

laberinto

an electronic journal of early modern hispanic literatures and culture



Special Issue: Early Modern Globalism

vOLUmE 9, 2016

LABERINTO JOURNAL 9 (2016)

EDITORS

Juan Pablo Gil-Osle
Arizona State University

Sharonah Frederick
Arizona State University

EDITOR ASSISTANT

Daniel Holcombe
Arizona State University

EDITORIAL BOARD

Frederick de Armas

Barbara Simerka

Christopher Weimer

Bruce R. Burningham

Marina Brownlee

Enrique García Santo-Tomás

Steven Wagschal

Julio Vélez-Sainz

Lisa Voigt

Table of Contents

Articles

- The Chinese Problem in the Early Modern
Missionary Project of the Spanish Philippines..... 5
Christina H. Lee, Princeton University
- Diego de Molina en Jamestown, 1611-1616:
espía, prisionero, oráculo del fin del imperio..... 33
Kimberly Borchard, Randolph-Macon College
- "Me cago en el gran Colón:"
Criticizing Global Projects in 19th-century Santo Domingo..... 55
Heather Allen, University of Mississippi
- Mariología en defensa del Islam:
Cervantes, Zoraida y los libros plúmbeos.....73
Jesus Botello, University of Delaware
- Enrique Garcés y la continuidad de la
literatura política en los Andes, Iberia e Italia.....94
Tatiana Alvarado Teodorika, IUT--Université de Bordeaux Montaigne
- The 'Mother of Missions:' The Duchess of Aveiro's Global
Correspondence on China and Japan, 1674-1694.....128
Jeanne Gillespie, The University of Southern Mississippi

Book Reviews

- Maria José Domínguez. Julio Vélez Sainz, *La defensa de la mujer en la literatura hispánica*. Madrid: Cátedra, 2015. 424 pp. ISBN: 978843472.....135

Veronika Ryjik. Vélez de Guevara, Luis. *El cerco de Roma por el rey Desiderio*.
 Eds. William R. Manson y C. George Peale. Hispanic Monographs:
 Ediciones críticas, 85. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2015. 181 pp.
 139

Ana Rodríguez Rodríguez. Vélez de Guevara, Luis. *La niña de Gómez Arias*.
 Edición crítica y anotada de William R. Manson y C. George Peale.
 Estudio introductorio de María M. Carrión. Newark, Delaware:
 Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2016. 229 pp. ISBN:
 ISBN: 9781588712684 142

The Chinese Problem in the Early Modern
Missionary Project of the Spanish Philippines

Christina H. Lee
Princeton University



Figure 1: Saint Michael Slaying a Chinese Devil (1700s).
Photograph by Regalado Trota Jose, *Images of Faith* (Pasadena: Pacific Asia
Museum, 1990), 91.

Accounts of the Spanish conquest of the New World contain varying legends of the apparitions of the Virgin Mary in which she comes to the aid of the Spanish colonizers at key moments. This warring Mary moves forth the *deus ex machina* scheme, intervening always on behalf of the Spanish side in order to turn otherwise imminent Christian defeats into victories. With slight variations, Mary is said to come down from the sky—sometimes alongside Santiago—and cast dirt or sand in the eyes of those opposing the Conquistadors, whether they be Incas or Mexicas.¹ In contrast, in the Philippines, neither Mary nor any of the other saints was believed to have appeared amidst battles to help slay Indians.² And while icons of Santiago Matamoros abounded in Philippine religious sites, its Mataindios variant appears to have never left the other side of the Pacific. The more popular warring saint, the Archangel Michael, does occasionally appear, however, slaying a Chinese devil (figure 1). Such iconographical depiction of, what could be termed, the “Matachinos,” epitomizes the Spanish missionaries’ anxiety towards the Chinese inhabitants in the Philippines in the early modern period. In this article, I discuss the efforts of the Spanish missionaries to subject the Chinese to Hispanic Christian practices and the strategies utilized by the Chinese to passively resist them while, at the same time, observing their own forms of belief.

The Chinese began to move en masse from the south coast of China, especially Fujian province, to the lowlands of Luzon and the Visayas islands with the opening of Manila as a trading port in 1571. Although the Chinese were essential for the sustenance of the economy of the colony, they were perceived to pose a threat to the project of proselytizing because of their manifest refusal of conversion and the harmful influence they were believed to exert over the Indios. Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, responded to this anxiety by ghettoizing the Chinese in 1581 in an area outside of the walls of the city known as *parián*. The fear of the Chinese was caused largely by the fact that the number of Chinese immigrants was exponentially larger than the Spanish population in the Philippines, and especially in Manila and surrounding areas. Antonio García-Abásolo estimates that while the number of Spaniards dwindled to about 2,000, the Chinese reached up to 30,000 in the seventeenth century.³ An order was passed in 1620 to limit Chinese residents to 6,000, but it was not enforced, as it appears that the

officials in charge did not hesitate to make a profit from selling residence licenses to new immigrants.⁴

The Chinese (and their descendants) in the Philippines were called by-and-large Sangleys. The Spanish took the term from the Tagalog Indios who used the term to designate Chinese traders.⁵ The word might have been derived from “sionglai” (常来), which in the Hokkien dialect literally means “frequently coming.” It could have also been a transliteration of “sengdi/shengli” (生理), meaning trade or commerce.⁶ Domingo Fernández de Navarrete, a Dominican friar who lived in the Philippines in the 1650s, offers an explanation that cements such a use of the term by the Tagalogs. According to the Dominican:

Los mercaderes Chinas [sic], que passaban a Manila, preguntados que gente eran, o que querían. Respondian, Xang Lai, esto es, venimos a tratar, y contratar. Los Españoles, que no entendian la lengua, concebian, que era nombre de Nación y juntando aquellas dos vocez, la hizieron vna, con que hasta oy nombre a los Chinas [sic], llamandoles Sangleyes.⁷

In other words, the Spanish took the term used by the Tagalogs and the Chinese to signify merchant or trader and used it to designate the very specific type of Chinese person who resided in the Philippines. The fact that this neologism was overwhelmingly preferred to Chino means that the Spanish found it necessary to distinguish between the Chinese from Juan González de Mendoza’s *Gran reino de la China* and the less desirable Chinese they encountered on a daily basis in the new colony. Manel Ollé’s words concisely express what is evidenced in piles of missionary and official discourses: “La China lejana admiraba; los chinos cercanos asustaban y se les despreciaba.”⁸

Sangleys became quite skilled at learning how to fulfill the demands of the tastes of the Spanish, and made themselves indispensable as stonecutters, tailors, bakers, carpenters, shoemakers, silversmiths, silk weavers, ironworkers, and locksmiths. Domingo de Salazar, the Dominican bishop of Manila, describes the key role of Sangleys in the functioning of Manila in a report he sent to Philip II in 1588:

dentro desta çiudad está el alcayzería de los mercaderes sangleyes con çiento e çinquenta tiendas, en que puede aver seyscientos sangleyes hordinariamente, sin otros çiento que están poblados de la otra banda del rrío desta çiudad, cassados e muchos dellos cristianos, e sin los dichos más de otros trescientos, pescadores, ortelanos, cargadores texeros y ladrilleros, caleros, carpinteros y herreros, que estos biven fuera del alcaycería y de la çiudad por la rribera de la mar y del rrío della; y dentro de el alcaycería ay muchos sastres, çapateros, panaderos, carpinteros, pasteleros, boticarios, plateros y de otros ofiçios.

En la plaça de la ciudad ay mercado público cada día de cosas de comer, como son gallinas, puercos, patos, caça de benados, puercos de monte y búffanos, pescado, leña y otros bastimentos y hortaliza, y muchas mercaderías de China, y que se venden por las calles.⁹

Increasingly, Spaniards and Indios depended on Sangley merchants for the provision of basic food staples (meat, legumes, spices, sugar, flower, fat, fruits, and bacon), wood, and farming animals (cows and horses) as well as luxury goods. The center of Chinese commerce was located in the *parián*, which was also known as the *alcaicería*, that is, silk market.¹⁰ Sangleys were also the painters, carvers and sculptors of choice for the production of religious imagery until the eighteenth century.¹¹

Sangleys were not the main focus for conversion in the first decades of Spanish colonialism, though there were some sparse attempts to Christianize them.¹² The Augustinian friars, the only missionaries in the Philippines until 1577, were interested in proselytizing in China and interacted with Sangleys with the primary objective of learning their language and obtaining practical information that they could use in their projected missions. Martín de Rada, for instance, eagerly sought qualified Sangleys to help him enter China, and took at least one Sangley merchant (by the name of Sinsay) as his translator in the delegation he took to Fujian in 1575.¹³ The Dominican Order established the first mission to be dedicated to their conversion in 1587, though there were interspersed attempts to convert them.¹⁴ Bishop Salazar was the first eyewitness to write an account of the Chinese community in Manila. Salazar blames the Augustinian order for failing to minister to the Chinese who eagerly seek to

learn about Christianity.¹⁵ Salazar's account emphasizes the desire of Sangleyes to convert, their gratitude ("es la gente más agradeçida que yo e visto"), their exceptional evolution after conversion ("la extraña mudança que obo en los sangleyes [...] quán de buena gana començaron á tomar la christiandad, y an perseverado"), and speaks of an optimistic prospect if the successful work of the missionaries continues ("quando Dios sea servido de alumbrallos, no ay duda sino que aprovechará mucho la christiandad").¹⁶

Salazar's narrative stands out for its positive perception of Sangleyes among the letters, official documents, and published accounts on the Philippines. The dominant opinion among Spaniards—both government officials and religious professionals—was that Sangleyes were a problem for the missionary project in the Philippines because, unlike the Indios, they manifested by-and-large a visible resistance to abandoning their cultural practices. Even when there were about two thousand Sangleyes in Manila (in the 1580s and 1590s), they were stereotyped as materialistic, excessively self-interested, and unreliable due to their lack of morality.¹⁷ There was, of course, the concern that, if given the opportunity, the Sangleyes would join the Chinese from the mainland in an attack to take over the islands. This fear grew after the first mass rebellion of Sangleyes in 1603, but as early as 1583, Salazar speaks of his Spanish peers' anxieties about the Chinese threat. Salazar voices the threat the Spanish felt about the possibility that the Chinese in the Philippines and the Chinese in the mainland were joining forces to kill all the Castilians in the islands.¹⁸

Antonio de Morga, who spent eight years in Manila, first as lieutenant-governor (1595-1598) and then as *oidor* (judge) of Manila's royal court (1595-1603), voices the dominant and more disparaging view that Sangleyes only cared about their immediate physical needs and, despite their intelligence, were idolaters and averse to true conversion. For Morga, because the Chinese were not ruled by any moral law and did not possess a conscience—"sin ley ni conciencia"—were deceitful and untrustworthy.¹⁹ Moreover, Sangleyes who do convert should be mistrusted because "el haberse hecho cristianos no ha sido deseo ni motivo de su salvación, sino comodidades temporales que allí tienen, y, algunos, no poder volver a China por deuda y delitos que allá hicieron."²⁰ Morga, like other Spanish officials and religious leaders, believes that the harmful influence of the Sangleyes is a stumbling block for the converted Indios.²¹ Philip II, concerned enough about the "pecados secretos y hechicerías que enseñan,"

sent a mandate in 1586 (and again in 1589) expelling all Sangleys except those who are Christians or provide a trade essential to the sustenance of Manila.²² One of these secret sins was believed to be homosexuality, as Morga states.²³ Archbishop Miguel de Benavides is more explicit when he writes in 1598, “que está entre ellos tan introducido el pecado nefando como en Sodoma, y le usan con los naturales, assí hombres como mugeres que, como son miserables y amigos del interés y los chinos para sus deleytes manirrotos, cunde mucho esta desventura sin manifestarse en publico.”²⁴ An order was passed in 1599 punishing homosexual activity at the stake, but it was rarely enforced for unclear reasons.²⁵

After the Sangley rebellion of 1603, which decimated about 23,000 people, almost all Sangleys, the latter appear depicted en masse as a “problem” that must be overcome for the success of the Spanish colony. Individual Sangleys figure favorably in exemplary narratives of conversion written by religious professionals such as the Dominican Diego de Aduarte’s *Historia de la provincia del Santo Rosario* (1640) and the Jesuit Francisco Colin’s *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús* (1663). These narratives are meant to serve as proof that despite the covetous nature of Sangleys, they can be saved, though generally with some form of divine intervention. Alvarado de Bracamonte, the assigned official public defender of Sangleys, epitomizes the more predominant view. In 1619 he qualifies the people he was supposed to protect as “gente de la nación más perbersa que se a conosciado y hallado en este archipiélago, según muestran sus obras por sus vicios carnales, y dados al pecado nefando; y en particular son inclinados a jurar falso.”²⁶ This kind of hyperbolic characterization of Sangleys led to a number of royal rulings limiting their numbers, but without much success.

In 1620, a decree stated that the number of Chinese residents should be limited to six thousand in an attempt to keep the Sangley population to an absolute minimum. Spanish officials in the Philippines, however, willfully ignored the decree as they relied heavily on the monetary proceeds the Chinese provided for the treasury. As Morga reluctantly acknowledged decades later, the Chinese are necessary for the sustenance of the city: “Verdad es que sin estos Sangleyes, no se puede pasar ni sustentar la ciudad.”²⁷ Sangley merchants paid three percent in taxes on all their goods. They were also required to pay for special residence licenses that allowed them to live in the *parián*.²⁸ In addition, as Governor Juan Niño de Tavora

tells the King, “[n]o hay español seglar, ni religioso que coma, vista, ni calce, sino no es por sus manos y así apenas hay sangleyes que no tenga su protector.”²⁹ The answer, according to Niño de Tavora, was to have a penal system ruled independently from the royal *audiencia*. Such a system was meant to allow the Sangley *alcalde* and assigned Spanish local judges the authority to apply corporal punishment on the lawless as soon they violated given rules and protocols.³⁰ The pragmatic approach, thus, was to discipline Sangleys into a more compliant and controllable labor group.

The opinion that Sangleys converted for convenience might not have been completely unfounded. Gil found in his research of the tributes paid by Sangleys that the number of Christian Sangleys sharply increased right after the subjugation of the Sangley revolts of 1603 and 1639. I concur with Gil. These post-revolt conversions might have been nothing short of forced, as it was the only means to survive the mortal penalties inflicted on the vanquished Sangleys.³¹ The truthful conversion of Sangleys was considered to be so rare that writers who cite cases of good Christian Sangleys, such as Aduarte or Colin, insist on the exceptionality of their subjects and almost always consider their cases to be “miraculous.” The miracle discourse reinforced the notion that Sangleys needed nothing short of divine assistance to convert or to legitimate the sincerity of their conversion. At least in one case, a Sangley utilizes the miracle discourse to justify his survival of a death sentence during the Sangley rebellion of 1639, in which more than twenty-two thousand Sangleys, three hundred Indios, and forty-five Spaniards were killed.³²

The name of the Sangley is Juan Imbin and ecclesiastical authorities, upon the request of Archbishop Hernando Guerrero, investigated his case in January 1640. The testimony of Juan Imbin is particularly compelling because it is one of the few instances in which we can hear the voice of the Sangley, albeit filtered through translation. It is also a rare representation of a common Sangley’s attempt to construct a discourse that would exempt him from his abject status. This narrative of divine intervention also gives us a rare insight into the strategies utilized by a newly converted Chinese man to convince the ecclesiastical authorities that the miracle he experienced was legitimate. As we see below, his miracle narrative contains elements that were probably inspired by Spanish religious practices, as well as some elements that were culturally Chinese but were not recognized as such by Spanish authorities.

The Case of Juan Imbin

Juan Imbin shocked the residents of Taal when he seemingly re-emerged from the dead four days after he had been presumably executed, and his lifeless body was thrown into the sea along with twenty-eight other Sangleys. According to Juan Imbin, the image of Our Lady of Caysasay appeared at sea and guided him back into his town. The residents of Juan Imbin's town—both Spaniards and Indios—almost instantly spread the news of the Sangley's miraculous redemption and, within a month, the archdiocese of Manila mandated an official investigation. Archbishop Guerrero states in the document commissioning the investigation,

que todo lo susodicho [by Juan Imbin] son efectos que sin particular milagro y ayuda de tan gran Señora [Our Lady of Caysasay] no podrían suceder. Y para mayor honra y gloria suya y de su precioso y bendito hijo importa que este milagro tan estupendo se autentifique con información de todo lo sucedido para que asimismo se alienten los fieles a su devoción [...].³³

It is evident in Guerrero's use of the verb "authenticate" that even before the investigation started, Juan Imbin's miracle narrative had been established as factual. All he had to do was to retell his story with consistency and without deviating from the expectations of his audience in order to "enliven" the devotion to Our Lady of Caysasay.

Juan Imbin, speaking through a bilingual Sangley translator, gave the following testimony in the following order. He had worked in the church of Our Lady of Caysasay, as a stonemason for about three years. One of his jobs had been to build the vault over the spring near the church, which was believed to be miraculous. He was sleeping one night after cutting stone in the church, when he was woken up and taken by the forces of Don Juan de Cabrera to the fort of Bonbon. His hands were tied, his neck put in a brace, and he was placed with other Sangleys in the prison of the fort until the next day. In the evening of the next day, the mayor of the province of Balayan arrived and told the prisoners that if they were Christians, and they should take confession. If they were "heathens," and if they so wanted, the priest of Taal was there to baptized them. But even those who converted to

Christianity were destined to die because they were believed to be involved with the mass revolt of the Sangleys.

Juan Imbin took confession with the priest and, then, he entrusted himself to Our Lady of Caysasay, pleading that she release him from death, because he had served in her church for such a long time. He was then removed from the fort with a neck brace and tied hands and taken to the shore. Once he arrived, he saw other Sangleys who were already dead and had been previously taken out of the fort. He kneeled down and lowered his head and an Indio hit his neck with a machete. He did not remember anything that happened after that.³⁴ But that night, he was awakened from a dream and he found himself in the sea on top of a white leaf, though he does not know what kind of leaf it could be. And he saw a small girl of the size of the statue of Our Lady of Caysasay, who was very resplendent and was pulling the leaf [on which he was lying] towards the shore. He saw that caimans and other types of fish [in the water] were repelled by the presence of the girl. In the early morning, he arrived at the beach called Mayhayhay where he lost consciousness and did not see daylight.

After Juan Imbin regained consciousness he saw the same girl who had rescued him from the waters. She told him that he could return to Caysasay to continue the work he had started there. When he replied that he did not know how to get there, she guided him to the town of Bonbon. He lost consciousness again. Upon waking up, he saw that the girl was guiding him from above and transported him over the Bonbon river [lake] to a place near the vault in Caysasay where he was eventually found. The girl disappeared and he felt, for the first time, the pain of his wounds. He attempted to get up to walk towards the town, but he was unable to do so. He saw an Indio who had come to bathe in the waters and asked him through signs to give him some of the holy water. As soon as he drank the water he was more energized and could speak. The Indio [who found him] brought another Indio, and together they were able to bring the Sangley to Caysasay. [When he was examined], it was seen that he had four large wounds: two on his neck, one on his right breast, and the other one on his side. He states that he believes that he was killed with the first stroke on his neck because he did not feel any of the other three blows. He declared to be forty-five years old and he signed his name according to his usage (that is, in Chinese).

Juan Imbin's testimony follows the expectations of miraculous legends of visions of a saint or an advocacy of Mary in which he or she appears to a devotee in danger and saves him from imminent death.³⁵ For protection at sea, Mary was called upon more than any other saint in Spanish lands, and it was more so in regions located close to water.³⁶ According to a church investigation conducted between 1619-1620, the devotion to Our Lady of Caysasay was prompted with the miraculous healing some Indias experienced in a spring near her apparition site. The site where Juan Imbin claimed to have been found is over this very spring. This was probably not a coincidence given that he worked in the shrine and was probably aware of the purported miracles carried out by the famed icon in, and near, the spring. The resplendence that accompanies Our Lady of Caysasay in Juan Imbin's story is also a feature that appears in previously recorded miracles of Our Lady of Caysasay, as well as in apparitions in general.³⁷

As in the early modern miracles studied in William Christian Jr.'s work, Juan Imbin's narrative served a number of practical functions.³⁸ It proved that he was a sincere Christian and provided an explanation for his survival. Without having the vision and experiencing the miracle, Juan Imbin would be another Sangley who was subjected to a failed execution. His loyalty to Spanish rule would have been questioned and he would have possibly been taken to trial. Without such a vision, Juan Imbin would not have been able to voice the injustice of condemning all Sangleys residing in the area without any judicial proceedings. His miraculous resuscitation alludes to divine opposition to the enterprise of Don Juan de Cabrera, who did not care to distinguish between Christian and non-Christian Sangleys.³⁹ Additionally, the news of his miraculous revival built momentum for the shrine, which had the effect of increasing devotees and, by extension, more resources. It also aimed to secure a source of livelihood for the Sangley, since he claimed he was asked in the vision "se bolviese a Caysasay a trabajar en la obra que estava haciendo."⁴⁰ That divinity had chosen Juan Imbin also secured him an elevated status in his community.⁴¹ But his special status could be only retained as long as his supernatural experience was remembered.



Figure 2: Juan Imbin Signature.

“Año de 1640—Information que el maestro Joseph Cabral, beneficiado del partido de Balayan [y vicario] foraneo en esta provintia a fecho en virtud del orden del Illustrisimo Senor Don Fray Hernando Guerrero Arçobispo Metropolitano destas yslas.” Philippine Manuscripts II, Misiones, Legajo 1, Lilly Library, Indiana University Bloomington. Image 27.

I refer to the protagonist of the miracle as Juan Imbin, because it is the name he cited and the one by which the witnesses in the examined case identified him. But his signature reveals a side of his identity that could not be detected by the Spanish investigators. The signature only bears his surname in Chinese, which could be transliterated as Ma, which means horse. Imbin was probably his given name; Ma Imbin his full birth name. One could also see a hesitation in the act of signing his name. As seen in figure 2, he first sketches the characters on the right hand side to finally imprint it more intelligibly, though somewhat erratically, on the left. The unsteady handwriting and the missing characters for the first name are

indications of humble origins and lack of formal schooling, if not illiteracy. The fact that Juan Imbin could not speak Spanish well enough to testify and that he chose to sign in Chinese—when he could have used a cross or abstained from signing—suggests that he was still entrenched in Chinese cultural practices. Although Juan Imbin does not state the length of time since he arrived in the Philippines, he and other witnesses specify that he had worked as a stonemason at the church of Our Lady of Caysasay for about three years, and he does not mention having resided in any other town.

It is then possible that Juan Imbin's references for producing his miracle narrative were religious practices derived from both Hispanic Christianity and Chinese religion. Was his story influenced—consciously or not—by miracle narratives of both Our Lady of Caysasay and a Chinese goddess with similar attributes? It is not so unlikely, especially if we consider that Spanish friars often complained about Sangley converts casually adapting Christian devotions to Chinese forms of spirituality. While pre-Hispanic indigenous practices could be channeled into more acceptable Catholic devotions, it was less feasible to do so with Chinese practices because there was a constant stream of spiritual beliefs and rituals brought by new Sangleys coming to Manila. The Dominican friar Cristóbal de Salvatierra, for instance, complains bitterly in 1592 about the Christian Sangleys who participated in New Year's celebrations, and about the fact that the Chinese openly staged plays that opposed Christian beliefs. Salvatierra is especially outraged due to the following:

todas las comedias que hacen los chinas van mezcladas sus supersticiones é idolatrías [...] aunque en las comedias sean historias, siempre son oferta y hacimiento de gracias o peticiones que hacen á sus dioses, y esto mismo contienen las que hacen cuando acaban de llegar á algún puerto que las hacen por hacimiento de gracias por haber llegado a salvamento, los cuales ofrecimientos hacen a sus ídolos, todo lo cual es en grande escándalo de los nuevos cristianos y en daño y perjuicio de nuestra santa fe católica.⁴²

Salvatierra notices that Sangleys are attached to “idols” that protect them when traveling by water, and that these are the idols they honor in their plays.

An edict of 1756, more specifically, prohibits lighting candles before icons of the Chinese Goddess of Mercy Guanyin (觀音) and Mazu (媽祖), patroness of seafarers (by extension, travelers, fishermen, etc.), and identifies them as the Virgin Mary.⁴³ The edict is reinstated in 1759 due to a number of baptized Sangleys who were detained by Spanish authorities for continuing to practice “idolatries.” Among other violations, friar Matheo Villafaña reports seeing Sangleys handle “un ídolo llamado quám ím [Wanyin], que tiene/figura de mujer, a la cual le han añadido un rosario, diciendo que es María Santísima con esta advocación.”⁴⁴ The 1759 iteration of the edict also adds, more explicitly, “no llamen los sangleyes Má Choú [Mazu] a Nuestra Señora de Casasay, a la cual imagen le llaman así por estar ellos en inteligencia de que es figura del Má Choú de China.”⁴⁵

The conflation between Our Lady of Caysasay and Mazu is manifested in Juan Imbin’s testimony. Juan Imbin never asserts seeing the image of Mary, though he does say that after finishing confession, he had “encomendado muy de veras a nuestra señora de Caysasay pidéndole le librase de la muerte.”⁴⁶ He comes close to identifying the “niña” and Our Lady of Caysasay when he mentions that the first was “del tamaño de nuestra señora de Caysasay.”⁴⁷ The explicit association was made by the other witnesses who corroborated Juan Imbin’s testimony and by the officials in charge of the investigation, who as mentioned above, had already pre-determined that the miracle was valid. Although it was not uncommon for seers of apparitions in the Spanish-speaking context to first refer to a vision of an icon of Mary as a girl, girl-sized or small lady, it was exceptional that Juan Imbin did not care to change the denomination from girl, woman, or lady to “Our Lady” or “The Virgin” in his testimony, as often happened with seers of Mary.⁴⁸ In the 1619 investigation that led to the building of the church of Caysasay, all forty-three witnesses say that they experienced the apparition of the Virgin Mary or of a figure “que en su entendimiento era verdaderamente la Virgen.”⁴⁹ Having said that, the statuette of Our Lady of Caysasay is a very small image of less than a foot and depicts Mary as the Immaculate Conception. Photographs of Our Lady of Caysasay without her regalia show her with the semblance of a young woman with flowing long hair (figure 3). There is also the possibility that he

was thinking about legends and icons of Mazu. Literary productions of Mazu of the period tended to show her as a maiden, because she was believed to have died and risen to the heavens at a very young age (figure 4).⁵⁰



Figure 3: Our Lady of Caysasay Without Manto.
Photograph taken by June Perez.

