viento con que la diuina prouidencia les mudaba el rumbo, guiandolos a parage mas comodo, para la fundacion de su nueua iglesia, y republica. Aportaron a una grandissima y segurissima baya llamada Bender-No, por el no[m]bre de una bella ysla, que quiere decir abrigo, por se[r]uir de tal por su situacion a los vajelos que entran en la baya. Florecia en este tiempo entre los Chinos de la península un grandissimo filosofo, llamado Siang, tanto por lo docto que era en los libros e historias orientales, como por los grandes progresos que la meditacion y obseruacion de la naturaleza le hauia[n] hecho hacer en las ciencias y artes. Y como a esto se juntaua una vida inculpable facilmente se unio en amistad con los [cris]tianos Persas y abrazo su religion tan racional y sancta. De la junta de estos tres heroes nacio la institucion de la admirable republica de Sinapia, fundada con el valor heroico del Principe Sinap Ardxird, con la [cris]tiana virtud del Patriarca Joseph Codabend y con la docta prudencia de el filosofo Siang. Con dulzura, buen ejemplo, espera y caridad fueron amansando y domesticando la ferocidad de los Malayos y rusticidad de los Peruanos (aqui no ayudo poco el valor y buena dicha con que rechazo el Principe Sinap las invasiones de lo[s] Lagos y el furioso desembarco que ejecuto en la península una armada de Corcoras, de valentisimos Laos y Molucos). Fueron poco a poco abrazando la religion [cris]tiana y al mismo tiempo sujetandose a la obediencia del principe. No quisieron usar de la violencia aunque pudieran, así por hazer su gouierno mas amable y duradero, como porque siendo el principal intento la conversion verdadera no juzgaron seria tal la que se procurase por otros medios que los que Christo vso, y mando vsar a sus apostoles. De aqui se ve que sendo el pueblo desta republica formado de estas nazione[s] ha de participar de sus qualidades. Y así la phisiognomia es varia, como mezclada de las quatro mas uniuersales; etiopica, de los Zambales; indiana, de los Malayos; tatarica, de los Chin[o]s y Peruanos; y asiatica y europea, de los Persas. La lengua, aunque mezclada de todas las de estas gentes, pero mucho mas participa de la dulzura y simplicidad china y de la elegancia persiana. Esto se entiende de la lengua vulgar en que hablan y escriuen; porque han formado artificiosamente una lengua filosofica, acomodada a las ideas simples o compuestas de las cosas, segun la obseruacion estudiosa dellas, no siguen el uso o antojo de la gente. Y de esta usan en la explicacion de la naturaleza. Tienen dos maneras de escriuir, una con caracteres arabigos, a la persia, otra con simbolos chinos. De ambas usan, pero de la ultima solo en inscripciones publicas y en aquellos escritos en que no se atiende tanto a como se dice la cosa, como a lo que se dice. Formada la planta y leyes de su republica, fueron estos prudentes legisladores introduciendo su practica no de un golpe, pues fuera imposible, sino poco a poco: primero en una familia, despues en un barrio, y luego en una villa, en una ciudad.

N. 4: De la fertilidad de la Sinapia.

La fertilidad de esta península es increíble, parte deuida a su situacion ventajosa, y mucho mas a la aplicacion de sus moradores, que todo su estudio ponen en no dejar palmo de terreno sin cultivo. Abunda la península de quantas frutas semillas y maderas se hallan en el

Asia y en la America (a cuios confines se halla), ademas de algunas propias de la tierra austral, y perfectissimas. Ayuda[n] esta fertilidad con el riego, procurado por medio de azequias con que comunican las aguas de unos rios con otros, y de los lagos con los rios, con azudas con que leuantan las aguas y con norias con que sacan las aguas subterranas a la haz de la tierra. Todos estos rios y lagos son los almazenes de la pesca y de la sal, sin lo que desto contribuyen sus tres marinas, que es inagotable. Las montañas inaccesibles de Bel, con que Dios dividio la peninsula de la tierra firme, estan llenas de tesoros manifiestos de caza, maderas y marmoles preciosissimos y ocultos de metales de todos generos, cristales y pedreria. Los demas montes que originados de estos se esparcen por la peninsula, cortandola con agradable variedad, dan gra[n]des comodidades a la cria de ganados y colmenas con sus pastos y a las demas necesidades, con sus arboles, fuentes y yerbas medicinales. Las nueue prouincias en que se diuide la peninsula se señalan en la abundancia y perfeccion de los generos particulares, segun su temperamento. La prouincia de Hesa en granos, cacao y betel; la de Pesa, en azeite y cauillos; la de Aysa, con pescados y ganados; la de Kasa, en seda y azucar; la de Nisa, en arroz, porcelanas y fruta; la de Dasa, en frutas secas, cera y algodón; la de Aesa, en maderas, lino y canamo; la de Sesa, en metales y hortalizas; la de Basa, en metales y aues. Ni por esto se entiende faltar en unas prouincias lo que abunda en otras; sino que los generos mencionados abundan y son mejores en las prouincias referidas. Todas las marinas por espacio de legua y media de ancho, y las montañas de Bel, por espacio de tres leguas, se mantienen incultas para leña, madera, carbon y caza, menos el distrito de los puertos.

N 5: De los animales, aues y pezes.

Hallanse en Sinapia todos los animales que en la America y Asia, sin algunos propios a la tierra austral, menos las fieras carnizeras a quien el cuidado de los naturales ha co[n]sumido. Crian las montañas de Bel grandissimos elefantes. Todos los animales, y aun los hombres, son en aquel pais de estatura crecida, menos gatos, asnos y monas y ouejas, que son mucho menores que los de aca; y los Merganos son verdaderos gigantes de mas de diez pies. Es verdad que los negrillos Zambales son pequeños y una nacion llamada Jui, que viue cerca de grados de latitud austral, es comunmente de quatro a cinco pies, como se vio por un presente que trajeron de estos a Sinapia unos embajadores de los Merganos. Hallanse todo genero de aues domesticas y campesinas, menos las de rapiña, porque los cazadores sinapienses han acabado con ellas. Pero en los que se señala esta prouincia es en las de canto y plumaje, porque no se puede decir la hermosura y variedad de colores destas, ni la suavidad y harmonia de aquellas. Es verdad que a vezes padecen la persecucion de unas grandissimas aues llamadas peka, que vienen de la Nueva Holanda y se lleuan en las garras asnos, pacus, ouejas, haciendo en los ganados grande destruccion, siendo preciso juntarse los Sinapienses con arcabuzes y bayonetas para hacellos guerra, porque son tan ferozes que si los yerran se arrojan sobre los que los tiran y, si no se defienden con la bayoneta, o no son socorridos de otros, tienen peligro de ser despedazados. Hallanse en el mar que por tres partes baña la peninsula grande copia de pescados; en las marinas de las prouincias australe[s] disformes ballenas, en las de el norte, atunes, tollos, salmones, etc., en los rios, manatis, truchas, pampanos, etc., en los lagos, carpiones, anguilas, nutras y castores etc. Crian tambien por diuertimiento en vasos de porcelana,

los agraciados pezezuelos llamado[s] schuy. Pesca[n]se entre la ysla de Nu y la gran bahia perlas y aljofar, pero las mejores y mas gruesas en el lago Ni, que haze el Pà en medio de su curso. Pescase coral blanco, negro y colorado en las prouincias de Basa y Kasa, como tambien de tiempo en tiempo se hallan grandes pedazos de ambar gris en la costa occidental, y en la oriental de ambar amarillo y colorado. En los montes de Dasa ay una mina de excelente asbesto de que se hazen telas que resisten al fuego y otra de un christal cambiante de rojo, amarillo y azul hermosissimo, de que se hazen obras bellissimas, por hallarse pedazos mui grandes. Ay una miel con sabor de almibar de limones y la cera es negra pero arde con una luz mui clara y tiene grandissima fragranzia. Forman estos materiale[s] una especie de moscas que no pican. Las flores por su variedad, grandeza, vieuza de colores y olor fragante, se puede dezir que tienen aqui su imperio. Pues solo en este pais se hallan flores verdes, flores varnizadas como el mas perfecto charol, flores con manchas y perfiles de oro mui brillante. Aqui no ayuda poco el summo cuidado que ponen los Sinapienses en su cultiuo; que puede decirse es su pasion dominante: el esteraque, el benjui, copal, anima, jacaranda y schuchi-o-cochotl en cantidad. Pero canel, clauo, nuez moscada y pimienta no se hallan en grande cantidad, mas porque los naturales no se dan a multiplicarlas que porque el terreno no lo permita. Palo de aquila le ay de todas las especies y es el ordinario encienso en los templos.

N 6: Diuision política de Sinapia.

Diuidese toda la peninsula en nueue quadrados de a quarenta y nuebe leguas sinapienses por lado, que son otras tantas prouincias a quien llaman, que quiere decir Morada, come Pa-sa, Morada de paz, Ay-sa, Morada preciosa, etc. Estas diuisiones (y las demas que diremos) se haze[n] con una fosa, o canal, de bastante anchura y profundidad (con agua, adonde el sitio lo permite), planta[n]do por ambas orillas de doble carrera de altissimos arboles. Y en las esquinas del quadrado que limita las prouincias, y en ambos lados del camino real que va de una metropoli a otra, a la entrada de las prouincias, ha[n] erigido bellas piramides de piedra o de ladrillo, asi para señal como para adorno. Cada prouincia se buelue a dividir en quarenta y nueue quadrados, de a siete leguas de lado, que forman los partidos de las ciudades que componen la prouincia. Y estas diuisiones son hechas con fosas o canales algo mas estrechos que los que diuiden las prouincias, pero adornados con carreras de arboles y piramides como las referidas. Cada partido se subdiuide en otros quarenta y nueue quadrados de una legua por lado, los quales forman los terminos de las villas que componen un partido, termin[a]dos con canales, o fosos proporcionados, carreras de arboles y piramides, como queda dicho. Por manera que las prouincias son nuebe, las ciudades trecientas y quarenta y una, de las quales una es la corte de Sinapia y ocho son metropolis y las villas 6.709. Esto se entiende sin los puertos de mar que se reputan por villas, ni las fortalezas. Las yslas, si son capaces de componer un partido tienen su ciudad y si non tienen las villas, de que son capaces, sujetas a la ciudad mas cercana.

N 7: De la casa o familia.

Cada familia sinapiense viue en su casa y cada casa tiene dos viuiendas, alta y baja, con diez y seis aposentos, su patinejo en medio con fuente, o pozo, puerta a la calle y al jardin

y porticos con galeria descubierta (en las prouincias calientes, y en las frias cubiertas) a la calle y al jardin, siendo todas las casas de particulares uniformes en toda la peninsula, y en todas ay sus dormitorios, oratorio, obrador, cozina, despensa y lugar comun. La familia no puede exceder de doce personas mayores de cinco años, esto es, el padre y madre de familias y sus hijos, un esclauo y una esclaua y sus hijos. De estas casas unidas se forman los barrios y, separadas, los territorios de las villas.

N 8: Del barrio o quartel.

El barrio es un quadrado. o ysla de casas unidas, que contiene diez casas, o familias particulares y una del padre del barrio. Estas casas estan dispuestas en dos [a]ceras opuestas y entre ellas media un jardin comu[n], con su fuente o noria en medio; ocupando el medio de la [a]cera principal la casa del padre de barrio, que es del mismo modo que las otras saluo tener doblada fachada, y tres altos, por contener la sala comun donde se junta el barrio y los almazenes comunes, la campana y la carzel. A los lados desta casa ay en la misma [a]cera dos casas de particulares a cada parte. La otra [a]cera opuesta consta de seis casas de particulares y entre una y otra corre el jardin que tiene de largo el sitio de seis casas y de ancho el de quatro. El quartel es un conpreensorio de diez casas separadas, esparzidas segun la comodidad del sitio en la quarta parte del territorio de una villa, cuyo medio ocupa la del padre de barrio. Cada casa tiene su jardin separado que ocupa en largo tanto como la casa y en ancho la mitad. Los porticos y galeria rey[n]an alrededor del barrio, por todas quatro partes, como por adentro, alrededor del jardin. En las casas separada[s] del quartel solo ay portico y galeria en la fachada que mira a la campana y adentro en la que mira a el jardin y el tercer alto de la casa del padre de barrio no es mas de una torrezilla quadrada que cae sobre la puerta en medio de la fachada.

N 9: De la villa.

La villa sinapiense es una poblacion quadrada, cercada con su foso y compuesta de ocho barrios y quatro casas del comun, sus calles todas son a cordel y con los porticos que por todas partes tienen las casas y barrios se puede siempre caminar a cubierto. En medio tiene su plaza quadrada y en el centro el templo, con las habitaciones de los ecclesiasticos y debajo el cimenterio. El territorio de cada villa se diuide en quatro partes que llaman quarteles. En cada uno habita un barrio en casas separadas, con su padre, para atender a los trabajos del campo, con que en todo son quatro barrios los que cultiuan el territorio que, juntos con los que moran en la villa, hazen doce barrios que son ciento y veinte familias, sin contar ecclesiasticos, magistrados, ni esclauos publicos. Los quarteles (en quanto lo permite el terreno) se aplican, uno a la siembra, otro a la huerta, otro a la crianza y otro a algun[a] industria, como seda, azucar o cacao.

N 10: De la ciudad.

Las ciudades son poblaciones quadradas, con su muralla y foso, compuestas de barrios, al modo que las villas, diuididas en parroquias y en cada una su templo y en medio el mayo, con las

viuendas de los eclesiasticos alrededor y sus quatro casas del comun de la parroquia y de mas a mas otras quatro casas del comun de la ciudad. No puede exceder el numero de las familias 1.200, fuera de los magistrados de parroquias y ciudad, estudiantes y esclauos publicos.

N 11: De la metropoli.

La metropoli es la ciudad que ocupa el centro de la prouincia. Solo se diferencia de las otras en tener obispo y magistrados prouinciales en casas del comun de la prouincia, con la yglesia cathedral en medio, estudio y seminarios.

N 12: De la corte.

La corte es la metropoli de la prouincia de Ni-sa, que ocupa el centro de la peninsula, fabricada en la ysla Ni, que esta en medio del lago que forma el apacible rio Pa. No se diferencia de las otras metropolis sino en ser residencia del principe, del senado y arzobispo, o patriarcha de la Sinapia. Viuen en ella los embajadores y los jubilados y en ella reside la Academia y los archiuos y se celebran los consilios generales de la nacio[n] sinapiense. En medio tiene el templo patriarcal, muestra admirable de la piedad e industria desta singular nacion. Quie[n] ha visto una villa las ha visto todas, pues todas son yguales y semejantes. Y quien ha visto estas, ha visto las ciudades, las metropolis y la corte misma, pues solo se diferencian en el numero de los barrios, en la mejoría de los materiales y en la grandeza de los edificios publicos y en todo lo demas son uniformes.

N 13: De la forma de la republica.

Es la forma de esta republica monarquica, mezclada de aristocratica y democratica. El monarca son las leyes, los nobles son los magistrados y el pueblo son las familias. Su figura es pyramidal, cuya basa es el pueblo, el cuerpo es el magistrado y la cima es el principe. Los magistrados son: padres de familia, padres de barrio, padres de villa, padres de ciudad, padres de prouincia, senadores y principe. Todos se llaman Po, que quiere decir padre, para mostrar que lo deuen ser en el cariño, vigilancia y ejemplo.

N 14: De los padres de familia.

Son los padres de familia magistrados naturales, dados por Dios, no elegidos por los hombres. Ejercitan su jurisdiccion en todas las personas de la familia, a quien manda[n] absolutamente y castiga[n] con prison, ayuno y azotes. A ellos incumbe guardar y hazer guardar la ley de dios, las leyes sinapienses y las ordenes del padre de barrio a su familia, aumentar la yglesia con buenos christianos y la republica de buenos ciudadanos, criar los hijos asta que tomen estado, instruirlos en la religion, agricultura y leyes y, mas que todo, en la obediencia a los superiores y amor a la vida comun, moderacion y ygualdad. En falta del padre de familia ejercita esta jurisdiccion la madre y en falta de ella, el hijo mayor. La insignia comun de todo magistrado es una colonia de seda, con que ciñe[n] por la frente la cabeza, siendo el color el que diferencia los ministerios. La de los padres de familia es blanca.

N 15: De el padre de barrio.

El padre de barrio ejercita su jurisdiccion sobre todos los padres de familias de su barrio, o quartel, cuyda de prouerherlos de lo necesario, reparte y ordena el trabajo de cada dia, castiga con ay[u]no, prision o azotes, cuida de que las familias tengan el numero cumplido, sin excederle, recoge los frutos del trabajo, e industria de las familias, haze obseruar y obserua las ordenes de los padres de villa. Su colonia es verde.

N 16: De los padres de villa.

Los padres de villa son quatro. Estos forma[n] el conzejo, gouierna[n] las casas comunes, tienen jurisdiccion criminal en causas de esclauitud temporal en primera instancia, castigan a los padres de barrio con carzel, ayuno o azotes. Tiene[n] entre si diuersas incu[m]bencias repartidas. El primero a quien dan por excelencia el nombre de padre de villa es el que preside en el conzejo y tiene sobre los otros tres una jurisdiccion directiua. Es el capitán de los habitantes en caso de tomar armas, preside en las funciones publicas, hace cada año la visita de la villa y territorio y da quenta del estado en que se halla al padre de la ciudad; da pasaportes y concede bagajes a quien los necesita, cuida de el alojamiento de los viandantes, de las postas y de las fiestas publicas; cuida de las proposiciones de los cargos vacantes y de las cosas pertenecientes a la educacion y estudio. El segundo se llama padre de la salud, cuida de la sanidad, visita los alimentos, las casas y el territorio, dando las ordenes necesarias a los padres de barrio, cuida del hospital, medicos, medicinas y jardin de simples. Da las ordenes combenientes para euitar que de fuera no pueda[n] comunicarse las enfermedades, da quenta a el padre de salud de la ciudad cuyas ordenes obserua. El tercero se llama padre de la vida. Este cuida de proueer la villa de alimentos, vestidos y alhajas, dando quenta de lo que falta o lo que sobra a el padre de vida de la ciudad y ejecuta sus ordenes. Prouee tambien la villa de materiales para los edificios y cuida de su conseruacion. El cuarto se llama padre del trabajo. Este es un cargo de la mayor importancia y necesita de intelligencia de la agricultura y artes. El es quien ordena lo que se ha de sembrar, plantar, cortar, criar y fabricar, segun la necesidad. Cuida de los materiales e instrumentos necesarios para el trabajo, de los caminos, limites, presas, azequias, norias, minas, carbon, pesca, caza: finalmente de todas las fabricas de papel, vidrio, metales, barro, cal, etc., y de todos los trabajos en que se emplean los esclauos publicos. Hace su visita obseruando lo que sobra o lo que falta, da sus ordenes a los padres de barrio y quenta a los padres de trabajo de la ciudad, cuyas ordenes obserua. Todos estos magistrados, demas de la colonia con que ciñe[n] la caueza, que tambien es verde, trae cada uno bordada de oro en el pecho la diuisa de su ocupacion particular; el primero un sol, el segundo una raiz de cin-seng, el terzero una espiga de maiz y el quarto una abeja. Cada uno mora y gouierna una de las quatro casas de comunidad.

N 17: De los padres de ciudad.

Los padres de ciudad son en el mismo numero, empleos y diuisas que los de las villas. Cuidan en todo su partido y tienen jurisdiccion sobre los padres de villa a quien dan sus ordenes. Juzgan las causas de muerte o esclauitud perpetua. Sus colonias so[n] azules.

Hazen la visita de las villas de su partido y dan cuenta a los padres de la metropolis, cuyas ordenes ejecutan. Forman el ayuntamiento.

N 18: De los padres de metropoli.

Los padres de metropoli son siete: uno es el gouernador o padre por excelencia de la metropoli y dos de cada especie de las demas. Juntos forman el consejo de la prouincia, dan sus ordenes y tienen jurisdiccion sobre los padres de las ciudades y en apelacion de las causas de muerte, hacen la visita de ellas y cuidan de todo lo que toca a la prouincia en general. Sus colonias son amarillas y las diuisas como va referido. Dan cuenta a el senado, a quien obedecen.

N 19: De los padres de Sinapia.

Los padres de Sinapia son los que componen el senado; son tres de cada especie con las mismas divisas y ocupaciones que hemos dicho, sus colonias son rojas. Cuida[n] en general del bien de la republica y en particular dan sus ordenes a los padres de metropolis; juzgan en tercera instancia las causas de muerte, destierro o esclauitud perpetua.

N 20: Del principe.

El Sinapo o Principe es la caueza del senado. Tiene jurisdiccion oeconomica sobre los senadores. En su nombre y del senado se dan todas las ordenes, se hazen todas las leyes, se embian e reciuen las embajadas. El es una perpetua centinela sobre todos los magistrados para que cumplan con su obligacion y quando faltan los haze juzgar y castigar por aquellos a cuya jurisdiccion pertenecen. Junta el gran concilio de la nacion, determina la guerra, la paz y las alianzas, naturaliza los forasteros, da la libertad a los esclauos, distribuye los honores, hace embiar fuera de la ysla colonias qua[n]do sobre el numero de los moradores, hace venir de las colonias el numero de moradores que faltan, prouee todos los cargos, segun las proposiciones, admite o prohiue todo genero de uso nueuo, pero todo con parecer del senado. Embia de quando en quando visitadores a las prouincias. Su colonia es bla[n]ca con perfiles de oro, su insignia es un sol y delante un page que lleva un manajo de espigas de maiz y de arroz.

N 21: De las casas de la comunidad.