If Juan Imbin was originally from the region of Fujian, like the large majority of Chinese in the Philippines, it would have been natural for him to entrust himself to the Chinese Goddess best known for protecting those in danger at sea. When Juan Imbin describes “caimanes y otros géneros de peces que se iban apartando por desde yba aquella niña y al cuarto del alba,” he might be making a reference that derived from both legends of miraculous icons of Mary and/or of Mazu.⁵¹ It is possible that Juan Imbin

had heard of miracles in which an image of Mary appeared and saved men attacked by water reptiles and predatory fish (figure 4). Such events were believed to have occurred by Marian shrine devotees, and especially so when the shrines were located near water masses. It is also likely that Juan Imbin might have been thinking of Mazu's reputation as tamer of evil sea creatures. Legends of Mazu, as recorded in the *Account of Blessings Revealed by the Celestial Consort* (*Tianfei xiansheng lu* or 天妃顯聖錄) emphasize her ability to surrender dragons, giant fish and turtles, and other terrifying water creatures.⁵²

Regardless of what specific elements inspired Juan Imbin's narrative, he managed to convince his neighbors in Taal, its Indio nobility, and local Spanish authorities that the survival of his given death penalty was due to a miracle. As mentioned above, the diocesan's investigation was conducted pro-forma, as archbishop Guerrero's reference to the "miracle" of the Sangley in his commission, makes apparent. By the time Juan Imbin was called to give testimony for the diocesan investigation, his story had been disseminated widely. He had repeated the same story multiple times and through the process of repetition had formalized the narrative. It is curious, however, that Juan Imbin does not at any point in the narrative assertively identify his redeemer as Our Lady of Caysasay, but rather as a girl with the semblance of the image of Caysasay. If his objective had been only to tell a convincing miracle narrative to the Augustinian friars who oversaw the local and the diocesan investigations, there is no reason why he would not expressly make the identification. This would have made practical sense, especially because all the other witnesses had asserted that the image of his vision was the one in Caysasay. My interpretation is that for Juan Imbin, Our Lady of Caysasay and Mazu were one and the same, and thus, he did not feel compelled to insist on one advocacy over the other. It could have been that in his recollection, he prayed to Our Lady of Caysasay and the Chinese protectress of the sea appeared to save him. In his mind, as in the minds of other newly converted Christian Sangleys, there was probably no contradiction despite the insistence of the Spanish friars that co-existence of devotions was nothing short of diabolical. Juan Imbin, as unrefined as he may have seemed, did not give in to the pressure to change his Mazu into Mary.



Figure 4: She [Mazu] makes an appearance and saves a life (1778).
In Klaas, Ruitenbeek, “Mazu, the Patroness of Sailors, in Chinese Pictorial
Art.” *Artibus Asiae* 58.3/4 (1999): 281–329, at 299.

The Spanish church in Manila, led by the Augustinian order, did not scrutinize the details of Juan Imbin's description and were pleased to confirm the miracle Our Lady of Caysasay bestowed on the Sangley. On 18 February 1640, Archbishop Guerrero declared:

por caso milagroso el que Dios nuestro obró con el dicho Juan Ymbin y por la invocación e intersección de nuestra señora de Caysasay contenido en estos autos el cual para que sea en mayor honra y gloria de Dios y Nuestro Señor y su Santísima Madre y mayor piedad y deboción suya y corroboración de la fe católica mandaba y mando se publique con solemnidad y fiesta, y se predique en los púlpitos. Y se pinte. Y [se] ponga en público en todas partes para que a todos pueda ser notorio.⁵³

What was the Augustinians' incentive to promote the view that Sangleys were capable of redemption? One likely explanation is that it was a response to having seen the indiscriminate near extermination of the Chinese population in the areas surrounding Manila. Juan Imbin, as well as Indios and Spaniards had emphasized in the investigation—and without prompting—that both Christian and non-Christians had been executed at the time of the Sangley rebellion. The friars might have wished to disassociate themselves from the leadership of the Sangley massacre and present themselves as the better order to properly evangelize to Sangleys. Moreover, it was in their interest to use the miracle of the Sangley as a means to promote the shrine and confraternity of Our Lady of Caysasay.

Juan Imbin's miracle was indeed used as material for sermons and religious histories, but not in the way intended by Archbishop Guerrero. With the rise of the Sangley population in the following decades came a resurgence of anti-Sangley sentiments and Juan Imbin's narrative was appropriated to show that although exceptional Sangleys could be Christians, they could not be Christians without exception. In the early 1700s, the Augustinian friar Gaspar de San Agustín inserted the case of Juan Imbin in the twelfth chapter of the second volume of *Conquistas de las islas Filipinas: la temporal por las armas de nuestros católicos reyes de España, y la espiritual por los religiosos de la orden de San Agustín*. In his version of the legend, he tries to neatly consolidate the disparate narratives that pre-existed about the apparition and miracles of the Virgin of Caysasay.⁵⁴ In melding popular

beliefs as well as elements from the mentioned investigation, San Agustín aims at fashioning his Marian legend in a way that would be consistent with Spanish Catholic practices as well as serve his ideological vision of Philippine society.

San Agustín's account is titled "De la invención milagrosa de la santa imagen de Nuestra Señora de Caysasay; y de un notable milagro que esta Señora hizo con el Sangley christiano."⁵⁵ San Agustín narrates the "notable milagro" following Juan Imbin's testimony more or less.⁵⁶ Juan Imbin (sic) was a Christian Sangley stonecutter who was working in the construction of the chapel of Our Lady of Caysasay at the time of the Sangley rebellion of 1639-1640. After he had entrusted himself to Our Lady of Caysasay, Juan Imbin was then struck with machetes and spears, and left for dead in the river. On this same night, Juan Imbin woke up and found himself floating on the river with the aid of a giant white leaf and saw a resplendent beautiful girl bearing the shape of Our Lady of Caysasay pulling the leaf through the water. There were ferocious caimans and wild fish in the water, but they fled from the sight of Our Lady. Our Lady of Caysasay told him to go back to Caysasay and continue building her chapel there and then transported him to the spring of water where she had first been found. It is here that some Indios found him and took him to the prior of Taal and the Province scribe who were able to verify his testimony as truthful. Up to this point, San Agustín generally follows the information compiled in the official investigation.



Figure 5: Giant fish devouring a ship before Mazu comes to the rescue (1600s).

In Roderick Ptak, *O culto de Mazu—Uma visão histórica (da dinastia song ao início da dinastia qing)* (Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau, 2012), 53.

What he says next is not found in any surviving source. San Agustín narrates a sequel to the story that he could have fashioned from lost sources or from non-sanctioned oral anecdotes. The friar tells us that after being healed from his wounds, Juan Imbin promised to be one of the custodians of her chapel, which he did with great devotion for many years. But, in time, Juan Imbin stopped caring for Our Lady's chapel and his faith progressively diminished. In his words,

Muchos años vivió Juan Imbin, despues de haber sanado de las heridas, que fué muy en breve, mostrando su agradecimiento á la Virgen Santísima sirviéndola en su ermita, con mucha devoción y cuidado, hasta que) con el tiempo se le fué resfriando tanto la devoción, que volvió á la sequedad ordinaria de los demás Sangleyes cristianos, que es muy trabajosa, hasta que se vino á salir con ser peor que ellos, no oyendo misa, ni confesando.⁵⁷

Nobody came to his rescue and he died from the injuries sustained in the attack. According to San Agustín, his sad death was to serve “para escarmiento de los demás que son desagradecidos á los beneficios del cielo, tuvo muy desgraciada muerte.”⁵⁸ The fact that San Agustín felt compelled to include this story as a conclusion to the founding legend of the chapel of Caysasay is indicative of San Agustín's stance on the Chinese problem in the Philippines. For the friar, the simplest way to unyoke and sanitize the messy cultural currents that merged when Sangleys were converted was to deny them of the truth of their conversion, and to discursively construct them as extraneous to the Christian body politic and essentially irredeemable. For San Agustín, the death of Juan Imbin ultimately proved that as the Sangley could not ultimately pass for a true Christian, his Chinese goddess could not pass for a true Mary.

Notes

¹ One of the best-known examples may be found in Felipe Guamán Poma de Ayala's *El primer nueva corónica i buen gobierno* (1615), in which Mary is shown throwing earth to Inca warriors while standing on a cloud. José de Acosta writes (ca. 1590): "Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto, que en diversas batallas que los Españoles tuvieron, así en la Nueva España como en el Peru, vieron los Indios contrarios en el ayre un Caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los Españoles[...]. Otras veces vieron en tales conflictos la imagen de nuestra Señora de quien los Christianos en aquellas partes han recibido incomparables beneficios" (223). According to Amy Remensnyder, Bernardino Vázquez de Tapia composes the first account (ca. 1540) that mentions the intervention of Mary in warfare in the New World (294). Vázquez de Tapia recalls that after the Toxcatl massacre, about a hundred and thirty Spaniards were about to be captured when for mysterious reasons the Mexica retreated: "Y preguntando después a indios principales, que eran Capitanes, cómo nos habían dejado, tiniéndonos en tanto aprieto y peligro, dijeron que [...] vieron una mujer de Castilla, muy linda y que resplandecía como el sol, y que les echaba puñados de tierra en los ojos y, como vieron cosa tan extrana, se apartaron y huyeron y se fueron y nos dejaron" (41-42).

² By 1588, the Spanish had gained unopposed political control of much of Luzon and the Visayas. According to John Phelan, most Barangays did not meet the Spanish with armed resistance, with the exception of the Moros of Mindanao and mountain people of Northern Luzon, who remained unincorporated into the Spanish colonial province until the last decades of the 1800s (9-10, 144-145).

³ García-Abásolo 223-242.

⁴ Ollé 61-90.

⁵ I find the first use of the term in an account composed by one of Miguel López de Legazpi's crew members in May 1570 (Blair and Robertson 73-74).

⁶ See Ollé 64 n. 8.

⁷ Fernández de Navarrete 2.

⁸ Ollé 68.

⁹ Salazar 288-289.

¹⁰ See García-Albásolo 232.

¹¹ Pedro Chirino wrote the most extensive Jesuit account about the Spanish presence in the sixteenth century. In his *Relacion de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres de la Compañia de Iesus*, he recalls that the superior to found Jesuit enterprise the Philippines, Antonio Sedeño, sought out Chinese painters to make images of Mary for the churches in Manila. According to Chirino, Sedeño “[b]uscó pintores Chinos y los tenia en casa, a fin de pintar imágenes, no solo para nuestras iglesias, sino para otras de Manila y fuera: y animaba a los encomenderos y curas proveyesen sus iglesias de ellas; facilitándoles con esta comodidad. Así adornó casi todas las iglesias de imágenes, que casi todas eran de la madre de Dios” (31). Bishop Salazar also mentions the fact that religious imagery was produced by the Chinese: “Banse proveyendo las yglesias de las ymágenes que éstos haçen, de que antes abía mucha falta, y según la abilidad que muestran al retratar las ymágenes que bienen de España, entiendo que antes de mucho no nos harán falta las que se haçen en Flandes; y lo que dixe de los pintores, digo también de los bordadores, que ban ya haçiendo obras bordadas muy perfetas y se van cada día perfeccionando” (*Carta-Relación*). Art historian Fernando Zóbel de Ayala’s research also shows that most images of devotion were imported in the first decades of the colonization, and were domestically produced by the 1600s by Chinese artisans skilled at copying Hispanic models (12-16).

¹² Chirino 60-61, 90-93, and 116-117.

¹³ Gil 124.

¹⁴ The Franciscans arrived in 1577, the Jesuits in 1581, and the Augustinian Recollects in 1606.

¹⁵ “se estuvieron los sangleyes sin aber quién los doctrinase, ni tratase de su combersión, con las veras que es menester, asta que el año de ochenta y siete traxo Dios á estas yslas los religiosos de S. Domingo” (*Carta-Relación*).

¹⁶ Salazar, *Carta-Relación*. Gil also cites a letter by the Dominican friar Juan Cobo dated in July 1589, in which he recalls the devotion of a number of newly converted Sangleys. On holy Thursday, Sangleys “salieron disciplinándose con su pendón y imagen y procesión muy concertada, con mucha cera” (320).

¹⁷ Chirino 114; Morga 295-298.

¹⁸ “En esta çiudad, e se dezía públicamente que desde la China benían consertados de matar a todos los castellanos que en ella abía, e que se abían hecho una con los naturales de la tierra para el dicho efecto” (Qtd. in Gil 463).

¹⁹ Morga, 289. For Sebastián de Covarrubias someone without a conscious, was someone without a soul, “no tener conciencia, ser desalmado” (346).

²⁰ Morga 297.

²¹ Morga 296; Chirino 114.

²² Gil 121.

²³ Morga 257.

²⁴ Qtd. in Gil 406.

²⁵ Gil 414-417.

²⁶ Qtd in Gil 404.

²⁷ Morga 296.

²⁸ Ollé 74-75, 76 n.51.

²⁹ Niño de Távora 3-4.

³⁰ Niño de Távora 5-6.

³¹ Gil 323-324.

³² Gil 506.

³³ “Año de 1640,” 5-6. The orthography has been modernized in all of the respective citations.

³⁴ “Año de 1640,” 25-26.

³⁵ Christian Jr., *Local Religion* 75-105.

³⁶ Hall 121-2; Warner 265-9.

³⁷ See Christian Jr., *Local Religion* 75; Velasco 406.

³⁸ Christian Jr.’s research of apparitions (mostly of Mary) shows that there is a certain “logic of divine behavior,” in the sense that they serve a specific and material purpose for the seer and his/her community. Often times, the general purpose was to sacralize or localize devotions of a specific saint or advocacy of Mary, but apparitions also served to cool village rivalries, and to diminish crimes. (*Apparitions* 212-215).

³⁹ In some areas, the Spanish leaders attempted to exempt the baptized Sangleyes and those who had not been involved in the revolt from execution, but it was generally to no avail (see Gil 473-481).

⁴⁰ “Año de 1640” 26.

⁴¹ In Spain, apparitions gave seers a special position, in the sense that they served as intermediaries between a people and its God (Christian Jr. 22).

⁴² “Auto de Cristóbal de Salvatierra sobre representar comedias” 2. I modernized the orthography in the citation.

⁴³ See Ptak 10-18.

⁴⁴ “Carta de fray Mateo de Villafaña” 1. I am grateful to Kar-Min Lim for pointing me to this document and to Jorge Mojarro for providing me with a copy of it from the archives at the University of Santo Tomás. The orthography has been modernized in all respective citations.

⁴⁵ “Carta de fray Mateo de Villafaña” 3.

⁴⁶ “Año de 1640” 14.

⁴⁷ “Carta de fray Mateo de Villafaña” 14.

⁴⁸ See Velasco 407. Christian Jr. hypothesizes that the apparitions or visions of Mary-as-child or child-sized-Marys emphasized the view of children as pure and precious members of society (*Apparitions* 219-220).

⁴⁹ “Ynformadon del gran milagro de el pueblo de Casasui” 347r. The orthography has been modernized in all of the respective citations.

⁵⁰ Ptak 34. See Klaas 281–329.

⁵¹ “Año de 1640” 14.

⁵² Ptak 40-42.

⁵³ “Año de 1640” 122.

⁵⁴ San Agustín 234-248. Current scholarship has inadvertently attributed the first written record of the founding of the devotion in Caysasay to Casimiro Díaz Toledano rather than to Gaspar de San Agustín. As explained in a catalogue of Augustinian writers, Díaz compiled the second part to the *Conquistas de las Islas Filipinas* from the manuscripts San Agustín left at the time of his death (*Revista Agustiniiana* 375). I agree with Manuel Merino that the style of the prose is also unmistakably San Agustín’s (xxxiii). San Agustín alludes to his intention of introducing the legend of Our Lady of Caysasay in chapter 10 of his first book when he states, “[h]a obrado Dios por medio de esta santa imagen [de Caysasay] muchos y muy grandes milagros, de los cuales trataremos en su lugar” (*Conquista de las Islas Filipinas*, ed. Manuel Merino 370). Francisco Bencuchillo, another Augustinian missionary in the Philippines, published the first version of the legend in a Tagalog *novena* circa 1754. Bencuchillo is likely to have based his narrative on San Agustín’s version of the legend.

⁵⁵ San Agustín 244.

⁵⁶ San Agustín 244.

⁵⁷ San Agustín 248.

⁵⁸ San Agustín 248.

Works Cited

- Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. Vol. 2. Madrid: Pantaleon Aznar, 1792.
- “Año de 1640—Information que el maestro Joseph Cabral, beneficiado del partido de Balayan [y vicario] foraneo en esta provintia a fecho en virtud del orden del Illustrisimo Senor Don Fray Hernando Guerrero Arçobispo Metropolitano destas yslas.” Philippine Manuscripts II, Misiones, Legajo 1, Lilly Library, Indiana University Bloomington.
- “Auto de Cristóbal de Salvatierra sobre representar comedias.” Archivo General de Indias, Filipinas, 6, R.7, N 90.
- Bencuchillo, Francisco. *Epítome de la historia de la Aparicion de Nra. Senora de Caysasay que de se venera en el Pueblo de Taál de la provincia de Batangas, y su Sagrada Novena*. Sampaloc: D. Cayetano Enriquez, 1834.
- Blair, Emma Helen and James Alexander Robertson, eds. *The Philippine Islands, 1493-1803*. Vol. 3. Cleveland: The A.H. Clark Company, 1909.
- “Carta de fray Mateo de Villafaña al arzobispo D. Manuel Antonio Rojo, acerca del edicto para prohibir la celebración de fiestas gentílicas de los sangleyes.” *Archives of the University of Santo Tomas*, Chinos 1759, Sangleyes Rollo 41, Tomo 2, Doc 26.
- Chirino, Pedro. *Relacion de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres dae la Compañia de Iesus*. Roma: Estevan Paulino, 1604.
- Christian Jr., William. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* [Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998.
- Fernández de Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China descripcion breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados*. Madrid: Iuan Garcia Infançon, 1676.
- García-Abásolo, Antonio. “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas.” *Cuadernos de Historia Moderna* 10 (2011): 223-242.

- Gil, Juan. *Los chinos en Manila*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2012.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. "Milagro de s[an]ta María." *El primer nueva corónica i buen gobierno*.
<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/404/en/text/?open=id2975196>.
- Hall, Linda B. *Mary, Mother and Warrior*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- Klaas, Ruitenbeek. "Mazu, the Patroness of Sailors, in Chinese Pictorial Art." *Artibus Asiae* 58.3/4 (1999): 281–329.
- Morga, Antonio de. *Sucesos de las Filipinas (1609)*. Ed. Francisca Perujo. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Niño de Távora, Juan. "Carta de Juan Niño de Távora, gobernador de las Filipinas, dando cuenta de ciertas dudas surgidas en materia de Justicia," AGI, Filipinas, 8,R.1, N.3, images 3-4.
- Ollé, Manel. "Interacción y conflicto en el paríán de Manila." *Illes Imperis* 10/11 (2008): 61-90.
- Phelan, John. *The Hispanization of the Philippines*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1959.
- Ptak, Roderick. *O culto de Mazu—Uma visão histórica (da dinastia song ao início da dinastia qing)*. Lisbon: Centro Científico e Cultural de Macau, 2012.
- Remensnyder, Amy. *La conquistadora*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Revista Agustiniiana*. Vol. 3. Valladolid: Colegio de Agustinos Filipinos, 1882.
- Salazar, Domingo de. *Carta-Relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al Rey Felipe II por Fr. Domingo de Salazar, O. P., primer obispo de Filipinas. Desde Manila, á 24 de junio, de 1590*. Transcribed by Carles Brasó Brogi.
<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar8.htm>
- Salazar, Domingo de. *Informe del Obispo de Filipinas, Fr. Domingo de Salazar, OP., sobre el censo de las Islas Filipinas en los años 1587-1588*. Transcribed by Carles Brasó Brogi.
<https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar9.htm>.
- San Agustín, Gaspar de. "Libro Primero de la Segunda Parte de las Conquistas espirituales de las Islas Filipinas" [sic]. *Revista Agustiana dedicada al Santo Obispo de Hipona*. Ed. Casimiro Díaz, Vol. 2. Valladolid: Colegio de Agustinos Filipinos, 1883.

- San Agustín, Gaspar de. *Conquista de las Islas Filipinas*. Ed. Manuel Merino. Madrid: CSIC, 1975.
- Vázquez de Tapia, Bernardino. *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia*. Ed. Jorge Gurría Lacroix. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Velasco, Honorario. "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes." *La religiosidad popular*. Ed. Carlos Álvarez Santaló et al. Vol 2. Barcelona: Antropos, 1989.
- Warner, Marina. *Alone of all her Sex*. New York: Vintage, 1983.
- "Ynformadon del gran milagro de el pueblo de Casasui," Philippine Manuscripts, Lot 516, Vol. 2, Lilly Library, Indiana University Bloomington.
- Zóbel de Ayala, Fernando. *Philippine Religious Imagery*. Manila: Ateneo de Manila, 1963.

Diego de Molina en Jamestown, 1611-1616:
Espía, prisionero, oráculo del fin del imperio

Kimberly C. Borchard
Randolph-Macon College

Introducción

Aunque no todos lleguen a disfrutar del reconocimiento que desearan, no es de sorprenderse que una figura que se haya jugado el pellejo para promover los máspreciados intereses políticos y económicos de su patria, sobre todo durante una época de elevadas tensiones diplomáticas, llegue a ser reconocida—cuando no ensalzada—por la historiografía de su nación. Tampoco sería de sorprenderse que—superada la amenaza y vencido el país enemigo—esa misma figura fuese borrada de la tradición de otras naciones rivales que érase una vez vieran sus objetivos perjudicados por sus acciones. Pero caso muy extraño es que se ignore casi por completo semejante actor histórico dentro de su propio país a la vez que lo reconozca, celebre e incluso convierta en una atracción turística el país anteriormente antagonista que antaño lo apresó bajo sospecha de espionaje.

Tal es el caso de Diego de Molina, alcaide español prendido por las autoridades inglesas en la costa de Virginia en junio de 1611. En una carta firmada el 17 de agosto del mismo año, Sir Thomas Dale, vicegobernador de la incipiente colonia inglesa, le anuncia a Robert Cecil, conde de Salisbury, la aprehensión de tres españoles que desembarcaron a unas pocas millas del atormentado fuerte de Jamestown para pedir que un piloto inglés les ayudara a navegar su carabela por el río James.¹ Aquel encuentro sería el comienzo de cinco largos años de cautiverio marcados por el hambre, la enfermedad, la muerte de los dos compañeros de Molina, y un tortuoso intercambio de cartas, instrucciones secretas y negociaciones entre Felipe III, sus embajadores en Londres, los representantes de Jacobo I a los dos lados del Atlántico, y Molina mismo.² Su puesta en libertad no se produciría hasta junio de 1616, cuando llegara a Londres en el mismo barco que la tan mitificada como maltratada y malinterpretada Pocahontas, hija del poderoso cacique Powhatan y figura central en el mito fundacional más antiguo de Estados Unidos.³

Aunque Molina escribiría muchas cartas durante sus años de cautiverio, la que firmó el 28 de mayo de 1613⁴ ofrece un retrato incomparable de la penuria y el conflicto de los primeros años de Jamestown desde la atípica perspectiva de un extranjero hostil a la supervivencia del mismo asentamiento en el que se encontraba preso. Asimismo, Molina nos brinda una vívida visión del momento de tensión agudizada cuando los adherentes más tenaces del exclusivismo español y católico en Norteamérica empezaran a sentir que la Inglaterra protestante—que ya llevaba décadas pirateando flotillas españolas—le arrebatava a la metrópoli el poder sobre una región que nunca había querido someterse a su dominio.

Quizá sea gracias a las advertencias de Molina con respecto al inexorable avance de los invasores ingleses que historiadores norteamericanos de finales del siglo XIX y principios del XX quisieron preservar su carta como agüero del auge del nuevo imperio. Alexander Brown, veterano sureño de la Guerra Civil norteamericana, publicó en 1890 una traducción inglesa de la carta de Molina junta con otra correspondencia suya y la de los agentes españoles e ingleses que negociaron su eventual libertad en *The Genesis of the United States*, una compilación de documentos históricos pertinentes a la temprana colonización inglesa de Virginia a principios del siglo XVII. Como sugiere el título de la recopilación, Brown consideraba los documentos relativos a Molina esenciales para la historia primordial de la nueva nación americana. Menos de dos décadas después, Lyon Gardiner Tyler publicaría una nueva traducción en *Narratives of Early Virginia, 1606-1625* (1907). Paula Gunn Allen reproduce la traducción de Gardiner en una biografía de Pocahontas publicada en 2003, y aparecen el nombre y la historia de Molina en artículos y libros históricos en lengua inglesa demasiado numerosos para citarlos todos aquí.⁵ Además de estas publicaciones académicas, la ciudad colonial de Williamsburg, Virginia y el parque nacional Historic Jamestowne patrocinan regularmente una representación dramática en la cual se ofrece al público la oportunidad de realizar una “entrevista” a un actor que juega el papel de Molina, anunciando el espectáculo con la advertencia: “¡Ojo – es un presunto espía español!”⁶

A pesar del duradero interés de Diego de Molina para los estudiosos y turistas de habla inglesa, nunca se ha editado su carta original en lengua española.⁷ Por una parte esta falta es comprensible, dada la abundancia de fuentes primarias relacionadas más explícitamente con las regiones hoy

definidas en los mapas políticos como pertenecientes a Latinoamérica; pero el desconocimiento del testimonio de Molina dentro del archivo colonial empobrece nuestra comprensión de un momento clave en la historia transatlántica. Con esta primera edición castellana de la carta que Molina escribió en su cautiverio y que pasó de contrabando a un renegado veneciano para que la llevara al embajador español en Londres, pretendemos dar a conocer un punto de inflexión en el pasado iberoamericano, cuando los agentes de la metrópoli en Norteamérica percibieron que las actividades inglesas en Virginia podían suponer una amenaza inmediata para la dominación hemisférica de España. Aunque se burla de la poca disciplina de los colonos ingleses y de la endeblez de su fuerte (“o por mejor decir flaco”),⁸ Molina advierte a su compatriota de la urgencia de “cortar los pasos a una hidra en su niñez”⁹ pronta a devorar las esperanzas de la Corona en una tierra que ésta sigue queriendo creer suya a pesar del siglo anterior de pretendidas conquistas acabadas todas en catástrofe. A la vez que nos retrata el momento en que España inexorablemente cedía el poder a su rival anglosajón, Molina ofrece un contrapunto a la historia anglocéntrica de los comienzos agitados de una nación cuya ambición llegaría un día a sacudir no sólo un continente, sino el balance geopolítico mundial.

Contexto histórico

Este episodio se ha considerado en varios estudios meritorios de los albores coloniales de los Estados Unidos, más notablemente en monografías que resaltan cómo la falta de agresión española contra la débil y mal planeada colonia de Jamestown supuso un cambio dramático en la política exterior de España y abrió camino a las aspiraciones de Inglaterra en el Nuevo Mundo.¹⁰ El *Starving Time* del invierno de 1609-1610 había acabado en la muerte de dos tercios de los colonos de Virginia, que perecieron de hambre durante un prolongado asedio por parte de los indígenas *powhatan*.¹¹ Alonso de Velasco, el embajador en Londres a quien Molina después dirigiría la carta reproducida más abajo, instó a Felipe III en junio de 1610 a aprovecharse de la extrema debilidad de la colonia para acabar con ella de un golpe definitivo.¹² Tal ataque habría sido conforme con la política de Felipe II medio siglo antes, cuando “el Prudente” reaccionó con una violencia despiadada hacia los protestantes franceses que

pretendían establecerse en la Florida y mandó al almirante Pedro Menéndez de Avilés en 1565 a “quemar y ahorcar a los franceses luteranos que hallase” en su territorio.¹³ Pero enfrentado con la incursión inglesa en Virginia a principios del XVII, aunque ordenase la preparación de un ataque,¹⁴ la represalia nunca se llevó a cabo: Felipe III acabó haciendo caso omiso de las recomendaciones de su embajador en Inglaterra, de la Junta de Guerra de Indias, y del Consejo de Estado que le urgían a extinguir la colonia en Virginia de manera igualmente tajante. El rey prefirió el espionaje a la masacre, y Diego de Molina fue capitán de la segunda expedición de reconocimiento enviado a espiar el primer asentamiento inglés del continente.¹⁵

Molina llegó a Virginia en verano de 1611 en una carabela encargada de hacer un reconocimiento de la costa norteamericana para asesorar la colonia y su situación estratégica con respecto a las posesiones españolas más al sur. En el caso de encontrarse con ingleses, la tripulación había de explicar su presencia con el pretexto algo disparatado de andar, bajo órdenes del gobernador de Cuba, en busca de un barco que se había desviado tras salir a recuperar las municiones de un galeón perdido en la costa de Buenos Aires. Cuando Molina tomó tierra, acompañado del alférez Marco Antonio Pérez y el *confidente* inglés Francis Lymbry, el ardid salió al revés y los prendieron sus interlocutores poco crédulos. Al ver que sus compañeros no volvían a bordo, la tripulación de la carabela prendió a John Clark, piloto que nueve años más tarde volvería a aguas americanas en cierta nave llamada *Mayflower*; y cuando los compatriotas de Clark no quisieron hacer un intercambio de prisioneros, los españoles dejaron atrás a sus tres compañeros y abandonaron la costa para volver a la Habana y allá hacer declaración de lo sucedido juntos con su cautivo inglés.¹⁶

La carta

Molina no dirigiría la carta aquí reproducida a Alonso de Velasco, el susodicho embajador en Londres, hasta ya cumplidos casi dos años de cautiverio. No pudo saber, desde la lejanía de Jamestown, de la aparente indiferencia de Felipe III ante la incursión inglesa en América y las repetidas advertencias de sus consejeros de que hacía falta aplastar el asentamiento antes de que se extendiera por el continente. De ahí que en las primeras líneas de su misiva dé por descontado que “Su Majestad habrá abierto los

ojos y visto [en la colonia inglesa] un nuevo Argel en America” dotado de una “comodidad [. . .] muy apropiado para recogerse en ella todos los piratas de Europa.” Asegura además que este hervidero de criminalidad no se limitará a Virginia: amenaza “todo lo occidental así por mar como por tierra,” puesto que los ingleses se han de desparramar por el continente “hasta el Nuevo Méjico, y de allí a la Mar del Sur” si no se hace nada para impedirse. Cita la fortificación de Bermuda, donde “el sitio [. . .] es para defenderse pocos de much[os],” como indicio de que Inglaterra ya ha puesto en práctica esta estrategia.¹⁷

Ésta no fue la primera vez que se hicieran semejantes exhortaciones. Sin que lo supiera Molina, el 5 de marzo de 1611 la Junta de Guerra de Indias había redactado una consulta para el rey en la que informaba que Pedro de Ibarra, gobernador de la Florida de 1603-1610, confirmó que Francisco Fernández de Ecija había vuelto de su jornada con la noticia de que los ingleses tenían intención de “entrar la tierra adentro [. . .] hasta llegar a la nueva mexico, nueva galicia, y Vizcaya y çacatecas [. . .] y pasar a la otra mar del poniente atravesando la tierra.”¹⁸ Y ya en 1565, Pedro Menéndez de Avilés había amonestado a Felipe II de que precisaba intervenir rápida y violentamente para evitar que una confederación franco-inglesa invadiera Cuba y todas las posesiones del Caribe y Tierra Firme con el fin de librar a los esclavos africanos y—aprovechándose, se supone, del caos resultante— “entrar a señorear las minas de la Nueva España.”¹⁹ Propuso la construcción de un fuerte en los cayos de Florida para defender las flotas del tesoro pasando por el Caribe; y que España se apoderara además de Santa Elena y la Bahía de Santa María (la *Chesapeake Bay* de Virginia) para cerrar el acceso a las Montañas Apalaches al nornoroeste, donde creía haber confirmado la existencia de unas minas de plata y—muy equivocadamente—una ruta de acceso fácil tanto a las minas de Zacatecas como al Pacífico.²⁰

Además de describir con lenguaje florido el peligro que acecha a las posesiones americanas del rey si se descuida, Molina sostiene que se ha confirmado la existencia de minas ricas en las montañas:

Así lo afirman los indios y ofrecen de enseñar los lugares que ellos conocen, y dicen que en los principios de los ríos después que han abajado de la sierra hay grande cantidad de granos de plata y oro,

pero como no hagan caudal de él, sino de sólo cobre que ellos estiman mucho, no los cogen.²¹

Molina no pudo saber que sólo dos días después de que anunciara a Velasco esta promesa de riqueza mineral—antes de que su misiva completara la travesía transatlántica—Velasco le mandaría una carta a Felipe III informando al soberano de que en Londres imperaba el desengaño ante la falta de noticias de Virginia de minas de oro y plata, ni de un paso marítimo al Mar del Sur; reinaba además el miedo de que todos los habitantes de Jamestown hubieran fallecido de hambre, ya que hacía varios meses que no llegaba correspondencia alguna de la colonia.²²

Aunque la llegada de su carta a Londres unos dos meses más tarde²³ desmentiría el miedo de que Jamestown se hubiera extinguido, Molina confirma que los mercaderes que financian la colonia no han podido abastecerla debidamente y que cada año muere de hambre la mitad de la población.²⁴ Es gracias al hambre continua y la dureza de la vida en el asentamiento que Molina promete una solución fácil a la invasión inglesa del territorio hispano:

[E]l poco comer y mucho trabajar en obras públicas los mata, y mayormente el descontento con que viven de verse en forma de esclavos tratados con crueldad, por lo que muchos se han ido a los indios de quien han sido muertos, parte a sus manos, y otros se han ido por la mar siendo enviados a pescar, y los que quedan violentados están: y deseosos de que venga armada de España que los saque de esta miseria porque del agravio que reciben claman a Dios y apelan para Su Majestad en quien tienen grande confianza. *Y así venida que sea armada, con darles pasaje para ese reino persona alguna no tomará las armas; antes perderán el respeto y obediencia a sus gobernadores* [énfasis mío].²⁵

Quizá Molina exagerase un tanto al declarar que los colonos estarían todos tan prestos a sublevarse y huir a España; pero la aspereza de Jamestown era tal que el sucesor de Velasco, Diego Sarmiento de Acuña, le contaría a Felipe III en 1614 que dos reos moros, al escuchar la oferta del alcalde de Londres de escapar la pena de muerte a la que habían sido condenados si se dispusieran a servir a los reyes en Virginia, respondieron inmediatamente

que preferían morir de una vez, en la horca, a las muchas muertes lentas que sufrirían en Virginia.²⁶ De todas formas, Molina promete que quien “viniese con ochocientos o mil soldados allanaría esto con gran facilidad, y aun con quinientos, porque de Inglaterra no se espera socorro para resistir, y las fuerzas que tienen son de tablas y tan flacas que a puntillones se deshacen [. . .]. La gente es poco disciplinada y no para facción alguna.”²⁷

Después de hacer hincapié en la vulnerabilidad inglesa ante una imaginada ofensiva española, Molina relata la muerte de inanición de su compañero Marco Antonio Pérez “con paciencia [. . .] de santo y [. . .] espíritu de buen soldado” pero asegura que pese a la adversidad sus captores “me ha[n] hecho amistad, conforme a su miseria.”²⁸ Le pide a Velasco que le haga “algún regalo” al amigo veneciano que sale de Virginia con su carta “cosida entre las suelas de un zapato:” “Vea en Vuestra Señoría premisas de que en España no está muerta la caridad, y pues en Vuestra Señoría debe haberla, ejércitela en un hombre que va de aquí pobre y enfermo.” Con un toque de humor negro ruega además que Velasco ejerza la misma caridad en él y que le socorra con “pañó y lienzo para vestirnos [. . .] porque andamos desnudos o tan rotos que monta tanto [. . .] porque como dice el soldado, mis camisas son nones y no llegan a tres.” Finalmente se despide, aludiendo a una enfermedad padecida durante casi un año y a otras cartas redactadas al principio de su cautiverio. En el margen izquierdo, añade varios detalles geográficos y estratégicos de interés especial para el ataque español que recomienda, asegurando que para la defensa de las débiles fortificaciones “no quedan doscientos hombres efectivos y esos mal disciplinados.”²⁹

Las apasionadas exhortaciones de Molina, al igual que su minucioso informe sobre la topografía y fortificación de la costa de Virginia, caerían en oídos sordos. Durante los años claves entre la fundación de Jamestown y su captura, la facción reaccionaria del Consejo de Estado que abogaba por la defensa de las posesiones de ultramar y la hegemonía católica a toda costa cedería ante las voces más pragmáticas que apelaban a las consideraciones diplomáticas y económicas. Cobrarían nueva influencia los que preferían preservar la nueva y tenue paz con Inglaterra y refrenar el derroche de la continua actividad militar tanto en Europa como en el Nuevo Mundo.³⁰ Además del pragmatismo fiscal y la urgencia de evitar nuevos conflictos con Inglaterra tras la aprobación de Tratado del Londres de 1604, llegó a prevalecer la certidumbre cínica de que Virginia carecía de oro y plata y que

la inversión en Jamestown suponía un desperdicio que, a largo plazo, debilitaría al más empedernido rival de España.³¹ Mientras tanto, gracias a la torpeza de las comunicaciones transatlánticas y la índole contenciosa de semejantes negociaciones entre naciones rivales, el cautiverio de Molina se prolongaría cuatro años después de que Jacobo I ordenara el intercambio de prisioneros por el que trabajaron incansablemente dos embajadores españoles consecutivos en Londres.³² Cuando por fin saliera de Virginia en primavera de 1616, iría en el mismo barco que John Rolfe y la infeliz joven anteriormente conocida por su pueblo como Matoaka, Amonute, o Pocahontas (rebautizada “Rebecca” por los ingleses) y destinada a fallecer al año siguiente. El cautiverio de Molina había transcurrido durante los mismos años que vieron el acercamiento en Jamestown de estas figuras históricas después reinventadas como padres de la naciente nación norteamericana;³³ también transcurrió durante el cambio de guardia imperial que facilitaría el auge de una nueva potencia en el mundo atlántico. Diego de Molina atestiguó desde cerca el accidentado génesis de esa potencia y presagió el paulatino desmoronamiento de las esperanzas ibéricas en Norteamérica con una intimidad inusitada. Casandra español augurando la caída del imperio, se merece un lugar propio en el estudio de las letras hispanoamericanas.

La transcripción

Para facilitar la lectura, hemos normalizado la ortografía y añadido saltos de párrafo. La carta holográfica se halla en el Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado, legajo 2590, número 47.

[Folio 1] La persona que ésta dará a Vuestra Señoría es de mucha confianza, a quien podrá Vuestra Señoría dar crédito en todo lo que dijere, y así no seré largo en ésta pero diré en ella lo más sustancial. Aunque con mi prisión sucedida por tan extraordinarios lances Su Majestad habrá abierto los ojos y visto un nuevo Argel de América que aquí se cría, no me maravillo que no lo haya remediado en este largo tiempo, por el que es menester para la deliberación de una jornada, en especial faltando la entera noticia para su resolución. Aunque creo que creo que [sic] con la buena inteligencia de Vuestra Señoría y con la ida de la carabela a España habrá podido Su Majestad determinar lo más importante, y que esto sea cortar los

pasos a una hidra en su niñez, claro está, porque su intención es crecer para destrucción de todo lo occidental así por mar como por tierra, y que consiga muchos de estos efectos no lo dudo, porque la comodidad de esta plaza es muy apropiado para recogerse en ella todos los piratas de Europa, donde serán muy bien acogidos, con cuya liga esta nación tiene grandes pensamientos y ella por sí sola será muy poderosa, porque el día que aquí estuviere entablada gran labor de trigo y hubiera bastante ganado no habrá hombre de cualquiera calidad que sea que solo o en compañía no arme un navío para venir aquí a juntarse con los demás, porque como Vuestra Señoría sabe ese reino abunda de gente pobre que aborrece la paz y es les necesario porque con ella perecen. Y los ricos son tan codiciosos y amigos de su interés que asimismo apetecen la golosina de las Indias y la plata y oro de ellas. Sin embargo que aquí no les faltará mucho de esto porque han descubierto algunas minas que se tienen por buenas aunque no han podido tratar de su beneficio hasta ahora, pero una vez entablado hay grandes promesas de que hallarán en las sierras³⁴ mucha cantidad. Así lo afirman los indios y ofrecen de enseñar los lugares que ellos conocen, y dicen que en los principios de los ríos después que han abajado de la sierra hay grande cantidad de granos de plata y oro, pero como no hagan caudal de él, sino de sólo cobre que ellos estiman mucho, no los cogen.³⁵ Hasta ahora no han podido estos hombres ir a su descubrimiento, aunque lo desean notablemente, y pasar por esta altura hasta el Nuevo Méjico y de allí a la Mar del Sur, donde piensan hacer grandes poblaciones y armadas con que puedan ser señores de aquel mar como de éste poblando algunas islas de las que están al este del canal de Bahama y aun conquistar otras como Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba, que puesto que les sea dificultoso a lo menos ya hemos visto muestras de estos efectos en la población de la Bermuda, donde dicen que tienen fortalezas fuertes porque el sitio de la tierra lo es para defenderse pocos de mucha cantidad, especialmente para estorbar la desembarcación y el tomar tierra.³⁶ Su fondo, según he entendido, es poco para navíos de cien toneladas pero creo que lo disminuyen, porque yo he descrito aquella isla por relación del capitán Diego Ramírez que varó en ella, [Folio 2] y me parece que pueden entrar otros mayores. No me acuerdo bien porque ha mucho tiempo, pero la descripción está en casa del Señor Don Rodrigo de Aguiar, del Consejo de Indias, y el padrón en Sevilla en casa del licenciado Antonio Moreno, cosmógrafo de ella. Pero sobre todo, este capitán dará bastante relación de la isla y es muy importante para la

facción que se hubiera de hacer en ella. Su fertilidad es grande, pescado y coco hay infinito, y carne de puerco cuanta pueden desear, y así se hallan muy bien en aquella población porque tienen poca necesidad de Inglaterra, porque asimismo están ricos de ámbar y perlas, de que en muy pocos meses dicen que han enviado a ese reino más de cincuenta mil ducados de valor contada la onza a moderado precio. Habrá cuatro días que llegó aquí un navío que les trujo gente y bastimento y no acaban de decir la bondad de aquella isla y sus comodidades.

Esta tierra³⁷ es buena fértil para todo [*sic*] especie de cosas aunque no para las que quieren mucho calor porque es fría. Hay mucha caza y pesca pero como no han comenzado a tener provecho de las minas sino sólo de madera, que la hay buena, los mercaderes no han podido sustentar estas colonias con tanta largueza como era necesario y así han padecido mucha necesidad, pasando con una miserable ración de avena o maíz y vistiendo pobremente, de cuya causa si vienen hoy trecientos hombres, el año mismo les consume más de los ciento y cincuenta, y no hay ninguno que no mueran la mitad.³⁸ El año pasado había setecientas personas y no han quedado trescientas y cincuenta, porque el poco comer y mucho trabajar en obras públicas los mata, y mayormente el descontento con que viven de verse en forma de esclavos tratados con crueldad, por lo que muchos se han ido a los indios de quien han sido muertos, parte a sus manos, y otros se han ido por la mar siendo enviados a pescar, y los que quedan violentados están: y deseosos de que venga armada de España que los saque de esta miseria porque del agravio que reciben claman a Dios y apelan para Su Majestad en quien tienen grande confianza. Y así venida que sea armada, con darles pasaje para ese reino persona alguna no tomará las armas; antes perderán el respeto y obediencia a sus gobernadores, que piensan sustentar esto hasta morir. Y aunque allá se entienda que los mercaderes desamparan esta colonia es falso, porque es estratagema con que piensan descuidar a Su Majestad dando a entender que esto se acabará de sí mismo y que así no habrá necesidad de hacer gasto de armada. Cualquiera que viniese con ochocientos o mil soldados allanaría esto con gran facilidad, y aun con quinientos, porque de Inglaterra no se espera socorro para resistir, y las fuerzas que tienen son de tablas y tan flacas que a puntillones se deshacen, y arrimados una vez a las murallas, mejores son los de fuera que los de dentro porque sus traveses y troneras son comunes [Folio 3] a las dos partes, fortificación sin arte y de gente que no la entiende ni son soldados, aunque

los gobernadores y capitanes hacen gran profesión de esto por lo mucho que han asistido en Flandes en favor de Holanda, donde algunos tienen compañías y castillos. La gente es poco disciplinada y no para facción alguna, aunque tienen puesta su esperanza en una de las poblaciones que hay, la cual han fundado veinte leguas de aquí el río arriba en una revuelta o península³⁹ que hace fragosa con una pequeña entrada por tierra, y están persuadidos que allí pueden defenderse del mundo todo. Yo no la he visto, pero sé que la fortificación es semejante a las demás y que los indios una noche la entraron y corrieron todo el lugar sin resistencia alguna, disparando flechas en todas las puertas, de manera que yo no siento dificultad en tomar esto ni la Bermuda, especialmente si se toma mi parecer en ambas cosas como de persona que ha asistido aquí dos años y ha mirado todo con cuidado.

Yo estoy esperando la resolución de Su Majestad, deseoso de serle de algún servicio, y no hago caso de mi prisión, ni los trabajos que en ella he padecido con hambres, necesidad y enfermedades, porque el que con amor sirve por suaves tiene todas sus aflicciones. El alférez Marco Antonio Pérez murió quince meses ha, más de hambre que de enfermedad, pero con paciencia, ciertamente, de santo y con espíritu de buen soldado. Yo no lo he pasado demasidamente mal, aunque bien mal, porque desde que llegué aquí he sido acepto a esta gente y me ha hecho amistad, conforme a su miseria, pero con buena voluntad. El marinero que vino conmigo dicen que es inglés y piloto. Él afirma ser aragonés y realmente nadie le juzgara por extranjero.

Esta tierra está puesta en treinta y siete grados y un tercio en que está asimismo la bahía que llaman de Santa María. Desembocan en ella cinco ríos muy grandes y de mucho fondo. Ésta tiene en su entrada nueve brazas y dentro a cinco y seis. Los otros tienen a cinco, siete ocho y doce. La bahía tiene en su boca ocho leguas pero es por partes muy larga, de treinta leguas. Hay mucha madera de roble y comodidad para fabricar navíos, árboles para ello como se quisieren, nogal muy negro y que lo estiman en mucho, con otras muchas fuentes de buenos árboles.

El portador es un gentil hombre veneciano, muy honrado, el cual habiendo caído en algunos grandes y notables yerros hoy está reducido a su primera religión y dice que Dios me ha hecho instrumento de esto. Yo le doy por ello muchas gracias. Desea ir a España a pedir penitencia de su pecado. Si consigo libertad pienso ayudarle [Folio 4] en todo que yo pudiere.

Suplico a Vuestra Señoría me haga merced de hacerle algún regalo, porque tengo por sin duda que será limosna muy acepta a Nuestro Señor. Vea en Vuestra Señoría premisas de que en España no está muerta la caridad, y pues en Vuestra Señoría debe haberla, ejercítela en un hombre que va de aquí pobre y enfermo y no puede valerse de sus buenas habilidades. Y si yo tengo de estar aquí mucho no soy menos necesitado del socorro de Vuestra Señoría, y con la inteligencia de esta persona (que dirá cómo lo paso), podría Vuestra Señoría socorrerme de algún matalotaje como se trae aquí para personas particulares, y en especial paño y lienzo para vestirnos este hombre y yo, porque andamos desnudos, o tan rotos que monta tanto, sin mudarnos una camisa en un mes; porque como dice el soldado, mis camisas son nones y no llegan a tres. Confío en Dios que me ha de remediar, pues comienza a darme salud a cabo de once meses que me falta – yo no tengo tanto lugar que pueda escribir a Su Majestad. Vuestra Señoría podrá hacerlo, dándole aviso de todo lo que digo. Dios guarde a Vuestra Señoría como deseo. De la Virginia y mayo 28 según cuenta de España, 1613.

Si Vuestra Señoría tuviera contracifra mía pudiera escribir en ella, pero esta carta va cosida entre las suelas de un zapato y así confío en Dios que no habré hecho mal en escribir de esta manera. Al principio que vine aquí, escribí a Su Majestad una carta que tenía necesidad de alguna interpretación y la dirigí con otras para Vuestra Señoría, no sé si las ha recibido—

[Al margen izquierdo de Folio 4]

Creí poder hacer una descripción de esta tierra, mas la publicidad de mi posada no da lugar a ello. Pero lo que más hace al caso es que la bahía se corre noroeste fuerte, y a 4 leguas de la boca está este río a la parte del sur con 9 brazas de fondo. A la entrada hay un fuerte, o por mejor decir flaco, de tablas diez palmos de alto con 25 soldados y 4 piezas de fierro. A media legua hay otro más pequeño con 15 soldados sin artillería. Otro hay menor que todos dentro de tierra media legua para contra los indios. Tiene otros 15 soldados. A 20 leguas está esta población con 150 personas y 6 piezas. A otras 20 leguas más arriba está otra población de sitio fuerte donde se reducirán todos habiendo ocasión, porque allí tienen su esperanza, donde hay otras cien personas, y entre ellas y las de aquí hay mujeres, muchachos y hombres del campo, de manera que no quedan doscientos hombres efectivos y esos mal disciplinados.