Como en esta republica esta desterrado el mio y el tuyo (origen de toda discordia) y se desea viuir en perfecta comunidad es forzoso tener en almazenes comunes todo lo necesario a la vida natural y politica, para que desde alli se vaya subministrando a los particulares lo que han menester y se vaya reponiendo lo que sobra, o lo que el trabajo de cada dia y la industria de los moradores adquiere. En cada casa ay su almacen o despensa, adonde se guardan aquellas cosas que el padre del barrio prouee por junto y los instrumentos y materiales que se dan para el trabajo. En la casa del padre de barrio ay almazenes para tener en ellos todo lo que diariamente, o por junto, se da a los padres de familia

y reponer todo lo que las familias adquieren con su trabajo e industria. En cada villa (y lo mismo se entiende de cada ciudad, etc.) ay quatro grandes palacios, o casas aysladas, rodeadas de porticos, que llaman de la comunidad, en que viuen los quatro padres de la villa, cada uno en la suya, con las familias necesarias y los esclauos publicos que son menester para el manejo de los ministerios que en ellas se ejercita[n]. Su fabrica y distribucion es varia, segun las oficinas, salas, patios, jardines, etc., que son menester, pero todo ejecutado con gra[n] primor para el uso, no para la ostentacio[n]. En toda la gente que habita en ellas ejercita el padre que las viue el mimisterio de padre de barrio. En la que viue el padre de la villa esta la sala de conzejo, el reloj, las carzeles, el archiuo, la libreria, las cauallerizas, postas y carruajes y los alojamientos de los forasteros. En la que viue el padre de la vida estan los almazenes de viueres, de alajas y de ropas, de adonde se proueen los almazenes de los barrios y adonde se repone todo lo que los barrios embian, esta la carnizeria, pescaderia, panaderia, etc., la fragua, los corrales de aues y animales, etc. En la que viue el padre de la sanidad esta el hospital, el baño, el jardin de plantas medicinales, la botica, el gimnasio para varios ejercicios, el distilatorio, etc. En la que viue el padre del trabajo estan los almazenes de todos los materiales para el trabajo y fabricas y de los instrumentos necesarios para ellas, de adonde se proueen los padres de barrios y adonde reponen lo que sobra y lo que se ha fabricado o trabajado. Ay piezas capaces para trabajar en algunas cosas que requieren espacio para su ejecucion. De todos estos almazenes se embia a la ciudad lo que sobra y se reciue en ellos de la ciudad lo que falta. Lo mismo se entie[n]de de los de las ciudades con la metropoli y de las metropolis con la corte.

N. 22: De la religion.

La religion en toda la peninsula es la christiana, sin hypocresia, supersticio[n] ni vanidad. La disciplina es la que se obserbaua en el terzer y quarto siglo. No pueden explicarse los misterios, sino con los terminos que los explica la sagrada escritura, contentandose con creerlos, sin querer saber el modo. No admite[n] en estas materias la menor nouedad, esta[n]do prohibido el inuentar nuebas deuociones sin la aprouacion de el sinodo, lo qual aprueua rarissima vez. Gouierna[n] esta yglesia los sacerdotes debajo de la direccion de los obispos y estos de la de el metropolitano, o Patriarcha de Sinapia, cabeza en lo espiritual de esta yglesia. Ayudanse en el ministerio de la palabra de dios, y administracion de los sacramentos, de los diaconos, a los quales ayudan los subdiacono[s] (y para la instruccion de las mugeres las diaconesas) y para el cuidado de los templos, del canto y las lecciones publicas, los acolitos, cantores y lectores. Y este es el orden de todos los ecclesiasticos. No pueden ser acolytos sino son de 12 años y saben leer y escriuir el sinapiense; no pueden ser cantores sino han ejercido el oficio de acolitos, tres años, y saben el canto; no pueden ser lectores, sino an eje[r]cido el cargo de cantores quatro años; ni ser ordenados de subdiaconos, si no han sido lectores 5 años y saben leer el hebreo y el griego: ni ser ordenados de diaconos, si no han sido subdiaconos 6 años y sabe[n] mui bien el hebreo y el griego, ni sacerdotes si no han sido diaconos 10 años y sabe[n] la santa escritura e historia eccle[s]iastica; ni obispos si no han sido sacerdotes 10 años, ni arzobispos o patriarcas si no han sido obispos. Las diaconesas es necesario que sean solteras y de 40 años y que sean capaces de ser maestras

en la escuela de las niñas y enseñar y explicar el catechismo. Los subdiacono[s] son los maestros de escuela ordinarios y catechistas. En cada yglesia o parochia ay tres sacerdotes, dos diaconos, dos subdiaconos, dos acolytos, dos cantores, dos lectores y dos diaconesas. En las yglesias mayores de las ciudades ay un arcipreste, a quien estan subordinados los demas sacerdotes, y es como vicario del obispo. Todos los oficios se hacen en lengua sina-piense y las lecciones publicas de la santa escritura. Visto un templo, se ven todos, pues en nada se diferencian, sino en la mayor capacidad, riqueza de materiales, y bondad de pinturas, o sculturas, como lo require la mayor frecuencia de fieles o de ministros. El templo ocupa siempre el medio de la parochia, villas o ciudades, y alrededor tiene un quadrado de edificios, que son las viuiendas de los ecclesiasticos y, debajo de este quadrado y templo, esta el cimiterio comun. Este es subterraneo, bajandose a el con cinco escalones, por quatro puertas que ay en medio de las quatro caras del quadrado. Componese de quatro bouedadas que atrauiesan en cruz, dejando en el centro (que correspo[n]de debajo del altar) una capilla redonda co[n] su altar; y por las paredes de las bouedadas estan los sepulcros en nichos como los de las catacumbas. En esta capilla subterranea y sus paredes se conserua[n] las reliquias de los martires y sanctos que veneran, con sus inscripciones en bronze. Y en el altar se hacen los oficios por los defunctos, el dia de su entierro. El quadrado de viuiendas ecclesiasticas esta en una plataforma leuantada del suelo siete gradas, que con dos derramos al lado de las puertas del cimiterio se une[n] encima y dan entrada por quatro partes a la plataforma. Esta esta cercada de edificios yguales en fabrica y altura, exceptuadas dos torres que ocupan dos angulos, en las cuales estan el reloj y las campanas (uno y otro a la usanza de China). Abrazan los quatro angulos del quadrado quatro habitaciones, en esquadra, de las cuales una es el presbiterio, o viuienda de los sacerdotes, y en el esta la libreria comun; otro es la diaconia, o viuienda de los diaconos y subdiaconos, y en ella esta la escuela; otro es la viuienda de los de menores ordenes, y en ello esta la sacristia; y otro es la morada de las diaconesas, con la escuela de las niñas. Sobre cinco grados se leuanta en medio el templo de forma redonda con tres puertas, por una de las cuales entran los hombres, por otra las mugeres y por otra los ecclesiasticos. Delante de esta, que es la principal, esta la fuente baptismal, en forma de un estanque oval, con sus gradas para bajar a el. Rodean el templo por la parte exterior estatuas y medios relieues de historias y santos del Viego Testamento, como por adentro adornan sus paredes pinturas del Nueuo. Una tribuna reina alrededor del templo por adentro, para solas las mugeres, menos en la parte que cae sobre el choro, el qual en forma de una porcion de circulo ocupa la parte opuesta a la puerta principal. Leuantase en el centro, sobre tres gradas, el presbiterio, y en medio de el, el altar sobre una grada. Sobre este ay un templete de ocho columnas, con su cupula que remata en una cruz, en medio del qual pende una paloma de oro, que conserua el sacramento para los moribundos. A los lados del presbiterio ay dos pulpitos adonde se predica la palabra de Dios y se leen a el pueblo las santas escrituras. Con ciertas listas que ay en el pauimento se señalan los lugares que deuen tener los cathecumenos, y varios grados de penitentes. No ay otros lugares señalados para principe ni magistrados. Todos ocupan el lugar que hallan comenzando desde los mas cercanos al presbiterio, come van llegando, donde perseueran sin mudarse hasta acabada la funcion, en pie o sentados en tierra (a la oriental, conforme lo pide la cerimonia). Tienen su musica de instrumentos y de voces para cantar todo lo que esta en verso, porque la prosa dicen siempre rezada. Toda la jurisdiccion que exercitan los

prelados, así en seglares como en eclesiásticos, es en materias de conciencia, y con las penas espirituales de descomunión, o suspen[s]ión, o privación de el estado eclesiástico. En los delitos comunes están sujetos todos a los magistrados. Bien es verdad que los prelados castigan a los eclesiásticos económicamente en las faltas de su ministerio, con cárcel, ayuno o azotes, como los padres de familia. Todos los sacerdotes se llaman padres, los obispos, padres grandes y el Patriarca, Padre Mayor. Todos traen pelo y barba larga, no visten de seda ni de lana. Todos traen pectorales y los obispos un bordon con una cruz encima y el Patriarca, con una como la de carauaca, en esta forma y todos los eclesiásticos visten de blanco. Usan la penitencia pública según los canones, pero rara vez pasa de un año. Muchos llevados del fervor hacen vida monástica, o solitaria, y algunos se reducen a esclavitud voluntaria, viviendo y trabajando como los esclavos públicos; y estos son sumamente estimados. Los que por divina inspiración, o disposición de los padres espirituales, quieren hacer penitencia, o vivir con mayor retiro, tiene[n] sus monasterios, en cada distrito de ciudad dos; uno para hombres y otro para mugeres, todos capacísimos, donde (sin hacer votos) viven en comunidad, ejercitándose en ayunos, lección de libros sagrados, contemplación, alabanzas divinas y trabajando para utilidad pública, conforme lo ordena el prelado o prelada, a cuya obediencia están, edificando asimismo al prójimo con las obras de caridad a que se aplican, con las santas exhortaciones que hacen, cada uno a los de su sexo y con los escritos excelentes y devotos que componen. Todo[s] son legos, menos el abad, que es sacerdote, o la abadesa, que es diaconesa, siempre. Cuando algunos tienen inspiración de mayor soledad, o quieren dedicarse a la instrucción de los infieles, el abad, examinada su vocación, los prepara, ejercitándolos por dos años en aquello que puede servir para lograrla, y dada su bendición los envía a las vastas montañas de Bel, a las islas, o a los países de gentiles circunvecinos. Los que, habiendos[e] ejercitado por algún tiempo, quieren pasar a el estado eclesiástico, o al matrimonio, lo pueden hacer sin nota y los que perseveran hasta la muerte tienen su especialísima alabanza. En cada templo ay un solo altar, y solo se consagra y comulga los domingos, y los días que por decreto público se hace algún acción de gracias. Ayunan la cuaresma y los viernes, todo el tiempo que hacen penitencia y los días que por decreto público se ordena que todos lo hagan. Los eclesiásticos siete veces entre día y noche hacen la oración en el templo, los seglares dos veces cada día en sus casas (o adonde le coje la ora de hacerla). El sábado por la tarde asisten en el templo a visperas y completas, la semana santa y viernes de cuaresma a los sermones y todos los domingos y días de acción de gracias a la comunión y por la tarde a el catechismo. No puede nadie valerse de otra traducción de la escritura que de la que hizieron en lengua sinapiense los tres héroes sinapienses, Sinap, Codabend y Siang, aprobada por el primer sínodo y sacada del texto hebreo en el Testamento Viejo y del griego en el Nuevo, de un manuscrito traído de la Persia. Puede cualquiera hacer observaciones críticas sobre esta traducción, pero no publicarlas sin la aprobación del sínodo. Solos los eclesiásticos pueden enseñar la ciencia divina, pero los seglares pueden muy bien estudiarla y escribir sobre ella, pero no dar a luz los escritos sin la aprobación de la iglesia. Todos los prelados eclesiásticos gobiernan con el parecer de sus presbíteros. Es lícito a cualquiera, y alabado, proponer a la iglesia sus dudas en materias de fe, las cuales por espacio de un año se procuran satisfacer con la escritura, canones e historia eclesiástica y si, pasado el año, persisten con opinión contraria a lo decidido se declaran descomulgados y son tratados como infieles y si se penetra que quie-

ren hazer partido, o mouer sedicion, al punto se destierran de toda la republica, con pena de la vida si bueluen.

Nº 23: Del gobierno militar.

El fin de todo gouierno es la paz y asi la procuran por todos caminos. Para que se conserue entre los naturales, siruen las leyes; para que no puedan turbarla los estraños, siruen los soldados, las fortalezas y las armas. Estas en la infanteria son petos y borgoñotas de suela, cubiertas con lamina de azero tempaldo, escopetas largas, granadas, broqueles y alfanjes anchos y algo corbos. En la caualleria son petos y borgoñotas y un brazal, carabina, alfanjes, pistola, lanza, flechas y (al modo que lo instituyo en Persia Alejandro Magno) instrumentos de cortar leña y mouer tierra. Tienen tres generos de artilleria, de a 3, de a 20 y de a 30 libras de calibre; tienen morteros para tirar balas pessadi[si]mas de piedra y otros menores para tirar guijarros. Siruense de las minas con grande acierto. En las entradas de los montes que diuiden la Sinapia de los Lagos (que son pocas, las que dejo la naturaleza, hauiendo rompido los Sinpienses con arte todas las veredas accesibles) tienen fortalezas bien proveida[s] de soldados, artilleria y municiones de boca y de guerra, como tambien las tienen en los principales puertos de mar y en algunas darsenas y arsenales bien fabricados y prevenidos de lo necesario; y en las alturas de toda la costa sus atalayas, para auisar con fuego o humo la venida de forasteros. En el tiempo de la entrada que hicieron los Laos y los Molucos no tenían los Sinapienses sino juncos para el comercio, pero despues formaro[n] dos armadillas de medias galeras y barcos luengos, mui a proposito para combatir y con estas transportan de unas partes de la peninsula a otras, o a las yslas y naciones amigas (como la Nueva Guinea y Zelanda) todo lo que se ofrezze. Solo conseruan para el comercio seis grandes juncos, de fabrica china. Diuidese la soldadesca sinapiense en legiones, que llaman juey. Estas se diuiden en jua, que son regimientos; estos en jue, o compañías y estas en jui, o escuadras. La esquadra es de diez hombres, la compañía de ciento, el regimiento de mil y asi la legion se compone de sietemil hombres, esto es, de quatro regimientos de infanteria, dos de caualleria y uno de artilleria. El arma o exercito sinapiense se compone de quatro legiones que son veintiochomil hombres, tres de Pampa[s] auxiliares y una de Sinapienses, pero los oficiales de todas son Sinapienses. En tiempo de paz mantienen siempre tres legiones, dos en frontera de los Lagos, en dos acampamentos, y una en los presidios. Aquellas estan siempre en campaña, para exercicio y seguridad y esta se muda cada año con una de las primeras para repartir el trabajo. Cada regimiento de infanteria tiene cinco compañías de escopeteros con bayonetas y cinco de granaderos con alfanje y broquel. En la caualleria cada regimiento tiene cinco compañías de carabineros y cinco de flecheros con lanzas y todos al modo de dragones hechan pie en tierra y se fortifican quando se lo mandan. Cada regimiento de artilleros tiene quatro compañías de artilleros, dos de ingenieros y quatro de carpinteros, herreros, minadores, etc. El tren de una legion consta de catorze piezas y siete morteros, tres para bolas de piedra y quatro para guijarros. Los calibres de los cañones son dos de a 30, quatro de a 20 y ocho de a 3, con 1.000 carros de bagaje, sin cauillos y camellos de carga. La artilleria toda la tiran elefantes. Todos los soldados tienen sus coletos de ante, mui bien adobados, y sobre el una casaca roja de algodón colchada y ancha, botines y en las borgoñotas sus penachos de varias suertes de plumas, cuyos colores distin-

guen los regimientos. Estos tienen tres banderas, una blanca y dos blancas y rojas, todas con sus cruces. La legión tiene un grande estandarte blanco, que llevan en una máquina con ruedas, tirada de dos cauallos. Tiene en medio bordada una corona de laurel que abraza dos palmas cruzadas y a los lados dellas en abreviatura Jesús el Ungido y encima de la corona un letrero que dice en sinapiense: Ja, Ni, Lexg, Fea, Me, Lang, que quiere decir *Esta es la victoria que vence al mundo*. No se enarbola este estandarte sino cuando se ha de dar batalla, sitiar plaza, o en los acampamentos, donde siempre está delante la tienda del general. No hacen guerra que no sea defensiva y antes de comenzarla procuran evitarla por todos caminos, no teniendo por vergonzoso pedir la paz y teniendo por vergonzoso el negarla. Mas cuando son obligados a hacerla o por defensa propia o de los aliados embian primero a intimarla y la hazen con grandissimo vigor. No hazen hostilidades en casas, ni arboles, ni se encruelen con mugeres, viejos y niños. Solo usan de rigor con los que se les oponen armados y jamas perdonan la vida a los desertores, espías y aquellos que saben son causas de la guerra. Los prisioneros quedan esclavos publicos y nunca permiten que pase el año sin rescatar los suyos, o por canje, o con mercancías, creyendo que en nada pueden emplear mejor las riquezas que en procurar la libertad de sus ciudadanos. El tiempo del servicio son quarenta años, desde los veinte asta los sesenta, a el qual son obligados los que escogen los ministros y se crian en seminarios. Es mas estimado el general que venze con menos sangre y no tienen por vileza el venzer con la estratagemas, y con el precio; antes lo alaban. Pero sobre todo si pueden venzer con los beneficios, con la cortesía y con la clemencia, lo estiman, premian y juzgan por mas digno de christianos y de racionales; y al mismo tiempo mas combeniente y seguro. Prometen grandes premios al que entrega vivos o muertos a los que son autores de la guerra y procuran principalmente desacerse de los cauos principales, de los contrarios, para lo qual se dedican singularmente muchos voluntarios que no procuran otra cosa.

Nº 24: Del gouierno oe[c]onómico.

Del buen gouierno de las familias, de la buena educación y del acierto de los matrimonios pende la conseruación y felicidad de la república. Gouiernanse las familias sinapienses con la total subordinación y obediencia de todas las personas que las componen a el padre y madre de ellas, de los menores en edad a los mayores y de los esclavos a los libres. Leuantanse en todos tiempos al rayar del día y, despues de lauados (porque juzgan por mui importante la limpieza), va toda la familia a el oratorio y presidiendo a todo el padre de ella, hazen su oración acostumbrada, el catechismo y se da lección de las leyes sinapienses, que todos toman de memoria. Toman un ligero almuerzo y van al trabajo que se les señala, sin exceptuar ninguno, en que se ocupan tres horas (si no es quando el padre de barrio, por alguna necesidad pública, lo alarga). Come toda la familia libre junta a medio día (sirviendo los esclavos) una cosa ligera a modo de merienda. Hazen juntos una breue oración y, pasadas tres horas, bueluen a el trabajo por otras tres, hazen la oración juntos y cenan a el anochecer con luz artificial, siendo esta su principal comida. Acuestanse a ora competente conforme el tiempo, de modo que haya siete horas hasta el amanecer. Esto es el modo regular de pasar la vida, desde el menor labrador asta el príncipe, en que se ve que dan a el trabajo seis horas, para dormir siete, en comer, cenar y almorzar

una, en el oratorio dos y les quedan libres ocho, las quales gastan en repasar las lecciones, aprender algun arte o ciencia, leer, o jugar algun juego de los permitidos, o a cultiuar el jardin comun y los tiestos de las galerias. La moderacion en comer, vestir, alajas, instrumentos, ejerzizios, edificios, etc., es grandissima, para euitar toda superfluidad, madre certissima de toda necesidad y desorden. La comida se reduce a tortillas de mayz o arroz (que les sirue[n] de pan), un plato de carne, o de pescado, una menestra y un postre, o principio de fruta o de lacticinio. El vestido es de lana, o colchado de algodón el hibierno y de seda el verano, el hibierno negro, el verano blanco, el corte a la persiana, calzones que siruen de medias, botines asta media pierna, chamerlucos, en casa bonetes de pluma a la usanza de Tabaros, fuera sombrerillos garbosos y ligeros de paja charonados por de fuera de blanco, el verano, y de negro el hibierno. A las mugeres se les permiten vestidos de colores varios y quando van fuera de casa, capucha a la catalana, blanca el verano y negra el hibierno. La ropa blanca de algodón el verano y de lino el hibierno. Usan del baño una vez en la semana el verano y una vez al mes el hibierno, habiendo dias distintos para hombres y para mugeres. Cada familia se laua con su gente sin que los que cuidan del baño hagan mas de darles lo necesario. Las camas, las sillas, las mesas y las demas alajas necesarias, todas son uniformes, la vajilla toda es de porcelana y de un modo. El que quiere tener algo particular es necesario que sea hecho por su mano, sin poderlo enajenar. Todos los vestidos y calzados los hazen las mugeres de cada familia. Todos se rapan hasta quarenta años la barba y despues la traen larga. El cauello asta los hombros y las mugeres le traen suelto como los ho[m]bres, pero usan mucho de guirnaldas de flores y de ramilletes que son sus joyas. La beuida es san-pe, que quier[e] decir vino de arroz y agua pura. Las beuidas calientes son chocolate y te. Las comidas delicadas, dulces y demas regalos son para los efermos y agapes, que son comidas en comun de caridad. Las demas alajas e instrumentos son solos los necesarios, faciles de manejar y acomodados al uso, conforme las leyes, sin poder variar. Los padres propios o adoptiuos crian a sus hijos asta que toman estado y las madres propias les dan el pecho, teniendo por delito el darlos a criar, como por grande accion el criar los ajenos. Van a la escuela desde los cinco años asta los quince, desde los quince asta los veinte aprenden la agricultura, a los vei[n]te toman estado y las mugeres a los diezyocho. Todos, demas de la agricultura, aprenden algun arte o ciencia. Tienen señalados dos dias en el año para las bodas, cerca de los equinoccios. Concurren ese dia en el templo todos los mozos y mozas, hombres y mugeres casaderos por la edad o la voluntad y, puestos en dos filas, los hombres enfre[n]te de las mugeres, oyen un[a] platica que les haze el sacerdote, sobre la eleccion de estado, despues de la qual hacen de rodillas una breue oracion, para pedir el acierto, leuantanse y tomando el sacerdote por la mano el primer nouio, lo lleua enfrente de la primera nouia y la hace una reuerencia y, si le agrada, la presenta un ramillete de flores, a el qual corresponde ella con otra cortesia, tomando o no aceptando el ramillete, conforme le agrada o no le agrada el nouio. Si le acepta, antes de tomar el ramillete, se buelue[n] a sus padres y con una profunda reuerencia pide[n] su bendicion; si la niegan no ay nada hecho, si la concede[n] reciue el ramillete y corresponde al nouio con una flor de las que componen su guirnalda y queda ajustado el casamiento y el sacerdote lleua los nouios cerca del altar, donde entrega el uno a los diaconos y la otra a las diaconesas, que estan para reciuirlos a los lados del altar. Si el casamiento no se ajusta, o porque los nouios no dan o

aceptan el ramillete, o porque los padres no combienen, pasa el sacerdote a la segunda nouia, a la tercera, etc., y asi de las demas, asta que o se ajusta el casamiento o queda excluido. Entonces toma el segundo nouio y haze lo mismo que con el primero y asi con los demas, asta acabar la funcion. Adviertese que en las filas de los nouios los solteros estan los primeros por orden de la edad, los viudos despues, primero los mas mozos. Pareados desta forma los van casando con las ceremonias de la yglesia y oida la palabra de Dios y reciuidos los diuinos misterios, bueluen a los barrios de los maridos, adonde en la casa del padre del barrio se hace un agape o combite de caridad, en que asisten las familias del barrio con la de la nouia. Despues tiene[n] su recreacion en que los de el barrio presentan a los nouios versos, flores y frutas.

N 25: De las acciones comunes.