[Rúbrica: Diego de Molina]

[Sello: Archivo General de Simancas]

[Indicación de un número de folio: F^o 47]

Notas

¹ En Alexander Brown, ed., *The Genesis of the United States* (Boston: Houghton, Mifflin, and Company, 1890), 507. Uno de estos “españoles,” Francis Lymbry, era en realidad un nacional inglés que después moriría ejecutado en alto mar por traición. Ver Alexander Brown, *The First Republic in America: An Account of the Origin of this Nation, Written from the Records then (1624) Concealed by the Council, Rather than from the Histories then Licensed by the Crown* (Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1898), 230.

² Según William S. Goldman, Molina aguantó siete años de cautiverio, pero esta cifra está en desacuerdo con la que ofrecen Alexander Brown, Irene A. Wright, y Martín Fernández de Navarrete, los cuales reconstruyen los hechos en torno a la expedición y el cautiverio de Molina a base de los documentos originales procedentes de España, Inglaterra y Virginia. Brown afirma que Molina volvió a Londres en 1616 en el mismo barco que John Rolfe y Pocahontas; Wright, después de realizar un análisis exhaustivo de otra colección de documentos “paralelos” de la Secretaría de Estado del archivo de Simancas, también confirma que Molina ya se hallaba de vuelta en España a finales de 1616. Martín Fernández de Navarrete cuenta que después de volver a España Molina solicitó “el título y sueldo de capitán general de una flota [. . .] pues la mayor parte de su vida había servido sin sueldo, estando seis años esclavo.” A pesar de estimar que la “esclavitud” de Molina durara seis años, Navarrete confirma que se le asignó el mando de dos carabelas en septiembre de 1616, lo cual implica un confinamiento de menos de seis años. Ver William S. Goldman, “Spain and the Founding of Jamestown,” *The William and Mary Quarterly* 68.3 (July 2011), 427, 441; Brown, *Genesis*, 782; Irene A. Wright, “Spanish Policy Toward Virginia, 1606-1612: Jamestown, Ecija, and John Clark of the Mayflower,” *The American Historical Review* 25.3 (April 1920), 448 y 457; y Martín Fernández de Navarrete, *Biblioteca marina española*, Tomo I (Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1851), 348.

³ Para una deconstrucción del mito de Pocahontas como princesa indígena enamorada del prolijo pero poco fidedigno John Smith, ver Camilla Townsend, *Pocahontas and the Powhatan Dilemma* (New York: Hill and Wang, 2004).

⁴ Al considerar las fechas de la correspondencia relativa a las actividades españolas e inglesas en esta época, hay que tener en cuenta que España ya había adoptado el calendario gregoriano, pero Inglaterra (al igual que otros países protestantes) aún seguía el sistema juliano. Consciente de esta discrepancia, por la cual la fecha española sería diez días más adelantada que la inglesa, Molina firma su carta “mayo 28 según cuenta de España, 1613.” Carta de Diego de Molina a Antonio de Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 4.

⁵ Ver Brown, *Genesis*, 646-52; Lyon Gardiner Tyler, ed., *Narratives of Early Virginia, 1606-1625* (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), 217-24; y Paula Gunn Allen, *Pocahontas: Medicine Woman, Spy, Entrepreneur, Diplomat* (New York: HarperSanFrancisco, 2003), 317-22.

⁶ “[B]eware—he is alleged to be a Spanish Spy!” Ver “. . . my capture and extraordinary occurrences.” *Don Diego de Molina, Captive and Spy.*” <https://www.colonialwilliamsburg.com/plan/calendar/my-capture-de-molina/>, *Don Diego de Molina – Captive and Spy.*

<https://www.nps.gov/jame/planyourvisit/don-diego-de-molina.htm>, y *Meet Captain Molina.*

www.visitwilliamsburg.com/events/meet.captain.molina. Consultado 22 julio 2016. Más recientemente, una página de Facebook anuncia una repetición de la actuación para conmemorar el cuarto centenario del matrimonio entre Pocahontas y John Rolfe en 1616. Ver <https://www.facebook.com/events/1465118697058538/>. Consultado 29 agosto 2016.

⁷ Pascual de Gayángos publica una carta fechada 6 septiembre 1613, firmada por Diego Sarmiento de Acuña, embajador en Inglaterra de 1613-1622, y dirigida al secretario Juan de Ciriza, en la que Acuña dice enviar al rey una carta que Molina había mandado a Alonso de Velasco; se tratará de la misma carta aquí editada. Acuña explica que Velasco, su predecesor en el cargo diplomático, abandonó Londres el 26 de agosto para curarse de una dolencia en Flandes, y que él mismo trabajará por la libertad de Molina en su ausencia; pero añade poco más, aparte de que los ingleses tratan bien a Molina y por tanto el rey debe hacer “lo mismo con el inglés” (es decir, con John Clark, el piloto inglés apresado por la tripulación de la carabela en la que viajaba Molina hasta el momento de su captura). Ver Pascual de Gayángos, ed., *Cinco cartas de D. Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de*

Gondomar, embajador á la corte de Inglaterra: 1613-22 (Madrid: M. Rivadeneyra, 1869), 35-36; 39-40.

⁸ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 4.

⁹ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 1.

¹⁰ Además de las ediciones de fuentes primarias ya citadas de Brown y Tyler, ver Wright, "Spanish Policy," y Goldman, "Spain."

¹¹ Para cifras escalofriantes de la mortandad durante los primeros años de Jamestown, ver J. Frederick Fausz, "An 'Abundance of Blood Shed on Both Sides': England's First Indian War, 1609-1614," *The Virginia Magazine of History and Biography* 98.1 (January 1990), 55-56.

¹² Wright, "Spanish Policy," 452.

¹³ Pedro Menéndez de Avilés, *Cartas sobre la Florida (1555-1574)*, ed. Juan Carlos Mercado (Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2002), 131.

¹⁴ Goldman, "Spain," 444, 448.

¹⁵ La primera de estas expediciones fue dirigida por Francisco Fernández de Ecija en junio de 1609, dos años antes de la expedición de Molina, y la resume James Horn en "Imperfect Understandings: Rumor, Knowledge, and Uncertainty in Early Virginia," *The Atlantic World and Early Virginia, 1550-1624*, ed. Peter C. Mancall (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 534-37. Horn sigue a Wright, quien atribuye la pasividad de Felipe III ante la "invasión" inglesa de Virginia a la disminución del fanatismo católico (además de la creencia de que la colonia no suponía más que una pérdida de dinero y tiempo para su rival). Goldman cita la misma disminución del fanatismo y la atribuye al auge del razón de estado como fundamento de la política exterior española. Ver Wright, "Spanish Policy," 449 y 459, y Goldman, "Spain," 429.

¹⁶ Para un resumen de estos sucesos, ver Wright, "Spanish Policy," 454-55. William S. Goldman también resume el episodio en "Spain," 427, y Karen Ordahl Kupperman lo toca brevemente en *The Jamestown Project* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 263. La estratagema española se explica en un documento firmado por Gaspar Ruiz de Pereda, gobernador de Cuba, traducido y reproducido por Brown en *Genesis*, 511-13. Para la llegada y captura de la compañía de Molina y las declaraciones hechas en la Habana por Clark y la tripulación española, ver Brown, 513-22. En "Spanish Policy," Wright reproduce en el castellano original y en traducción inglesa anotada tanto las declaraciones de John Clark como las del maestre, piloto,

y marinero de la nave española; ver 460-79. John Smith menciona el episodio en el Libro IV de su *Generall Historie*, pero da una versión contraria a la española de la toma de prisioneros: según Smith, los españoles secuestraron sin provocación al piloto inglés y acto seguido abandonaron a sus tres tripulantes. Ver John Smith, *The Generall Historie of Virginia, New England & the Summer Isles* (Glasgow: University of Glasgow Press, 1907), 231.

¹⁷ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 1.

¹⁸ Consulta citada en Wright, "Spanish Policy," 461.

¹⁹ Menéndez de Avilés, *Cartas*, 149. Para un análisis más detallado de la estrategia de Menéndez y la centralidad de las Montañas Apalaches en su visión de la geopolítica atlántica, ver Kimberly C. Borchard, "The Andes in Appalachia: Inca Garcilaso in a Hemispheric Curriculum," en *Approaches to Teaching Inca Garcilaso de la Vega's Royal Commentaries and Other Works*, ed. Christian Fernández y José Antonio Mazzotti (en prensa).

²⁰ Menéndez de Avilés, *Cartas*, 146-49. Santa Elena es una isla en la costa de Carolina del Sur, conocida en inglés como *Parris Island*. Los ingleses fundarían Jamestown en la Bahía de Santa María, o la *Chesapeake Bay*, unos cuarenta años después de que Menéndez hiciera estas advertencias. En 1567, Menéndez mandó a Juan Pardo a explorar las Montañas Apalaches y fundar seis fuertes en el interior del continente. El fuerte San Juan estuvo en pie dieciocho meses antes de que lo quemaran los indígenas de la región, hartos de los abusos sexuales contra sus mujeres y los robos de sus reservas de comida perpetrados por soldados españoles. Las ruinas de San Juan se han descubierto en la zona rural cerca de lo que hoy es Morganton, Carolina del Norte, donde se está llevando a cabo una excavación en la que se permite la participación del público; las ruinas de otro fuerte, San Marcos, se descubrieron en Parris Island durante la redacción de este artículo. Ver Robin Beck et al. "Identifying Fort San Juan: A 16th-Century Spanish Occupation at the Berry Site, North Carolina," *Southeastern Archaeology* 25.1 (2006): 65-77 y "Limiting Resistance: Juan Pardo and the Shrinking of Spanish La Florida, 1566-68," en *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, ed. Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy (Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2011), 19-41; Charles Hudson, *The Juan Pardo Expeditions: Exploration of the Carolinas and Tennessee, 1566-1568* (Tuscaloosa: University of Alabama

Press, 1990); *Exploring Joara Foundation: Unearthing the Forgotten Past*, <https://exploringjoara.org>, y Associated Press, "Remains of Lost Spanish Fort Found on South Carolina Coast," *Phys.org*, 26 julio 2016, phys.org/news/2016-07-lost-spanish-fort-south-carolina.html.

²¹ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 1. Quizá sin saberlo, Molina así repite el testimonio del artista Jacques Le Moyne de Morgues en su descripción del catastrófico intento de René de Laudonnière de colonizar Florida en 1564; Le Moyne también había descrito oro y plata mezclados con la arena de los ríos bajando de las montañas que llamó *Apalaty*. Ver Jacques Le Moyne de Morgues, *Narrative of Le Moyne*, Trad. del latín de Theodor De Bry (Boston: James R. Osgood and Company, 1875), 2. La colonia de Laudonnière es la que fue saqueada, y sus habitantes degollados, por Menéndez en septiembre 1565.

²² Carta de Velasco a Felipe III traducida y reproducida en Brown, *Genesis*, 634.

²³ Velasco menciona su llegada "hace tres días" en una carta a Felipe III de 2 agosto, 1613. Ver Brown, *Genesis*, 645.

²⁴ Durante el *Starving Time* de noviembre 1609 a mayo 1610 la mortandad fue aún mayor, de 67%; pero a partir de la captura de Molina en verano de 1611, fue bastante menor de la que describe. Ver Fausz, "Abundance of Blood," 55-56.

²⁵ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 2.

²⁶ Carta de Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar, a Felipe III en Brown, *Genesis*, 740.

²⁷ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folios 2-3. Otra vez, Molina hace eco de Pedro Menéndez de Avilés, quien aseguró en 1565 que con unas pocas tropas más "con facilidad se allanará [desde la Florida] hasta la Nueva Galicia." Ver Menéndez de Avilés, *Cartas*, 151.

²⁸ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 3.

²⁹ Molina a Velasco, Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47, folio 4. Conste que la información aportada por Molina se sumó a la ya ofrecida por Pedro de Zúñiga, embajador en Londres en el momento de la fundación de Jamestown. En septiembre de 1607, Zúñiga había conseguido un mapa "sorprendentemente preciso" del área, detallando los ríos, los pueblos indígenas, e incluso el lugar del fuerte inglés. Ver Goldman, "Spain," 441.

³⁰ Goldman, "Spain," 427-50.

³¹ Ver Wright, "Spanish Policy," 458, y J. H. Elliot, "The Iberian Atlantic and Virginia," en *The Atlantic World and Virginia, 1550-1624*, ed. Peter C. Mancall (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 550.

³² En una carta a Felipe III de octubre 1613, Diego Sarmiento de Acuña revela que acaba de descubrir que el monarca inglés había ordenado que se realizara el intercambio de prisioneros hace más de un año. Ver Brown, *Genesis*, 659.

³³ Para una reflexión sobre el paralelismo entre las parejas Rolfe/Pocahontas y Cortés/Malinche, y el tratamiento dispar que recibe cada mujer en su país respectivo, ver Jasmine Garsd, "Despite Similarities, Pocahontas Gets Love, Malinche Gets Hate. Why?" Consultado 24 agosto 2016, www.npr.org/sections/goatsandsoda/2015/11/25/457256340/despite-similarities-pocahontas-gets-love-malinche-gets-hate-why.

³⁴ Se trata de las Montañas Apalaches.

³⁵ Ver la nota 21 más arriba.

³⁶ Efectivamente, esto confirma por lo menos algunas de las sospechas de Menéndez, expresadas en 1565. Ver la nota 19 más arriba.

³⁷ Es decir, Virginia.

³⁸ Ver nota 24 más arriba.

³⁹ Tyler cree que se trata de la Península de Jamestown, pero Robert Hunt Land sostiene que aquella interpretación no tiene sentido y que es más probable que se trate de Henrico (que se pobló después de Jamestown). Además de discrepancias en la descripción geográfica, Molina afirma que no ha visto el asentamiento en cuestión: ya que estaba preso en Jamestown al escribir, parece dudoso que no lo hubiera visto. Ver Tyler, *Narratives*, 221n3, y Robert Hunt Land, "Henrico and Its College," *The William and Mary Quarterly* 18.4 (October 1938), 461n9.

Obras citadas

- Allen, Paula Gunn. *Pocahontas: Medicine Woman, Spy, Entrepreneur, Diplomat*. New York: HarperSanFrancisco, 2003. Impreso.
- Associated Press. "Remains of Lost Spanish Fort Found on South Carolina Coast." *Phys.org*. phys.org/news/2016-07-lost-spanish-fort-south-carolina.html. Consultado 26 julio 2016. Web.
- Beck, Robin A., David G. Moore, y Christopher B. Rodning. "Identifying Fort San Juan: A 16th-Century Spanish Occupation at the Berry Site, North Carolina." *Southeastern Archaeology* 25.1 (2006): 65-77. Impreso.
- Beck, Robin A., Christopher B. Rodning, y David G. Moore. "Limiting Resistance: Juan Pardo and the Shrinking of Spanish La Florida, 1566-68." *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*. Eds. Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2011. 19-41. Impreso.
- Borchard, Kimberly C. "The Andes in Appalachia: Inca Garcilaso in a Hemispheric Curriculum." *Approaches to Teaching Inca Garcilaso de la Vega's Royal Commentaries and Other Works*. Ed. Christian Fernández y José Antonio Mazzotti. (En prensa.)
- Brown, Alexander. *The First Republic in America: An Account of the Origin of this Nation, Written from the Records then (1624) Concealed by the Council, Rather than from the Histories then Licensed by the Crown*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1898. Impreso.
- Brown, Alexander, ed., *The Genesis of the United States*. Boston: Houghton, Mifflin, and Company, 1890. 2 Vols. Impreso.
- Diego de Molina: English Captive, Spanish Spy*.
<https://www.facebook.com/events/1465118697058538/>. Consultado 29 agosto 2016. Web.
- Don Diego de Molina – Captive and Spy*.
<https://www.nps.gov/jame/planyourvisit/don-diego-de-molina.htm>. Web. Consultado 22 julio 2016. Web.
- Elliot, J. H. "The Iberian Atlantic and Virginia." *The Atlantic World and Virginia, 1550-1624*. Ed. Peter C. Mancall. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 541-57.
- Exploring Joara Foundation: Unearthing the Forgotten Past*.
<https://exploringjoara.org>. Consultado 26 julio 2016. Web.

- Fausz, J. Frederick. "An 'Abundance of Blood Shed on Both Sides': England's First Indian War, 1609-1614." *The Virginia Magazine of History and Biography* 98.1 (January 1990): 3-56. Impreso.
- Fernández de Navarrete, Martín. *Biblioteca marina española*. (Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1851). Tomo I. Impreso.
- Garsd, Jasmine. "Despite Similarities, Pocahontas Gets Love, Malinche Gets Hate. Why?" www.npr.org/sections/goatsandsoda/2015/11/25/457256340/despite-similarities-pocahontas-gets-love-malinche-gets-hate-why. Consultado 24 agosto 2016. Web.
- Gayángos, Pascual de, ed. *Cinco cartas de D. Diego Sarmiento de Acuña, primer conde de Gondomar, embajador á la corte de Inglaterra. 1613-22*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1869. Print.
- Goldman, William S. "Spain and the Founding of Jamestown." *The William and Mary Quarterly* 68.3 (July 2011): 427-450. Impreso.
- Horn, James. "Imperfect Understandings: Rumor, Knowledge, and Uncertainty in Early Virginia." *The Atlantic World and Early Virginia, 1550-1624*. Ed. Peter C. Mancall. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 513-40. Impreso.
- Hudson, Charles. *The Juan Pardo Expeditions: Exploration of the Carolinas and Tennessee, 1566-1568*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1990. Impreso.
- Kupperman, Karen Ordahl. *The Jamestown Project*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Impreso.
- Land, Robert Hunt. "Henrico and Its College." *The William and Mary Quarterly* 18.4 (October 1938). 453-98.
- Le Moyne de Morgues, Jacques. *Narrative of Le Moyne*. Trad. del latín de Theodor De Bry. Boston: James R. Osgood and Company, 1875. *Meet Captain Molina*. www.visitwilliamsburg.com/events/meet.captain.molina. Web. Consultado 22 julio 2016.
- Menéndez de Avilés, Pedro. *Cartas sobre la Florida (1555-1574)*, ed. Juan Carlos Mercado. Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.
- Molina, Diego de. Carta a Antonio de Velasco. Secretaría de Estado, legajo 2590, n. 47. 4 folios.

“...my capture and extraordinary occurrences:” *Don Diego de Molina, Captive and Spy.*”

<https://www.colonialwilliamsburg.com/plan/calendar/my-capture-de-molina/>. Web. Consultado 22 julio 2016.

Smith, John. *The Generall Historie of Virginia, New England & the Summer Isles*. 1624. Glasgow: University of Glasgow Press, 1907. Impreso.

Townsend, Camilla. *Pocahontas and the Powhatan Dilemma*. New York: Hill and Wang, 2004. Impreso.

Tyler, Lyon Gardiner ed.. *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907. Print.

Wright, Irene A. “Spanish Policy Toward Virginia, 1606-1612: Jamestown, Ecija, and John Clark of the Mayflower.” *The American Historical Review* 25.3 (April 1920): 448-479. Impreso.

"Me cago en el gran Colón:"
 Criticizing Global Projects in 19th-century Santo Domingo

Heather Allen
 University of Mississippi

Y me cago...en lo cagado
 Pues hartó yá de cagarme
 Hastá en mi mismo me cago.
 From "Me cago en el gran Colón"

In this article I present the contents, discuss the scholarly significance, and suggest further research and teaching directions for an unpublished nineteenth-century *romance* in Spain's National Library (BNE) in Madrid. Intriguingly titled by the library staff "Romance octosilábico burlesco sobre América: Me cago en el gran Colón..." (BNE MSS/12961/76), the poet thoroughly curses the inhabitants, European conquistadors, explorers, and politicians involved with Spain and the Americas from the fifteenth to the nineteenth century, as well as the region's major geography, climate, flora, fauna, and products. The ire evident in the constant swearing (there are over fourteen iterations of *cagar*, meriting the catalog title's description of *burlesco*) is apparently provoked by the poet's exile from Spain to the Dominican Republic. While there are several possible reasons why the poem has not yet been published—it seems to have been part of a letter exchanged between friends rather than something intended for the press, the author is anonymous, its tone off-color, and its contents somewhat repetitive—its social, historical, and political commentary and broad literary intertextuality are particularly relevant for Hispanists in general for use in research and teaching.

In what follows, I suggest some specific directions for further scholarship on the *romance*: in terms of literary approaches, the obscenity-laced commentary could be theorized as part of a corpus of non-canonical texts that comprise a response to the lettered city from the margins of empire (exile) and language (profanity). The intertextual literary references and rhetorical devices speak about the influence of literary movements and

genres—specifically the landscape tropes of Romanticism, the disillusionment of the Generación del 98, *romances* (ballads), and burlesque humor—in the transatlantic arena. In other words, the poem is a transition piece exhibiting elements from both literary movements. In terms of socio-historical approaches, an in-depth analysis of its political commentary could reveal more about nineteenth-century attitudes toward the contemporary partisan environment, while its invective against the conquest and colonization in relation to nineteenth-century events may contribute to research on Peninsular colonialism and creating an intellectually independent Latin American during that time period. I offer some preliminary steps down these investigative paths in the following two sections.

In terms of the classroom, the *romance*'s humor offers welcome variety from usually serious studies while providing academic rigor at the same time. In advanced language or basic Hispanic literature courses, educators could use it to teach literary language (apostrophe, synecdoche, etc.) and Spanish versification (meter, rhyme, etc.). In slightly more advanced literature courses, such as topical Hispanic literature and capstone classes, we could use it to illustrate for students the connections between Romanticism, the Generación del 98, Spanish American cultural emancipation, and the decadence of the Spanish colonial empire. Mikhail Bakhtin's work on the carnivalesque could also be used to theorize how the poem's profanity contributes to its message. In the third section of this article I offer a lesson outline for a Hispanic literature course based on the poet's sly, burlesque allusions to Romantic poetry, through which he reveals his strong political opinions and a disillusionment fully explored later by the writers of the Generación del 98.

The Manuscript

MSS/12961/76 consists of three 21 by 14 centimeter sheets of mid-weight, yellowed stationery paper folded in half. Modern cursive writing covers five of the six pages in one neat column. Margin lines were created by making creases approximately one centimeter from the paper's outer edges. A scored line through the middle of each page suggests that they had at one time been folded to fit inside an envelope; hence the poem appears to have been part of a missive, while the jocular tone suggests a joke

between two friends. The clear and flowing hand and presence of only one error—a superscript word added after the line was completed (v. 22)—indicates that the document is a clean copy made to share with the letter's addressee. The stationery pages are contained inside a large white folio with bibliographical information right-justified on the cover page.

The poem is transcribed below. It is a traditional octosyllabic *romance* with an assonant rhyme a-o in even-numbered lines (Menéndez Pidal 16), presented as one continuous verse (aside from page break divisions). All punctuation marks and spelling are original to the document. Bracketed numbers indicate the library's assigned folio numbers marked in pencil on the upper right corner of the recto.

Me cago en el gran Colon, [p. 1]
 En Cortes y en los Pizarros,
 En Americo Vespucio
 En D. Sevastian el Cano
 En Ercilla, en Magallanes,
 Y hasta en Narvaez D Panfilo.
 En Isabel la Catolica,
 Y en sú esposo D Fernando,
 Y en todos sú subcesores
 Que el in utro que han usado.
 Me cago Guatimocin,
 Y en el Inca Garcilaso,
 Y en los indios primitibos
 Y hasta en el Sol que adorarón
 Me cago en las Carabelas,
 Que zarparon desde Palos
 Y en todos sú tripulantes
 Y en el Pendon Castellana
 Que en las indianas regiones
 Por primera vez plantaron,
 En todos los echos de armas
 Que [trá] America han ilustrado,
 Desde el otumba glorioso,
 Hasta el Ayacucho infinito;
 En las naves que quemará

Cortes, en Mejico, osado
 Y en las que Prim sé embarcará
 Despues de haber echo fiasco;
 Me cago en Misipi [sic],
 En el Monte Chimborazo,
 En el estrecho de Verid,
 Y en el volcan Peruano;
 Me cago en el Canadá
 Y en los Unidos-Estados
 En florida Costafirme
 Y en el seno megicano
 En el Istmo Panamá
 Por uno y otro Oceano,
 En Chile y el Paraguay
 En el Peru alto y bajo
 En el Brasil y en la Plata,
 Y en los restantes estados
 Que el Continente comprende [p.
 2]
 Del Polo artico al Antartico
 En los valles y Cuidades [sic],
 Poblados y despoblados
 En sus ríos y en sus valles,
 En sú montes y en sú lagos,
 En la raza Inclosajona

En la de origen Hispano,
En la Indiana, en la de Congo,
Y otras que hán resultado;
Me cago en el Potosí,
Y en California me cago
Y en el rom de la Jamaica,
Y en el licor curasao;
Tambien me cago en la azúcar
Blanca, morena, o terciada,
Y por cagarme en America,
Me cago hasta en el tabaco;
Me cago en Labastida
En Alfán, Ricart y Castro,
Y sobre todo en Santana,
Y en el General Serrano,
Y en todos cuantos danzantes,
Satelites y allegados
Para alivio de la España,
La anexion manipularon
De está carisima tierra
Donde estoy tan amolado,
Y me cago en el que á ella
Me destino mal migrado;
Y en todos sús ascendientes
Hastá el mas remoto vastago,
Y en el dia en que lo supe,
Y en el buque que me trajo;
Y en la hora que pise,
El suelo dominicano.
Me cago en fin, en presente
En futuro y em pasado
En esta tierra maldecida
Que asi tragará el Oceano [sic],
Y en todos sús moradores
Ya seán hembras ya seán machos
Yá seán blancos ya seán negros
Cuarterones ó mulatos,

Y en el aire que respirán [p. 3]
Y en la leche que mamaron,
Y en el fuego y en el agua,
Que ahora está cayendo á
cantaros,
Y en los peces y en las aves,
Inclusos los Papagallos,
En los reptiles é insepitos
Cuadrupedos y gusanos
En las casas y en las piedrás
En los arboles y pastos
En los frutos y en las flores,
Y me cago...en lo cagado
Pues hartó yá de cagarme
Hastá en mi mismo me cago

Madrid 27 abril

Profiling the Poet: Spanish Relations with Mexico and the Dominican Republic

With the following explication of the poem's grammar and contents, I provide readers with a composition place and date range, a preliminary biographical sketch of the poet, and directions for further research that could reveal his precise identity. A clue about the location and date of composition is evident when the narrator laments "la hora en que pise, / El suelo dominicano" (vv. 77-78) and complains about "el agua / Que ahora está cayendo á cantaros" (vv. 89-90). Dominican weather patterns—admittedly vaguely—indicate when and where the poem could have been composed. The rainy season is October through April in the north and May through November in the south, with hurricane season mostly affecting the south in August and September ("Dominican Republic"). Accordingly, the poem may have been penned during the rainy season in any part of the island, or in the south during hurricane season. It is also possible to pinpoint the month and year after which the poem was likely composed: based on the reference to Bishop Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos' role in the installation of Maximilian I as emperor of French-controlled Mexico (v. 61)—the latest historical event mentioned in the poem (Rosas Salas 350)—it was probably written during or after October of 1863.