Como el fin de la union ciuil sea la asistencia reciproca en las necesidades particulares, la qual es el principal efecto de la caridad, para excitar y conseruar esta virtud ha[n] dispuesto las leyes ecclesiasticas y ciuiles diuersas funciones en que hallandose en comunidad los ciudadanos se viesen, se tratasen y con la participacion de los bienes espirituales y corporales se cobrasen cariño y se uniese[n] mas y mas e[n] amistad y buen correspo[n]dencia. Estas funciones son ecclesiasticas, domesticas y publicas. Comenza[n]do pues de aquellas, digo que todos los fieles de una parrochia acuden todos los dias de fiesta a el templo, por mañana y por tarde y la vigilia a visperas, cada barrio de por si. Preceden los esclauos, siguen los hijos de familias, despues los padres y finalmente los padres de barrio. Viene[n] aparte los magistrados con sus familias, a quien aguardan fuera del templo los demas. Entran primero por la puerta principal los ecclesiasticos y ocupan el coro y presbiterio, despues se diuide[n] los hombres de las mugeres, entrando aquellos para la puerta de mano derecha y estas por la de mano izquierda, primero los magistrados con sus familias, despues los padres de barrios con las suyas, despues los padres de familias con las suyas y en ultimo lugar los esclauos. Los ho[m]bres ocupan el plano del templo y las mugeres las tribunas. Alli reciuen los diuinos secretos, asisten a las diuinas alabanzas, oyen las diuinas scripturas y las exortaciones de los sacerdotes y finalmente piden el diuino fauor para si y para los projimos. En esta forma asisten a los matrimonios los dias destinados para ellos y a los bautismos el dia del Sabado Sancto y de Pensecostes, señalados para esta solennidad, por que no bautizan, sino en caso de estar de peligro, a los niños hasta que son de diez años. Asisten en la misma forma a las rogativas publicas que por decreto del senado se hazen por graues necesidades, a las quales siempre precede el ayuno y todos van descalzos y los magistrados sin las insignias de su ministerio y las mujeres sin el adorno de las flores. Tambien asisten con el mismo orden a las acciones de gracias que se hazen por orden del senado, por algun buen sucesso y entonces todos lleuan en ls manos unos canastillos con flores y unas rejuelas con perfumes que ofrecen en el templo luego que llega[n]. En cada barrio se juntan los domingos todas las familias que le componen en la casa del padre de barrio a comer en comunidad. Alli, hechada la bendicion, se sientan los hombres a mano derecha y las mugeres a mano izquierda, precediendo a los unos y a los otros el padre y madre del barrio y, a cada familia, el padre y madre de ella. Y siruiendo los esclauos, leese al principio un capitulo de los libros morales de Salomon y despues se siruen los principios, tres platos de carne o de pescado y los postres (esto, sin el arroz o tortillas de maiz, porque siruen

en lugar de pan). Entre la comida se habla sobre lo que se ha leído con modestia, no hablando nadie mientras hablan el padre o madre de familia, ni los hijos, si no son preguntados, lo qual se haze muchas vezes para descubrir los talentos. Es tambien mui usado embiarse unos a otros algun buen bocado, o cosa de regalo. Siempre se pone lo mejor a los ancianos y en estas comidas (a quien dan el nombre griego de agapes, por ser usado desde los principios de la yglesia y nosotros diriamos combites de caridad) se estila tener las mesas adornadas con flores, la sala regada con aguas de olor o sahumadas con perfumes y en ellas se permite el primor de los guisados, conseruas y beuidas compuestas, pero todo con moderacion. Acabada la comida, van todos al oratorio a dar las gracias y hecha la reuerencia a los padres de barrio y reciuida su bendicion, se van a sus casas. Lo mismo haze el padre de la villa en su casa, cada luna nueua, con los demas padres de villa y de barrios; el padre de ciudad en los solsticios, con los padres de villa de su jurisdiccion y, en los equinocios, el padre de la metropoli con los padres de ciudad de su prouincia y el principe al principio del año con los senadores y padres de metropoli, advirtiendo que si un día de agape concurre con otro, aquel se transfiere al dia inmediato y lo mismo se entiende en dia de ayuno. Desta manera se traua toda la republica en amistad, se conoce y se comunica. Ay otra funcion domes[ti]ca para el mismo fin, que llaman recreacion y esta siempre se hace por la tarde del día de agape, concurriendo todas las familias del barrio o quartel, a el jardin comun, si es en buen tiempo, o en el salon comun de el padre del barrio, si le hace malo. Y alli, por orden de los padres de el, se juegan algunos juegos ingeniosos de penitencias, y con esta ocasion se ejercita a las habilidades de tañer, cantar, danzar, componer en prosa o verso, representar, etc., se pasea[n] por el jardin, o juegan algunos de los juegos permitidos, toman chocolate o te y, reciuida la bendicion, se van a sus casas. Lo mismo se haze en las villas, ciudades, metropolis y corte. De diez en diez año[s] se celebra el sinodo nazional, en que, presidiendo el patriarcha, concurren los obispos y archiprestes de Sinapia. En el forman o reforman los canones, se determinan las controuersias y se juzgan las causas de los obispos. De cinco en cinco años cada obispo junta su sinodo en que, presidiendo el, asisten los archiprestes y sacerdotes de la diocesi. En el se forman los decretos de disciplina particulares y se determinan las causas de los sacerdotes y las de fee. Las cortes generales de Sinapia se juntan regularmente cada diez años y extraordinariamente quando falta el principe o quando este con el senado juzgan necesario conuocarlas por algun accidente que toca a toda la nacion. Preside el principe y, en su ausencia, el patriarca. Concurren los obispos, los senadores, los gouernadores o padres de metropolis, ciudades y villas. En ellas se hacen o reforman las leyes, se dan licencias para los nuevos usos de las cosas, se decretan las guerras, pazes, alianzas, las nuevas colonias, se reconoze el estado de la poblacion de la peninsula, de lo que falta y de lo que sobre, se decretan los honores publicos, se examinan y permiten las nuevas inuenciones y los escritos que deben imprimirse, se haze en ellas la eleccion del principe, se admite o niega su renuncia y se nombra el capitan general en propiedad (porque en interin el principe con el senado lo nombra[n]). Juzgan por parte mui principal del gouerno el cuidado y disposicion de las fiestas y diuertimientos publicos y asi en todas las pobalciones a proporcion tienen sus teatros y sus plazas edificadas de proposito para estas acciones, en las quales concurren todos con grande orden en los asientos y con grande modestia, los hombres en las gradas y las mugeres en balcones. El principe y los padres de metropolis, ciudades y villas son los que cuidan de la disposicion de las fiestas publicas, del premio y del castigo de los que las celebran con primor, o quebra[n]ta[n] las leyes que las regulan. Distinguen sum-

mamente las fiestas sagradas que dispone la yglesia para celebrar los misterios y santificar los fieles de las seculares ordenadas por los magistrados, para conseruar la memoria de algun suceso importante, para tener la gente contenta y su ocio reglado y para exercicio de la habilidad de los Sinapienses. En unas y en otras se da tregua al trabajo y las segundas solo son certamenes de habilidades con sus premios, o represen[ta]ciones ingeniosas de sucessos de recreacion y enseñaanza. Ay en el año quatro fiestas y cada una dura tres dias. La primera, en el equinocio de la primavera, en memoria de la llegada del Principe Sinap Ardschird a la peninsula. Y esta se celebra con certamenes de fuerza y ligereza, a pie y a cauallo. La segunda, en el solsticio del verano, en memoria de una victoria que alcanzaron los Sinapienses de una inundacion de Lagos que, ayudados de algunos enemigos de la vida comun y de la ygualdad, hauia[n] ocupado gran parte de la peninsula. Con la qual se establecio la republica y se hizo paz con los Lagos, reduciendolos a sus paises, allende las montañas. Esta se celebra con certamenes de matematicas y ejercicios de armas y ciencias. La tercera, en el equinoccio de otoño, en memoria de la derrota que dieron a una armada de Molucos y Laos que tubo por algunos años infestadas las costas de Sinapia y sus habitantes obligados a pagarles tributo. Esta se celebra con certamenes de musica y varios spectaculos de cosas raras, naturales y artificiales. La quarta, en el solisticio de hibierno, en memoria de la union de Malayos, Americanos, Chinos y Persas, con que se establecio la republica. Esta se celebra con representaciones tragicas de acciones eroicas y ejemplares y comicas de cuentos que hagan ver lo ridiculos y aborrecibles que son los vicios. Todo accompa[ña]do de musica y de los primores de la perspectiua y de la mecanica. Siempre que concurren fiestas sagradas con las profanas se trasladan estas al primer dia desocupado. En todas se prohiben por las leyes todos los desordenes de bandos o parcialidades, de palabras o acciones poco honestas, de mormuraciones picantes o doctrinas contrarias a la republica y buenas costumbres, para lo qual ay nombrados zeladores que asisten para notar los excesos castigandolos al punto y sin remision. Nadie toma lugar sin que el maestro de ceremonias se le señale, poniendo aparte los hombres de las mugeres, los libres de los esclauos, los forasteros de los naturales, los magistrados, soldados y personas publicas, de las priuadas, adornando summame[n]te en estos dias los miradores y plazas. Tienen otra fiesta extraordinaria, que se ejecuta quando succede que un padre de familia se halla con doce hijos viuos, el qual, ausiando al magistrado, señala el dia en que se ha de hazer la funcion del racimo. Concurren en este dia todas las familias de la villa o de la ciudad al teatro publico y el padre y madre de familia por quien se haze la funcion asisten con sus doce hijos (aunque por adopcion aian pasado a otras familias o ellos ayan tomado estado) y subiendo a una cathedra un orador haze una arenga sobre los bienes de la fecundidad. Despues de la qual llama el padre de la villa, o ciudad, al hijo mayor del pretendie[n]te y dandolo una guirnalda y un racimo de platanos le dice: Este [es] el premio conque la Republica Sinapiense distingue sus ciudadanos, en señal de la fecundidad con que han aumentado su nacion y su yglesia. El, haciendo una profunda reuerencia, lo toma y, presentando el racimo al padre, lo corona por su mano con la guirnalda, el qual besando en la frente al hijo le buelue el racimo y este le lleua siempre delante del padre en todas las funciones publicas y, en su ausencia, otro de los hermanos. Si todos los doce hijos son de una madre son dos las guirnaldas, una con que corona el hijo al padre y otra a la madre. Estas guirnaldas y racimo[s] son de oro esmaltado con los colores naturales de aquella fruta y de tamaño proporcionado a poder usar dellas. Tienenlas mientras viuen en casa en lugar decente y usan de ellas en todas las funciones pu-

blicas. Leua[n]tanse despues la madre con los hijos y van a haze[r] la reuerencia al padre que le hecha una amplissima bendicion. Despues el padre con toda la familia pasa a dar las gracias al magistrado y al padre de su barrio, todos los quales le abrazan. De aqui va con su familia a la yglesia donde ofrece a Dios las guirnaldas y el racimo y, dadas las grazias, buelue a reciuir-las benditas de mano del sacerdote y se va a su barrio, donde se acaba la fiesta con agape y recreacion y quedan siempre con la precedencia en todos los lugares publicos, a los otros padres de familias y con el nombre de Popo, que es como Patriarca. Los juegos permitidos por las leyes so[n] bolos, pelota y un modo de trucos, el ajedrez a la manera de China, unos naipes con numeros para exercitar la aritmetica y el Quechicahue de los chilenos. El que gana manda al que pierde que haga alguna habilidad en publico y el esta obligado a hacerla como pudiere.

N 26: De la justicia.

La administracion de justicia es breue y riguros[a]. Toda se reduce a premio y castigo, porque libres los Sinapienses de la propiedad, de la moneda y de la estimacion de las riquezas, carezen de la una infinidad de pleitos de erencias, dotes, donaciones, compras, ventas, pagas, cobranzas, usuras, etc., y probeidos por el gouerno de lo necessario y apartados por las leyes de los superfluo con tanta menudencia que asta el menor instrumento y la menor alaja esta determinado por las leyes: el tamaño, la materia y la forma que ha de tener; y asta la mas leue cortesia como se ha de praticar, sin que sea licito a nadie innouar en cosa alguna (como se vio quando Abel Tasman arribo a la peninsula, que habiendo dejado a un mozo un frasco de vino de Canarias y una trompa de Paris, este fue acusado, y huiendo publicamente hecho romper el frasco y la trompa, fue por algunos dias preso y azotado). Y obseruandose una entera ygualdad se quita todo fomento a la souerbia, embidia y codicia, con que son pocos los delitos. Todos los juizios son sumarios, las pruebas son indicios y testigos jurados, los quales, por la menor falsedad, son condenados sin apelacion a esclauitud perpetua. No dan tormento porque juzgan esta prueua por inhumana y dudosa. Las penas las dan esclauos nombrados de ambos sexos y extranjeros. Los hombres castigan los hombres y las mugeres a las mugeres. La pena de destierro que se tiene por la mayor se da a los rebeldes a Dios y a la republica y tambien a los parricidas. Esta se ejecuta lleuando a el reo a una de muchas yslands desierta[s] que ay azia el oriente, donde los dejan con viueres para un mes, instrumentos para cauar y cortar madera y para hazer fuego, vasos y semillas, con intimacion de pena de muerte si bueluen a la Sinapia. Los demas delitos que juzgan dignos de muerte castigan con esclauitud perpetua, otros delitos graues con esclauitud temporal y los mas ligeros con azotes, ayuno o carzel. Estas ultimas penas pueden dar los padres y madres de familia y los padres de barrio y demas magistrados a los que les estan sujetos inmediateamente. Y estas penas no tienen apellacion, la esclauitud temporal solo pueden darla, y conozer de los delitos que la corresponden, los concejos de villa. Tiene apelacion a el ayuntamiento de la ciudad que la ejecuta. La esclauitud perpetua solo la decreta y conoze de los delitos que la corresponde[n] el ayuntamiento de la ciudad y tiene apelacion al consejo de la metropoli. El destierro solo le impone, y con[o]ze de los delitos a que se aplica, el senado, tiene su vista y reuista y todas las penas se ejecutan luego que se da la sentencia, si[n] indulto ni minoracion; ni los juezes con capazes de dilatar, aumentar, ni disminuir las penas dadas por las leyes. A los benemeritos se premia con los puestos de gouerno o milizia y las acciones heroicis con señales de la publica satisfac-

cion. Estas son cruces de oro, plata o madera, que traen sobre el pecho, pendientes del cuello (siendo las ultimas las de mayor estimacion), guirnaldas de flores varias, que dan a entender la especie de merito, las cuales traen en las funciones publicas, retratos de pintura que quedan para memoria en las galerias publicas y estatuas que se ponen en el lugar de la accion o en la patria del benemerito. No pueden ser estos premios hereditarios, bien que a peticion de los premiados pueden comunicarse a los padres las insignias de honor de los hijos, ni pretendidos. Solo se hazen cada año en las villas informes de las personas y acciones dignas de premio a las ciudades, las ciudades pasan estos informes con su parecer añadido lo que toca a ciudadanos, a las metropolis, estas, añadiendo lo que toca a metropolitanos, haze[n] lo mismo, remitiendolos a el senado, el qual con el principe, con vista de ellos, da quando le parece los premios a los dignos, llamandolos a la corte y entregandoles el principe por su mano en pulico las insignias o despachos con palabras de grande honor. El libro de las leyes sinapienses, hecho por los tres fundadores de la republica y añadido, o alterado, por las cortes generales de la nacion (que solo tienen esta facultad) esta escrito en purissimo estilo y lengua sinapiense, en verso suelto. Las leyes son breues, claras, sin dar causas, ni alegar razones, sino mandando o vedando absolutamente y a la margen esta notada la fecha. Siempre que se añade una ley se procura quitar otra para no aumentarlas. El interprete de ellas en los casos dudosos es el senado, pero estas decisiones no son mas que para aquella vez que se dan, sin poderse valer de ellas otra que se ofrezca la duda sino que siempre se deue repetir la consulta y dar de nuevo la decision.

N 27: De la educacion.

Como de la educacion depende el tener buenos ciudadanos y de esto la conseruacion y bien de la republica, ponen en ello particular cuidado, siendo esto en lo que pri[n]cipalmente se esmeran los padres de familias y a lo que principalmente atienden los padres de barrio. Diuiden la educacion en dos partes, la una que dirige las opiniones, de que nace[n] las buenas costumbres, y la otra que enseña habilidades. La primera es toda de los padres de familias, la segunda tambien es de los maestros de escuelas y seminarios. Fuera de la instruccion christiana con que ponen a los niños en el amor y temor de Dios, co[n] su ejemplo, con alabanzas y vituperios y con sucesos que los cuentan a proposito, les ponen horror de toda altivez y soberuia, de toda propiedad y parcialidad, de la superfluidad y delicadeza, de la couardia y poltroneria, del ocio y descuido, de la mentira, de la impaciencia y temeridad y sobre todo de la desobediencia y falta de respeto a Dios, a las leyes y a los superiores y, por el contrario, excitan a el amor de la humildad, de la comunidad, de la moderacion, del verdadero valor, del trabajo y atencion, de la verdad, del sufrimiento y paciencia y de la rendida y pronta obediencia. Hazenles conozer claramente que el verdadero valor no consiste en vencer al enemigo, ni en exponerse sin temor a qualquier riesgo, sino a despreciar constantemente qualquiera dolor, trabajo y riesgo, por causa justa y necesaria, asta auenturar la propia vida por lo que vale tanto como ella. Que la verdadera honrra no es la aura popular, la estimacion comun, ni las alaba[n]zas de la gente, sino la estimacion debida al merito conocido y puesto pueden juzgar de ella. Que la verdadera virtud no consiste en hazer, decir o pensar cosas buenas, sino en la voluntad constante de procurar conozer lo bueno y ejecutarlo. Con esto y con azerles ejercitar en lo que se ofrece actos de estas virtudes con reflexion y notar con la misma los actos que

occur[r]en de los vicios contrarios, forman bastantemen[te] sus animos sencillos a estimar las unas y a aborrecer los otros y por este medio amar las leyes ta[n] conformes a aquellas y tan contrarias a estos, que es lo que haze un buen republicano. Las habilidades que se enseñan en casa son la pureza de la lengua sinapiense, correr, saltar, tirar la barra, nadar, tomar de memoria las oraciones comunes, catequismo y las leyes, las cortesias y ceremonias, en que ponen particular cuidado, como conseruadoras del respecto deuido y de la atencion con [que] se deue obrar. Nada les permiten azer sin pedir licencia a los padres. Pero lo que principalme[n]te se enseña a todos es la agricultura, en que se comprehende el cuidado de criar aues, animales y colmenas y algun arte necesario, como labrar madera, hierro, piedra, lana, seda, lino o algodón, cuero, etc. A las mugeres se enseña la crianza de los animales domesticos, todo el oficio de hacer de vestir y la cozina. A los esclauos demas de ayudar a los amos incu[m]be la caza y la pesca y el acarreo. En las escuelas adonde van los niños y niñas desde los cinco años se enseña la doctrina [cris]tiana, declarando el catequismo, a leer, escriuir, contar y dibujar y la geometria practica. Para los que por eleccion de los superiores se han de aplicar a la yglesia, a la milicia o a las ciencias tienen en las ciudades seminarios, en que se enseña lo necesario para aquellas profesiones. Cada año enbia[n] de cada villa o ciudad a la corte una lista de los que tienen inclinacion a una destas profesiones y, nombrados por el patriarca, general del exercito y prefecto de la academia, electores se embian por las prouincias a escojer los que les parecen a proposito segun las señas y capacidad que hallan en ellos y segun el numero de que se necesita. Estos entran desde luego en los seminarios de donde acabados sus estudios salen a sus empleos, o los despiden por delito o enfermedad. En los seminarios de eclesiasticos aprenden las lenguas hebrea y griega, el canto y cerimonias ecclesiasticas, la santa escritura y canones sinodales y la historia de la yglesia. En los seminarios de soldados aprenden el manejo de las armas, los mouimientos, el modo de camppear, la fortificacion y la meqanica. En los seminarios de las ciencias se enseñan todas las que se profesan en Sinapia. Todos corren por quenta del publico y son gouernados por los padres de los seminarios.

N 28: De las elecciones.

Todas las elecciones de puestos se hacen por proposicio[n] de los que han de obedecer y por eleccion de los que han de mandar en la forma siguiente: para elegir un padre de barrio se juntan todos los padres de familias del y, por mayor numero de votos, nombran cinco sujetos; destos escogen quatro los padres de villa, de los quales los magistrados de ciudad escogen tres; de estos escogen dos los magistrados de metropoli y el principe con el senado nombra uno. Para nombrar un padre de villa los padres de barrio proponen quatro, los magistrados de ciudad escogen tres, destos los de metropoli dos y de aquellos el principe nombra uno. Y asi los demas cargos ciuiles, militares y eclesiasticos. Quando falta el principe, se juntan las cortes de la nacion, en que interuienen todos los padres de villas, de ciudades, de metropolis, los prelados ecclesiasticos y el senado. Los padres de villas (por mayor numero de votos) no[m]bran cinco sujetos para principe, de los quales los de ciudad (en el mismo modo) nombran quatro, los de prouincia tres, los prelados dos y el senado elige uno, al qual se entrega el manajo de mayz y de arroz, que es la insignia de la dignidad y despues el patriarca co[n] los prelados le ungen y bendicen en el templo. A ninguno pueden proponer para padre de barrio, que no tenga cumplidos veinticinco

años, ha de sauer leer, escriuir, contar, dibujar, la doctrina [cris]tiana, las leyes, ha de tener buenas costumbres, y ha de hauer ejercitado la agricultura a lo menos dos años. Ninguno puede ser propuesto magistrado de villa, que no aya sido padre de barrio, ninguno magistrado de ciudad, que no lo aya sido de villa, ninguno de metropoli, que no lo aya sido de ciudad, ninguno senador, que no aya sido magistrado de metropoli, ninguno principe, que no aya sido senador. Y en lo militar, nin[g]uno decurion, que no aya sido soldado dos campañas, ninguno centenar, que no aya sido decurion, ninguno millar, que no aya sido centenar, ninguno diezmillar, que no aya sido millar, ninguno padre de legion, que no aya sido diezmillar, ninguno padre general, que no lo haya sido de legion. Todos los magistrados duran mientras por delito, enfermedad o jubilacion no los remueuen y en pasado de 60 años siempre que piden jubilacion se la concede[n]. De cinco en cinco [años] nombra el principe visitadores de las prouincias. Los quales por si mismos van oyendo y examinando a todos, como se portan los magistrados, reconociendo los almacenes, las obras publicas y el trabajo comun y cultiuo de las tierras y finalmente el numero y estado de las familias y de todo dan puntualissima relacion al senado. Estos son hombres de letras y bondad, pero que no a[n] sido magistrados. Embia tambien el principe quando parece necesario hombres que profesan las letras por orden del senado, cabos militares y personas ecclesiasticas por las prouincias, para que escojan seminaristas, cada qual de su profesion, de los niños que hauiendo salido de la escuela se les presentan para ello. Donde fuera de las señas comunes de la fisiognomia atiende[n] a la robustez, desemoltura y agilidad para soldados, a la aplicacion e ingenio dispierto para las letras y a la capacidad y modestia para la yglesia. De los quales escoje el senado para profesores publicos de las ciencias y artes mas primorosas; los que, examinados por los profesores, son aprouados de ellos.

N 29: Del trabajo y del comercio.

En Sinapia todos trabajan, desde el principe asta el menor vezino, con esta diferencia; que todos los que tienen cargo publico gastan en el cumplimiento de su obligacion las oras destinadas a el trabajo y, si les sobra tiempo, en aquello a que son mas inclinados, como sea util al publico, sin desdeñarse los mas altos personajes de hazer algunas manifesturas, por dar buen ejemplo. El trabajo de las personas libres son seis horas. Esto se entiende de obligacion, porque si alguno quiere trabajar mas es alabado. Y en ciertos trabajos que piden lograr la ocasion, se mancomunan los trabajadores y se alarga el tiempo con orden de los superiores. La ocupacion perpetua de los que mora[n] en los territorios de las villas es la labra[n]za y crianza; la de los que viuen en barrios son las artes necesarias a la vida humana y la de las mugeres es la fabrica de todo lo comestible, hilados y tegidos. Para que todos se ocupen y gualmente y aprendan la agricultura se saca la mitad de las familias de las ciudades, cada dos años, y se reparten por las villas, de adonde pasan otras tantas familias a morar en las ciudades. Y cada año va la mitad de las familias de las villas a morar en los territorios y destos bueluen otras tantas familias a morar en las villas. Con lo qual se logra el que todos se conozcan, que todos se ejerciten en las artes necesarias, que todos gocen de las comodidades y padezcan y gualmente las incomodidades de la vida de la ciudad y de la aldea y finalmente que no tengan asimiento

a las habitaciones. Exceptuarse del trabajo manual los que tienen cargo público, los profesores de letras, nombrados por el senado, los que están en escuela, seminario o academia, los enfermos actuales con licencia del padre de barrio y los habituales con la de el padre de la salud y los que tienen 70 años. El trabajo de los esclavos públicos son las obras públicas (menos las fortificaciones que son la ocupación de los soldados), la caza, la pesca y los transportes, el género de trabajo en que deben ocuparse los vecinos, el modo y el tiempo lo regulan (co[n]forme la necesidad de cosas que faltan en los almazenes) los padres de barrio, por orden de los padres del trabajo de las villas, que reciben las ordenes de los de las ciudades, estos de los de las metrópolis y estos últimos del senado. En las villas se recogen los frutos y se preparan los materiales, e[n] las ciudades están las man[if]acturas en que fabrican los materiales y en las metrópolis y corte se hacen aquellas cosas cuyo uso no es tan común. Logra esta república con lo demás del mundo de un comercio ventajosísimo, pues pudiendo tener todo lo bueno que afuera de ella está libre de que se le introduzca lo malo y, sacando todo lo inútil y sobrado, se queda con todo lo útil y provechoso. Esto consiguen teniendo prohibido a los naturales el salir de la península sin licencia del senado y toda comunicación con extranjeros y a estos el poner pie en la península, sin permiso. Y cuando por tormenta aportan a la Sinapia les señalan personas que los asisten y acompañen sin dejarlos comunicar con los habitantes y esclavos públicos que los sirven y ayudan a acomodar las embarcaciones, para continuar su viaje y, si lo necesitan, les dan bastimentos y embarcación sinapiense hasta ponerlos en salvo; todo sin que les cueste nada; ejercitando de esta suerte la caridad aunque sea con los enemigos. A los embajadores también les señalan alojamiento, adonde los asisten con todo lo necesario, abundante y regaladamente, pero acompañados siempre de un conductor que los hace ver todo lo que gustan sin permitirles comunicación ninguna con los sinapienses. Por otra parte señala el senado personas hábiles y fieles, a quien entrega caudal de las cosas de que en Sinapia no se hace caso y con embarcaciones propias, en traje de Armenios o de Baniás, señalándoles el tiempo y lugares por donde han de viajar y comerciar, con el favor de las lenguas malaya, arábiga, turca y francesa (que se enseñan en Sinapia por maestros destinados a ello) hacen sus peregrinaciones y abastecen la península de todo lo que le falta y puede serle de utilidad. Lo que sale de la península es lo que en ella sobra de frutos y manufacturas y el oro, plata y piedras que suministran las montañas de Bel y las perlas de sus marinas, de todo lo cual los habitantes no se sirven, sino para adorno de los templos, o para comprar con ello las noticias de que necesitan o la paz de las naciones que estiman estas cosas. Lo que se trae son drogas medicinales, materiales para algunas manufacturas, las nuevas invenciones de artes y ciencias, buenos libros, modelos de artificios que no ay en Sinapia y mapas puntuales y cartas de marear de todas partes.

N 30: De las ciencias.

El empleo más apetecible y digno del hombre creen los sinapienses que es la contemplación de las grandezas de Dios y después las de sus obras. Por esto emplean en este ejercicio la mayor parte del tiempo que tienen libre. Esta ciencia dividen en tres partes: natural, moral y divina. Cada una vuelven a subdividir en otras tres; la primera en metafísica o espiritual,

physica o corporal y diale[c]tica o humana; la segunda en ethica o buena crianza, oeconomica o casera y politica o gouierno; la tercera en reuelacion o escritura, fee o dogmatica y canones o disciplina. Toda la ciencia y sus partes bueluen a diuidirse en historia y doctrina. Aquella enseña los hechos en que se fundan los theoremas que componen esta. El fruto de toda la ciencia son los problemas resueltos que componen las tres artes cientificas de mecanica, medicina y logica. Todas las artes y cie[n]cias se tienen por nobles y a los que las adelantan con utilidad se dan sus premios. La ciencia diuina solo la enseñan los ecclesiasticos, pero no se prohíbe, antes se alaba, que los seglares la cultivan con sus estudios y escritos, si bien los libros que desta ciencia se han de imprimir demas de la licencia del senado necesitan de la del sinodo nacional. Para enseñar y adela[n]tar las ciencias y artes sobredichas tienen en la corte una academia y un collegio que podemos decir es el espiritu que viuifica la republica, pues dellos salen las buenas maximas con que se gouierna y las buenas inve[n]ciones con que socorre sus necesidades y aliuia sus trabajos. La academia es co[m]puesta de profesores publicos de las letras escogidos por el senado, de los mejores seminaristas examinados y aprouados por la academia, los cuales enseñan las cie[n]cias y artes y escriuen lo que por orden del senado se ha de imprimir. Estos son traductores de todos generos de lenguas, historiadores, poetas, philosophos, mecanicos, medicos, musicos, pintores, escultores, arquitectos. El collegio se compone de varias clases de sauios, que trauajan en adelantar las ciencias y artes. Ay unos que llaman mercaderes de luz, los cuales en traje de Armenios y Baniás peregrina[n] por todas parte[s] adquiriendo libros, noticias, materiales y modelos para el adelantamiento de la ciencia y artes, no perdonando a gasto ninguno, pues para esto lo dan por mui bien empleado los Sinapienses, empleando en ello las riquezas que les subministra abundantemente su pais, de que ellos no hacen caso y que tan estimadas son fuera de el. Traen todo lo que han adquirido en el tiempo de su peregrinacion que es limitado por el senado y lo entregan a el collegio. Ay otros que llaman recojedores, los cuales sacan de los libros y artes las experiencias que puede[n] seruir para adelantar la ciencia. Otros ay que diuiden y ordena[n] estas experiencias por sus clases y a estos llaman repartidores. Otros ay que de las experiencias halladas sacan definiciones o descripciones puntuales de las cosas que son el fundamento de la ciencia, o corrigen las halladas y a estos llaman mineros. Otros ay que destas definiciones sacan theoremas, que son el cuerpo de la ciencia, y a estos llaman distilladores. Otros ay que por aquellas definiciones y theoremas resueluen los problemas que forman las artes y a estos llaman bienechores. Otros finalmente que de todo lo hallado sacan nueuas experiencias de luz superior y a estos llaman aume[n]tadores. Este collegio ha sido verdaderamente de grandissima utilidad a la nacion, pues adelantan cada dia (por su medio) la ciencia natural a un punto que sera dificil de creer en Europa, con inuenciones utilissimas para la conseruacion y aliuiio de la vida humana, cerrando la puerta a infinitas nouedades e inuenciones dañosas que la comunicacio[n] de los forasteros podia pegar. Adquiriendo al mismo tiempo con esta manera de peregrinacion puntual noticia de todas las obras de ingenio de las demas naciones, de su historia, del estado en que se hallan y por medio de las traducciones, que permiten con grande cautela, dan a sus vecinos toda la luz que combiene y la libran de todo lo dañoso e inutil que tanto abunda entre nosotros. Los libros de los estrangeros son prohibidos, si no estan traducidos en sinapiense por orden de el senado, el qual hace imprimir con gran cuidado todas las obras que por su orden escriuen los academicos.

N 31: De las artes.

Todas las artes científicas y prouechosas reducen los Sinapienses a tres: logica o racional, que cura los vicios del discurso y enseña el modo de hallar la verdad; medicina, que cura los achaques de los animales y enseña a conseruar y prolongar la vida y mecanica, que enseña a valerse de la grandeza, figura y mouimiento de los cuerpos para los usos de la vida humana. La primera exercitan segun las reglas del metodo de Mr. Descartes, pues aunque no tienen noticia deste nombre han conformadose con el por hauer consultado la misma razon, que es comun a todos. Valense para descubrir la verdad y para persuadirla de las vias matematicas de diuision y de union, procurando euitar todos los errores de los sentidos de las pasiones y de la educacion, con reglas mui seguras. Del artificio retorico hacen poco caso como de cosa que disminuye el credito y solo tiene efecto mientras engaña. La poesia usan por la armonia y agrado de la musica, pero mui natural, euitando todo relumbron, juego de palabras y agudeza pueril. La medicina exercitan los Sinapienses al modo de la China, esto es, haciendo juntamente el oficio de medicos, de cirujanos y de boticarios, emprendie[n]do solo aquellas curas de quien conocen las enfermedades y saben el remedio. Diuiden las enfermedades en naturales y accidentales; aquellas proceden de la mala disposicion de miembros, interiores o exteriores, con que el niño ha nazido; estotras de varios accidentes que [en] el curso de la vida suceden. Aquellas no creen puedan ser curadas enteramente, pero procuran con el arte que hagan el menos daño que se puede; estas bueluen a diuidir en lesion de miembros y destemplanza de humores. A lo primero remedia la cirujia con obra de manos, con remedios especificos y con ejercicios apropiados. Lo segundo curan co[n] dieta, baños, simples ejercicios, uso del agua fria y caliente y mudanza de aire. Para cada indicacion (como purgar, ablandar, resolver, etc) tienen obseruados tres remedios, uno mas fuerte que otro y destes se valen como la naturaleza los produce, segun la necesidad y fuerzas del enfermo. No usan de mistos artificiales, pero se valen de la chymica para superar los mistos naturales y poder aplicar la parte combeniente. Han hallado un modo de renouacion de la complexion envejecida con la edad con que, si no prohuyen la muerte, a lo menos la dilatan y aliuian en gran parte las incomodidades de la vejez. En la mecanica es increíble lo que se han adelantado porque, libres del cuidado de adquirir, proueidos de la historia natural y de las inuenciones de las otras naciones, les ha sido facil perficionarlas y adelantarlas con otras nueuas. Ha[n] hallado modo de perfecionar sumname[n]te los sentidos, las fuerzas y agilidad de los hombres, de aumentar, de disminuir, de templar con proporcion y de dirigir los mouimientos de los cuerpos. Han inue[n]tado modo de manejar con orden los materiales, teñirlos, de mudarles la consistenica y de hallar otros nueuos, acomodados a el fin del artifice. Hazen un metal o vidro correoso que puede labrarse con el martillo, con la lima y con el sincel. No es transparente, pero de todos los colores, de los mas finos esmaltes y vidros quajados; y de igual polimento y resplandor. Tienen modo de ablandar toda suerte de hueso, de coral o de concha, asi para labrarlos como para otros usos. Tienen forma de fertilizar las tierras esteriles aunque sean arenales muertos, de boluer tierra las peñas y de hazer manantiales de agua adonde no los ay. Hazen pastas que imitan las pieles de los animales y finalmente no ay cosa en la naturaleza que no imiten, mejorada para los usos humanos. Todo inuentor, con aprouacion del senado, puede seruirse de su inuencion para si y para su familia, pero no los demas, asta hauer el senado permitido en comun el uso de ella. De las inuenciones cuyo uso no permite el senado conserua por escrito en

sus archivos la noticia, los modelos y las muestras. La arquitectura en los edificios particulares atiende solo a la comodidad y duracion, en los publicos tambien a la magnificencia y en todos a la hermosura que no consiste en los adornos, sino en la obseruancia de la symmetria que agrada. En la pintura y sculptura no solo atienden a la imitacion sino a la propiedad, en physiognomias, trages, usos, animales y plantas, no dando cara china a un consul romano, turbante a un español, cañones de artilleria al sitio de troya, elefantes en una batalla de Suecos y palmas en Alemania y guardando el decoro en todo, como en la poesia. En la qual pecan no poco n[uest]ros artifices que llenan de cosas de romanos y griegos las historias de personas de judios y persianos, etc.

N 32: De los esclauos.

Ay en Sinapia tres generos de esclauos, llamados zeu, yes y per. Los primeros son comprados de las naciones amigas por plata, oro o mercancias; estos son bien tratados y son los que siruen en las casas de los Sin[a]pienses. Los segundos son tomados en guerra; estos de noche estan encerrados, siruen en las casas y cosas publicas asta que hallan cambio de Sinapienses o de aliados con quien puedan trocarse. A estos se les da bien de comer y de vestir. Los terzeros condenados son tratados con rigor, estan siempre presos, mientras no los sacan a trabajar al remo, en las minas, a hazer o limpiar fosos o albañales, sacar piedra, cortar madera, cazar, pescar, etc. Destos tambie[n] se aplican para verdugos y verdugas. Estos son los que por delitos que han cometido han sido condenados a esclautud temporal o perpetua; aquellos traen por señal un zarzillo, estos cortada una oreja. Los hijos de todos los esclauos son libres y a todos concede el senado libertad por acciones heroicas en bien de la republica. Si un Sinapiense tiene hijos en una esclaua, ella queda libre y el esclauo por tres años. Si una Sinapiense tiene hijos de algun esclauo, ella queda esclaua por toda la vida y a el se le dan cada año azotes en publico. El traje de los esclauos es calzon y jaquetilla de lienzo grueso, alpargatas y bonete negro. Las mugeres tienen ademas un faldellin. Pero los de el segundo genero visten de buen paño y calzan como los libres.

N 33: Reflexiones.

Por todo lo dicho se ve quan felices son aquellos pueblos en quien faltan los incentivos de los vicios, en quien reyna la verdadera piedad y donde la virtud sola se tiene en estimacion. Careciendo los Sinapienses de moneda y de la estimacion ridicula de los metales que llamamos preciosos y de las joyas, carecen de la auaricia y de la desigualdad de caudales, tan dañosa para conseruar la paz. Careciendo del mio y el tuiio se libran de la embidia y de la infinidad de pleitos ciuiles, de ventas de herencias, de tratos, etc., que reynan entre nosotros. Careciendo de pobres y viuiendo en perfecta comunidad, los trabajos son menores, repartidos y las comodidades mayores, procuradas por tantos. Careciendo de nobleza, carecen de el mayor incentiuo de la soberuia y ambicion y de la opresion que ellas causan en los plebeyos, origen de las sediciones. Siendo los matrimonios comunes, sin dotes, voluntarios y dependientes del agrado de los padres, se libran de los incombenientes de la soltura europea y de la tyrania china. Empleados todos en el trabajo sin excepcion, se quitan los daños del ocio, se prouee a la abundancia y se consigue que unos no rebienten mientras otros con

desvergüenza se huelgan (como sucede en n[uest]ros países). Pero dirá alguno que quitado el aguijón de la necesidad ninguno querrá trabajar, que tres horas por la mañana y tres por la tarde de trabajo no bastan para proveer de lo necesario, que en tiempos turbados, de guerras o de peste, no podrá mantenerse el orden de vivir en comun y sin moneda. A todo lo qual se da fácil salida si se repara: la fuerza de la buena educación, del ejemplo de los padres y magistrados que no desdeñan de poner la mano al trabajo y la subordinación de magistrados y vecinos empleados todos a mantener el trabajo y a evitar el ocio. Y sobre todo careciendo de casas de juego, de burdeles, bodegones y tauernas no tienen modo de emplear su tiempo ociosamente. En quanto a el tiempo del trabajo, como no consienten que nadie se exceptue de él, ay pocas fiestas y solo se trabaja en lo que es necesario, es sufficientísimo para abastecer la península con abundancia y con reserva y sobra para repartir con los vecinos. Esta verdad se hará manifiesta quando se atienda quan pocos son los que entre nosotros trabaja[n] respecto de los muchos que su vicio, sus empleos de nobleza, de religión y de letras y la infinita multitud de sus familias exceptúan del trabajo, qua[n]tos de los que trabajan se emplean en ejercicios o inútiles o perjudiciales, como es la multitud de gente que ocupan los tribunales, la infinidad de soldados que la ambición mantiene en guerras no necesarias, plateros, joyeros, guanteros, perruqueros, cocheros, botilleros, fabricantes de puntas y encajes, banqueros, bordadores, etc, todos inútiles y fomentadores de la superfluidad, madrastra de la abundancia, y las muchas fiestas que a título de devoción a introducido la haraganería. Además de que quando la necesidad lo pide se aumentan por orden de los superiores las horas de el trabajo y quando la peste u otra turbación doméstica impide la comunicación (que sucede rarísima vez por el buen orden con que se procura evitar) se hace un modo de moneda de cuero sellada, con el número de su valor, y se publica una tasa de precios que solo dura y vale por el tiempo de la turbación[n] y en las provincias que la padecen. La religión florece libre del error y de la superstición; de aquel con el cuidado de evitar toda novedad y sutileza en las doctrinas de fee y de esta con huir de toda violencia y demasiada aspereza en la disciplina. Y siendo los eclesiásticos solo los necesarios, escojidos, probados e instruidos, sin bienes particulares y empleados en solo su ministerio, es maravilloso el fruto que haze su doctrina y su exemplo y especialmente tres cosas mantienen esta yglesia en el vigor de su observancia: la una el modo charitativo con que en todo procede y la otra el no admitir dispensaciones, ni exenciones de sus reglas y la tercera la yguladad, di[s]creción y firmeza con que se ejecutan los canones penitenciales y la honesta libertad con que se modera el feruor de los que voluntariamente la abrazan. Finalmente como el fin de este gobierno no es dilatar su dominio, enriquezer sus subditos, ni estender su fama, sino hazerlos vivir en este mundo justa, templada y deuotamente, para hazerlos felizes en el otro, solo se estima la verdadera virtud, solo se procura la verdadera honrra que nace de ella y solo se apetece el verdadero deleyte que es el que siente una conciencia que nos asegura haver hecho en todo nuestro deber. Todo lo qual solo se puede conseguir con una nación senzilla, que careze de las maliziosas máximas de la política interesada, de la soberuía que engendra la nobleza hereditaria, de la desigualdad de ricos y pobres y que ignora la artificiosa variedad de regalos y comodidades que ha inue[n]tado la poltronería y que no está embelizada con la acostumbrada sujeción y está hecha al trabajo y a la necesidad. Mas como la corrupción del hombre es tan grande no han faltado naturales auiesos, que han procurado alterar el gobierno, introduciendo la propiedad, la novedad de

usos, la dominacion, la moneda, la estimacion de las riquezas, el ocio, la vanidad de la sangre, etc. Pero se ha remediado con la prontitud del castigo, aiudada de los pocos compaÑeros que han hallado de su opinion, por lo bien instruidos que estan desde niños en las combeniencias que gozan en su gouierno y los inconuenientes y desdichas que experimentan otras naciones en el contrario. Finalmente se obserua que asi en el sitio como en todo lo demas es esta peninsula perfectissima antipoda de n[uest]ra Hespaña.