Based solely on the poem's contents, it is impossible to determine whether the work is autobiographical—if the narrator is the author—in part because the poem speaks of residence in the Dominican Republic (v. 78) yet the postscript states, "Madrid 27 abril" (v. 101). Thus we must maintain a distinction between characteristics attributable to the narrator versus the author. The narrator's gender becomes apparent when he refers to himself with the masculine descriptors "amolado" (v. 70) and "mi mismo" (v. 100). He betrays further personal information upon remarking that he was exiled—whether of his own volition or by force is not clear—to the Dominican Republic: "me cago en el que á ella [esta tierra] / Me destino mal migrado [...] / Y en el buque que me trajo; / Y en la hora que pise, / El suelo dominicano" (vv. 71-72, 76-78).

Further information about the poet's identity can be culled from references to current events. The author focuses specifically on international relations between countries with interests in the Spanish American theater, as is evident in his references to Juan Prim y Prats (v. 27), Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (v. 61), Francisco Serrano y

Dominguez (v. 67), Pedro Santana (v. 56), and Generals Alfán and Ricart (v. 63). General Francisco Serrano y Domínguez, Duque de la Torre and Juan Prim y Prats, Marqués de los Castillejos were both nineteenth-century Spanish military heroes and politicians. In addition to fighting in the Carlist wars at home and in various theaters abroad, both men were appointed to the foreign service. General Serrano held the post of Governor and Captain-General of Cuba from 1859-1862. He was tasked with maintaining peace and order on an island where rumblings of independence from the enslaved Africans, and from those who desired independence from Spain, threatened political stability (Ortúzar Castañer 341-42). During Serrano's tenure as Governor, Mexican president Benito Juárez decided to suspend payment of his country's debts to France, England, and Spain in 1861. Believing that a strong military presence would make Juárez change his mind, these three countries formed an alliance and sent troops to Mexico.

Prim was chosen by Spanish president Leopoldo O'Donnell to lead Spain's military expedition to Mexico because of his past military successes in Crimea and Africa and his good working relationship with Napoleon III (Ortúzar Castañer 355-58). When he arrived in Veracruz, Mexico in early 1862 and met with French and British leaders, he realized that Napoleon III intended to take over the country and install a monarchy rather than simply use the military presence to intimidate Mexico into repaying its foreign debts, as per the initial agreement. After much discussion and negotiation failed to dissuade Napoleon III of his plan, in April 1862 Prim gathered the Spanish troops and left Mexico without waiting for orders from the Peninsula. The French military began their offensive against Juárez's government several days later. Prim's actions greatly angered Serrano and his superiors in the Spanish government, who saw them as senseless and insubordinate. Indeed, Prim was criticized to such a degree that some newspapers accused him of being a traitor (Ortúzar Castañer 360-64). The *romance's* narrator clearly agrees with the general public when he curses "las [naves] que Prim se embarcará / Después de haber echo fiasco" (vv. 27-28). Furthermore, the narrator's invective suggests that he supports Mexico's sovereignty, is against France's rule in Mexico, or both, since by leaving the country with the Spanish troops Prim eliminated any possibility that Spain could prevent France from taking over. This reading of the poet's political stance coincides with his opinion of General Serrano, discussed below.

Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos was Bishop of Puebla (1855-1863) and Archbishop of México (1863-1891). He and other powerful Mexican ecclesiastics were angered when Mexico's liberal government encroached on the traditional rights of the Catholic Church. Thus he advocated for Napoleon III to install the French monarch Maximilian I on the Mexican throne in 1863 in hopes that the more conservative ruler would support the church (Rosas Salas 238). During the tumultuous time preceding the French invasion, Labastida spent seven years in exile for his role in various revolutionary movements and was (and still is) viewed as a traitor to his country for backing a foreign monarch. His support of the French invasion and brief participation in the imperial government (Orozco Linares 349-51) make evident why the anonymous poet adds the Archbishop's name to his list of the damned.

Similarly to Prim, Serrano earns the narrator's wrath for his conduct as Governor and Captain-General of Cuba during the Dominican president's attempt to reincorporate his country into the Spanish empire. In October of 1860, the Dominican President Pedro Santana (v. 63) sent the Dominican Minister of State Ricart and General Alfán (v. 62) to Cuba to negotiate annexation with Serrano as Spain's representative in the Caribbean (Hazard 254; Ortúzar Castañer 382). In part, this political move was an attempt to protect the Dominican Republic from the persistent threat of invasion from neighboring Haiti. Considering Haiti had occupied the country from 1822-1844, this was a legitimate worry (Atkins 11). Although Serrano was in favor of annexation, he had been instructed by Spanish President O'Donnell to be cautious in his negotiations and thus made no firm agreement with Santana (Ortúzar Castañer 383-84).

Santana, however, announced in March of 1861 that the Dominican Republic had become a part of Spain again, to the surprise and dismay of Serrano and his Peninsular superiors. Serrano immediately brought the issue before the Junta de Autoridades in Havana, which decided to support Santana's declaration in order to protect the Dominican Republic from a possible Haitian retaliation while awaiting instructions from Spain. But although the Spanish government approved of Serrano's prudent course of action, they wished to know if the general Dominican population supported annexation before making a final decision. And indeed, in the end Spain decided against it for various reasons, including lack of general public support (Ortúzar Castañer 384-85).

According to the proceedings from the "United States Commission of Inquiry into Santo Domingo" (1871), as well as Samuel Hazard's history, *Santo Domingo, Past and Present; with a Glance at Hayti* (1873), Santana had not consulted the general population, but rather only top government and military officials. Indeed, the citizens at large were generally against any foreign rule and in favor of Dominican independence. As the inquiry proceedings and Hazard both make clear, Santana was generally despised by the Dominicans for his secretive political machinations (Hazard 253-54; *Report* 272-73). Turning to the text itself, the *romance's* narrator clearly shares this attitude when he "[se] cag[a] en... todos cuantos danzantes, / Satelites y allegados / Para el alivio de la España, / la anexion manipularon" (vv. 61, 65-68), and "sobre todo en Santana" (v. 63). In this the poet again sides with those Dominicans in favor of sovereignty, just as he criticizes Prim for failing to fight for Mexican sovereignty. Referring to these politicians as "danzantes," "satélites," and "allegados" portrays them as a group of incompetent, meddling sycophants following a corrupt leader. Furthermore, by describing the annexation movement as an "alivio" for Spain, he implicitly questions why a failing empire would want to (re)annex territory when it is incapable of managing territory currently in its control. This attitude foreshadows that of the writers of the Generación del 98, who became disillusioned and frustrated when the formerly dominant Spain lost Cuba, Puerto Rico, and the Philippines, its last colonial territories, to the United States in 1898 (Carr 528; Shaw 13-14). The anonymous author expresses his own discouragement at Spain's inept government via cynical satire and with the common language favored by the Generación poets (Carr 530; Shaw 48-49). In other words, the poet believes that Spain—a sixteenth-century world superpower whose conquistadors dominated a continent—*está cagada* in the nineteenth-century present.

Although the poet defends the Dominican Republic from those who would compromise its political sovereignty, his loyalty to his current home does not extend to that of a patriot loathe to abandon his homeland. In the lines immediately following his criticism of Prim, Labastida, Serrano, and Santana, he betrays frustration at living on the island:

Y me cago en el que á ella [esta tierra]
 Me destino mal migrado;
 Y en todos sús ascendientes

Hastá el mas remoto vastago,
 Y en el día en que lo supe,
 Y en el buque que me trajo;
 Y en la hora que pise,
 el suelo dominicano.
 Me cago en fin, en presente
 en futuro y en pasado
 en esta tierra maldecida. (vv. 71-81)

Verbally abusing the Dominican Republic here indicates anger directed at his own status as an exile. Moreover, referring to the island as “esta carísima tierra” several lines previously (v. 69), whether sarcastically in the affectionate sense of “amada,” or in the sense of something “vendida, comprada, u ofrecida” (“caro”), suggests strong distaste for his current residence. The intensity of his emotion is brought home to the reader in the polysyndeton, or repetition of the conjunctions “y” and “en,” in the last several lines (vv. 75-81). His anger in this section is spread so widely, from the person who condemned him to exile (whether legally or via rumor and other social weapons is unclear), to the transportation that brought him, to his time in the country, as to become all-encompassing rather than directed pointedly at any one thing. What this section conveys, more than anything, is the narrator’s intense bitterness at being relegated to the margins of empire, a forgotten island in the middle of the Caribbean.

Along with the political commentary discussed above, the poem’s other subject matter suggests that the author is well-educated and thus probably upper class. Throughout the ballad, the narrator elaborates an impressively thorough list of elements related to Spanish America that he derides, in the following order: people (vv. 1-20, 26-27), places and landforms (vv. 23-48), products (vv. 55-58), politicians (vv. 63-74), history and time itself (vv. 78-80), races and ethnicities (vv.83-86), the elements (vv. 87-90), animals, plants (vv. 91-97), and, finally, himself (v. 100). A portion of this list indicates the author’s basic knowledge of pre-Hispanic Mesoamerican peoples and religions. In contrast to this broad yet superficial familiarity with the autochthonous, he demonstrates a much more in-depth awareness of Spanish conquest history. For instance, he presents an exhaustive list of European explorers, navigators, and cartographers: Cristóbal Colón, Hernán Cortés, the Pizarro brothers, Amerigo Vespucci, Juan Sebastián

Elcano, Alonso de Ercilla, Fernando de Magallanes, and Pánfilo de Narváez. With these many names, he comprehensively references military campaigns and regions under early modern Spanish American colonial rule, including the islands of the West (Colón) and East Indies (Magellan, Elcano), areas of Tierra Firme (Costafirme [v. 35]) containing what now comprises parts of Perú, Bolivia, and Ecuador (Pizarro), the United States' Gulf coast and northern Mexico (Narváez), Mexico and Central America (Cortés), Chile (Ercilla), and Brazil (Vespucci). He also reviles Fernando and Isabel, the Spanish monarchs in power during the majority of these expeditions (McKendrick 90-91), and their future progeny—in other words, all future Spanish monarchs (vv. 7-9).

The geographical thoroughness evident in allusions to explorers and conquistadors is mirrored in the list of landforms and specific countries throughout the hemisphere: the Andean Ayacucho region, the Mexican Otumba region, Mount Chimborazo in Ecuador, an unspecified Peruvian volcano, the Mississippi River and Bering Strait ["estrecho de Verid"], the North and South poles, Canada, United States, Panama, Argentina, and Brazil. These plants, products, landforms, and political boundaries are unified in a satirical version of what Mary Louise Pratt calls the European seeing-man's gaze (7). In Romantic travel literature this gaze and the subsequent written description of the view serve to passively possess the surveyed "virginal" territory, which is in fact inhabited by native peoples who usually guide the European seeing-man to the location (Pratt 202-4). Minutious description of "discovered" territory which acts as a possessive marker, however, is not limited to nineteenth-century Romanticism. Indeed, it is common in sixteenth- and seventeenth-century colonial literature as well—for instance, Colón's depiction of Hispaniola's natural resources (which, of course, include the natives themselves) in the *Carta a Santángel* (1493) (140-43), Cortés's report of the Tlatelolco market in the *Segunda carta* (1519) (232-35), and Bernardo de Balbuena's entire *Grandeza mexicana* (1604), a lyrical description of Mexico City. But whereas these detailed and enumerative descriptions, whether in early modern, Baroque, or Romantic texts, are most often possessively triumphal, in this poem they instead evoke a vast past empire and thus come to represent a defeated, *cagada* Spain.

Based on the references to the historical figures and events, as well as geography, flora, and fauna in this section of the ballad, scholars of

nineteenth-century Spanish and American history may be able to deduce the narrator's specific identity. They could search for educated, politically active men (for instance, politicians, military professionals, writers, and journalists), possibly involved in official litigation or informal scandal, who immigrated to the Dominican Republic because of their political stance during the Carlist Wars, Spain's military actions in Mexico with France and England, or the Dominican Republic's failed attempts to become a protectorate of Spain. But regardless of our ability to ultimately pinpoint the poet's personal identity, his poem nonetheless remains a valid addition to the canon, as I argue in the following section.

*Connecting Romanticism and the Generación del 98 Through Satire:
A Lesson Outline*

The *romance* would be an excellent addition to a Hispanic literature survey course because, as stated previously, it offers an introduction to versification, poetic rhetorical devices, and major literary movements. In this last respect, it is a liminal text because it skirts the edges of Romanticism (~1830-1880) (Chang-Rodriguez 107) and the Generación del 98 (~1898-1928) (Carr 530) and because of the poet's own marginalized position vis-à-vis metropolitan lettered circles in the Peninsula and the Americas. That is, the poem is non-canonical in multiple senses, yet can be used to illustrate Romantic and *noventayochista* characteristics. In conjunction with its liminality, its parody of these movements offers a way to introduce students to critical theory, specifically Bakhtin's theory of the carnivalesque. Lastly, the poet's personal viewpoint of the conflicts he mentions illustrates the importance of socio-historical context for understanding a literary work. Through a comparison of the *romance* to a canonical poem often taught in Spanish American literature survey courses, Venezuelan educator and prolific writer Andrés Bello's *silva*, "La agricultura en la zona tórrida" (1826), the following section offers a basic lesson outline incorporating the above points in order to show how the *romance* could be productively used in an upper level undergraduate literature course.

Since it was published first and provides a basis from which to analyze the burlesque *romance*, I begin the lesson with Bello's poem and then move to a comparative discussion of the *romance*. "Agricultura" is a *silva* composed of arbitrary combinations of heptasyllabic and hendecasyllabic lines with an

open rhyme scheme. The divinely inspired poet (*poeta vates*) directly addresses America as a "fecunda zona" (Bello 65; Meyer-Minnemann 75-76). This apostrophe evokes, as Mary Louise Pratt notes, Cristóbal Colón's writings and "the primal world of Europe's rhapsodic arrival discourse on América" (174). In this apostrophe and throughout the following several verses, Bello presents the American landscape as a vast utopia inhabited only by the natives who lack the knowledge to take full advantage of the fruits of the land (Kaempfer 274-75). In contrast to the pastoral world he describes, he uses "the least rustic, most learned poetic rhetoric Spanish afforded at the time" to advocate for a return to a simple bucolic life (Pratt 174).

From this basic discussion of genre, register, and implied audience, teachers can focus on two Romantic tropes Bello uses throughout the poem: landscape description via enumeration (Pratt 202-4), which in turn advocates for the second trope, a return to (idealized) nature as a way of moral and physical self-improvement and empowerment (Chang-Rodríguez 103; Kaempfer 272). In the first few verses of "Agricultura," Bello evokes Latin American landscapes by enumerating products from countries throughout the hemisphere including grapes, maize, sugar cane from the Caribbean, cochineal and agave from Mexico, cacao from Venezuela, tobacco, yucca, potatoes, and banana trees, among others (Bello 65-67). He praises the many agricultural products native to the Americas that not only make the region unique by differentiating it from the Old World, but also provide an economic basis on which the newly independent countries can thrive (Hirshbein 110-11). Minerals and mining, however, are not included in his list of income sources from natural resources, perhaps because, as Pratt astutely suggests, Bello associates those items with the acquisitive commodification prevalent among the European colonial superpowers (178). In this way, Bello idealizes pastoral life and agrarian production as a basis for the formation of independent Latin American states. He juxtaposes this to the corrupting influence of the metropole, both American and European, which is incapable of creating self-sufficient, moral men (Bello 67-68; Kaempfer 272-73). Citizens, he urges, should leave the cities, which are enervating, corrupting, and incapable of producing "los ánimos heroicos denodados / que fundan y sustentan los estados" (Bello 68-70).

Compared to the *silva*, the anonymous poem is more structurally restricted: it is a *romance* composed of octosyllabic lines with a fixed assonant “a-o” rhyme scheme in even lines. The poetic voice, who unlike Bello’s is certainly not divinely inspired considering the large amount of profanity he utters, speaks either to himself or an implied audience rather than addressing his subject directly in an apostrophe. Rather than Bello’s cultured language and complex syntax, the anonymous poet uses crude language and simply constructed sentences to criticize the actions of lettered men. Such rough language, usually not used in lettered circles, is one rhetorical tool available to him from his position at the edge of the Spanish empire. He was clearly an educated man and thus likely a (former) member of the lettered city relegated through exile to a marginal position from which he could do little to effect real change. From his decentered position he utilizes this carnivalesque technique dating from the medieval period—blasphemy specifically involving defecation—in order to upend this power structure (Bakhtin 147-48). That is, he figuratively stands above the politicians he disagrees with and debases them by dumping his invective upon them. His profanity, therefore, in addition to providing humor in the classroom, offers students an introduction to the role of lower bodily stratum and the language of the marketplace in Bakhtin’s theory of the carnivalesque.

Moving again from genre and register to tropes, the *romance*’s enumerative descriptions are reminiscent of the agricultural inventory in the first two verses of Bello’s *silva*. The anonymous poet likewise uses the trope of the European seeing-man’s panoramic view of the landscape, but rather than considering nature as a path to empowerment through visual possession of productive land, it reminds him of Spain’s political and economic descent. In his enumerations, he, too, references the quintessential Caribbean sugar crops—specifying “blanca, morena, [y] terciada” (v. 58)—and tobacco (v. 60). Distinct from Bello, however, to these products grown and manufactured in his country of residence he adds the precious metals silver and gold (implicit in his references to Potosí and California, respectively [vv. 53-54]), “el rom de la Jamaica, / y...el licor curasao” (vv. 55-56). Echoing with a sinister twist Bello’s use of native plants as synecdoches for Latin American countries, the narrator similarly mentions American products, but also includes those commodities Bello avoids mentioning because they have inspired the excessive greed that leads

humans to behave with self-interested cruelty (Pratt 178). Indeed, sugar is a labor-intensive good which the Spanish colonizers infamously used slaves to produce; as well as tobacco to a lesser extent. Tobacco and alcohol sales (referenced in Jamaican rum and Curaçao liquor) are likewise a significant source of income given that addiction creates a more or less permanent consumer base; while precious metals have inspired wars and violence from time immemorial.

In pointing to the ways in which American economies can be violently exploitative—sugar, tobacco, and alcohol—the *romance*'s author again touches on the theme of corruption evident in his criticism of colonial politicians and their machinations, while at the same time mocking the idyllic connection Spanish American Romantic authors such as Bello construct between autochthonous products and economic independence. Exploiting Romantic rhetorical devices found in "La agricultura de la zona tórrida"—which uses these tropes to argue for Latin American political, artistic, and economic independence from its former ruler (Davies 101; Hirshbein 116)—is an apt choice for a burlesque *romance* that criticizes Spain for not doing more (or perhaps being incapable of doing more) to prevent France from taking over Mexico, and Spanish and Dominican politicians for attempting to subordinate the Dominican Republic to the status of a protectorate rather than its own sovereign nation. In this way, the anonymous poet mockingly appropriates this Romantic trope for his own, more critical, commentary on current events and the relationship between Spain and its former colonies. Rather than a lord of all he surveys as a member of the Spanish lettered elite, his panoramic view consists of land over which both he as an exile and Spain as an inept political player no longer exercise control.

In this pessimistic and bitter attitude, he resembles the writers from the Spanish Generación del 98. This generation, whose peak literary production is considered to be the two decades following Spain's defeat in the Spanish American war in 1898, includes authors such as Miguel de Unamuno, Ramón del Valle-Inclán, and Antonio Machado. They were disillusioned at Spain's decline from the superpower it had been to an economically and morally depressed country recently stripped of its last colonial holdings. This outlook is evident in the anxious, cynical tone of their literary production, in which they do not offer positive solutions to Spain's problem but rather sharp criticisms—sometimes satirical—of its failings

(Carr 528-30; Shaw 17, 20-22). In their search to renovate Spanish identity, *noventayochistas* looked to the common people for their simple language and syntax and folkloric traditions such as the *romance*, and to the Spanish countryside itself (Carr 530). In the *romance burlesco*, the anonymous poet clearly prefigures these *noventayochista* elements: he evidences a cynical, pessimistic attitude in his satire, which is carried out with simple syntax, street language, and landscape description. These generic similarities between the *romance* and *noventayochista* literature can serve as a transition in the classroom between Romanticism and the Generación del 98 that allows for a comparison of both movements.

Conclusions

In sum, this *romance* is of interest to a wide array of scholars and teachers. In this section I summarize directions for future research and teaching mentioned throughout the article. For future investigations, the references to key political figures who participated in the abortive reincorporation of the Dominican Republic into the Spanish empire (1860-1861), the Spanish, French, and British invasion of Mexico (1862), and France's installation of Maximilian I as emperor (1863) are of interest to those investigating nineteenth-century sociopolitical relations between Spain and the Americas. If the anonymous author can be positively identified, his political and social roles can provide further information on the contemporary political situation. The tirade against conquistadors and explorers ranging from Colón to Magellan can help early modernists understand nineteenth-century beliefs about and attitudes toward the Spanish conquest of the Americas in the expansionist atmosphere of the late nineteenth century. The burlesque tone which does so much to communicate the author's criticism of Spanish politics, empire, and violent economic exploitation will be of interest to scholars of obscenity and the carnivalesque. In terms of teaching, the anonymous poet's foreshadowing of *noventayochista* malaise illustrates the fluidity of literary movements whose time periods are often problematically located. The intertextuality at play between the *romance* and Romantic poems such as Bello's *siha*, "La agricultura de la zona tórrida" shows how this particular educated and politically involved author received, read, and played with contemporary literature. Juxtaposing these poems in the classroom illustrates for students

the influence literature can have not only within literary bounds, but in the political arena and across national lines.

Works Cited

- Atkins, G. Pope and Larman C. Wilson. *The Dominican Republic and the United States: From Imperialism to Transnationalism*. Athens, GA and London: U of Georgia P, 1998. Print.
- Balbuena, Bernardo de. *Grandeza mexicana*. Ed. Asima F. X. Saad Maura. Madrid: Cátedra, 2011. Print.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Trans. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana UP, 1984. Print.
- Bello, Andrés. *Obras completas. Poesías*. Ed. Fernando Paz Castillo. Vol. 3. Caracas: Ministerio de Educación, 1952. Print.
- “Caro.” *Diccionario de la lengua española*. 22nd ed. 2012. Web. 29 July 2015.
- Carr, Raymond. *Spain 1808-1975*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1982. Print.
- Chang-Rodríguez, Raquel and Malva E. Filer. *Voces de Hispanoamérica*. 3rd ed. Boston: Heinle, 2004. Print.
- Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Print.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Ed. Ángel Delgado Gómez. Madrid: Castalia, 1993. Print.
- Davies, Catherine. “Troped out of History: Women, Gender and Nation in the Poetry of Andrés Bello.” *Bulletin of Hispanic Studies* 84 (2007): 99-111.
- “Dominican Republic.” *Weather-and-climate.com*. World Weather and Climate Information. Web. 16 July 2015.
- Hazard, Samuel. *Santo Domingo, Past and Present; with a Glance at Hayti*. New York: Harper, 1873. Web. 15 July 2015.
- Hirshbein, Cesia. “Andrés Bello y su proyecto integrador americano.” *Cuadernos Hispanoamericanos* 111 (2005): 103-20.
- Kaempfer, Álvaro. “Economías de redención: “La agricultura de la Zona Tórrida” (1826) de Andrés Bello.” *MLN* 122.2 (2007): 272-293. Print.
- McKendrick, Melveena. *The Horizon Concise History of Spain*. New York: American Heritage Publishing Co., Inc., 1972. Print.
- Menéndez Pidal, Ramón. Proemio. *Flor nueva de romances viejos*. 13th ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1962. 9-38. Print.