APÉNDICE B

DISCURSO DE LA EDUCACION

Es la educacion, el mayor beneficio que se puede hacer a un hombre, el mayor seruizio que se puede hacer a la republica, y la cosa que puede tener en este mundo mayores consecuencias. De donde se infiere que no ai cosa en que deuan poner mayor cuidado los padres si desean el bien de sus hijos; las republicas si dese[a]n su propio bien; y todos si queremos nuestra propia utilidad. La educacion tiene dos partes, que so[n] instruccion, y exercicio; la primera suple la falta de noticias con que los niños vienen a este mundo: la segunda suple la falta de exercicio de las facultades con que el niño nace. El exercicio ordenado de las facultades deue preceder a la instruccion, como el cuerpo precede en su formacion a el espiritu, cuiu instrumento es para el uso de sus potencias durante esta vida. Las facultades del hombre cuyo exercicio se deue enseñar son hablar, andar, cantar, tocar instrumentos, nadar, correr, saltar, tirar, dibujar, contar, medir, experimentar, luchar, escribir, leer, discurrir y tratar con los otros. Las noticias que se deuen dar en la instruccion son: del conocimiento de si mismo, del mundo, de la patria y de la religion. A esto se reduce lo que se deue enseñar para que un niño se haga uniuersalmente buen hombre, buen hijo, buen ciudadano, y buen christiano; que es el fin de toda buena educacion; siendo cosa aparte el estudio de las artes o ciencias, que despues quiere[n] profesar; y el confundir la educacion con el estudio, acarrea no pequeños inconuenientes. Hase pues de comenzar por lo mas facil, que es el hablar y el andar, al andar se sigue el correr, y saltar, a el hablar el ca[n]tar, a el saltar el danzar. A esto se sigue el luchar, y el tirar, a el cantar se sigue dibujar, el tocar instrumentos, el montar a caballo, el nadar, manejar las armas, el leer, escribir, contar, medir, experimentar, discurrir, y tratar con los otros. Hanse de acomodar estos ejercicios al paso que crecen las fuerzas, la liger[e]za y atencio[n] del niño y todo se ha de enseñar con la imitacion, exercicio y emulacion y con poquisimas reglas. Deuen continuar estos ejercicios por todo el tie[m]po de la vida para que no se oluiden, antes se perficionen, con el uso. La instruccion deue comenzar por la noticia del conocimiento proprio, para lo qual conue[n]dra hacer ver al niño con reflexiones sensibles su ignorancia acerca desta materia tan cercana y tan importante, con lo qual se le excitara el apetito de sauer. Esta instruccion deue comenzar a darse quando ya el niño comienze [a] preguntar y a dudar. Deue darsele lo primero noticia de su linaje en general, de sus padres en particular, de las obligaciones que les tiene despues de Dios, por hauerle enjendrado, criado y depender de ellos su sustento y educacion. Deuese pasar a darle noticia de su cuerpo mostrandole como es un animal, que se sustenta, siente y se mueue. Deuese enseñar la forma y oficios de todos los miembros, con figuras de anatomia, el modo de ser enjendrado co[n] el ejemplo del hueuo (con las palabras mas decentes) el modo de alimentarse, dentro y fuera del vientre, el modo de sentir y el modo de mouerse. Deuese enseñar que cosa sea el espiritu, o pensamiento, sus dos facultades, una de entender y otra de querer, con las diuersas maneras de ejercitarlas, todo con ejemplos familiares. Despues que cosa sea anima, en los brutos y que lo sea en los hombres, en que se distinguan

y como el hablar es la señal en que clara y ciertamente se conoze esta distincion. La diferencia que ay de las acciones necesarias, voluntarias y que participan de uno y de otro, en que consiste la vida, la muerte, la sanidad, la enfermedad, el sueño, la vela, el dolor, el gusto y finalmente las pasiones. Deuese enseñar el fin del hombre en lo moral, en lo natural y en lo polytico. Los diuersos respectos que tiene el niño con las demas cosas, de adonde se origina[n] sus obligaciones. Siguese a esta noticia la del mundo en que el niño se halla forastero y asi es forzoso quiera sauer como es esta posada. Hasele de enseñar como Dios hizo todas las cosas que son, fueron y seran. El sistema general de los remolinos, o cielos de los astros, el orijen, conseruacion y fin de los remolinos particulares, la forma del remolino solar en que habitamos, que cosa es el sol, que los planetas, que el globo te[r]restre, que son los eclipses solares, lunares y iouiales, que los dias, los meses y los años, que los tiempos o estaciones del año; que las diuersas epocas o quantas de años, de varias gentes, de los tres elementos del mundo, de los quatro elementos del globo terraqueo, de la diuision general del globo terrestre, en mares, yslas, peninsulas y continentes, de los montes principales, rios y lagos, de los vientos, las nubes, las nieblas, la lluuia, el rozio, la escarcha, el granizo, el yelo, los vapores, las exalaciones el iris, los parelios, los truenos, relampagos y rayos, de la diuision cosmografica, segun la luz y las zonas, de la diuision polytica del orbe antiguo antes de Constantino, de la diuision polytica del orbe moderno, en gouiernos, lenguas, religion y fisiognomias. Hase de dar noticia de los diferentes ymperios y republicas que ha hauido, de su orijen, duracion y fin y de las diuersas sectas que ha hauido y ai, de las principales calamidades y felicidades y de los principales heroes y engañadores y tiranos, que ha hauido, de los usos raros y costumbres, buenos o malos de algunas naciones, de las ma[s] insignas plantas, aues, pezes, o animales, de las marauillas naturales, de las ciencias, y artes y su diuision y dependencia y los mas insignes profesores de ellas. Entra despues el conozimiento de la patria a quien por obligacion y necesidad deuemos toda n[uest]ra atencion y asi es necesario dar al niño esta noticia mui por menudo, primero de su situacion respeto del mundo y de los paises vezinos, su tamaño, su temperamento, sus rios sus montes, lagos, puertos y costas, confines, minerales, metales, joias, piedras, yerbas, arboles, animales, pezes, insectos, monstruos, marauillas, el orijen de los habitadores, su complezion, catadura, y natural, la lengua o lenguas y su orijen, los diuersos gouiernos que ha tenido y el que tiene de presente, las diuersas familias que han reynado, sus conquistas, ligas, amistades, o enemistades, las calamidades, o felicidades, que ha tenido, su diuision polytica en varios tie[m]pos, varias dignidades, tribunales y jurisdicciones, las leyes, con su orijen, mudanzas y modo de administrar justicia, las ciudades, villas, y lugares, que ay, con las principales circunstancias, las principales familias con su orijen, los heroes que ha hauido en gouierno en armas, en letras y en santidad, los embusteros y tiranos insignes, las sectas que ha hauido, la historia ecclesiastica, la historia de las ciencias y artes, los mas celebres escritores, y artifices, las cosas mas insignies que ay que ver, las fiestas, juegos y usanzas y cerimonias, con su orijen. Siguese la ultima y mas importante noticia de la religion. Esta constara de la historia de la creacion, pecado de Adam, efectos deste pecado, promesa del redemptor, castigo del diluuiio, renouacion del linage humano, ley natural, figuras y renouacion de las promesas del unguido en las vidas de los patriarchas, ley escrita, figuras y renouacion de las promesas en el pueblo de Dios, y prophetas, cumplimiento de las promesas y figuras en la vida, pasion y resurreccion de Jesuchristo, doctrina suya, fun-

dacion de la religion christiana por los apóstoles, persecuciones de ella y triumph[h]os de los martires, dilatacion della, ruina de la ydolatria europea y conversion del imperio romano por Constantino, motiuos de credibilidad, misterios, combatidos por los herejes y scismaticos y defendidos, y declarados por los concilios y Stos. Padres, practica del euangelio, ejecutada en su maior perfeccion por los monges y fundadores de ordenes, persecucion general de la christiandad por Muhamed, dilatacion con los nuevos descubrimientos de castellanos y Portugueses, heroes de la religion [cris]tiana en todos estados y particularmente los de la patria. Todas estas noticias se han de dar historicamente, contando las cosas sin discursos ni dificultades con estilo acomodado a la edad y capacidad del niño, explica[n]do con mapas, figuras y retratos lo que fuere necesario para su mejor comprehension haciendole repetir cada día lo que el día antecedente se le enseñó, animandole a preguntar lo que duda y respondi[n]dole.

Notizia 1ª; Del conozimiento de si mismo.

1. Dios como amantissimo padre de los hombres, les infunde desde que nacen el deseo de sauer, que es el camino mas facil de conseguirlo, preguntando lo que ignoran y haciendo prueuas y esperiencias de lo que no han sentido. El sauer es tan necesario al hombre como el uiuir, pues no se puede conseruar la vida en salud, ni repararla en la enfermedad, ni prolongarla en la vejez, sin saber lo que se necesita para alcanzarlo, lo que puede impedirlo y el modo de euitar lo uno y de procurar lo otro. Porque como se podra sustentar la vida si se ignora lo que es de comer? Como se podra euitar la enfermedad si no se saue lo que puede hazer mal[?] Finalmente como se puede conseruar la vida si no se conoze lo que puede darnos la muerte[?] Y lo mismo se dice de n[uestr]a alma, que importa mas que la vida. 2. Los niños vien[en] a este mundo como unos forasteros que jamas han estado en el y asi ignoran todo lo que ay en el y hasta lo que son ignoran, que es la mas indigna y perniciosa ignorancia; pues que cosa puede ser mas fea, que quiriendo sauer todo lo que ay fuera de nosotros en el cielo y en la tierra ignorar lo que tenemos mas cercano, lo que esta en nuestra mano y finalmente lo que somos nosotros mismos. 3. Esta ignorancia se va quitando poco a poco en todo el curso de n[uest]ra vida co[n] la experiencia de las cosas que van ocurriendo, con el reparo que hazemos en lo que sucede y con la noticia que nos dan los otros hombres, de palabra, o por escrito. Pero este modo de sauer es mui espacioso y auenturado pues siendo tanto lo que hemos menester sauer, tan corto el tiempo de la vida, tan inciertas las ocasiones de experimentar y tan trabajoso el reparar en todo, antes llegara la muerte, que sepamos y antes padeceremos el daño de la ignorancia, que podamos sauer el remedio y asi hauemos menester ganar el tiempo valiendose el niño de las experiencias de los mayores, de sus discursos y reparos y de lo que los muertos nos han dejado aueriguado en sus escritos. 4. Por esto es bien que el niño que desea sauer lo necesario, para ser buen christiano, buen ciudadano y buen hijo y finalmente hombre de bien y de prouecho, atienda con grande cuidado a lo que se le enseña y crea lo que se le dice, sin dejar de preguntar todo lo que no entendiere, o le pareciere que no es asi, advirtiendole que el día siguiente ha de repetir lo que el antecedente se le hubiere dicho. 5. Lo primero que ha de sauer el niño es que tiene en el cielo un padre, que es Dios, el qual no solo es padre suyo, pero lo es de sus padres, de todos los ho[m]bres y de

todo quanto ay. De el reciuiamos la vida y el sustento y de el esperamos todo n[uest]ro bien y dicha. Y asi deuemos quererle, acatarle, temerle, obedecerle y confiar en el, acudiendo a el en todas n[uest]ras necesidades, deseos y trabajos y pidiendole fauor. 6. Deue sauer que sus padres se llaman N. N. que sus abuelos fueron N. N. N. N. que el linage de su padre es N. el de su madre N. que toman su orijen de N. que tiene o ha tenido tales hermanos, que tiene tales parientes (dentro del quarto grado), que en su linaje ha hauido tales cargos o dignidades y tales desgracias, que ha tenido tales hombres o mugeres señalados en virtud, letras, armas, o riqueza.

7. Deue sauer la obligacion que tiene a querer obedecer y respetar a sus padres, abuelos, o mayores, por hauerle engendrado y parido, y por depender de ellos su sustento y por ser ellos quien le han de criar, enseñar y hazer hombre. 8. Deue sauer que por mas rico, noble, o señor que sea, no es de suyo ma[s] que un muchacho, esto es un hombre que por auer poco tiempo que nacio tie[ne] pocas fuerzas, poca habilidad, poca robustez de complexion, pequeño cuerpo y alma ignorante, pero inocente por la gracia de Christo en el santo bap-tismo y deseosa de sauer. Y que asi deue tener gra[n] respecto a los mayores, pues todos le auentajan y de todos necesita y para adquirir lo que le falta a su cuerpo aplicarse sin pereza a los ejercicios que se le enseñaran y para salir de su ignorancia atender a las noticias que se le daran, no auergonzandose de preguntar todo lo que no saue, o duda, procurando conse-ruarse en la gracia de n[uest]ro señor cumpliendo sus mandamientos y pidiendoselo conti-nuamente en sus deuociones.

9. Ha de sauer que ser hombre es ser un animal, que piensa y habla. Ser un animal se cono-ce porque ha sido enjendrado y ha nazido, como ellos come se sustenta y creze como ellos, enferma y muere, como ellos. Que piensa nadie lo puede sauer como el mismo niño, si repara que quando come un dulce, siente gusto, quando se da un golpe siente aquel dolor, quando mira siente la luz, quando escucha siente el ruido, quando huele siente el olor, quando toca siente la resistencia, quando no ha comido siente ha[m]bre, quando no ha beuido siente sed, quando no ha dormido siente sueño, todo lo qual es pensar, con gusto o con disgusto. Tambien reparara que piensa quando conoze que aquel es su padre, que es hora de comer, etc., quando quiere una cosa, quando aborrece otra, quando se alegra, quan-do se entristece, todo lo qual no puede hacerse sin que el lo sepa y esto es pensar y este pensar jamas cesa, ni aun entre sueños, pues siempre se piensa, aunque no siempre nos acordamos de lo que hauemos pensado.

10. Ha de sauer que la señal que tenemos que nos diferencia de los otros animales es el hablar, no el decir palabras, pues esto tambien lo hazen los papagayos y las urracas, sino el manifestar a otros lo que pensamos y el ente[nder] lo que otros piensan quando nos hablan, o les hablamos. Las varias lenguas que ay en el mundo, son como las varias letras de que usan para escriuir, quiero decir unas señas en que han conuenido las varias naciones para darse a entender, en presencia con palabras y en ausencia con letras. Y asi aunque el hablar es comun a todos, el hablar esta o la otra lengua no lo es y lo mismo se dice del escriuir. 11. Deue sauer que el cuerpo del hombre es un artificio, como un reloj, hecho por dios, com-puesto de varias piezas, o miembros, unos duros otros blandos, otros correosos, que cada uno es un nuebo artificio, con figura grandeza y situacion tan combeniente para el oficio que tiene que no puede mejorarse. Estas piezas o miembros se componen de otras menores y estas de otras, sin que se pueda con nuestros sentidos ver el fin.

12. Deue sauer que ninguno de estos miembros o piezas es tan maziza que no este horadada con variedad de agujeros, por donde se da paso a varios humores o licores y ventosidades, o espiritus. Estos humores o licores son la sangre y sus diferentes guisados y escrementos, que son la leche, la colera o yel, la linfa, o aguaza y la semilla, la orina, saliuu, sudor y demas excrementos. Las ventosidades o espiritus son unos bahos sutilisimos que se leuantan de la sangre o de los otros licores; los que se leuantan de la sangre se llaman espiritus animales, los otros se llaman comunmente ventosidades o flatos.

13. Deue sauer que como en los otros artificios humanos ay una pieza principal que haze mouer todas las otras, como en el reloj el muelle, que encojiendose tira de la cuerda y asi haze mouer todas las ruedas, en el molino el rodezno que empujado de la corriente del agua da bueltas y aze mouer las ruedas, asi en el cuerpo del ho[m]bre ay un miembro que mouiendose continuamente haze mouer todos los otros y este es el corazon, que esta fabricado con tal artificio q[ue] estrechandose y ensanchan[dose] exprime la sangre en las arterias, o la chupa de las venas con que se esparze por todo el cuerpo para alimentarle, que la cabeza es como el alcazar donde principalmente asiste el alma sintiendo e imaginando y como un destilador, adonde se hazen los espiritus q[ue] hazen mouer todos los miembros, que el cuello es un canal por donde sube la sangre y la voz a la caueza y por donde bajan a el cuerpo los alimentos, la respirazion y los espiritus, que el pecho es como una botica donde se trabajan en varias camaras diuersos liguores para conseruazion de n[uest]ra vida, que el estomago es donde se cueze y se deshaze el alimento, que el higado es donde se haze la yel, que el bazo es donde se haze una suerte de leuadura, que los liuianos son como unos fuelles que reciuen un cierto salitre del ayre que se respira y lo comunican a la sangre, que el vientre es como una cozina, adonde mezclado el alimento con la yel, en las tripas delgadas se purifica y se haze una leche blanca, separa[n]dose de los excrementos que van al albañal de las tripas gruesas, por donde salen y colada la sangre en los riñones deja en la bejiga aquel liquor salado que se llama orina, como tambien cozida y recolada la sangre en los testiculos se forma aquel liquor que contiene las semillas de el linage humano, que las piernas son como dos columnas sobre que se sustenta el edificio de n[uest]ro cuerpo, pero que pueden doblarse y mouerse para poder andar, siendo los pies como las basas de las columnas sobre las quales se sustentan. Los brazos con las manos son los instrumentos con que atraemos y tomamos lo que nos combiene y rechazamos y apartamos lo que nos daña. La lengua es como una paleta o spatula con que se rebueluen los alimentos y saliuu para hazer la primera digestion, es el instrumento del gusto y para hablar o cantar haze junto con los labios el ofizio de los dedos en las flautas para hazer diuersos sonos. Los oydos son uno[s] como carcoles adonde entrando el sonido se multiplica con el eco y se une para perceuirse mejor. Las narizes son como unos embudos que unen los olores para que cernidos por un hueso esponjoso puedan sentirse dulcemente. Los ojos so[n] unos anteojos que uniendo los rayos de la luz en la niña y separandolos despues pintan en el fondo del ojo las imagenes de lo que esta fuera de el, en pequeño para que se pueda ver, al modo que pasando la luz del sol por un agujero en un aposento escuro y dando en una pared se pintan en ellas las cosas que estan fuera del aposento. Los huesos son unos cañutos duros que forman la armazon del cuerpo, huecos para que pesen menos y bañados siempre con lo azeitoso de los tuetanos para que no sean vidriosos y salten con fazilidad. La carne es un tejido de hilachas huecas llenas de sangre. Los nieruos son unos cañutos correosos llenos de hilos por entre

los cuales pasan los espíritus animales. Venas son unos cañutos correosos, por donde corre la sangre de los mie[m]bros azia el corazon. Arterias son unos cañutos correosos por donde la sangre corre del corazon a los miembros. Ternillas son unos huesos blandos. Mollejas son unos coladeros, compuestos de una reboltillo de venas y arterias que apartan de la sangre diuersos liquores y excrementos; como el higado la yel, el bazo un jugo agrio, los sesos los espíritus animales, los riñones la orina, los compañeros la semilla y otras esparzidas por el cuerpo la saliuva, el sudor, la aguaza y las lagrimas, etc. Murzillos se llaman uno[s] reboltillos de nieruos, que tienen dos cauos, pegados a los extremos de los huesos, que se mueuen y tendones son aquellos cabos. Telas o pellejos son unas cubiertas que defienden los miembros o para que no se toquen unos a otros, o para que no los toquen otras cosas que pueden hazerlos mal y por esto estan llenos de cabos, de nieruos mui sensibles, que forman el sentido del tacto, con que se euita todo encuentro perjudicial. Verdad es que para euitar que la demasiada delicadeza de este sentido no sea penosa cubre este pellejo otra piel, sin nieruos, que no tiene sentido formada solamente de la grasa del sudor, endurezida, la qual suele hazerse tan gruesa que se llama callo.

14. Deue sauer que todo quanto naze en el mundo sale de huebos, las plantas salen de granos, o pepitas, que son sus hueuos, las aues y los pezes ya se saue, los animales brutos y racionales de zurrone en que estan metidos en el vientre, que son sus huebos. Los gusanos de hueuos de moscas y mariposas. Los hombres se enjendran y nazen como los demas animales y asi poniendo el ejemplo en un pollo, se declarara como se haze su ge[n]erazion. Tienen las gallinas sus houeras llenas de hueezitos pequeniissimos, los cuales con el tiempo van creziendo hasta que llegados a cierta madurez caen dentro de la madre, adonde la semilla del gallo los penetra y los viuifica, comenzando a mouerse aquel pequeniissimo cuerpecito del pollo que esta doblado y encojido en aquella parte del hueuo que llamamos la meaja, el qual comienza a estenderse y crezer con el nueuo alimento que de la clara le entra por el pico y de la yema le entra por la vena del ombligo. Al paso que crece el pollo creze el hueuo y se endurece, cuya molestia obliga a la gallina a hazer esfuerzos para ponerle; como lo ejecuta. Muchas vezes creze el hueuo sin crezer el pollo por no estar viuificado del gallo y entonzes le pone la gallina sin empollar. Lo mismo succede en los demas animales, sin exceptuar al hombre, pues teniendo todas las hembras sus houeras, llenas de huevezitos y estos encerrando el cuerpo del animalito en abreuatura, crezen y a su tiempo caen en la madre de adonde o salen fuera sin viuificar, o viuificados en ella con la semilla del macho, sustentandose en el vientre por la boca con el aguaza en que estan metidos y por la vena del ombligo de la sangre que se les comunica de la madre por medio de la pared, a que estan asidos crezen y con peso y embarazo obligan a la madre a parirlos. Solo ay de diferencia que en las aues las cascaras del hueuo son duras y en los animales los zurrone son blandos, que el pollo rompe el hueuo despues de nazido y los a[ni]males le rompen dentro del vientre aunque alg[u]nos nazen con el; que el pollo auiendo de sustentarse en saliendo con alimentos fuertes, ha menester estar aun despues de nacido dentro del hueuo mas tiempo para fortalecerse, romperle y comenzar a comer, lo qual no es necesario en los animales, asi por la blandura de los zurrone como porque maman mucho tiempo. Todo esto sucede en la generacion de los hombres pero con esta particularidad que en el mismo tiempo que el niño se viuifica en el vientre de la madre Dios cria en el el espiritu racional y lo une con el cuerpo y por esta union se llama anima.

15. Deue sauer que como no bastaria hauer enzendido una lampara para alu[m]brar una pieza sino se procura que dure toda la noche, añadiendola azeite a proporzion de lo que se gasta, mecha a medida de la que se consume y cuidando de que no se ahogue la llama por falta de ayre nuevo, que la mantenga en mouimiento, tampo[co] bastaria hauer enzendido la luz de la vida en nosotros, si dios no huuiera cuidado de que durase la noche de este siglo, por medio de n[uest]ro sustento ordinario, lo qual se haze de la manera siguiente. La mecha [que] arde es nuestro cuerpo compuesto de infinidad de miembros, que todos mientras viuiamos estan en continuo mouimiento y por esto se gastan. El azeite que mantiene la llama es la humedad o grasa que les fazilita el mouimiento y continuamente se consume y seca. El ayre nezesario para mantener viuo el fuego es el que se respira y renueua, saca[n]do fuera del cuerpo a cada momento los humos y olin de la sangre y facilitando el mouimiento con renouar los espiritus animales, con las partes salitrosas que comu[n]ica a la sangre en los liuianos, que la hazen heruir y mouerse, como la leadura haze mouerse todas las partes de la masa. La reparacion de lo que se consume en los miembros y en la humedad azeitosa del cuerpo, la hazen los alimentos que se toman por la boca, en la qual primero se muelen los que son duros con los dientes, se ablandan con la saliuia y se desazen con la lengua, embia[n]do aun desde alli los que son olorosos, o aromaticos sus humos a la caueza que confortando el cerebro aumentan el mouimiento a los espiritus y con esto renueban el vigor en los miembros. Pasan despues los alimentos por el tragadero a el estomago que es una bolsa compuesta de diferentes murcillos, los quales tirados por diferentes cuerdas que rodea[n] el estomago en diferentes maneras, le tienen en continuo mouimiento estrechandose y ensanchandose hazia lo largo, hazia lo ancho y hazia lo alto a vezes. Desaziendo con esto los alimentos mas ayudado de un jugo que como el agua fuerte los metales y como el vinagre las perlas desaze y adelgaza todo lo que moja. De aqui pasan esprimidos de los murcillos del estomago en forma de una puche zenizienta a las tripas delgadas, en las quales unida esta puche con la yel que viene del higado y con un licor salado que viene de la molleja que esta debajo de el estomago y con la aguaza, buelue a heruir y purificarse de los escrementos, los quales van a las tripas gruesas por donde salen del cuerpo. Y la puche purificada pasa en forma de leche blanquissima ala molleja que esta sobre los riñones, de la qual va por una vena que acompaña el espinazo por a dentro, a otra vena que entra en el corazon, en la qual se mezcla aquella leche con la sangre y toma la color; verdad es que una porcion de aquella leche pasa antes de esto por conductos que asta aora no se saben a los pechos, y con ella crian las hembras sus hijos. La sangre que aumentase con la leche entra en el corazon, con el mouimiento co[n] que se ensanchan sus senos, buelue a heruir en el y esprimida con el mouimiento, conque se estrecha este miembro, pasa a los liuianos donde reziue el salitre del aire, que se le comunica por la respiracion; destos buelue a el corazon, de a donde mas roja, mas caliente y mas liquida pasa a las arterias que la conducen a la caueza a donde colada por los sesos se separan de ella aquellos bahos sutilissimos que llaman espiritus y por otras arterias baja a todos los demas miembros a comunicarlos el calor y mantenimiento nezesario, para sustentarse y crezer. Y lo que sobra entra en las venas, mas negra, mas pesada y menos caliente por donde buelue al corazon a refinarse de nuevo y continuar su camino. El alimento que repara lo que se gasta en el cuerpo co[n] el contin[u]o mouimiento, sudor y baho que arroja siempre de si, es una como cola, que

separada de la sangre se va pegando en aquellos vazios que halla adonde se quaja y forma segun la figura que la da el molde adonde entra.

16. Todos los mouimientos del cuerpo humano se hazen por medio de los espíritus que corriendo como un sutilissimo viento por los nieruos, llenan los murzillos, que tiran azia si los tendones que estan pegados a los huesos o miembros y hazen mouer el miembro azia la parte que le tiran aflojandose al mismo tiempo el murzillo contrario por la falta de los espíritus que han corrido al primero. Asi como soplando en un guante hazemos mouer sus dedos y leuantar la mano o como tirando de las cuerdas que corresponden a los miembros de los titeres, se les hazen hazer mil mouimientos.

17. Todos los nieruos y murzillos estan siempre llenos de espíritus y asi no pueden aquellos ser tocados sin que hagan mouimiento en estos; haziendolos correr hazia una u otra parte; ya si todas las cosas que nos tocan, por adentro o por afuera, mueuen n[uest]ros espíritus y estos causa[n] diferentes mouimientos a n[uest]ros miembros, los quales causan en n[uest]ras animas diuersos pensamientos, no por si mismos, sino por la volu[n]tad de Dios, que quando crio y unio n[uest]ra anima con el cuerpo quiso que quando en n[uest]ro cuerpo se hiziesen tales mouimientos, n[uest]ra anima tuviese tales pensamientos y que quando n[uest]ra anima tuviese tales deseos en n[uest]ro cuerpo se hiziesen tales mouimientos y en esto y no en otra cosa consiste n[uest]ra vida. Esto es, en sentir y mouerse; digo sentir esto es conozcer con el pensamiento que en n[uest]ro cuerpo se haze algun mouimiento y mouerse, queriendo. Porque tambien en un cadauer puerden hauer mouimientos, pero aquellos no son efectos de la vida. Asi quando la luz toca los nieruos de n[uest]ros ojos, haze mouer los espíritus de modo que n[uest]ra anima siente aquel pensamiento que llamamos ver luz. Quando el humo del perfume toca los nieruos de las narizes, mueue los espíritus de modo que n[uest]ra anima siente aquel pensamiento que llamamos frangancia y asi de los demas sentidos. Quando n[uest]ra anima quiere que se mueua un brazo, los espíritus corren a los neruios de aquel miembro y lo hazen mouer, quando quiere que se mueua el pie lo mismo y asi de lo demas.

18. El espíritu es un cosa que piensa; pensar es sentir, imaginar, conocer y querer. Estos quatro modos de pensar se reducen a dos, que son entender y querer, porque sentir es ente[n]der lo que pasa en n[uest]ro cuerpo, ymaginar es entender lo que hauemos sentido y conocer es entender lo que conocemos. Y asi podemos decir que el espíritu tiene dos officios o potencias que se llama[n] entendimiento y volu[n]tad, porque la memoria no es otra cosa sino entender otra vez lo que se sintio, ymagino, o conocio. El entendimiento no hace mas que reciuir lo que los sentidos le representan; la voluntad, con sus inclinaciones, junta o aparta aquellas representaciones, las compara unas con otras, las examina, se quieta con la verdad y mueue los espíritus como quiere y por su medio los miembros. Por ejemplo, quando tengo delante una rosa, siento una representacion de aquella figura y de aquel color en mi; quando despues cierro los ojos, ymagino aquella representacion, quando conozco que aquella representacion es de rosa entiendo lo que he sentido, ymaginado, y conocio. Quando me agrada aquella representacion entiendo que ella tiene correspondencia con mi beneficio y conseruacion y quando me desagrada entiendo lo contrario. Quando me agrada mi volu[n]tad se inclina a cogerla y los espíritus corren a mis pies para alcanzarla, o a mis manos para cogerla y quando me desagrada, corren a mis manos para apartarla, o a mis piernas y pies para huirla. El espíritu no es cosa que tenga tomo, ni que haga vulto y asi no puede ser tocado; ni sentido; no tiene partes y asi no puede medirse ni deshazerse, solo

puede perzebirse con la esperiencia de que piensa; o sintiendo algun dolor o gusto, o ymaginando, o entendiendo o quiriendo algo. No puede morir porque no puede deshazerse. Dios que lo crio puede anonadarlo pero no lo hara, pues haviendolo criado por si mismo no se arrepiente jamas de lo que ha hecho. Este espiritu unido por Dios con n[uest]ro cuerpo con las leyes de la correspondenzia de sus pensamientos, con los mouimientos de aquel, componen n[uest]ra vida humana y mientras dura, esta union se llama anima, por el oficio que hace de animar n[uest]ro cuerpo, pero quando esta union falta, muere el hombre, esto es el compuesto de anima y cuerpo y queda solo el espiritu y el cadaver, separados.

19. En los animales brutos se duda mucho que su vida consista en otra cosa que en la disposicio[n] de su cuerpo, por que ella es tan admirable que basta para ejecutar todo lo que es necesario para su conseruazion y para las funciones para que Dios los destino. Si tienen algun genero de percepcion, no se puede sauer, porque no puede esto conocerse sino por la esperiencia de quie[n] la tiene; las conjeturas nos inclinan mucho a creer que la tienen; pero el ver que siempre hazen las cosas de un modo, sin poderlas variar, da entender que obran sin conocimiento, artificialmente, como el reloj señala las horas y como el molino muele, sin poder variar. Bien es verdad que con mayor perfeccion por la diferencia del artifice, pues de estos lo es el hombre y de aquellos es Dios. Ademas de q[ue] la señal mas conozida que tiene el hombre de la imensa diferencia entre su anima y la de los brutos, es la de el hablar; pues esto no consiste en pronunciar palabras, sino en dar a entender a los otros sus pensamientos y mostrar que se entienden los suyos, con palabras, con letras, o con señas. Y si bien algunos brutos aprenden a decir ciertas palabras, se ve que las dicen sin entenderlas por lo mal que usan de ellas o como a un instrumento de musica se le puede hazer que toque un tono, sin que ninguno le mueua. No haviendo hombre tan zafio que no hable todo lo que quiere, ni bruto tan despierto que mantenga una platica.

20. Todas las acciones o mouimientos de n[uest]ros mie[m]bros que se hazen por sola la disposicion de su fabrica se llaman necesarias, como el correr la sangre por las arterias, el batir el corazon, el temblor de un azogado. Los que se haze[n] por inclinacion de la voluntad, como el escriuir, el tocar instrumentos, el sembrar, se llaman voluntarios y los que se hacen unas vezes queriendo y otras sin querer, como el rascarse, el quejarse, el respirar se llaman mezclados. El hombre tien[e] de todos, pero [en] los brutos ay mucha apariencia que solo tienen de los primeros, pues solo en ellos no cabe tener merito, ni culpa, quando en los otros dos siempre que se hazen queriendo, puede hauer lo uno, o lo otro. Ejemplo de las acciones voluntarias: quando uno escriue su plana por obedecer, tiene merito; quando uno escriue un papel de desafio, tiene culpa; de las mezcladas: como quando tose por causa de catarro, no tiene merito ni culpa, quando uno tose para advertir a otro de alguna cosa de importancia tiene merito, quando tose para incitar a mal, tiene culpa; de las necesarias; como quando estornudamos que non puede hauer en ello culpa ni merito porque se hace sin querer.

21. Deue sauer, que n[uest]ra vida consiste en la correspondencia de n[uest]ra alma con los mouimientos de su cuerpo sintiendolos por medio de los espíritus y de los miembro[s] de nuestro cuerpo con ella, mouiendose, segun su deseo, media[n]te los mismos espíritus. Todo lo qual se llama union de n[uest]ra alma con n[uest]ro cuerpo. Como n[uest]ra muerte consiste en la separacion de aquestas dos cosas, no pudiendo n[uest]ra alma sentir los mouimientos de su cuerpo, ni este mouerse segun el deseo de n[uest]ra anima y todo por

estar impedido el paso a los espíritus del cerebro a los miembros, o por falta de ellos, o por haberse quajado y no poderse mover del primer modo, se impide el paso a los espíritus, como quando se cortan o yeren los miembros, por donde deuen pasar, quando se tapan los nerbos que son los canales por donde corren, o quando los miembros se han secado y endurcido de manera con la vejes que los espíritus no los pueden mover, ni ser movidos de ellos (y esta se llama muerte natural). Del segundo modo, como quando o por falta de alimentos que renueue[n] los espíritus, o de respiracion, que los adelgaze, o de sueño que los repare; o por su demasiada sutileza y mouimiento, y abertura de los poros, se escapan y faltan del todo. Del tercer modo como quando por algun veneno, se quajan y se fijan de modo que no se pueden mover, como en la apoplejia, y venenos que llaman frios. La salud consiste en la buena disposicion de los miembros y humores, para que los espíritus pueden ejercitar sus funciones y la enfermedad en lo contrario. El sueño es una suspension del sentido, causado por la debilidad o falta de los espíritus, que voluntaria, o accidentalmente acuden a las partes interiores y desamparan las exteriores, de modo que no puede su mouimiento (si no es mui fuerte) comunicarse al cerebro de modo que el alma lo pueda perceuir. En esto solo diferente de la muerte que esta es total y perpetua priuacion del sentido y aquel solo suspension de los sentidos exteriores, aquella priua de todo mouimiento y este solo de los voluntarios. Es necesarissimo este reposo de los espíritus para reparar los que con el ejercicio se han gastado o debilitado. La vela es lo contrario. La grande atencion o arrobo es un estado medio entre el sueño y la vela, causado de la voluntad que endereza los espíritus al cerebro desamparando en parte los nieruos, de los miembros exteriores. El dolor, es el sentimiento desabrido que causa en el alma el mouimiento demasiado de algun nieruo con peligro de romperse o que se rompe. El gusto es el conocimiento apacible que siente el alma del mouimiento ordenado de algun nieruo sin riesgo de romperse, como quando nos rascamos ligeramente sentimos gusto, pero si nos arañamos, sentimos dolor, siendo la accion una misma. Quando nos calentamos sentimos gusto, quando nos quemamos dolor. Ay en n[uest]ra alma ciertos pensamientos que llamamos pasiones, las cuales son necesarissimas para n[uest]ra conseruacion; como su demasia es dañosissima. Estas son un mouimiento durable de los espíritus, causado de un pensamiento que interesa mucho el alma, o con gusto o con dolor, azia aquellos miembros que ponen el cuerpo en aquella postura y le hazen hazer aquellos mouimientos que conuienen a su conseruacion. Como si soi herido, corre[n] mis espíritus a mouer los miembros para la vengañza, para el reparo, o para la huida, conforme los pensamientos de ira, o de miedo que aquel sentimiento causa y se conserua aquel mouimiento todo el tiempo que (que) aquel pensamiento dura, o con la presencia de quien lo causo, o con la ymaginacion de aquel agrauio que el feruor de los espíritus mantiene: de adonde naze que el mejor remedio de las pasiones es la diuersio[n] de la atencion y la refrigeracion de la sangre. El daño que causan las pasiones, con su demasia, en duracion, o en fuerza, es grandissimo, pues aplicado el curso de los espíritus a una sola parte, cesan sus funciones en las demas y con la fuerza de su mouimiento demasiado destruyen aquellos mismos miembros que mueuen. Ademas que aplicada toda la atencion a una sola cosa, no queda libertad para pensar en otras necesarias para el acierto de n[uest]ras acciones y asi comunmente se yerra todo lo que se haze con demasiada pasion. La[s] pasiones son tres: una que nos inclina a n[uest]ro bien, otra que nos aparta de n[uest]ro mal y otra que fija n[uest]ra atencion para examinar las cosas nueuas que sentimos y no conoze-

mos. La primera es el amor, a quie[n] aco[m]pañan el deseo, el agradecimiento, la esperanza, la gloria, la alegría, etc., que todos son diferentes suertes de amor. La segunda es el aborrecimiento, a quien acompañan la tristeza, la desesperacion, la ira, la venganza, el despecho, el temor, etc., que todas son diferentes suertes de aborrecimientos. La tercera es la admiracion, a quien acompañan la veneracion, la estima, etc., y de la mezcla de estas se forman otras muchas. La mas innozente y dulce es la admiracion, pero tambien si es demasiada puede ser dañosa.

22. De todo lo dicho podremos sacar las obligaciones que tenemos, en quanto hombres, a Dios pues nos ha dado un espiritu que dando la vida a n[uest]ro cuerpo se llama anima, conserua la union entre ellos, la qual solo su voluntad puede causar y mantener. Y asi deuemos quererle, temerle y serle agradecidos; a n[uest]ros padres que han sido ocasion de n[uest]ra venida a este mundo y de alimentarnos, quando no podemos n[osot]ros hacerlo y de criarnos y enseñarnos, deuemosles despues de Dios, a unos agradecimiento y respeto, siruiendolos, haciendo lo que nos mandan, y no ejecutando nada contra su voluntad y sin su licencia. Deuemos tambien seruirnos del poder que tiene n[uest]ra alma de conozer y querer en todo lo que sea para la conseruacion de n[uest]ra vida y para cumplir n[uest]ras obligaciones procurando n[uest]ros alimentos, euitando todo aquello que nos puede hazer perder la salud, o la vida y aprendiendo todo lo que es necesario para lo uno y para lo otro. El alimento se deue procurar sin agrauio de otro. Lo que mas ofende la salud y abreuia la vida es comer y beuer sin gana, o sin haber dijeringo lo que se ha comido; no trauajar o trauajar demasiado, el criarse regalado y delicado, todo genero de desonestidad y el no reprimir, diuertir y moderar las pasiones. Hase de sacar tambien de la fabrica de n[uest]ro cuerpo el co[no]zimiento de n[uest]ra miseria pues somos unos vasos llenos de vescosidades y que por todas partes manamos suziedad, tan delicados que la menor cosa que impida el paso a los humores y espiritus puede darnos la muerte y que a mas durar poco puede pasar de cien años.

23. Ha de sauer que el fin natural, con que esta en este mundo, es la conseruacion de su vida, siruiendose para esto de las potencias de su alma y de todas las demas criaturas. El fin politico es para seruir a sus padres y mayores y ayudar en quanto pudiere a todos los demas hombres, para su conseruacion y de la comunidad en que se halla. El fin ultimo es para seruir a Dios, en esta vida y procurar que todas las demas criaturas le siruan.

Segunda Notizia de la Patria, por exemplo, España.

1. *Situacion.* Grande falta seria si huiendonos Dios dado una casa tan grande, tan acomodada y tan admirable como es el mundo, nosotros por no mirarla ni hazer reparo en ella, la ignorasemos y preguntandonos por ella no pudiesemos dar razon, particularmente de aquel quarto principal en que nacimos y vinieron n[uest]ros antepasados y padres y por esto se llama n[uest]ra patria. A la qual por el sustento que nos da y la compañía que nos haze, deuemos despues de Dios y de los padres, nuestro amor y nuestro seru[icio]. Para librarse el niño quanto antes de tan fea ignorancia deue sauer, que entre las partes de la tierra que componen este mundo ay una que se llama Europa y entre los reynos prouincias de Europa ay una que se llama España, que es el quarto principal de esta gran casa que le a tocado para su habitacion y Patria. Esta España rodeada por tres partes del mar, alindando solo por

tierra con la Francia. Imaginando toda la Europa como una dama asentada en su estrado, España tiene el lugar de la cabeza, Francia del cuerpo, Alemania del vientre, Inglaterra e Italia de brazos y lo demas de las estendidas y pomposas faldas. La figura de España es por la mayor parte quadrada, bañándola el lado que cae al mediodia y mira el Africa el mar Mediterraneo, el lado que cae al poniente y mira la America el oceano Atlantico, el lado que cae al norte y mira la Inglaterra, el oceano Cantabrico, y el lado que mira todo lo qual se entiende exceptuando Cataluña, que sobresale del quadrado azia leuante, bañada del Mediterraneo al oriente y mediodia, y diuidida de la Francia por el norte.

Tamaño. Tiene el lado del norte 119 leguas de a 4 millas italianas, el de poniente 120, el de el mediodia, comprendiendo Cataluña, 260, el que esta entre oriente y norte 86. La mayor largura de Hespaña es de Coplliure, al cabo de S. Vizente, y son poco mas de 200 leguas.

Temperamento. Es tierra templada, ni tan fria como la Francia ni tan caliente como la Berberia. Tiene poquisimos parajes de mal ayre, solo las partes marinas sienten algunos terremotos, pero sin gran daño, los paises que caen a medio dia y oriente han padecido algunos pestes, pero de poca duracion. Padece mas frequenteme[n]te la plaga de langostas, pero solo la parte meridional y de sequedad en muchas partes. Todo el terreno es fertil, en general y en algunas partes rinde ciento por uno lo que se siembra. En Gibrleon se han visto limones de arroba, en Vera melones de a tres arrobas y en la villa de Hontanayo un peral dio 300 arrobas de peras.

Rios. Aunque no son muchos, ni mui grandes los rios que la riegan, son los que bastan, si los naturlaes se siruiesen de ellos con industria. Los principales son el Tajo, que naziendo en la Sierra de Albarracin, a la parte del norte, buelue su corriente entre poniente y medio dia, pasa por Toledo, en Castilla, y desemboca, con dos leguas de ancho, en el mar oceano de Portugal cerca de Lisboa; Jucar, que nace en la misma sierra, a la parte de medio dia, pasa en Castilla por Cuenca y torciendo su corriente a leuante, desemboca en el mar Mediterraneo de Valencia, cerca de Cullera; Miño, que naze en Galicia en la Sierra de Mondoñedo a medio dia, de un lago junto a Castro de Rey, corre entre norte y poniente, pasando por Lugo, Orense y Tui y entra en el mar oceano de Galicia junto a Monte San Rego. Ebro, que naze en los montes de Oca, en Castilla la Vieja, azia leuante de dos lagos cerca de Fontibre, corre entre leua[n]te y medio dia por Castilla la Vieja, pasando por Frias y Calhorra, en Nauarra por Tudela, en Aragon por Zaragoza asta Caspe, desde donde dando una buelta por el norte y oriente, entra en Cataluña y corriendo al medio dia, desemboca en el mar Mediterraneo, por Tortosa. Guadalquivir, naze al poniente de la Sierra de Alcaraz en Castilla la Nueva y con nombre de Guadarmena corre entre norte y poniente asta cerca de Segura adonde junto con otros rios que vienen de la Sierra de Segura toma su nombre y pasando cerca de Baeza y Cordoua, riega a Seuilla, de donde torciendo a medio dia sale al mar oceano de Cadiz cerca de S. Lucar de Barrameda. Guadyana naze en el campo de Montiel, en Castilla la Nueva, de siete lagunas que se comunican entre si, las quales llaman de Ruidera, cerca de Carrizoso. Corre entre norte y poniente asta el lugar nuevo adonde poco a poco se sume de bajo de tierra y pasadas siete leguas, poco a poco se descubre cerca de Villa[r]rubia de los Ojos. Corre a poniente pasando por Ciudad Real, Merida, y Badajoz de adonde entrando en Portugal tuerce su curso a medio dia y entra en el oceano, entre Ayamonte y Castro Marin diuidiendo a Portugal de Castilla. Duero, que nace al medio dia de la Sierra de Urbion, en Castilla la Vieja, y corre de leuante a poniente, pasando por las ciuda-

des de Soria, Osma, Toro y Zamora y entrando en Portugal por Miranda tuerze su corriente entre norte y sur diuidiendo a Portugal del Leon y boluiendo de leuante a poniente pasa cerca de Lamego y por el puerto entra en el mar oceano de Portugal.

Montes. Tres son las cordilleras de montes que atrauiesan casi toda España, fuera de los Pirineos, que del mar oceano al Mediterraneo la diuiden de la Francia, entre norte y oriente. La primera corre de leuante a poniente, desde Nauarra a Galicia, que generalmente llaman la montaña y va diuidiendola Eguipuscoa, Bizcaya, Montaña y Asturias del resto de España, dejando aquellas prouincias al norte. La segunda va [de] leuante a poniente desde las sierras de Alcaez y Cazorla, en Castilla la Nueva, asta la frontera de Portugal, diuidiendo los reynos de Jaen, Cordoua y Seuilla, de Castilla la Nueva y Estremadura, dejando estas azia el norte: llamase Sierra Morena. La tercera que esta en medio, se encamina entre norte y poniente, desde los confines de Nauarra y Aragon, asta Portugal. Llamase en diferentes partes con diuersos nombres, Sierra de Moncayo, de Atienza, de Somosierra, del Puerto, de Tablada y de Gata. Todas estas cordilleras estan la mayor parte del año con nieue, menos la Sierra Morena, dan bonisima madera y crian grande cantidad de ganados y caza. Ay otras serranias, que unen estas cordilleras, de norte a sur, como en Castilla las Sierra de Oca, y Urbion unen la Montaña con las sierras de Moncayo y de Atienza. En Castilla la Nueva las de Sigue[n]za, Molina, Albarracin y Cuenca unen las de Atienza y Moncayo con la Sierra Morena y en el Andalucia, las Sierras de Segura, de Cazorla de Eluira y de Ronda, rodean los reynos de Jaen y Granada y unen la Sierra Morena con el mar Mediterraneo. Lagos son pocos los que ay, menos algunos que haze el mar, a quie[n] llaman albuferas, prouechosas por la pesca, caza de aues y salinas, como la de Valencia. En Portugal la de Troya, cerca de Setubal y la de Ovidos y en Cataluña la de Castellon de Ampurias, en Murzia la de Cartagena. De agua dulce se allan algunas lagunas a[u]nque pocas y pequeñas, pero por la mayor parte profundas: en Cataluña la de Juars y la de Bañolas, en Aragon sobre una montaña la de Gallipienso, en Castilla la Nueva, sobre una montaña la de Gredos, infame por sus tempestades, la de Uña, con una ysla andante, y las siete de Ruidera que puestas en hilera, comunicandose las aguas una a otra dan origen a el rio Guadiana, en Valencia la de Orihue-la, el pantano de Elche y la de la Salinas, en Andaluzia las lagunas de Osuna y de Soña, cerca de Montilla.