- Meyer-Minnemann, Klaus. "Poesía de fundación y subjetividad en las 'Silvas americanas' de Andrés Bello." *Iberoamericana* 24.2-3 (2000): 72-87.
- Orozco Linares, Fernando. *Gobernantes de México*. México: Panorama, 1985. Print.
- Ortuzar Castañer, Trinidad. *El General Serrano, Duque de la Torre. El hombre y el político*. Madrid: Centro de Publicaciones, Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica. 1999. Print.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992. Print.
- Report of the U.S. Commission of Inquiry to Santo Domingo*. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1871. Web. 15 June 2015.
- Romance burlesco sobre la conquista de América*. 19th c. MSS/12961/76. Biblioteca Nacional de España, Madrid. Print.
- Rosas Salas, Sergio Francisco. "De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914." *Lusitania Sacra* 25 (2012): 227-244. Web. 31 July 2015.
- Shaw, Donald. *La generación del 98*. Trans. Carmen Hierro. 7th ed. Madrid: Cátedra, 1997. Print.

Mariología en defensa del Islam:
Cervantes, Zoraida y los libros plúmbeos

Jesús Botello
University of Delaware

Desde hace tiempo la crítica cervantina ha relacionado aspectos más o menos concretos del *Quijote* con los libros plúmbeos del Sacromonte, un conjunto de textos y objetos espurios que constituyen el último gran testimonio de la cultura morisca y de la lengua árabe en España, y que tuvieron una repercusión extraordinaria en la sociedad española y europea de finales del siglo XVI (García Arenal *The Orient in Spain* 13).¹ Américo Castro pensó que capítulos como el hallazgo del manuscrito árabe en el Alcaná de Toledo, el encuentro por un médico de la caja de plomo con el resto de las aventuras de Don Quijote o el episodio de Clavileño guardaban paralelismos con los contenidos de varios de los libros plúmbeos, en concreto con el *Libro del coloquio de Santa María Virgen* (“El *Quijote*, taller de existencialidad” 22-27). El erudito español llega incluso a afirmar que cuando al final de la Primera Parte Cervantes critica las novelas de caballerías, en realidad estaba aludiendo a las falsificaciones de Granada.² Michel Moner retomó las hipótesis de Castro para afirmar —advirtiendo primero que las coincidencias temáticas entre el *Quijote* y los plúmbeos podrían obedecer al hecho de proceder de materiales tradicionales— que motivos que no sólo el episodio del citado Clavileño, sino también el descenso a la cueva de Montesinos (relaciona el corazón “amojado” de Durandarte con las reliquias encontradas en Granada) y la caída de Sancho en la cima tras marcharse de la ínsula Barataria, podrían relacionarse con pasajes concretos de los libros plúmbeos (29-30). Asimismo, Thomas Case ha conectado de manera brillante los temas de la autoridad narrativa y la traducción en el *Quijote* con las falsificaciones granadinas. En particular, cree que Cide Hamete Benengeli es una instancia narrativa que debe ser leída en el contexto de la problemática de dichos libros. Cervantes quería parodiar así no sólo los libros plúmbeos, sino “la autoridad de textos basados en fuentes falsas” (21). Por último, en un estudio reciente, Elizabeth Drayson se pregunta sobre la posibilidad de que Cervantes estuviese al tanto de las falsificaciones de Granada. Para dicha estudiosa, no puede haber duda en esto. Cita el mencionado pasaje de la caja de plomo (aunque reconoce que

el motivo del manuscrito encontrado es típico de las obras de caballerías, por ejemplo *Amadís de Gaula* o *Las Sergas de Esplandián*) como prueba del conocimiento de Cervantes de las creaciones de Miguel de Luna y Alonso del Castillo. Asimismo, menciona que Cervantes viajó por Andalucía entre 1587 y 1601, y que estuvo en Granada entre 1592 y 1594 (quizá como recaudador de impuestos), por tanto después de que hubiese aparecido el pergamino de la “Torre Turpiana,” pero antes de que se descubrieran los libros plúmbeos. En cuanto a su veracidad, Dryson conjetura que, puesto que Cervantes usa el topos del hallazgo del viejo manuscrito escrito en árabe (idea ya desarrollada por Case) en una obra supuestamente traducida al castellano, parece probable que “he [Cervantes] was perfectly aware of the status of Miguel de Luna’s false history” (207).

Estas aportaciones críticas permiten sugerir que Cervantes tenía conocimiento de los libros plúmbeos. En este contexto investigativo, resulta por tanto sorprendente que la crítica haya dedicado escasos estudios que examinen las intersecciones temáticas entre el *Quijote* y aquéllos, a pesar de que en varios capítulos de la obra Cervantes parece estar parodiando aspectos concretos de los libros de plomo. Una influencia significativa de los libros apócrifos —aunque soslayada por la crítica— puede hallarse en el personaje de Zoraida, la bella mora que ayuda a escapar al Cautivo Ruy Pérez de Viedma (de manera cuasi milagrosa), movida principalmente por su incondicional fe en la Virgen María (I, 39-42). Este artículo propone una relectura del personaje de Zoraida a través de los libros plúmbeos, ya que en éstos, al igual que en la historia intercalada cervantina, la Virgen María tiene un papel protagonista definitorio en el desarrollo de la acción. Primero, resume la historia del descubrimiento y la polémica recepción de dichos textos apócrifos. Segundo, propone que Cervantes parodia y cuestiona la autenticidad de la fe de Zoraida. Al igual que los creadores de los libros plúmbeos usaron con profusión la figura de la Virgen María para obtener la aceptación de las autoridades, Zoraida utiliza esta figura religiosa con el fin de legitimar su deseo de conversión al cristianismo.

Aunque se suele hablar de los libros plúmbeos como de un fenómeno coherente y unificado, lo cierto es que se trata de un conjunto de sucesos complejos que acaecen a lo largo de un extenso período de tiempo, y en el que se vieron implicados un gran número de personas con dispares motivaciones y responsabilidades (García-Arenal *The Orient in Spain* 13). Mas puede concretarse la fecha del comienzo en el día 18 de marzo de 1588,

día de San Gabriel, cuando unos obreros moriscos que estaban derrumbando el antiguo minarete de la mezquita mayor nazarí de Granada (llamado “Torre Vieja,” “Torre Turpiana” después del hallazgo), con el fin de ampliar la obra de la nueva catedral, “descubrieron” entre los escombros de la calle una caja de plomo cubierta de betún por dentro y por fuera, que no logró abrirse hasta el día siguiente, festividad de San José.³ La caja contenía varios objetos: un hueso, que después se supo que pertenecía al protomártir Esteban; una tabla en la que aparecía dibujada la Virgen María en traje egipcio;⁴ un paño, que según se supo tras descifrar el pergamino, había servido para que la Virgen secara las lágrimas durante la Pasión de su hijo Jesucristo (Martínez Medina 88);⁵ y un pergamino enrollado escrito en árabe, latín y castellano. Desde un primer momento el pergamino llamó la atención de la gente en Granada, y fue considerado el elemento clave para la interpretación del resto de los objetos.

Al conocer la noticia del hallazgo, el entonces Arzobispo de Granada, don Juan Méndez de Salvaterra, informó al Papa Sixto V y a Felipe II, pidiendo permiso para comenzar con el proceso de autenticación de los contenidos de la caja, de acuerdo con los códigos tridentinos vigentes (Dryson 10). Se convocó una Junta Mayor a la que asistió, entre otros, San Juan de la Cruz, (como prior del Convento de los Mártires granadinos en ese momento). A pesar de no poseer una idea exacta de lo que se decía en el pergamino, el Consejo decidió unánimemente a favor de la antigüedad de los contenidos de la caja (Dryson 10). Desde Roma, se recomendó que se prosiguiese con las pesquisas. El Cabildo catedralicio comisionó a tres prestigiosos traductores para que descifrarán el texto en árabe: Luis Fajardo, antiguo catedrático de árabe de la Universidad de Salamanca (quién afirmó que no tenía suficiente conocimiento de árabe para llevar a cabo la traducción), Miguel de Luna, intérprete morisco y traductor de árabe para Felipe II.⁶ Francisco López Tamarid, racionero mayor de la catedral, fue el tercero. Con el fin de asegurar la objetividad de los resultados, se contrataron los servicios de otro intérprete, Alonso del Castillo, quien, al igual que Miguel de Luna, era morisco y también trabajaba como traductor de textos árabes para el Rey Prudente. Los dos primeros fueron señalados desde los primeros momentos como los principales artífices de las falsificaciones por motivaciones que se comentarán más adelante.

El pergamino, como se ha dicho, contenía textos en tres lenguas: castellano, latín y árabe. La parte en latín, redactada por un sacerdote de

nombre Patricio, explicaba la creación del pergamino. El texto castellano era supuestamente una traducción del hebreo de San Juan Evangelista, traducida al castellano por el obispo Cecilio.⁷ Con tono apocalíptico, en ella se cuentan hechos que pueden identificarse con la historia de Mahoma y Lutero, con la llegada del Anticristo y con el próximo fin del mundo. Mas la verdadera dificultad la constituye el texto en árabe. Fue traducido inicialmente por Miguel de Luna y Alonso del Castillo, pero su oscuridad y ambigüedad hicieron que el trabajo quedara incompleto y la interpretación del texto estuviera abierta a todo tipo de ambigüedades.

A partir de febrero de 1595, empezaron a encontrarse los denominados libros de plomo y varios restos humanos en las cuevas de la colina de Valparaíso, que en lo sucesivo se llamará Sacromonte (Hagerty 69). Se llegaron a encontrar un total de 19 libros, más tres que son mencionados pero que no se conservaron. De forma circular, estaban escritos en árabe, con caracteres salomónicos, que consistía en el uso de caracteres árabes poco corrientes, con pocos puntos diacríticos y rodeados de extraños símbolos con forma estrellada (García Arenal *The Orient in Spain* 24). Los libros ofrecen en conjunto una visión muy benévola del islam. Inciden en la presencia árabe en Granada desde un momento muy temprano de su evangelización cristiana, y se pone especial énfasis en legitimar la lengua árabe como vehículo de transmisión del pensamiento cristiano. Por ejemplo, en el *Libro de la historia de la verdad del evangelio*, la Virgen María (protagonista de la mayoría de los libros) le dice a San Pedro que los árabes son el pueblo elegido por Dios para acabar con la injusticia reinante entre las naciones del mundo:

[L]os árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos. Y darles Dios para aquel efecto poder y juicio y sabiduría, porque Dios elige con su misericordia al que quiere de sus siervos. Como me dijo Jesús que ya habrá precedido sobre los hijos de Israel los que de ellos fueren infieles la palabra del tormento y destrucción de su reino que no se les levantará cetro jamás. Más los árabes y su lengua volverán por Dios y por su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero. (Cit. en Hagerty 124)

La defensa de los árabes y en particular de su lengua se enfatiza en el *Libro de los dones de galardón que se ha de dar a los que creyeren la verdad del Evangelio*. La Virgen María le declara a San Pedro que los árabes son el pueblo encargado de defender el Evangelio, reafirma el valor de la lengua árabe, y augura desgracias para los que desprecien al pueblo árabe/morisco, en un estilo que recuerda lejanamente a los *jófores*, un tipo de profecías típico de los moriscos:

Los árabes han de ser los defensores de la ley en el tiempo venidero. Y la excelencia de su lengua sobre las lenguas es como la excelencia del sol sobre las estrellas del cielo. Eligiólos Dios para este efecto y confirmolos en victoria. [...] Y quien le deseara mal maldecirle ha Dios y sus ángeles mil veces cada día y estará en su desgracia si no volviere de todo esto con verdad de conversión a Dios. (133)⁸

El descubrimiento de los libros y las reliquias de estos supuestos primeros mártires de Granada produjo una gran conmoción en Granada y en el resto de España, aunque desde el principio hubo serias dudas acerca de su autenticidad. El lenguaje de los libros, lo que se contaba en ellos y las sospechosas circunstancias de los sucesivos hallazgos despertaron las dudas de los especialistas. En concreto, la idea de que hubiese árabes en España antes del 711, o que se hablase español y no latín, por ejemplo, hicieron que personajes de la talla del humanista Arias Montano, el arzobispo Juan Bautista Pérez y Juan de Mariana, entre otros, expresaran sus reticencias. Estas dudas no fueron compartidas por el Arzobispo de Pedro de Castro, ferviente defensor de la autenticidad de los libros plúmbeos, ni por los granadinos. Como afirma Hagerty, “los falsificadores contaban con esta reacción popular ante los descubrimientos” (34). Todo apunta a que los falsificadores principales fueron Alonso del Castillo y Miguel de Luna, aunque seguramente contaron con la colaboración de otros moriscos, o incluso algunos cristianos viejos. Pretendían ante todo ensalzar la lengua y cultura moriscas, tan denigradas en España sobre todo a partir de la pragmática sanción de 1567, promulgada por Felipe II. Los libros plúmbeos, en definitiva, encarnaban para los moriscos “[e]l último esfuerzo, casi patético, de integrarse en la sociedad creada por los Reyes Católicos, empresa inútil por definición” (Hagerty 14).

Una característica de las falsificaciones que puede relacionarse con el personaje de Zoraida es la presencia activa de la Virgen María. Hay que recordar que entre los objetos encontrados en la “Torre Turpiana” había una tabla en la que aparecía dibujada la Virgen María y un paño, que de acuerdo con lo expresado en el pergamino, habría servido para que la Virgen secara las lágrimas durante la Pasión de su hijo Jesucristo. En cuanto a los libros, todos ellos, excepto *El libro de la Esencia de Dios* y *El llanto de San Pedro* (los más breves) contienen numerosas referencias a este personaje, y seis de ellos (*Libro de los galardones de los creyentes*, *Libro del coloquio de María*, *Libro de las sentencias*, *Libro de la historia del sello de Salomón*, *Libro del don del lugar* y el *Libro de la naturaleza del Ángel*) tienen a María como personaje principal. Como afirma Martínez Medina: “Sin duda ninguna, puede afirmarse que el personaje principal de los libros plúmbeos es la Virgen María, que aparece en ellos como la depositaria del mensaje de Dios, la que lo revela y enseña, la gran maestra de la Nueva Iglesia” (88). No se trata de un testigo de su fundación, sino la encargada de desvelar la verdad del Evangelio a los apóstoles, tal y como lo expresa Santiago:

Juntó la comunidad nuestra de los doce apóstoles Santa María Virgen en su casa después de la venida del Espíritu Santo, y de haber brotado las lenguas en nosotros y dijo: “Hame sido mandado por revelación de Dios por el ángel Gabriel que os diga esto, y que os muestre la Verdad del Evangelio que hizo que bajase a mí después que le hablé espiritualmente. (Hagerty 119)

El *Libro del coloquio de Santa María Virgen* muestra con claridad la importancia de este personaje. En un imaginativo diálogo mantenido con el ángel Gabriel y con Jacobo, María se declara receptora y transmisora de la palabra de Dios, en un papel análogo al de Mahoma: “Oíd mi plática en lo que os refiero de lo que me mostró Dios de sus misterios grandes, alegorizados debajo de estas alegorías, significados debajo de estas metáforas en la noche del coloquio que tuve con él por su gracia” (Hagerty 148). En definitiva, Martínez Medina sostiene que María no sólo es el personaje principal, sino el eje sobre el que se articula el mensaje de los libros plúmbeos: “[L]os libros no sólo se centran en la obra de María, en su misión en relación a la Iglesia. Estos textos contienen lo que podríamos llamar toda una mariología o, lo que es lo mismo, un tratado sobre la

Virgen, su persona y su obra, la esencia misma de su ser.” Esto no es extraño si se piensa que desde la Edad Media las leyendas en torno a María y en general el culto mariano había crecido de una manera exponencial, conducta por cierto no siempre aprobada por la Iglesia (Gascón 126).

Relacionado con esto, dicha presencia de la Virgen María como protagonista de los libros plúmbeos podría conectarse con el papel destacado que esta figura juega en el episodio del cautivo. La crítica ha señalado cómo la llegada del Cautivo y de Zoraida a la venta de Juan Palomeque —y en especial el motivo del asno y el atuendo oriental de la muchacha— recuerda a la llegada de José y María a Belén con motivo del nacimiento de Jesús (Eric Graf 41). Como afirma Michael Gerli al respecto, estos personajes parecen “transparent avatars of Mary and Joseph on the eve of Christian redemption” (42). Cuando don Fernando pregunta al Cautivo el nombre de la muchacha, éste responde que Zoraida, lo que provoca la rápida reacción de la muchacha, quien “llena de congoja y donaire” responde que “¡No, no Zoraida: María, María! —dando a entender que se llamaba María y no Zoraida” (441). La importancia de la Virgen María también se aprecia en la misiva en árabe que Zoraida le envía al Cautivo, en la que explica el origen de su amor por la Virgen María y su deseo de convertirse al cristianismo:

Cuando yo era niña, tenía mi padre una esclava, la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca, y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque después la vi dos veces, y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién, que me quería mucho. No sé yo cómo vaya: muchos cristianos he visto por esta ventana, y ninguno me ha parecido caballero sino tú. Yo soy muy hermosa y muchacha, y tengo muchos dineros que llevar conmigo: mira tú si puedes hacer cómo nos vamos, y serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case. Yo escribí esto; mira a quién lo das a leer: no te fíes de ningún moro, porque son todos marfuces. Desto tengo mucha pena: que quisiera que no te descubrieras a nadie, porque si mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo, y me cubrirá de piedras. En la caña pondré un hilo: ata allí la respuesta; y si no tienes quien te escriba árabe, dímelo por señas, que Lela Marién hará que te

entienda. Ella y Alá te guarden, y esa cruz que yo beso muchas veces; que así me lo mandó la cautiva.” (467) ⁹

En segundo lugar, la carta muestra la pobre fundación de los conocimientos religiosos de Zoraida y de la indiscriminada mezcla de elementos cristianos y musulmanes, típica también de los libros plúmbeos. El nombre de María se antepone con el vocablo árabe “lela” (Nuestra Señora); cuando la sirviente cristiana muere, Zoraida dice que “no fue al fuego, sino con Alá” (469); finalmente, cuando se despide del Cautivo, le dice que “ella [la Virgen María] y Alá te guarde”(469) perfecto ejemplo de sincretismo cristiano y musulmán.¹⁰ Aunque hasta cierto punto el habla de Zoraida representa un intento de verosimilitud por captar la complejidad semántica del texto traducido por el renegado (y de una zona lingüística caracterizada sin duda por el uso de la *lingua franca* y la poliglosia) la hibridez lingüística y religiosa que despliega la muchacha resulta tan poco convincente como el intento de sincretismo realizado con los plomos del Sacromonte. William Childers en su reciente *Transnational Cervantes* ha propuesto que la historia del Cautivo y Zoraida debe enmarcarse en el tipo de relatos que tienen como protagonista la zona multicultural y multilingüística del mediterráneo, en la que diferentes pueblos (turcos, españoles, judíos, moros y moriscos) coexistían en una permanente paz armada. Para Childers, la característica que define este espacio es el constante intercambio lingüístico, cultural y religioso entre las diferentes pueblos que lo habitan. Por esa razón, “[C]haracters such as the renegade and Zoraida” explica el crítico, “convert back and forth between Christianity and Islam” (42). En opinión de Childers, lo crucial es que el intento del escritor por capturar la imaginación de sus lectores (o sus espectadores, en el caso del teatro) y obligarles a “cruzar” la frontera cultural y lingüística del Estrecho de Gibraltar apunta a que Cervantes entendió la costa del Norte de África como un lugar simbólico desde el cual poder reflexionar sobre la identidad española (42).

Siguiendo la línea argumental del estudioso norteamericano, el habitar una zona cosmopolita de constante intercambio cultural y lingüístico (y al mismo tiempo lugar militar estratégico de perenne conflicto) explicaría que personajes como Zoraida y hasta cierto punto el Cautivo estén representados en el *Quijote* de una manera sincrética, tanto a nivel lingüístico como ideológico. No obstante, el sincretismo religioso de Zoraida (en

particular su obsesión con la Virgen María o “Lela Marién”) está teñido de una marcada artificialidad. Su conocimiento del cristianismo es básico y ha sido idealizado a través de su contacto cuando niña con una esclava cristiana que le enseñó los rudimentos del castellano y le habló “muchas cosas” de la Virgen María (467). No solo mezcla de manera indiscriminada elementos árabes y cristianos, sino que su insistencia en parecer cristiana hace que su condición de mora resalte aún más (al no haber sido bautizada, no ha alcanzado la condición de cristiana nueva). Por otra parte, algunos de sus comportamientos no son demasiado “cristianos.” Esto se discutirá más adelante, pero baste decir ahora que además de robar a su padre y abandonarlo, amenaza al Cautivo con el castigo divino en caso de no casarse con ella: “Mira que has de ser mi marido, porque, si no, yo pediré a Marién que te castigue” (470). Lo cierto es que, examinado con atención, el fervor religioso de Zoraida está basado en realidad en unos fundamentos religiosos muy superficiales. Este énfasis en la artificialidad y el marcado sincretismo entre lo árabe y lo castellano del personaje podría conectarse con la forzada hibridez lingüística y religiosa desplegada en los plomos del Sacromonte.

Otro elemento que llama la atención es la utilización en ambos textos del motivo de la traducción. Al igual que el *Quijote* es un texto supuestamente escrito en árabe por el historiador Cide Hamete Benengeli, la primera misiva que Zoraida le escribe al Cautivo debe traducirse al castellano del árabe por un amigo renegado. Leído al pie de la letra, se trata por tanto de un texto en árabe (la carta de Zoraida) traducido al castellano (por el cristiano renegado) contado a través de la narración del Cautivo, dentro de otro texto asimismo en árabe (el *Quijote*) traducido al castellano (por el morisco aljamiado que el autor encuentra en el Alcaná de Toledo) mediado a su vez por la voz del narrador. La problemática de acceder a un significado final se acentúa si se piensa que desde 1566 el árabe fue lengua prohibida en España, lo que convierte al *Quijote* (y por extensión la carta de Zoraida) en un texto clandestino (Alcalá-Galán 115). Estos juguetes con la traducción podrían asociarse a la problemática suscitada por los libros plúmbeos. Hay que recordar que el proceso de la traducción y la interpretación de los textos granadinos constituyó un problema filológico de primera magnitud para las autoridades, un verdadero quebradero de cabeza para las autoridades locales. Pedro de Castro dedicó los últimos treinta años de su vida y gran parte de su fortuna personal a reivindicar la

autenticidad de los libros plúmbeos y sobre todo a traducirlos. Hubo un larguísimo proceso (desde 1588 hasta 1655) en el que estuvieron involucrados al menos diecinueve traductores, sin contar los enviados por el papa ni los que rechazaron implicarse en el proyecto, como el erudito Benito Arias Montano y el holandés experto en lenguas orientales Thomas Erpenius, entre otros (Heather L. Ecker 343).¹¹ Como afirma García-Arenal, no se trata por tanto sólo de un proceso de traducción de textos entre dos lenguas, sino de la creación de un corpus textual ingente y autónomo: “Estamos ante una producción inmensa de transcripciones, transliteraciones, interpretaciones más o menos tentativas, traducciones más o menos fieles, copias y recopias de los mismos textos, y discusiones teológicas sobre palabras o expresiones árabes —a cargo de personas muy diferentes, de diversos orígenes geográficos o sociales, con distintas trayectorias intelectuales o religiosas, con competencias lingüísticas muy variadas” (*The Orient in Spain* 15).

Sin embargo, debe apuntarse que el tema de la traducción de manuscritos, tan relevante en la polémica de los plúmbeos, es típico también de los libros de caballerías auriseculares. En estos textos se suele aducir que la obra es producto de una traducción al castellano de un manuscrito en lengua exótica o clásica.¹² Así, en el prólogo de *Amadís de Gaula*, Rodríguez de Montalvo afirma que al faltarle la inventiva requerida para acometer obras de más enjundia se dedicó a la tarea editorial de corregir y hasta cierto punto traducir (“emendar”) los tres libros del *Amadís* primitivo, al que añadió un cuarto libro y finalmente un quinto, conocido como las *Sergas de Esplandián*. En el prólogo del *Amadís* Montalvo menciona que el texto original de las *Sergas* “por gran dicha pareció en una tumba de piedra, que debajo de la tierra, en una ermita, cerca de Constantinopla, fue hallada, y traído por un húngaro mercadero a estas partes de España, en letra y pergamino tan antiguo que con mucho trabajo se pudo leer por aquellos que la lengua sabían” (224-25). En el frontispicio de la obra Montalvo indica además que se trata de la traducción de un original griego redactado “por la mano de aquel gran maestro Helisabad, que muchos de sus grandes fechos vio e oyó” (115).¹³ A partir de la obra de Montalvo, el motivo del manuscrito encontrado en lengua extranjera y en extrañas circunstancias reaparecerá con frecuencia en los libros de caballerías auriseculares, y posteriormente en el *Quijote*.¹⁴ La lengua del manuscrito encontrado suele ser griego o latín, lo que evidencia que se intenta dotar a la

obra del prestigio y autoridad de los que el castellano (“rudo romance”) carecía en la época. Sin embargo, la influencia del árabe, tan notable en el *Quijote* (y en los libros plúmbeos) había sido soslayada hasta hace poco por la crítica. En su artículo “Lepolemo, Félix Magno y la pre-historia de Don Quijote” Carroll Johnson estudia el tema de la metaficción en el *Quijote* desde la perspectiva de los dos únicos libros de caballerías supuestamente escritos por cronistas árabes: *Lepolemo, el caballero de la cruz* (1521) y *Félix Magno* (1531). El autor ficticio del *Lepolemo* es un moro del norte de África llamado Xartón, mientras que una princesa mahometana de nombre infanta Califa representa el papel análogo en el anónimo *Félix Magno*. En cuanto al personaje de Califa, afirma que existe una narración de analogía con Cide Hamete Benengeli, pues ambos son autores de textos escritos (*Félix Magno* y el *Quijote*) en los que sin embargo no aparecen y que solo están presentes al lector a través de la voz de un Segundo Autor (745). En lo que respecta al *Lepolemo*, señala que no solo su autor es moro y escribe en árabe, sino que su argumento trata el conflicto de cristianismo e Islam en el norte de África, lo que podría relacionarse con la problemática coyuntura política y religiosa de la España de Cervantes y sus contemporáneos. El erudito norteamericano concluye su ensayo con estas palabras: “No creo demasiado aventurado sugerir que Cervantes conoció y aprovechó tanto a *Félix Magno* como a *Lepolemo*, dos historias de moros y cristianos en situaciones de conflictos religiosos e ideológicos, lingüísticos y narratológicos” (753). Aunque es probable que las alusiones al manuscrito encontrado y a la falsa traducción en árabe en el *Quijote* puedan con los libros de caballerías analizados por Johnson esta explicación es plausible, debe tenerse en cuenta que desde un punto de vista cronológico, el comienzo del escándalo de los plúmbeos (1588) coincide más con la publicación de la primera parte del *Quijote* (1605), y menos con la del *Lepolemo* (1521) y *Félix Magno* (1531). Se trata además de dos obras menores dentro del género, sobre todo si las comparamos con obras tan significativas como *Amadís de Gaula*, *Belianís de Grecia* o *Tirant lo Blanch*, escritas todas supuestamente en griego.

Los juegos con la traducción son bastante más complejos en los libros plúmbeos que en las obras mencionadas, y sus consecuencias y hermenéuticas y ontológicas son de importancia no solo para la lectura del personaje de Zoraida, sino del *Quijote* en general. En primer lugar, existe un contraste significativo entre la dificultad para traducir las partes en árabe de los plomos de Granada con la extraña facilidad con la que el narrador-

Cervantes (y el amigo renegado en el episodio del Cautivo) encuentra el manuscrito de Cide Hamete en el Alcaná de Toledo y un traductor apropiado para verter en castellano los cartapacios en árabe aljamiado (es decir, el *Quijote*), “sin quitarles ni añadirles nada” (108-09). Asimismo, es de notar que empresa tan complicada como la traducción de una obra tan extensa como el *Quijote* pueda ser acometida por un único traductor en “poco más de mes y medio” (109). Esto se aleja diametralmente del largo y complicado proceso que las autoridades religiosas y políticas de la Monarquía hispana pusieron en marcha con el fin de encontrar traductores cualificados que pudieran traducir los segmentos en árabe de los apócrifos.¹⁵ Cervantes describe el Toledo de finales del siglo XVI de manera anacrónica, como una ciudad plurilingüística y multicultural en la que sería corriente encontrar hablantes de árabe. Lo cierto es que para esa época el conocimiento del árabe había dejado de ser corriente, sobre todo a partir de la pragmática de Felipe II de 1567 que prohibía el uso de la escritura, vestimenta y tradiciones árabes (Terpstra 109). Por esa razón Luís Murillo comenta en su edición del texto sobre la escena del hallazgo del traductor morisco: “Dar de esta manera en Toledo con un morisco que leyera árabe (y se supone castellano) no habría sido fácil a principios del siglo XVII. Imagina Cervantes una circunstancia que habría sido mucho más probable unos años antes” (142, n.16). En realidad, esta situación es casi tan inverosímil como que el narrador decida alojar a un morisco aljamiado en su casa para que realice la traducción más rápidamente. Aquí el fenómeno de la traducción ha permitido que ocurra, según William Childers, una “radical infiltration” de la lengua y la cultura árabes (representadas por el morisco aljamiado y el manuscrito) en la identidad cristiana (71). El fenómeno inverso descrito por Childers ocurre precisamente en el episodio del cautivo. En primer lugar, el hallazgo de la carta de Zoraida por el Cautivo recuerda al “casual” encuentro del manuscrito de Cide Hamete en el Alcaná de Toledo. Saavedra relata que: “[U]n día, estando en un terrado de nuestra prisión [...] alcé acaso los ojos y vi que por aquellas cerradas ventanillas [...] parecía una caña, y al remate della puesto un lienzo atado, y la caña se estaba blandiendo y moviéndose, casi como si hiciera señas que llegásemos a tomarla” (464). Si el manuscrito de Cide Hamete facilita la entrada del morisco en la casa del narrador, la carta de Zoraida permite establecer un diálogo (siempre mediado por traductores) entre el Cautivo y Zoraida que culminará con la entrada del cristiano en la casa del moro Agi

Morato. En ambos casos el énfasis en la traducción entre el árabe y el castellano y la implausibilidad del argumento podrían leerse como un comentario irónico sobre la falsedad de los libros plúmbeos, y más en general sobre las limitaciones que tienen los lectores para acceder a una verdad definitiva en el texto.¹⁶

Aunque sea difícil demostrar de manera concluyente una influencia directa definitiva entre los libros de plomo y personaje de Zoraida, su comparación permite explorar la importancia de las apariencias, enfatizar la naturaleza ficticia de ambos y revelar contradicciones internas en la historia intercalada. Así, Zoraida le explica al Cautivo que no se fíe de los moros, porque todos son “marfuces” (mentirosos), a pesar de que ella misma lo es, pues todavía no ha sido bautizada. También afirma que deben tener cuidado con su padre Agi Morato, pues es tan cruel que la arrojaría en un pozo y la cubriría con piedras. Más tarde descubrimos con sorpresa que el padre demuestra una actitud tierna y cristiana con la hija, muy alejada de la descripción hecha por ella. Asimismo, aunque la crítica tiende a ver esta novela intercalada como un perfecto ejemplo de historia de amor con moral tridentina, lo cierto es que no hay evidencia alguna que permita corroborar dicha afirmación. Para Zoraida, el Cautivo, hombre mucho mayor que ella (en ese sentido su relación es tan dispareja como la de Don Quijote y Dulcinea) es un “pasaporte” para marcharse a España, pero como marido es absolutamente prescindible (“serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case”). Por último, como han puesto de relieve Márquez Villanueva y Percas de Ponseti, la conducta de Zoraida para con su padre es cruel e inhumana (*ergo* anticristiana), sorprendente en alguien que dice actuar auspiciado por la Virgen María.

Además del episodio de Zoraida, habría que reflexionar si otros aspectos clave de la novela cervantina guardan paralelismos con los libros plúmbeos que no han sido explorados. Así, algunas de las bromas de Cervantes sobre la mala calidad del lenguaje de muchos libros de caballerías quizá estuvieran inspiradas por la enorme problemática para descifrar el contenido de las secciones en árabe de dichos textos. De hecho, en el *Quijote* existe una asociación evidente entre locura y oscuridad lingüística. El

mejor ejemplo a este respecto son los infructuosos intentos de Alonso Quijano por desentrañar los intrincados disparates de Feliciano de Silva: “La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura [...] Los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas os fortifican y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza...” (38). En cuanto a los textos granadinos, un estudio lingüístico reciente del pergamino llevado a cabo por Weigers y Van Koningsveld, ha demostrado que contiene numerosos elementos híbridos, imaginativos e incluso inventados, y postulan que esto fue parte de un proceso de mistificación consciente por parte de sus creadores, con el fin de otorgar al documento un aire de exotismo y antigüedad, y por tanto legitimidad. Añaden por fin que, excepto algunas palabras y frases sueltas, el texto en árabe carece por completo de sentido, es decir, es casi todo una invención (132). De la misma manera que Don Quijote se vuelve loco intentando comprender textos carentes de sentido, los traductores comisionados por Felipe II pugnaron por hacer inteligible lo que no lo era. En este sentido, el contenido del pergamino es tan inexistente, utópico e imaginativo como el proyecto anacrónico de Don Quijote de reactivar el mundo de las caballerías medievales.

En conclusión, existen significativos paralelismos entre la historia de Zoraida y los plomos del Sacromonte. La noción del árabe como la lengua del origen, la fantasía mesiánica de creerse haber sido elegida por la divinidad (la Virgen María/Lela Marién), el papel relevante de la traducción entre el árabe y el español como medio de acercarse a la verdad y la preeminencia de la Virgen María, como figura intercesora y depositaria de la verdad del Evangelio, permiten postular una posible inspiración de Cervantes en el que fue sin duda el más formidable fraude de la España de Felipe II. Cervantes reflexiona (y se burla) sobre asuntos como el papel de los árabes en los orígenes de España, la validez y la falsificación de la historia, y sobre todo la capacidad hermenéutica de la ficción para revelar la naturaleza ficticia de la realidad.

Nota

¹ El 18 de marzo de 1588, día de San Gabriel, unos obreros moriscos que estaban derrumbando el antiguo minarete de la mezquita mayor nazarí de Granada (llamado “Torre Vieja,” “Torre Turpiana” después del hallazgo), con el fin de ampliar la obra de la nueva catedral, “descubrieron” entre los escombros de la calle una caja de plomo cubierta de betún por dentro y por fuera, que no logró abrirse hasta el día siguiente, festividad de San José.

² “Cervantes se sirvió de los pergaminos y escrituras en láminas de plomo, forjados por dos moriscos, lo mismo que antes había utilizado los libros de caballerías como material constructivo” (24). En “Cómo veo ahora el *Quijote*,” Castro relaciona el epitafio de Dulcinea con la caja de plomo en la que fueron encontrados: “Se pregunta uno,” apunta, “cómo fue posible no darse cuenta en Granada de la clara y maligna referencia a “la caja de plomo” tan presente en Granada, en la Corte y en Roma—, blanco principal del sarcasmo cervantino” (33).

³ Las fechas revelan la planificación del asunto, pues 1588 fue un año significativo desde el punto de vista astrológico, y además Gabriel es una figura fundamental en el Islam, que aparece con frecuencia en los libros plúmbeos (Hagerty 17).

⁴ Como recuerda Case, esta era vestimenta prohibida a los moriscos (10). Por otra parte, de la tablita con el dibujo de la Virgen María se conoce su existencia por subsiguientes informes, pues desapareció misteriosamente, quizá robada por algún oportunista (Dryson 10).

⁵ El lienzo se dividió en dos mitades. Una se envió por mandato expreso a Felipe II, gran coleccionista de reliquias (reunió más de 7000 piezas en El Escorial) quien la colocó en uno de los relicarios de El Escorial. La otra se guardó en la Catedral de Granada, donde recibió culto hasta hoy día (Martínez Medina 88).

⁶ De Luna fue autor de la *Historia verdadera del Rey don Rodrigo* (1592), que se comentará posteriormente, y que solía presentarse a sí mismo como “cristiano arábigo.”

⁷ Los que perpetraron la falsificación pensarían sin duda en Cecilio, uno de los siete varones apostólicos de Andalucía que según la leyenda había predicado en aquella tierra desde el siglo I. Esto apoyaría una presencia cristiana desde antiguo en tierras andaluzas.

⁸ Como afirma García-Arenal, en los textos granadinos “la lengua árabe es la lengua del origen, de la verdad, de la salvación. Independientemente de su contenido dogmático, los libros plúmbeos escriben en árabe los orígenes cristianos de Granada” (“El entorno de los plomos” 67).

⁹ Debe apuntarse de que el hecho de que María sea al mismo tiempo un personaje central en la historia de Zoraida y en los libros plúmbeos no establece una conexión necesaria entre ambos textos. De hecho la devoción a la Virgen María fue especialmente marcada en el Siglo de Oro, en particular a partir de la Contrarreforma. Henry Kamen comenta: “Un efecto de la piedad tridentina fue que provocó un notable aumento de la devoción a la Virgen María, que surgió por todas partes como patrona e intercesora universal” (136). Por eso hay que andar con cautela y afirmar que la coincidencia mariana constituye un paralelo temático parte de un conjunto mayor de vínculos significativos (la traducción, el sincretismo, etc.) entre ambas figuras.

¹⁰ Una vez llegados a España, en una iglesia de Vélez Málaga, la muchacha comenta que había rostros que se parecían a los de Lela Marién” (491). El mismo cautivo usa un lenguaje similar al de Zoraida. Saavedra dice a la muchacha en el comienzo de su carta: “[E]l verdadero Dios te guarde, señora mía, y aquella bendita Marién, que es la verdadera madre de Dios” (468).

¹¹ Arias Montano llevó a cabo una traducción del pergamino de la torre Turpiana y concluyó que se trataba de una falsificación. En cuanto al traductor holandés, parece que estaba dispuesto a traducir los libros, pero solo si podía trabajar desde su casa en Leiden (Ecker 343).

¹² En general, el motivo del manuscrito hallado que debe ser traducido se suele adscribir a los relatos sobre la guerra de Troya que circularon con profusión durante la Edad Media (en particular, *Dictys Cretensis Ephemeris bello troiani* del siglo IV), de donde posiblemente se transmitió a los relatos artúricos y de la historia del Grial y de ahí a los libros de caballerías españoles del siglo XVI. El motivo del manuscrito encontrado en extrañas circunstancias no fue desconocido en la Antigüedad clásica. Tito Livio, Plutarco y Plinio mencionan el hallazgo de textos pitagóricos en la tumba del rey Numa. A. Diógenes afirma haber hallado el manuscrito de su obra, *Las maravillas allende*, en una tumba fenicia durante el tiempo de Alejandro

Magno. Finalmente, el evangelio de San Mateo se dice haber sido encontrado en la tumba de Barnabás (Lozano Renieblas 89, n. 43).

¹³ Marín Pina explica que la explicación aducida por Montalvo sobre la redacción del *Amadís* responde al motivo de la reelaboración y edición estilística de la versión primitiva de una obra, mientras que la cita de las *Sergas* remite al tema de la falsa traducción de un texto antiguo, generalmente hallado en extrañas circunstancias. Aunque Montalvo contribuyó a popularizar ambos motivos en los libros de caballerías españoles posteriores, no fue su creador. Afirmar la estudiosa, “[L]os materiales manejados en la confección de esta invención no son [...] originales y han sido [...] identificados, pues responden a viejos recursos empleados ya en antiguas ficciones medievales y en las más tempranas muestras del género” (542).

¹⁴ Así, el texto de *Amadís de Grecia* (1530) de Feliciano de Silva, fue aparentemente encontrado en una pared de una cueva llamada el Palacio de Hércules, en una caja de madera incorrupta ahí escondida por unos caballeros durante la invasión árabe de España en 711, “porque la memoria d’estos caballeros no se perdiese” (247). El manuscrito debe ser traducido del griego al latín, y de este al romance. Asimismo, en el prólogo de *Don Belianís de Grecia* (1547) Jerónimo Fernández declara a su mecenas don Pero Juárez de Figueroa y de Velasco que para mantener viva la memoria heroica de los antiguos caballeros se determinó “ha restituyr en nuestro español la Hystoria del valeroso príncipe don Belianís de Grecia, la cual el sabio Fristón, en lengua griega, dexó escripta” (ii). Aunque Fernández no es explícito sobre este punto, debe suponerse que se trata del mismo tópico del manuscrito encontrado que debe ser vertido al castellano de una lengua extranjera. Como apunta Marín Pina, la preocupación con el motivo de la traducción que se observa en estos textos puede relacionarse con la actividad intelectual de la traducción real, el creciente auge de la imprenta en Europa, y sobre todo los debates teóricos sobre la traducción, que tanto habían preocupado a los humanistas italianos y que durante el Siglo de Oro encontraron su eco en la literatura española, en particular en la ficción caballerescas: “En los prólogos y dedicatorias, los intérpretes españoles elaboran una sucinta teoría de la traducción con tópicos observaciones sobre su oficio (métodos de trabajo, lengua y estilo del romanceamiento) que dan cuenta de los pormenores de la noble tarea. Esta floreciente

actividad pudo contribuir a la actualización de un gastado y socorrido recurso que encontraba entonces su réplica en la realidad y alcanzaba con ello más visos de verdad” (542-43).

¹⁵ Podría especularse que la facilidad en traducir el manuscrito de Cide Hamete quizá podría ser leída como un comentario acerca del relativo pobre estado de los estudios árabes en la España del Siglo de Oro.

¹⁶ El *Quijote* es literalmente un texto producto de un historiador arábigo que es a su vez traducido por un morisco aljamiado (la versión final llega al lector mediada por la versión del narrador). No hace falta recordar las frecuentes menciones que se hacen en el *Quijote* sobre la poca o ninguna credibilidad que tienen los moros. Close comenta sobre la lengua en la que está supuestamente escrito el *Quijote*: “Es interesante observar que Cide Hamete habrá dejado su texto en letra árabe, es decir, en aljamiado, que es lengua romance escrita con el alfabeto árabe, ya que entonces casi ningún morisco sabía escribir árabe. Cide Hamete y su traductor, además, debían practicar sus oficios en secreto para evitar la vigilancia de las autoridades y de la Inquisición” (18). Este cuidado de los autores árabes contrasta con la libertad con la que el narrador-Cervantes comenta el hallazgo del manuscrito y su proceso de traducción.

Bibliografía citada

- Alcalá-Galán Mercedes. *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2009.
- Case, Thomas. "Cide Hamete Benengeli y los *Libros plúmbeos*." *Cervantes* 22.2 (2002): 9-24.
- Cassirer, Ernst. *Language and Myth*. Trad. Susanne K. Langer. New York: Harper & Bros, 1946.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. 2ª ed. 2 vols + CD. Barcelona: Crítica, 1998.
- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Luis A. Murillo. Madrid: Castalia, 1978.
- Childers, William. *Transnational Cervantes*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- De Armas, Frederick. "Don Quixote as World Emperor: Cervantes, Titian and Luca Cambiaso." *Macalester Journal* 17 (2006): 77-101.
- Drayson, Elizabeth. *The Lead Books of Granada*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Ecker, Heather L. "'Piedras árabes:' Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes (1634)." *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 297-334.
- Fernández, Jerónimo, and Lilia E. F. Orduna. *Hystoria Del Magnanimo, Valiente E Invencible Cavallero Don Belianís De Grecia*. Kassel: Edition Reichenberger, 1997.
- García-Arenal, Mercedes. "El entorno de los Plomos. Historiografía y linaje." *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 51-78.
- García-Arenal, Mercedes, and Mediano F. Rodríguez. *The Orient in Spain: Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*. Boston: Briell, 2013.
- Gascon, Christopher D. *The Woman Saint in Spanish Golden Age Drama*. Lewisburg: Bucknell UP, 2006.

- Gerli, Michael. *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes*. Lexington, KY: UP of Kentucky, 1995.
- Hagerty, Miguel José. *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Nacional, 1980.
- Johnson, Carroll. "Lepolemo, Félix Magno y la pre-historia de Don Quijote." *USA Cervantes: 39 cervantistas en Estados Unidos*. Ed. Georgina Dopico Black y Francisco Layna Ranz. Madrid: CSIC, 2009. 733-56.
- Kamen, Henry. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Lozano Renieblas, Isabel. *Novelas de aventuras medievales: género y traducción en la edad media hispánica*. Kassel: Edition Reichenberger, 2003.
- Marín Pina, María Carmen. "El tópico de la falsa traducción en los libros de caballerías españoles." *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (Salamanca, 3 al 6 octubre de 1989). Ed. María Isabel Toro Pascua. Salamanca: Universidad de Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994. I: 541-48.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975.
- Martínez Medina, Francisco José. "Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología Católica." *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006. 79-113.
- Moner, Michel. "Los libros plúmbeos de Granada y su influencia en el Quijote." *Ínsula* 538 (1991): 29-30
- Montalvo, Garci Rodríguez de. *Amadís de Gaula*. Ed. José Manuel Cacho Bleca. 2 vols. Madrid, Cátedra, 1987.
- . *Sergas de Esplandián*. Ed. Carlos Sáinz de la Maza. Madrid: Castalia, 2003.
- Silva, Feliciano de. *Amadís de Grecia*. Ed. Ana Carmen Bueno Serrano. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004.
- Tersptra, Nicholas. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*. Cambridge: Cambridge UP, 2015.
- Van Koningsveld, P.S., y G.A. Weigers. "El Pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes." *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Ed. Manuel Barrios Aguilera y

Mercedes García-Arenal. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
113-40.

Enrique Garcés y la continuidad de la literatura política
en los Andes, Iberia e Italia¹

Tatiana Alvarado Teodorika
IUT--Université de Bordeaux Montaigne

De un Enrique Garcés, que al peruano
reino enriquece, pues con dulce rima,
con sutil, ingeniosa y fácil mano
a la más ardua empresa en él dio cima,
pues en dulce español al gran toscano
nuevo lenguaje ha dado y nueva estima:
¿Quién será tal que mayor le quite,
aunque el mismo Petrarca resucite?

Miguel de Cervantes. *La Galatea* (1584)

La historia de los intercambios entre literatura y poder político es compleja, como decía Christian Jouhaud, y en ella se enredan dominación, adhesión, resistencia, conveniencia y perjuicio, y apariencias (Jouhaud 23). Uno de los poetas barrocos de sobrada inclinación política es Francisco de Quevedo, cuya pasión e interés por la materia se traduce, “además de en su actividad personal, [...] en obras como *Grandes anales de quince días*, *Lince de Italia*, *Marco Bruto*, *Política de Dios* o *La Hora de todos*, que exploran las diversas vías del tema [...], desde la teoría moral anti-maquiavélica hasta el panfleto.”² Pero, si bien “Quevedo es ciertamente el escritor más político de los grandes poetas del XVII, siglo en el que tal materia, manifestada en sátiras, tratados, escritos de buen gobierno, arbitrios y otras modalidades de discursos, conoce un auge excepcional” (Arellano 83), la manifestación de la materia no es exclusiva de la Península pues mucho de lo mismo sucedía en el Nuevo Mundo y si bien este tipo de escritos alcanzan también allí su auge en el siglo XVII (que va a extenderse al XVIII),³ el siglo anterior sería testigo de su nacimiento y evolución.

No es lugar éste de ocuparme del constante diálogo entre la Corte y los virreinos y de la preocupación que se desarrolla en los siglos XVI y XVII por la visión y la comprensión de “el otro,”⁴ pero no debemos olvidar que

mucho se juzgaba a la Corona no sólo desde la Península sino también desde ultramar, y mucho se discurría de América no sólo desde América, sino también desde la Península.⁵ En este sentido, en lugar de hacer hincapié en la singularidad americana, me gustaría subrayar la continuidad que existía entre la Metrópoli y los virreinos dentro de una tradición política occidental. Las preocupaciones recíprocas así como los antecedentes comunes se reflejan y manifiestan en la obra de dos poetas y traductores de la Academia Antártica: Diego Mexía de Fernangil, sevillano que en su recorrido a través del continente americano traduciría las *Heroidas* ovidianas, y Enrique Garcés, que entre su labor de “minero” y poeta traduciría a Petrarca, Ovidio y Camoens. Mexía de Fernangil estaba directamente relacionado con la Real Audiencia de Charcas,⁶ mientras que Garcés oscilaba entre la Audiencia y la Ciudad de los Reyes.

Enrique Garcés

Este polifacético personaje nace en Oporto entre 1520 y 1525. Según Estuardo Núñez debió seguir en la Península “estudios de humanidades y de alguna especialidad práctica en minería, probablemente en Almadén del Azogue, cerca de la Ciudad Real (España), donde se hallaban las minas más ricas en mercurio” (Núñez 129-130),⁷ pero esta información queda aún por confirmar pues muy poco se sabe de la juventud de Garcés.

Desconocemos la fecha en la que se embarca para el Nuevo Mundo, pero en 1547 su firma aparece en dos cartas y un memorial dirigido al monarca, donde protesta por la mala política que seguía el virrey (García Morales 70). En 1558 se dirige a México para estudiar el proceso de amalgamación de la plata por el azogue; regresa al Perú un año más tarde, donde aplica el innovador método, aunque sin mucho éxito en Potosí, donde va a sobresalir más bien, en el segundo cuarto del siglo XVII el andaluz Álvaro Alonso Barba (Rodríguez Carracido; Barnadas). En 1560 descubre las minas de azogue de Tomaca (en Huamanga), y entre 1572 y 1573 es Factor Interino de la Caja Real de Huancavelica (Rey de Castro 15-16). Tuvo protagonismo “en el descubrimiento de Huancavelica, el más importante yacimiento de mercurio en América, donde se introdujeron diversas mejoras técnicas” (Portela 162).⁸ Llegó a ser reconocido minero “debido a su descubrimiento de un proceso de azogue para separar la plata de las gangas” (Bertomeu Masía 451) y, gracias a sus conocimientos, es

nombrado consejero del virrey Francisco de Toledo en materia mineral.⁹



Figura 1

Mapa de la Audiencia de Charcas conforme a la ley IX, Título XV, Libro III de la Recopilación de Indias.