Costas y Confines. Confina España con la Francia por espacio de 92 leguas, diuidien[d]ola Equipuscoa de la Baja Nauarra, el rio Gidasca, los Pirineos, la Nauarra, Aragon y Cataluña; de Baja Nauarra, Bearne, Bigorre, Cominge, Cosnerans, Foix y Lengua doca, comunicandose por los puertos o pasos de Maya, Roncesvalles, Lecumberri y Orsagauiá, y Santa Engracia en Nauarra y en Aragon por los de Pau o Caneranc de Pirenegre (defendido con la fortaleza de Jaca) de Pirelong, Lauedon, y Colldetor, defendido con el Castillo de Venasque y finalmente en Cataluña el de el Castillo de Valencia, el de Lleò Argentier, en el valle de Andorra, el de Puchvalcdor y Salsas en Rosellon. La costa del sur en el Mediterraneo, se dilata por 200 leguas; y en el oceano 60. en Cataluña tiene los puertos de Coplliure, Cadaqués, Rocas, Palamos, Barcelona, Tarragona los Alfacs, en Valencia Binaros, Demia y Alicante, en Murcia Cartagena, en Granada Almeria, Adra, Almunecar, Salobreña, Malaga y Marbella, en Seuilla, Gibraltar, Tarifa, Cadiz, Sta. Maria, Rota, S. Lucar de Barrameda, Huelua, y Ayamonte, en Algarue, Tauria, Faro, Vilanoua, Deportimao y Lagos. La costa de poniente tiene 120 leguas en el oceano. En Portugal tiene los Puertos de Setubal, Lisboa,

Cascais, Camboa, Selir, Aueiro, Porto, y Viana, en Galizia, Bayona, Vigo, Pontevedra, Finisterre y Mongia. La costa del norte en el oceano tiene 120 leguas. En Galizia tiene los puertos de la Coruña, el Ferrol, Pontes de Cume y Riuadeu. En Asturias, Castropol, Luarca, Auiles, Gijon, Llanes, y S. Vizente de la Barquera. En la Montaña, Sant Ander, Santoña, Castro de Urdiales y Laredo. En Bizcaya, Portugaleta y Bermeo en Equipuzcoa Motrico, Guetaria, S. Sebastia[n] y Los Pasajes. Destos los mejores y que estan fortificados son, los Pasajes, S. Sebastian, S. Ander, La Coruña, Porto Lascais, Lisboa, Setubal, Lagos, Cadiz, Gibraltar, Malaga, Cartagena, Alicante, Barzelona, Rosas, y Colliure.

Metales, minerales y piedras. Las minas en España han sido mui celebres. Las de plata y oro de Andaluzia, de Asturias, de Galizia y de los Pirineos, enriquecieron las republicas de Cartago y de Roma. Y oi se conseruan registradas por orden r[eal] mas de 300. La de Guadalcanal dio infinita plata en los Reynados de Phelipe 2º, 3º, y 4º, hasta que por hauer dado en agua se deyo de trauajar. Y en tie[m]po de Carlos 2º se comenzo a trauajar una cerca de Guadalupe, y no con poco prouecho. Las minas de yerro de Bizcaya, Nauarra, Granada y Portugal; las de plomo de Linares y Portugal, las de ametistas y topazios de Monseñá, en Cataluña, las de turquesas de Zamora, las de agatas del Cabo de Gata y sierra deste nombre, las de marmol negro de S. Pablo en los montes de Toledo, las de jaspes de colores y diasporos de Tortosa y Cuenca, las de azabache de Galizia. Ay minas de azero de cobre, de estaño, de alcohol, de caparrosa; y de sal en la Mancha, y en Cataluña. La piedra franca de Salamanca se labra como madera, y se endurece al aire como marmol. La Berroqueña, del Escorial admite pulimento como el jaspe. Ay coral en la costa del mediterraneo. En la montaña ay una piedra que es en forma de dado, y en cada cara tiene una cruz, la qual golpeada siempre se diuide en dados de la misma forma y con las mismas cruces. En Claiujo se hallan muchas piedras en forma de veneras, de mar, y en Cuenca con cruces de la inquisizion en esta forma †.

Plantas. Abunda de toda suerte de granos, particularmente el Andaluzia, Estremadura, Tierra de Campos, y Mancha, de oliuas, Portugal, Andaluzia y generalmente en todas las prouincias menos en Castilla la Vieja, y costa del norte, de viñas en todas partes, menos en las prouincias de la costa del norte los vinos de Peralta en Nauarra, de Cariñena e[n] Aragon, de Sichos en Cataluña, de Bencarlò en Valenzia de la Solana de S. Martin y de Arenas en Castilla la Nueva, de Alarjos en Castilla la Vieja, de Lucena y Malaga, en Andaluzia, de Descarga Maria, en Estremadura, y de Rivadauia en Galizia son los mas celebres. Los limones, nara[n]jas cidras y limas de Valencia, Murcia, Granada, Andalucia, Portugal y costa del norte son excelentes, varios y forman bosques con su muchedumbre. Los bosques de encinas y castaños, abellanos nogales y almendros, madroñeras, servales, garovos, no solo dan leña y fruto para mantener los animales, sino que alguna especie de estos arboles dan gustoso mantenimiento a los hombres, cosa que como no se halla en otras partes haze estrañar que los españoles coman bellotas, no sabiendo que las ay en España tan dulces y sabrosas, como las castañas. Los bosques de robles, quejigos, pinos, alcornoques, hayas, alerzes, enebros, cipreses, tejos, madroños, azebos, cornicabras, azoros, cinamomos, sauzes, alamos, y alisos, dan copiosa materia a las fabricas ciuiles y maritimas, especialmente en los Pirineos. Las palmas crezen y dan fruto en Valencia, Murzia y reyno de Seuilla. Las murtas, arrayanes, sabinas y romeros cubren las campiñas y perfuman el aire. Los tomillos, cantuesos, jedreas, retamos y mejoranas, alfombran los prados dando suavissima fragancia. Todo genero de yeruas medicinales, de pastos y

de tinturas se hallan en abundancia, por la variedad de temperamentos de que goza este país. La grana, la regaliza y la barrilla, son excelentes y de ganancia. Las frutas de todos generos abundan y so[n] de particular gusto, especialmente en Aragon, Castilla la Nueva, Estremadura y costas del Mediterraneo y Estremadura de Portugal. Los melones de Vera, las ubas de Quarte, las peras de Aragon, las guindas de Cadahalso, los higos de Lope, los membrillos del Picazo, los limones y limas de Valenzia, las granadas de Murzia, las alberchigas de Toro, las ciruelas damascenas de Toledo y las naranjas de Portugal son celebres como tambien las batatas de Malaga. Todo genero de hortaliza se halla crecida y gustosa, los esparragos campesinos tan gruesos y mas gustosos que los de jardin. Toda suerte de flores cubren en su tiempo los campos, junquillos, varias [ilegible en el manuscrito] y violetas fragrantissimas, peonias, anemonas y lirios vistosos. El cañamo y lino en grande abundancia, en Galizia, Portugal y Estremadura, de que hazen bellissima lenzeria y jarzia para nouios y en las prouincias meridionales, calzado de la gente comun q[ue] llaman alpargatas, mui acomodado y ligero adonde no nieua y llueue poco. La seda de Morales y de Moreras es comun en todas las prouincias meridionales y mediterraneas de España, pero en particular en Granada, Murcia, y Valenzia, como tambien las cañas de azucar, siendo el mejor el de Denia, Motril y Rota. No falta algodón, y pudiera haber mucho si se dieran a plantarlo. Los ganados son la mayor riqueza del país, como lo manifiesta su nombre. En todas partes se cria[n] las vacas, pero son estimados los bueyes de Estremadura por su grandeza y los toros de Jarama por su ligereza y brauura. La Montaña, Asturias y Galizia proueen de manteca de vacas, las demas prouincias, que por tener poca leche las vacas, aunque mas gruesas y sustanciosa, no puede hazerse en abundancia. Los caualllos son celebres en toda Europa por su hermosura, ligereza (que en las fabulas los hizo llamar hijos del viento) y por su docilidad y firmeza en los mayores riesgos. Los mejores para montar son los de las prouincias que caen desde el Tajo hazia el sur, adonde es prohibido por ley mui conbeniente (aunque mal guardada) el criar mulas, por conseruar las yeguas en su generosidad natural, sin bastardear con la vil comunicacion de los asnos. Los mejores para el trabajo y la carga son los leoneses de Val de Huron. Mulas y muchos fuertes y andadores se crian en el resto de Hespaña, como tambien cabras en gran cantidad, cuyas carnes siendo tan malas ordinariamen[te], son buenas las de los machos, en algunas partes de Hespaña, como en la sierra de Segura y otras. Hazense de su leche excelentes mantequillas, como la de Soria, Zamarramala y Guisando, requesones y queso fresco. Las ouejas han sido en todo tiempo tan celebres por sus lanas que dieron lugar a la fabula del vellozino de oro, trasladado por los griegos a la Georgia por la equivocacion del nombre de Iberia comu[n] en aquel tiempo a estas dos regiones. La[s] carne[s] del carnero son tan regaladas en las prouincias mediterraneas que se anteponen a las mas gustosas, especialmente en la Mancha. Los quesos son abundantes y celebres los de la selua en Cataluña, de Tronchon en Aragon, los de Salamanca en Leon y los de Casillas en Castilla. Ay dos generos de ovejas, unas que llaman burdas, cuya lana es lazya y gruesa, y otras que llaman finas cuya lana es crespa y delicada y a todas las tiñen de almagre, que dio ocasion a que algunos dijesen antiguamente que la lana en España era purpurea. Estas mudan cada año de pastos pasando el verano a las prouincias frias y el huierno a las calientes. Los puercos en todas partes se crian, pero los perniles de Garrouillas en estremadura, Galicia y de Caspe en Aragon, son los mejores. La caza es tan abundante, que habiendo mui pocos vedados y cazando todos continuamente, ay en muchas partes carnizerias de venado y jauali y los conejos, lieures y perdizes valen mui baratas. En las Asturias, Leon y

Nauarra se hallan grandes y feroces osos, en lo de mas de España no se allan fieras que hagan daño, si no son lobos que persiguen el ganado. Ay cieruos, gamos, corzos, cabras mo[n]teses, lobos ceruales, zorras, tejones, erizos, gatos monteses, ginetas, foinas, ardas, comadreas y en las montañas martas y en los rios nutras de bellas pieles. De las aues las mayores son las abutardas, que se hallan de 14 pies geometricos de punta a punta de ala, los buytres, aguilas reales y comunes,alcones, torzuelos, azores, gauilanes, alcotanes, cernicalos, palomas, torcazes caseras y campesinas, pauos reales y gallipauos, gallinas de mil especies, tortolas, zaidas, que solo se crian en Andaluzia y hazen naturalmente una manera de danza, perdizes de dos suertes, francolines en Cataluña y Aranjuez, faisanes, cortegas, sisones, chochas, perdizes, zarzetas, neucritas anades, gansos, patos, auejarucos, rendajos, urracas, tordos, estorninos, maluiques, tordonchos, mirlas, buos, mochuelos, capachos, corujas, lechuzas, murzielagos, cuclillos, abubillas, oropendolas, rabiluengos, ruiseñores, gilgueros, verdecillos, y verderones, lùganos, pardillos, calandrias, solitarios, garzas, cuerbos, grajos, carbos, etc.

Pezes. Goza de pescados de rios, truchas, carpas, tencas, barbos, bogas, orihuelos, en el Mediterraneo, de todos los que produce, como tambien los de oceano, los mas celebres son en Cataluña el esturion y lenguado, en Andaluzia el subalo las azedias, y el atun, en Valenzia el bonito y robalo, en Galizia la sardina, centolla y mero y generalmente es el mejor pescado de España el que se pesca en sus marinas en Portugal el congrio y las agujas y en toda la costa del norte el salmon y los besugos a que se añaden las ballenas que no dan poca utilidad con su azeite.

Insectos y barbas. Las auejas producen generalme[n]te buena miel, de que ay abundanzia en especial en Aragon, es celebre la de Vejel en Andaluzia y Moya en Castilla. Los gusanos de seda enriquezen toda España, menos la parte setentrional, las prouinzias mas abunda[n]tes son Valenzia, Murzia y Granada. Ay pocos animales venenosos, los de el reyno de Toledo no son por la mayor parte mortales; hallanse culebras, viboras y algunas con dos cabezas en un cuello, tiros, alacranes, musgaños, arañas, cientopies, avispas, moscas, cantaridas, mosquitos que causan gran molestia en las prouincias meridionales como tambien las chinches, piojos y pulgas; lagartos y lagartijas, salamanquesas, sapos, ranas, y escuezros. Ai luzernigas, con alas y sin ellas, gusanos, mariposas, hormigas, saltones y langostas, las quales destruyen muchas vezes las prouincias del sur y del poniente, ratones caseros y campesinos, etc.

Monstruos. Los monstruos son raros, solo vino a la playa de Portugal un pez que por su forma y su gra[n]deza admiro a todos, como lo dize Fray Luis de Granada en su simbolo y en tiempo de Phelipe quarto vino desde la Polonia una bestia incognita, atrauesando la Europa asta la Montaña de Burgos donde fue por acaso muerta; hauiendo causado por el camino gran daño en ganados y espanto en la gente.

Maravillas. Ay aguas calientes y de grandes virtudes, en tiernas de Nauarra y Aragon, en caldas de Cataluña, Portugal y Galizia, en Alhama de Aragon y Granada, porque todos nombres significan baños. Ay aguas vitrioladas en Almagro y Puertollano, en Castilla y otras azufradas y aluminosas en Cataluña y Murzia. Ay aguas petrificantes como en Cataluña la de el Fay, etc.

Origen de la nacion. Los españoles tubieron su origen de Tubal, por su hijo Tarsis. Despues fueron aumentados por los fenices y cartagineses que hizieron a la costa del sur varias pueblas. Siguiéronse los romanos que aseguraron su dominio con colonias y municipios, por

todas partes: vinieron los godos, vándalos, suevos, y silingos de Scandinavia y Alemania y se mezclaron con los españoles, finalmente los Arabes y Moros. De toda esta mezcla de gentes se conseruan no pequeños rastros en la lengua y usanzas de la nacion.

Complexion y natural. Son los Españoles de fisionomia europea variada segun el temperamento de las prouincias, de las quales las del norte y oriente los producen blancos rubios y mas altos, las del sur y poniente morenos, pelinegros y pequeños. Los de las prouincias de en medio participan de uno y otro y en todas partes ay gordos y flacos. Los primeros son mas robustos, mas sencillos y mas cuerdos, los segundos mas delicados, mas vellacos y mas ingeniosos, los terceros participan de todo.

Lenguas. Hablanse en España varias lenguas, si bien solas dos se pueden llamar diferentes, que son el vasquense o antigua vasconica, que se habla y escriue en Nauarra, Equipuscoa, Alaua y Bizcaya, con sus diferencias y la castellana que se habla y escriue en las dos Castillas, Murcia, Andaluzia, Leon, y Aragon, cuyas diferencias son el portugues, que [se] usa en Portugal, y Algarue, el gallego, que se usa en Galizia y el catalan o lemosin que se usa en Cataluña, Valenzia, Mallorca, Menorca e Ibiza. La lengua castellana es un latin corrompido por lo qual se llama romanze, participa del arabigo, aleman, griego, y vasquenze. El catalan participa mucho del frances gascon y del italiano, el portugues es un castellano antiguo, con mucho de arabigo, el gallego es una corrupcion del portugues, el vasque[n]ze es poco estimado, aun de los vascongados, sin razon pues es la reliquia que ha quedado de la lengua primera de España, cuya ignorancia ha hecho caer en muchos errores a los que escriuen el origen de las otras lenguas modernas. Solo en Bayona se imprime en esta lengua y en ella se tradujo la Sagrada escritura, y se imprimio por orden de la reina Juana de Albret, madre de Henrique quarto, rei de Francia. En castellano ay excelentes obras, asi en prosa como en verso, traducciones y escritos de todas ciencias y artes. En portugues ay buenas historias y versos heroicos y liricos. En catalan ay algunas historias y los versos de Asias Mark, y algunos otros, en gallega nada. Todo lo que se ha escrito con acierto en castellano y portugues se deue a el natural de los autores, porque no se han cultivado estas lenguas con arte, pues aunque ay algunas gramaticas retoricas y poeticas dellas, son mui imperfectas y faltas, como tambie[n] sus vocabularios.

Gouierno. Al principio no hauia en España otro gouierno que el natural o[e]conomico por familias a quien mandaua el mas antiguo. Reyna[ba] entre ellos la simplicidad, el valor y la hermandad. Carezian de ciencias, y por eso de errores, carecian de artes, y por eso de demasias: seguian la razon, pero obscurecida por el pecado, ayudaua, no moderaua el desorden de las pasiones. Y asi eran freque[n]tes pero de poca duracion sus discordias. En todo eran semejantes a los curacas y caziques dela America.

Fenices. Comenzaron los fenices a frequentar su comercio, que hizieron opulento con las minas de plata y oro que hallaron y esto mismo los hizo dominar, con la ventaja de las artes y con el arte de las pueblas que fundaron, la indefensa simplicidad de los naturales, al modo que los portugueses han adquirido el dominio que tienen en la India. Sacaron a los españoles, con su comunicacion, de muchas ignorancias y enseñaronles muchas comodidades, pero con esto despertaron la malizia y introdujeron el vizio, y asi comenzaron algunos tiranillos a reynar.

Cartagineses. Comenzo la republica cartaginesa a estender sus conquistas por el Mediterraneo y con la noticia de sus paisanos los fenices, se encendieron en el deseo de gozar de las

riquezas y fertilidad de España y así a título de comercio, protección y amistad se apoderaron de las provincias meridionales y occidentales de España, valiéndose del valor de esta nación para sujetar la Sicilia y la Cerdeña y procurar abatir la república romana que comenzaba a hacerles oposición. Con las nuevas ciudades que fundaron, con los capitanes generales que de tiempo a tiempo enviaban, pusieron la rústica sencillez de los naturales, con que si los hicieron descubrir su ingenio y su habilidad, también los dispusieron a sufrir o apetecer el dominio y de ambas maneras perder la libertad.

Romanos. Venció finalmente la virtud romana a la política cartaginesa y así quedó aquella porción de España que estos poseyan en poder de los primeros. Pusieron la corte de los proconsules que enviaban a gobernarla en Tarragona, de cuyo nombre vino el de la provincia Tarragonesa con que llamaron la mayor parte de las conquistas que fueron haciendo por medio de alianzas a título de vengar agravios, o de amparar ofendidos y asegurándolas con las pueblas de romanos, o italianos y con la comunicación de sus leyes y privilegios, haciendo a los españoles, o italicos, de donde vino el nombre de hidalgos, o romanos de donde vino el orden de caballeros. Verdad es que no obstante estas diligencias siempre hallaban resistencia en los españoles a la total sujeción, habiéndoles puesto en diversas ocasiones a pique de perder [cuanto] habían ganado. Finalmente abrazaron de suerte sus leyes, su lengua, sus ciencias y artes, su milicia y su religión, que de ambas se puede decir que se hizo una nación, habiendo dado a Roma sus mejores emperadores, Traiano y los Theodosios, llamándose romanos los naturales en tiempo que vinieron los godos y en su lengua romance.

Vandalos, Sueuos, Alanos y Silingios. Con la caída del Imperio Romano penetraron por la Francia varios enjambres de alemanes y sarmatas que de la Pomerania, Mequelburg, Suevia y Crimea, pasaron a España y formaron los sueuos y silingios unidos el reino que comprendía Galicia, Portugal y Leon; y los Alanos, y Vandalos el de la Bética, que de su nombre se llamó Vandalozia y después Andalucía.

Godos. Por otra parte los Godos (nación o sujeta a la Suecia) penetrando hasta Roma, obligo a cederles la Lengadoca y Cataluña adonde formaron su imperio, que después extendieron por toda la España, conquistándola a los romanos, uniéndolo por casamiento el reino de los sueuos y echando de la Bética a los vándalos (que pasaron al Africa) adonde también ganaron los reinos de Fez y Marruecos, que entonces era la Mauritania Tingitana, poniendo la corte en Toledo.

Arabes. Después los Arabes, con la novedad de la ley de Moisés y flojedad del Imperio de Constantinopla, extendieron sus conquistas por toda la Berberia, y divididos de las divisiones de los Godos y de su mal gobierno pasaron a Hespaña y la conquistaron toda, poniendo la corte en Cordoua.

Leon y Navarra, Arago y Castilla. Comenzaron entre ellos [los Arabes] las divisiones, en varios reinos de que se apoderaron los gobernadores de las provincias; y con esta ocasión los christianos españoles comenzaron a ponerse en libertad en las montañas de Asturias formando el reino de Leon, y en las de Jaca, el de Navarra. De aquí extendidas las conquistas se originó el de Castilla y del otro el de Aragon, cuyas cortes fueron Leon, Pamplona, Zaragoza, Burgos y después Toledo. Carlomagno quitó a los moros a Cataluña que declinando su imperio se puso en libertad debajo del conde de Barzelona, con nombre de principado. Aragon conquistó a Valencia, Mallorca, Menorca e Ibiza y Cerdeña que con

nombre de reynos poseian los moros y unio por matrimonio a Cataluña. Castilla conquisto a Portugal, Seuilla, Cordoua, Jaen, Mursia y Granada. Leon conquisto a Galizia y Estremadura; Portugal se diuidio de Castilla por la donacion que hizo el rey D. Alonso de aquella conquista a Don Henrique de Lorena su yerno, y Portugal conquisto el Algarue. Su corte puso en Lisbo[a]

Monarquia de España. El reyno de Leon se unio con el de Castilla por matrimonio, como tambien con estos el de Arago[n], el de Nauarra por conquista y el de Portugal por sucesion, con que en tiempo de Felipe segundo se vio unida toda Hespaña debajo de una cabeza, cuya corte fue Madrid. Todos los reynos que compusieron esta monarchia, en España se fundaron con leyes fundamentales con forma monarchica, pero templada con la autoridad de las cortes, compuestas de los tres brazos o estamentos, sin las quales no podian hazerse ni quitarse leyes, alterar la sucesion ni elegir rey; alterar las monedas, poner tributos; hazer pazes, ni guerra; casarse, el heredero o heredera de la corona; alterar el rito ecclesiastico, etc. Al principio fueron electivos estos reinos, pero dentro de una misma casa y siempre admitieron la sucesion de las hembras sin reparar mucho en la legitimidad (vizio originado del abuso de los moros). La nobleza primera eran los infantes, que así llamauan los hijos o hijas de los reyes, como al heredero, o heredera, principe o princesa. El segundo orden de nobleza se llamauan grandes. Estos eran todos los que tenian parentesco conozido de consanguinidad con el rey, fuese por varon o por hembra, por via legitima o bastarda. El terzer orden eran los ricoshombres, que eran los que poseian bienes, o vasallos de la corona, entre los quales los que tenian vasallos se llamauan de pendon y caldera, porque llamauan pendon la insignia que seguian las milizias, a diferencia de las banderas que eran las que seguian las tropas reales: y caldera por la que lleuauan para dar de comer a la gente. El quarto orden de nobleza eran los hidalgos, esto es los que gozauan de las exe[n]ciones de italianos, de adonde les vino el nombre, en tiempo de romanos, lo qual conseruaro[n] en tiempo de godos y despues, de los hespañoles. Estos eran de dos suertes, unos llamauan hidalgos de sangre, los quales prouauan su descendencia de hidalgos. Otros de priuilegio, de aquellos que siendo pecheros, el rei por sus acciones hauia dado las esemciones de hidalgos. Gouernauanse estos reynos por el derecho hespañol que hizo juntar S. Fernando y publico su hijo D. Alfonso, con nombre de las Siete Partidas, compuesto de las leyes goticas llamadas Fuero Juzgo; de las que hizieron los reinos en cortes que llaman el ordenamiento real y de las leyes municipales que llaman fueros y de las que parecio del derecho ciuil y canonico que estauan en practica en estos reinos. Es verdad que las coronas de Aragon y Portugal se gouernaron siempre por sus antiguos fueros o leyes; en muchas cosas diferentes de las de Castilla. Todas las poblaciones se diuidian en ciudades, villas y aldeas; aquellas con jurisdiccion ciuil y criminal sobre sus ciudadanos y politica sobre las villas de su partido para contribuciones, milicias, etc. Las villas tienen jurisdiccion ciuil y criminal sobre sus vecinos y las unas y las otras sobre las aldeas que les pertenezzen. Las villas se gouernan por juezes que llaman alcaldes, las ciudades por alcaldes mayores, las aldeas por alcaldes pedaneos, que solo ejecutan lo que ordenan los otros alcaldes. En diuersas partes de los reynos ay tribunales fijos para las apelaciones y estos son de dos generos; unos se llaman chancillerias, y estos tienen el sello real, y otras preeminencias; otros llaman audiencias que no tienen tantas; pero estos dos generos de tribunales no tienen dependencia entre si. Chancillerias son en Castilla Valladolid y Granada, audiencias, la Coruña y Seuilla; Lisboa y Porto son chancillerias en Portugal, Pamplona en Nauarra, Zaragoza en Aragon, Barzelona en Cata-

luña, Valenzia en el reyno deste nombre, y Palma en Mallorca, como Caller en Cerdeña. De las villas y ciudades van las apelaciones a estos tribunales y de estos a el consejo real. Del qual no se da apelacion. Solo en Castilla en causa[s] ciuiles de grande importancia, se concede otra reuision por solos los autos y sin nueva alegacion huiendo depositado el que la ha pedido 1500 doblas, las quales pierde si es condenado. Y esto se introdujo en tiemp[o] de Carlos quinto.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- Alborg, Juan Luis. *Historia de la literatura española. Siglo XVIII*. Madrid: Gredos, 1972.
- Alighieri, Dante. Dantis Alligherii. *De Monarchia*. Codicum Manuscriptorum. Edición de Karl Witte. Bonn: Braumuller, 1874.
- _____. *Divina Commedia*. Edición de Scartazzini – Vandelli. Milán: Hoepli, 1929.
- _____. *Tutte le opere*. Edición de Fredi Chiappelli. Milan: Mursia, 1965.
- Álvarez de Miranda, Pedro. “Precisiones sobre el manuscrito de *Sinapia*”, *El País*, Domingo, 12 de junio de 1983, pág. 47.
- _____. “Sobre utopía y viajes imaginarios en el siglo XVIII español”, *Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester*. Salamanca: Biblioteca de la Caja de ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1981, páginas 351-382.
- _____. “Un utopista en la Ilustración temprana”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, N. 346 (Abril 1979), páginas 216-219.
- Archivo General de la Nación. Buenos Aires. Compañía de Jesús (1595-1675).
- Avilés, Miguel, Editor. *Sinapia. Una utopía del Siglo de las Luces*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- Baena, Juan Alfonso de. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Edición crítica de José María Azaceta. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Battlori, Miguel, S.I., “En torno a José Manuel Peramás”, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid: Gredos, 1966.
- Baudin, Louis. *Une théocratie socialiste: l'état Jesuite du Paraguay*. Paris : Editions M. Th. Genín, 1962.
- Bougainville, Louis Antoine, de. *A Voyage round the World*. Amsterdam / New York. N. Israel/ Da Capo Press, 1967
- Browning, John. “Stelio Cro. A Forerunner of the Enlightenment in Spain”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 12, n. 2 (Winter 1978-79), pág. 254-59.
- Buffon, Georges – Louis Leclerc. *Histoire naturelle, générale et particulière*. Paris : Imprimerie Royale, 1749-1804, 44 tomos.
- Campomanes, Pedro Rodríguez de. *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*. Madrid: FUE, 1977.

- _____. *Tratado de la Regalía de la Amortización...* Madrid: Imprenta Real, 1765.
- Carbia, Rómulo. *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Madrid: Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1944.
- Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Añejos de la Revista de Filología Española, Anejo VI, 1925.
- _____. *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967.
- Cejudo López, Jorge. *Catálogo del archivo del Conde de Campomanes. Fondo Carmen Dorado y Rafael Gasset*. Madrid: FUE, 1975.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Obras completas*. Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona: Editorial Planeta, 1962.
- Charlevoix, Javier de. *Historia del Paraguay*, Trad. del Padre Pablo Hernández, S. I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez: 6 tomos, 1910-16 del original francés, *Histoire du Paraguay*, par le P. Pierre François Xavier de Charlevoix, de la Compagnie de Jésus. À Paris, chez Didot, Giffart et Nyon, 1756, en 3 tomos.
- Chiaromonte, José. *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad ibeoramericana en el siglo XVIII*. Caracas, 1979.
- Chinard, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Paris: Librairie E. Droz, 1934.
- Cioranescu, Alejandro. "Cro Stelio. Descripción de la Sinapia..." *Boletín de Reseñas Bibliográficas*, n. 1, Julio 1977, páginas 91-94.
- Coletes Blanco, S., "S. Cro. A Forerunner...", *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII*, Ns. 4-5 (1988), páginas 258-259.
- Comparetti, Domenico. *Vergil in the Middle Ages*. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1960.
- Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*. Historiadores Primitivos de Indias. Editor Don Enrique de Vedia. Madrid: BAE, 1946.
- Cortesao, Jaime. Editor, *Manuscritos da Coleção De Angelis. Jesuitas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Introdução, Notas e Glossario por Jaime Cortesao. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Divissao de Obras Raras e Publicações, 1951.
- Cro, Stelio. "Cacciaguida e l'utopia evangelica del 'sanguis meus', Paradiso, XV, 28", *Esperienze Letterarie*, Anno XIV, n. 4, 1989, páginas 9-36.
- _____. *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*. Hamilton: McMaster University, 1976.
- _____. Editor, *Descripcion de la Sinapia, peninsula en la tierra austral. A Classical Utopia of Spain*. Hamilton: McMaster University, 1975.
- _____. "La Princeps y la cuestión del plagio del De Orbe Novo", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*. Madrid, 2003, N. 28, páginas 15-240.
- _____. "Montaigne y Pedro Mártir: las raíces del buen salvaje", *Revista de Indias*, 190 (1990), páginas 665-685.

- _____. *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana*. Madrid/Detroit: FUE/IBP, 1983.
- _____. *The Noble Savage. Allegory of Freedom*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier Univ. Press, 1990.
- _____. *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*. Hamilton: The Symposium Press, 1979
- Davidson, Thomas. *Rousseau and Education according to Nature*. New York: AMS Press, 1971.
- Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. Editor Donald Crowley, Oxford. Oxford University Press, 1985.
- Defourneaux, Marcelin. *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- _____. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*. Madrid: Taurus, 1975.
- Descartes, René. *Descartes' Dictionary*. Trad. por John M. Morris. New York: Philosophical Library, 1971.
- _____. *Oeuvres*. Paris: Léopold Cerf, 1909.
- Di Camillo, Ottavio. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres, 1976.
- _____. "Humanism in Spain", *Renaissance Humanism*, Ed. Albert Rabil, Jr. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, páginas 56-95.
- Dufour, Gérard. "Utopie et Ilustración: el Evangelio en triunfo de Pablo de Olavide", *Les utopies dans le monde hispanique*. Editor Jean-Pierre Etienvre. Madrid: Casa de Velázquez, 1990, páginas 73-78.
- Duméril, A. "Influence des Jesuites considérés comme missionnaires sur le mouvement des idées au XVIIIe siècle", *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon, Section des lettres*, IIIe Série, II, 1874, páginas 1-33.
- Dyer, Thomas C. *Theodore Roosevelt and the Idea of Race*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980.
- Eliav-Feldon, Miriam. *Realistic Utopias. The Imaginary Societies of the Renaissance: 1516-1630*. Oxford: The Clarendon Press (1982).
- Elorza, Antonio. *Socialismo utópico español*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- Erasmus, Desiderio. *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso. Prólogo de Marcel Bataillon. Madrid: CSIC, 1971.
- _____. *Los Silenos de Alcibíades. Obras Escogidas*, Traducción castellana directa, comentario, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1964.
- _____. *Obras Escogidas*, Edición de Lorenzo Riber. Madrid; Aguilar, 1964.
- _____. "The Book Against Barbarians, liber apologeticus Desiderii Herasmi Roterodami in quo refelluntur rationes ineptae barbarorum contra poesim et literatu-

- ram secularem pugnantium”; in Albert Hyma, *The Youth of Erasmus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1930
- Fabbri, Maurizio. *Vagabondi, visionari ed eroi*. Abano Terme: Piovan Editore, 1984,
- Forcione, Alban K. *Cervantes' Christian Romance*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Fox, Alistair. *Utopia. An Elusive Vision*. New York: Twayne Publishers, 1993.
- Furlong, Guillermo. *La República de Platón y los guaraníes*. Buenos Aires: Emecé, 1946.
- Gerbi, Antonello. *La Disputa del Nuovo Mondo*. Milan-Napoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1983.
- Getto, Giovanni. Editor, *Lecture dantesche*. Florencia: Sansoni, 1962.
- Gil Polo, Gaspar. *Diana enamorada*. Madrid: Espasa-Calpe. Clásicos Castellanos, 1962.
- González Palemnia, Angel. *Entre dos siglos*. Madrid: CSIC, 1943.
- Guevara, Antonio de. *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*. Edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos. Madrid: Espasa-Calpe. Clásicos Castellanos, 1975.
- Guinard, Paul-Jacques. “Les utopies en Espagne au XVIIIe siècle”, *Recherches sur le roman historique en Europe. XVIII-XIX siècles*, I. Paris: Les Belles Lettres, 1977, páginas 171-202.
- Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, 1970.
- Hanke, Lewis. *All Mankind is One*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1994.
- _____. *Bartolomé de Las Casas Historian*. Gainesville: University of Florida Press, 1952.
- _____. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
- Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing*. Paris: Boivin, 1946.
- Heeres, J. E. “Sources of Our Knowledge of Tasman's Exploratory Voyages to the South Land (1642-1644); Maps and Literature concerning the Latter”, A. J. Tasman, *Journal*, ed. Frederick Muller. Los Angeles: N.A. Kovach, 1965, páginas 59, ss.
- Henríquez Ureña. Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispana*. México: FCE, 1964.
- Hernández, Pablo, S.I. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 volúmenes. Barcelona: G. Gili, 1913.
- _____. *El extrañamiento de los jesuitas en el Río de la Plata*. Madrid, 1908.
- Herr, Richard. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1964.
- Hesíodo. *The Homeric Hymns and Homeric*. Edición de H. G. Evelyn-White. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / Loeb Classical Library, 1971.
- Howells, William Dean. “A Sennight of the Centennial”, *Atlantic Monthly*, 38 (July 1876), pág. 103.

- Hilton, Sylvia-Lyn. "A Forerunner...", *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, I (1978), páginas 221-222.
- Jovellanos, Gaspar Melchor. "Bases para la formación de un plan general de instrucción pública", *Obras*. Madrid: BAE, 1951.
- Konetzke, Richard, Editor. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica. 1493-1810*. Madrid: CSIC, 1953.
- Labandeira, Amancio. "Sinapia. A Classical Utopia of Spain...", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, Vol. I, n. 1 (1976), páginas 120-124.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética Historia, Obras escogidas*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: BAE, 1957.
- _____. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Obras escogidas*, Tomo V, ob. cit.
- _____. *Historia de las Indias, Obras escogidas*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, BAE, 1957.
- _____. *In Defense of the Indians*. Traducción del latín por Stafford Poole. Chicago: Northern Illinois University Press, 1992.
- _____. *Memorial de remedios para las Indias (1516), Obras escogidas*, Tomo V, ob. cit.
- _____. *Witness. Writings of Bartolomé de Las Casas*. Editor George Sanderlin. New York: Maryknoll, Orbis Books, 1992.
- Lichtenberger. *Le socialisme au XVIIIe siècle. Etude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*. Paris, 1895.
- Lope de Vega Carpio, Félix. *Sus comedias más famosas*. Prólogo y edición de Alfonso Reyes. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1951.
- Lopez, Francois. "Considérations sur la Sinapia", *La contestation de la société dans la littérature espagnole du siècle d'or*. Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1981, páginas 205-211.
- _____. "Estrategias comerciales y difusión de las ideas: las obras francesas en el mundo hispánico e hispanoamericano en la época de las Luces", *La América española en la época de las Luces*, edito por Bernard Lavalle. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, páginas 399-410.
- _____. *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIe siècle*. Lille: Université de Lille, III.
- López Estrada, Francisco. "Más noticias sobre la Sinapia o utopía española", *Moreana*, XIV, n. 55-56 (1977), páginas 23-33.
- _____. *Tomás Moro y España*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1980.
- _____. "Un nuevo libro sobre la utopía española en el Nuevo Mundo", *Moreana*, XXII (1985), páginas 29-34.
- _____. "Una utopía en España", *Informaciones*, Madrid, 19 de julio de 1976.

- _____. "Une utopie espagnole", *Moreana*, XIII, n. 52 (1976), páginas 53-55.
- Lucano. *Belli Civilis Libri Decem*. Edición de A. E. Housman. Oxford: Blackwell, 1958.
- Lugon, Clovis. *La république communiste chrétienne des Guaranis (11610-1768)*. Paris: Les éditions ouvrières, 1949.
- Maeder, E. J. A. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay. 1637-1639*. Introducción de Hugo Storni, S.I.. Buenos Aires: FECIC, 1984.
- _____. "La población de las misiones de Guaranés (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas", *Estudios Ibero-Americanos*. Río Grande do Sul: Pontificia Universidade Católica do Río Grande do Sul, V, XV, n. 1, Junio 1989, páginas 49-68.
- _____. *La población guaraní de las Misiones jesuíticas. Evolución y características (1671-1767)*, 2 ed. ampliado. Corrientes: HGHI, 1982.
- Mann Phillips, Margaret. *The Adages of Erasmus. A Study with Translation*. Cambridge: At the University Press, 1964.
- Manuel, Frank y Fritzie. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 1984.
- _____. *French Utopias*. New York: The Free Press, 1966.
- Maravall, José Antonio. *Utopía y contrautopía en el Quijote*. Santiago de Compostela: Editorial Pico Sacro, 1976.
- _____. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.
- Markham, C. Editor. *The Voyages of Pedro Fernández de Quirós. 1595 to 1600*. London: The Hakluyt Society, 1906. 2 Tomos.
- McManners, John. "The Social Contract and Rousseau's Revolt Against Society," *Hobbes and Rousseau. A Collection of Essays*, Edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters. New York: Anchor Books, 1972.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Antología de poetas líricos castellanos*. Madrid: CSIC, 1944, 10 Tomos.
- _____. "Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del Quijote", *Estudios de Crítica Literaria*, Cuarta Serie. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1907, páginas 1-64.
- _____. *Historia de los heterodoxos españoles*. Buenos Aires: Emecé, 1945, 3 Tomos.
- _____. *La ciencia española*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1933.
- _____. *Orígenes de la novela*. Buenos Aires: Emecé, 1945, 4 Tomos.
- Minguet, Charles. "Del Dorado a la leyenda negra; de la leyenda negra al caos primitivo: la América hispana en el siglo de las Luces", *La América española en la época de las Luces*. Ed. Bernard Lavalle. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, páginas 413-423.

- Montaigne, Michel de. *Les Essais de Michel de Montaigne*. Edición de Pierre Villey, 3 Tomos. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930-31.
- Montemayor, Jorge de. *Los siete libros de la Diana*. Edición de Francisco López Estrada. Madrid: Espasa-Calpe. Clásicos Castellanos, 1962.
- Montegón, Pedro. *Eusebio*. Edición de Fernando García Lara. Madrid: Cátedra, 1998.
- Montoya, Antonio Ruiz de. *Arte de la lengua guaraní*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.
- _____. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Con priuilegio. En Madrid. En la Imprenta del Reyno. Año 1639.
- More, Thomas. *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*. Vol IV. *Utopia*. Editor Edward Surtz, S.I. and J. H. Hexter. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- Muratori, Ludovico Antonio. "Il Cristianesimo Felice nelle Missioni dei Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai descritta da L. A. Muratori", *Opere di L. A. Muratori*, editores Giorgio Falco y Fiorenzo Forti. Milán – Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1964, Vol. I.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Núñez Lavedeze, Luis. *Utopía y realidad. La ciencia ficción en España*. Madrid: Ediciones del Centro, 1976.
- Olivieri, Achille. Editor. *Erasmus e le utopie del Cinquento: l'influenza della Moria e dell'Enchiridion*. Milano: Edizioni Unicopli, 1996.
- Ortega y Gasset, José. "El ocaso de las revoluciones", *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1938.
- Osborne, Harold. *Indians of the Andes*. London: Ruteledge and Kegan, Paul, 1952.
- Ovidio. *Metamorphoses*. Edición de F. J. Miller. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / Loeb Classical Library, 1971, 2 Tomos.
- Pastells, Pablo y Mateos, F., S. I. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, en 8 volúmenes. Madrid: CSIC, 1912-49.
- Pauw, Cornelius de. *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine*. Berlin, 1768.
- Peramás, Joseph Emmanuelis. *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*. Faventiae Ex Typographia Archii. Superiorum permissu. 1793.
- _____. *De administratione guaranica comparata ad rempublicam Platonis commentarii (Guaranica)*, en *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, Ob. cit., páginas 1-162.
- Phelan, John Leddy. *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley y Los Angeles: The University of California press, 1970.
- _____. "El imperio cristiano de Las Casas", *Revista de Occidente: Fray Bartolomé de Las Casas*, dirigido por J.A. Maravall, N. 141, 1974, páginas 279-291.

- Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, abridged, Vol. II (1672-1683), London: The Royal Society of London, 1809.
- Prescott, William. *History of the Reign of Ferdinand and Isabella the Catholic*, en 4 Tomos. Philadelphia y London: J. B. Lippincott Company, 1904.
- Quiroga, Vasco. *Información en Derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provincias del Real Consejo de Indias. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Océania*, sacadas de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias, por D. Luis Torres de Mendoza. Madrid: Imprenta de J. M. Pérez, 1868, Tomo X.
- Quirós, Pedro Fernández de. (Su nombre en la portada aparece como Ferdinand Quir). *Terra Australis Incognita or a New Southern Discovery*. London 1617. Reimpreso en Amsterdam and New York: Da Capo Press, 1970.
- Redondo, Agustín. *Antonio de Guevara (1480-1545) et l'Espagne de son temps*. Geneve: Droz, 1976.
- Ricapito, Joseph, "Sinapia. A Classical Utopia of Spain...", *Journal of Hispanic Philology*, II, n. 2 (1978), páginas 147-149.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile or on Education*. Intro, Translation and Notes by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- Sargent, Lyman Tower. "Utopianism and National Identity", *The Philosophy of Utopia*, ed. Barbara Goodwin. London: Frank Cass, 2001.
- Santillana, Marqués de. *Comedieta de Ponça. Sonetos*. Edición de Maxim P. A. Kerkhof. Madrid: Cátedra, 1986.
- Saint-Lu, André. *La Vera Paz. Esprit Evangelique et Colonisation*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques de l'Institut d'Études Hispaniques, 1968.
- Sanz, Carlos. *Australia. Su descubrimiento y denominación*. Madrid: Artes Gráficas Luis Pérez, 1963.
- Sarrailh, Jean. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: FCE, 1974.
- Scaramuzza Vidoni, Mariarosa. *Deseo, imaginación, utopía en Cervantes*. Roma: Bulzoni, 1998.
- Stannard, David. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Sterba, James, P. *Three Challenges to Ethics*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Stiffoni, Giovanni. "Historiografía y política en los historiadores de Indias de la primera mitad del siglo XVIII", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXIII, N. 1 (1984).
- _____. "La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (1680-1759)", Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1985, páginas 31-33.
- Susnik, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-80.
- Thévenot, Melchisedec. *Rélations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté pu-*

bliées, ou qui ont esté traduits d'Haachuyt, de Purchas, et d'autres Voyageurs Anglois, Hollandois... enrichis de Cartes Geographiques de Pays dont on n'a point encore donne de Cartes. Paris: Jacques Langlois, 1663.

- Torres Villaroel, Diego. *Vida*. Edición de Federico de Onís. Madrid: Espasa-Calpe, 1964.
- Trousson, Raymond. *Voyages aux pays de nulle part*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles, 1979.
- Valdés, Alfonso de. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Edición, introducción y notas de J. F. Montesinos. Madrid: Espasa-Calpe. Clásicos Castellanos, 1971.
- Vega, Garcilaso de, el Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Edición y estudio preliminar del P. Carmelo Saenz de Santa Naría, S.I., Madrid: BAE, 1963.
- Vilar Berrogain, Jean. *Literatura y economía. La figura del arbitrista en el siglo de oro*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Virgilio. *Églogas*, en *Virgil*, Editor Jeffrey Henderson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / Loeb Classical Library, 2001.
- Voltaire. *Candide, Romans et Contes*. Paris: Garnier, 1964.
- _____. *Essai sur les mœurs*, en *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. XII. Paris : Garnier, 1878.
- Whitaker, A. P., "Enlightenment and Spanish American Independence", *El movimiento emancipador de Hispanoamérica*. Caracas, 1961, Tomo IV, páginas 59-81.
- Winter, Sylvia, "A Utopia from the Semi-Periphery: Spain, Modernization and the Enlightenment", *Science Fiction Studies*, Vol. 6 (1979), páginas 100-107.
- Zavala, Silvio, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España. Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa, 1965.