Como señalé ya en otra oportunidad,¹⁰ además de su actividad minera en Huancavelica y Huamanga, que se encontraba entonces dentro de los límites de la Real Audiencia de Charcas, (figura 1) y sus revolucionarias técnicas metalúrgicas, que reconocería Humboldt más tarde (Núñez 132), Garcés es el primero de los traductores de obras italianas de largo aliento en América, al tiempo que Garcilaso el Inca fue también el primero, pero en Europa, en traducir al castellano los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo (Yehudá Abrabanel) un año antes que Garcés.¹¹ A mediados del siglo XVI

trabaja como ayudante en la imprenta de Antonio Ricciardi, un impresor piamontés natural de Turín que había hispanizado su apellido (Ricardo), como era de uso en la época, y que llega a la Ciudad de los Reyes en 1580 desde México, donde había tenido un taller de imprenta durante diez años. “Su traslado a la Ciudad de los Reyes parece haber sido a solicitud de los jesuitas” (Santoyo), para satisfacer la demanda de una localidad sin competidores, tras la demanda del Arzobispo de Lima y de la Real Audiencia. Comienza su actividad con licencia de impresor otorgada por la Real Audiencia con fecha de 13 de febrero de 1584, lo que nos lleva a preguntarnos dónde habría podido llevar a cabo Garcés la impresión de sus pliegos sueltos (González Sánchez 76).

Garcés establece en Lima (donde se lo encuentra registrado como vecino en 1568) una librería y un negocio de importación de papel, tinta y otros materiales de imprenta, que le permitiría no solamente estar en contacto con el círculo de poetas de la Academia Antártica,¹² sino además encargar libros a la Península.

Enrique Garcés publica en Madrid en 1591:

- *Los sonetos y canciones del poeta Francisco Petrarca que traducía Henrique Garcés de lengua toscana en castellana* (traducción del *Rerum vulgarium fragmenta*), que ha estudiado Aviva Garribba (Garribba, Barbolani)
- *Los Luisiadas* de Luys de Camoens, traducidos de portugués en castellano por Henrique Garcés; que cuenta con apenas un breve estudio dedicado exclusivamente a la obra
- *De reyno y de la institución del que ha de reinar*, traducción del *De regno et regis institutione* del jurista y filósofo Francesco Patrizi (una traducción a la que no se le ha dedicado ningún estudio en particular).

Si bien sendas obras se publican en 1591, Cervantes ya hace un elogio del poeta en su *Galatea*, en 1584:¹³

De un Enrique Garcés, que al peruano
reino enriquece, pues con dulce rima,
con sutil, ingeniosa y fácil mano
a la más ardua empresa en él dio cima,
pues en dulce español al gran toscano

nuevo lenguaje ha dado y nueva estima:
¿Quién será tal que mayor le quite,
aunque el mismo Petrarca resucite?

En la primera de estas traducciones, en una de las octavas que le dedica a su trabajo, Garcés promete traducir los versos de Petrarca a su lengua natal (“fue causa que el Petrarca trasladado / lo diese más en lengua castellana / que no en la mía aunque he muy bien probado / que le es muy semejante, y casi hermana / de que espero si vivo de mi diestra / venga algún tiempo a dar entera muestra”), pero no se tiene conocimiento de este trabajo.

A través de estas traducciones y sumándose a la lista de las que se llevaron a cabo en las Indias entre los siglos XVI y XVII, Garcés fomenta la *translatio studii* a la que se ha referido extensamente Alicia Colombi-Monguió en *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo*.

Con respecto a estas tres traducciones, Michael Rössner subraya la particularidad de cada una de ellas: la obra de Camões es un ejemplo del género literario de mayor prestigio, la traducción del *Rerum Vulgarium Fragmenta* “es el acto de apropiación que expresa de manera más clara una enorme seguridad en sí mismo, un acto de prestigio cultural inaudito para la periferia,” y la traducción de la obra de Patrizi “subraya el interés de la periferia por comunicarse con los centros de poder” (Rössner 124). También con este objetivo escribiría lo que muchos estudiosos llaman *Canción al Perú*: una composición que Garcés intitula “Del traductor a imitación de *Italia mia, ben ch’l parlar sia indarno*” de Petrarca.

La Canción a Imitación del Italia mia (1547)

Se trata de un poema de defensa y reivindicación que puede considerarse, con las dos cartas que escribe en 1547 al Virrey Francisco de Toledo y al Consejo de Indias,¹⁴ y con la traducción del *De regno* de Patrizi, entre sus escritos de interés político, sin restar, claro, su valor poético. En su *Imitación de Italia mia* hace referencia a la situación económico-financiera; “describe con dramatismo muy pormenorizado [...] los efectos que produce la circulación de moneda no ensayada (como el hambre, la pobreza, el rechazo de esa moneda para el pago de tributos, etc.)” (Garribba 271), y confluye en él, además del texto italiano, “toda una materia poética de tradición ibérica,

desde las danzas de la muerte hasta Manrique, en una acentuación de originalidad por encima de la adhesión a Petrarca” (Bellini). En el *commiato* o estrofa final, siguiendo la tradición, el poeta se dirige a su canción y le recomienda ser humilde, pues tendrá que razonar con gente altiva. Hay quienes reconocen en esta composición un carácter de subversión y transgresión; otros subrayan más bien la negociación abierta y de mejora de una posición dentro de un sistema ya establecido. La primera posición refleja el contenido político de la composición original de Petrarca (escribe su *Canzone* probablemente en el invierno de 1344 o 1345 en Parma) que critica severamente en ella la particularidad de Italia, que divide y pone a unos contra otros, gobernantes y pueblos que pertenecen a la misma tradición y a la misma cultura. El llamado que hace a la paz implica una identidad italiana desde un punto de vista, por lo menos, político.

Si Garcés decide partir de la *Canzone* de Petrarca es muy probable que intentara transparentar estas ideas en su composición ya desde el título, concibiendo España y América como parte de un todo; se trata, sin duda, de una llamada de atención sobre las funciones que debe cumplir el buen monarca, siguiendo la línea del espejo de príncipes, un género en el que, como bien se sabe, se dice explícitamente cómo debía ser un monarca y cómo debía gobernar.¹⁵

Aviva Garribba se refiere, además, a los aspectos formales de la canción (Garribba) y Sonia Rose recalca que tanto Petrarca como Garcés comparten la invocación a la patria, la invocación a Dios, y la actitud exhortativa; indaga la concepción de “patria” dentro del contexto en el que escribe Garcés, donde es sugestiva la exhortación que se hace en nombre del pueblo, un pueblo que reúne a indígenas, mineros y pobladores del virreinato en general. En esta canción, Garcés también se sirve del motivo de la pérdida y destrucción de España, que transfiere con mucha habilidad a las Indias, como lo hicieran también cronistas de la época. Se destaca además en el poema una triple noción de patria. La patria presente en la canción de Petrarca, esa patria que es el lugar donde se nace, lugar donde se crece, el lugar de los ancestros, se convierte en la canción de Garcés en un lugar multiplicado: “a la patria única de Petrarca se oponen las tres de Garcés [...], al exilio europeo de Petrarca se contraponen varios exilios (el de un portugués en Castilla, un peninsular en Indias, un europeo entre indígenas)” (Rose 104). Sin embargo, y a pesar de la multiplicación de patrias, el Perú aparece como la patria que acoge y socorre a sus habitantes

y su resplandor debe dejar de eclipsarse y ensombrecerse con los malos tratos que a penas puede soportar.

La canción dice así:

Francesco Petrarca <i>Italia mia, benché 'l parlar sia indarno</i>		DEL TRADUCTOR A IMITACIÓN <i>de Italia mia, ben cb'el parlar sia in darno.</i>	
Italia mia, benché 'l parlar sia indarno		Aunque mi hablar Pirú venga a ser vano	
a le piaghe mortali		a daños tan notables,	
che nel bel corpo tuo sì spesse veggio,		como en tu cuerpo y tan continuos sientes	
piacemi almen che' miei sospir' sian quali		querría fuesen tanto lamentables	
spera 'l Tevere et l'Arno,	5	los versos de mi mano	5
e 'l Po, dove doglioso et grave or seggio.		que a compasión moviesen todas gentes.	
Rettor del cielo, io cheggio		A ti vuelvo mis mientes,	
che la pietà che Tì condusse in terra		Rector del cielo, y pido no consientas	
Tì volga al Tuo dilecto almo paese.		que este rincón del todo se consuma,	
Vedí, Signor cortese,	10	que no es tan chica suma	10
di che lievi cagion' che crudel guerra;		la que de tus ovejas apacientas	
e i cor', che 'ndura et serra		en él, si bien las cuentas	
Marte superbo et fero,		que no sean hato entero:	
apri Tu, Padre, e 'ntenerisci et snoda;		suplícote señor que no se diga	
ivi fa' che 'l Tuo vero,	15	que olvidas este apero,	15
qual io mi sia, per la mia lingua s'oda.		y mira tu pasión a qué te obliga.	
Voi cui Fortuna à posto in mano il freno		Oh, vos, a quien las hondas dio y cayados	
de le belle contrade,		destos nuevos rebaños,	
di che nulla pietà par che vi stringa,		el rabadán mayor con larga mano,	
che fan qui tante pellegrine spade?	20	¿cómo no dáis remedio a tantos daños?	20
perché 'l verde terreno		¿No veis que si atajados	
del barbarico sangue si depinga?		no son, que irán cundiendo todo el llano,	
Vano error vi lusinga:		que estaba a partes sano?	
poco vedete, et parvi veder molto,		Si creéis que eso que hacéis es acertado,	
ché 'n cor venale amor cercate o fede.	25	mirad que muestra os da de lo contrario	25

Qual più gente possede, colui è più da' suoi nemici avvolto. O diluvio raccolto di che deserti strani, per inondar i nostri dolci campi! Se da le proprie mani questo n'avene, or chi fia che ne scampi?	30	el mal tan ordinario, que cada día va más entablado, sin que haya aprovechado haberse antes fundido, que entra por mil caminos y mil puertos y pues que esto es sabido, dad orden como cesen tantos tuertos.	30
Ben provide Natura al nostro stato, quando de l'Alpi schermo pose fra noi et la tedesca rabbia; ma 'l desir cieco, e 'ncontra 'l suo ben fermo s'è poi tanto ingegnato, ch'al corpo sano à procurato scabbia. Or dentro ad una gabbia fiere selvagge et mansüete gregge s'annidan sì, che sempre il miglior geme; et è questo del seme, per più dolor, del popol senza legge, al qual, come si legge, Mario aperse sì 'l fianco, che memoria de l'opra ancho non langue, quando assetato et stanco non più bevve del fiume acqua che sangue.	35	Bien proveído había al pobre estado, aquel pastor que puso el septo contra tanta desventura: mas ay, que siempre el bien es intercluso, y en fin ello ha parado en desterrar de aquí la plata pura, y agora una mixtura quieren que tome el pobre jornalero, qu'es plomo, estaño, y cobre sin estima, mirad si hay por qué gima el malaventurado, qu'el dinero que le paga el minero al traer del tributo, le dice el oficial muy rasamente y con mando absoluto: "No es paga," y para el pobre es competente.	35
Cesare taccio che per ogni piaggia fece l'erbe sanguigne di lor vene, ove 'l nostro ferro mise. Or par, non so per che stelle maligne, che 'l cielo in odio n'aggia: vostra mercé, cui tanto si commise. Vostre voglie divise guastan del mondo la più bella parte.	40	45	45
	50	No trato lo de atrás, que ya la tierra está bien sosegada (aunque a gran costa fue de sus entrañas) una visita nuevamente hallada es la que les da guerra agora más cruel, pues las cabañas es vacía por mil mañas, y no falta quien diga que consiste	50
	55		55

Qual colpa, qual giudicio o qual destino fastidire il vicino povero, et le fortune afflicte et sparte perseguire, e 'n disparte cercar gente et gradire, che sparga'l sangue et venda l'alma a prezzo? Io parlo per ver dire, non per odio d'altrui, né per disprezzo.	60	en ella todo el bien, o que buen medio, publicase remedio y quitan la comida al pobre triste, y al otro lo que viste: y si hay quien pagar quiera lo que comió, lo cuenta a menosprecio, allá en cierta manera, y da por plata en cobre y plomo el precio.	60
Né v'accorgete anchor per tante prove del bavarico inganno ch'alzando il dito colla morte scherza? Peggio è lo strazio, al mio parer, che 'l danno; ma 'l vostro sangue piove più largamente, ch'altr'ira vi sferza. Da la matina a terza di voi pensate, et vederete come tien caro altrui che tien sé così vile. Latin sangue gentile, sgombra da te queste dannose some; non far idolo un nome vano senza soggetto: ché 'l furor de lassù, gente ritrosa, vincerne d'intellecto, peccato è nostro, et non natural cosa.	65 70 75 80	Ni mil ensayes han aprovechado contra tan gran engaño, que la tierra acarrea mal tan fuerte, cuyo tormento no es menor qu'el daño, que si habéis procurado querer comer con paga desta suerte, es una pura muerte que no hay pasarla al sol, ni ya que asombre que a la candela mucho más parece lo por donde envilece qu'es cobre disfrazado en otro nombre. Pues ¿qué ha de hacer el hombre con tal desgañamiento como es esta mixtura cautelosa, de gentes perdimiento, nueva invención y no natural cosa? No creo que ha dejado en vuestro oído de penetrar el llanto, qu'en derredor de aqueste valle suena con tanta confusión, horror, y espanto, que si no es sin sentido no hay tigre que no sienta en verlo pena: que en una casa llena de niños, si el pan falta, es gran tormento y mucho más si han sido regalados:	65 70 75 80 85

		¡ay! pobres desdichados	90
		los hijos deste valle, pues descuento	
		a vuestro descontento	
		ninguno es lo pasado:	
		pan, pan, pan es la falta más urgente,	
		que esotro es ya olvidado,	95
		haya en esto siquiera un diligente.	
Non è questo 'l terren ch'î tocchai pria?		¿No es ésta aquella tierra que solía	
Non è questo il mio nido		con un celo no frío	
ove nudrito fui sì dolcemente?		mil pobres socorrer muy francamente?	
Non è questa la patria in ch'io mi fido,		¿No es ésta la provincia del gran brío	100
madre benigna et pia,	85	madre benigna y pía,	
che copre l'un et l'altro mio parente?		que con su haber honrado ha tanta gente?	
Perdio, questo la mente		Suplícoos humildemente,	
talor vi mova, et con pietà guardate		que piedad y justicia en vos no muera,	
le lagrime del popol doloroso,		mirad el triste pueblo doloroso	105
che sol da voi riposo	90	que de vos el reposo	
dopo Dio spera; et pur che voi mostriate		después de Dios con gran derecho espera:	
segno alcun di pietate,		si hacéis reales fuera	
vertù contra furore		irá del todo el daño	
prenderà l'arme, et fia 'l combatter corto:		y el reino andará luego en gran concierto:	110
ché l'antiquo valore	95	que aquel vigor de antaño	
ne l'italici cor' non è anchor morto.		aún en Pirú no está del todo muerto.	
Signor', mirate come 'l tempo vola,		Mirad qu'el tiempo vuela, y que la vida	
et sì come la vita		tan corta es, como incierta,	
fugge, et la morte n'è sovra le spalle.		y que del paso horrendo nadie escapa,	115
Voi siete or qui; pensate a la partita:	100	y que es bien que nuestra alma ande	
ché l'alma ignuda et sola		despierta	
conven ch'arrive a quel dubbioso calle.		y prompta a la partida	
Al passar questa valle		que no cata a señor, ni a Rey, ni a Papa,	
piacciavi porre giù l'odio et lo sdegno,		ni al que no tiene capa:	
		pues para poder ir más descansados	120

vènti contrari a la vita serena;	105	y no perder la vía más serena:	
et quel che 'n altrui pena		(que el peso da gran pena)	
tempo si spende, in qualche acto più degno		será muy conveniente ir aliviados	
o di mano o d'ingegno,		de todos los cuidados	
in qualche bella lode,		que nos presenta el suelo,	125
in qualche honesto studio si converta:	110	y en obras buenas todo se convierta:	
così qua giù si gode,		que no se gana el cielo,	
et la strada del ciel si trova aperta.		si desde acá no va la senda abierta.	
Canzone, io t'ammonisco		Ten cuenta, canción mía,	
che tua ragion cortesemente dica,		que vayas con humilde reverencia,	130
perché fra gente altera ir ti conviene,	115	que has de ir a razonar con gente altiva,	
et le voglie son piene		y sin mostrarte esquivia	
già de l'usanza pessima et antica,		presenta adonde fueres tu consciencia,	
del ver sempre nemica.		ni temas de pendencia:	
Proverai tua ventura		ve prueba tu ventura	135
fra' magnanimi pochi a chi 'l ben piace.	120	sin que des muestra alguna de alterada.	
Di' lor: – Chi m'assicura?		Y a ti ¿quién te asegura?	
I' vo gridando: Pace, pace, pace. –		El que la paz dejó tan encargada.	

Los primeros versos están dirigidos a Dios, (“A ti vuelvo mis mientes / Rector del cielo”), y enseguida se dirigen al virrey, recordándole que, como enviado del rey, (“O vos, a quien las hondas dio y cayados / destos nuevos rebaños, / el rabadán mayor con larga mano / ¿cómo no dais remedio a tantos daños”), debe velar por el bienestar de los rebaños y dar remedio a los daños que los acosan. Se refiere luego a la paga de los jornaleros y a la gran necesidad de pan que hay en estas tierras (“es la falta más urgente”). Se hace una súplica por piedad y justicia y no se escatima en recordar al representante del monarca que el tiempo transcurre y que nadie se libra de la muerte, y que más vale dejar la tierra con el alivio de saber que se ha hecho el bien. No son difíciles de reconocer los paralelos que pueden establecerse con un tratado de educación de príncipes, un tipo de obra en la que se recoge “un conjunto de directrices morales y de gobierno básicas que han de inspirar la actuación del buen soberano cristiano” (Nogales

Rincón 9, Rucquoi y Bizzarri). Con este mismo objetivo elabora, a mi entender, la traducción del *De Regno & Institutione Regis*.

De reino y de la Institución del que ha de reinar (1591)

El *De Reino y de la Institución del que ha de reinar* es la traducción de un clásico político del humanismo, obra de Francesco Patrizi (1413-1494), sienés obispo de Gaeta y además gobernador de Foligno del Papa Pío II (Smith 348-349),¹⁶ que se publica en París bajo el título de *De Regno & Institutione Regis*. Thomas Elyot parece haberse servido de esta obra como modelo en su *The booke Named The Governour* (Londres, 1580), aunque, curiosamente, no hace mención alguna de la misma (Croft lxx-lxvi).

El *De Regno* es una obra de inspiración platónica como la *De institutione reipublicae*, del mismo autor; ambas fueron olvidadas, pero tuvieron una importancia notable en la Europa del siglo XVI y de principios del siglo XVII. A pesar de una amplia circulación manuscrita, ninguno de estos tratados se publicaron en vida del autor; el tipógrafo parisino Galliot du Prè intuyó la potencialidad de ambas obras y las imprimió entre diciembre de 1518 y abril de 1519, y se conoció un número excepcional de reediciones durante el siglo XVI: se vuelven a publicar en 1531, 1567, 1578 y 1585 en París (figura 2), y en Estrasburgo en 1594; se traducen al italiano en 1545, al alemán en 1573, al inglés en 1576 y Enrique Garcés publica su traducción del *De regno* al castellano, como ya se ha señalado, en 1591. Así, el hoy casi olvidado obispo de Gaeta fue el pensador político más editado y verosíblemente más leído después de Aristóteles y Maquiavelo (Pedullà 458).

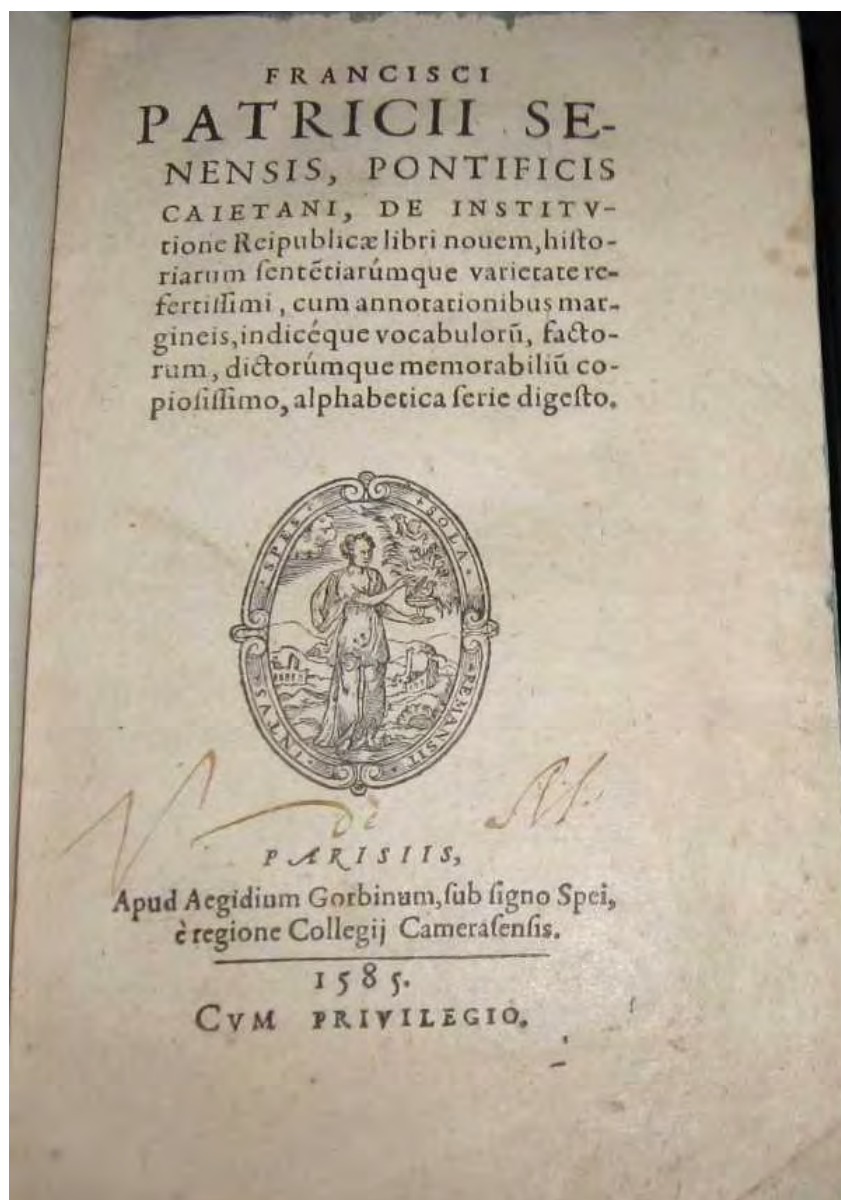


Figura 2
Edición parisina de 1585 de *De Institutione Reipublicae*, de Francesco Patrizi.

Patrizi dedica su *De regno et regis institutione* a Alfonso de Aragón, Duque de Calabria (1448-1495), primogénito del rey Fernando I de Nápoles.¹⁷ El *De regno et regis institutione*, escrito entre 1481 y 1484, es la contraparte del *De institutione reipublicae*, que terminó entre 1465 y 1471. A pesar de que parecen contradecirse, Patrizi insiste en la importancia de la libertad de opinión. *De regno* parece ser un manual de advertencias para evitar los riesgos del poder absoluto, en el que ataca la usura y el enriquecimiento a costa de otros, como haría Garcés en su *Imitación de Italia mia*.

El *De regno* se leía como la descripción ejemplar del ideal humanista del buen príncipe y del hombre político en general. La tesis fundamental que sostenía Patrizi era que el gobierno de un buen príncipe llevaba a cabo los ideales de la república mejor que el gobierno de muchos. Si bien Patrizi utiliza la expresión *civilis sapientia* sólo en referencia al gobierno republicano, defiende la superioridad del régimen monárquico. Contrariamente a lo que escribe en su *De institutione reipublicae*, en el *De regno* afirma que el *imperium unius* es mucho mejor gobierno y más natural que el gobierno de muchos (*unum longue melius imperare quam plures*). Las deliberaciones de los muchos se ven influidas por las pasiones. La república que confía las decisiones más importantes a órganos colectivos está condenada a la decadencia, como muestra la historia de las repúblicas; forzada, tarde o temprano, a confiar en el gobierno de uno. Para Patrizi la república sufre de una grave carencia: en tiempo de guerra se tiene que confiar en el gobierno de uno, e incluso en tiempos de paz se ofrece el triste espectáculo de los magistrados que deben someterse al juicio de muchos.¹⁸ Esta vacilación entre sendos sistemas es transparente en uno de sus poemas, en el que pregunta a la musa Polimnia si es de mejor condición el reino o la república, y decide con cierta reserva que, con todo, la monarquía es mejor.

Como buenos humanistas, Patrizi y Garcés son hombres polifacéticos: Francesco Patrizi se interesa por la filosofía natural, la medicina y el anticuarismo; Garcés, por su parte, por la minería y la metalurgia, la literatura y la política (en el sentido más amplio y noble de la palabra). La traducción de Garcés es una “prueba de la ausencia de fronteras en el humanismo continental, y de la homogeneidad del mismo” (Soriano Sancha 352). No sólo es que Garcés traduce la obra de Patrizi, sino además, así como el gaetano dedicara su obra a Alfonso de Aragón, Garcés la dedicó a Felipe II (figura 3).¹⁹ Garcés traduce esta obra por parecerle “provechoso entretenimiento para herederos de grandes reinos y señoríos, para que los

que nuestro Señor os hubiere dado comiencen desde los primeros rudimentos a habituarse en lo que a tan grande estado como les espera conviene.” Cabe recordar que “desde la óptica que consideraba que el buen rey era beneficiado por la ayuda de Dios, el seguimiento de las adecuadas directrices morales por parte del monarca era sinónimo de prosperidad para el reino,” de modo que se hace evidente, ya desde la dedicatoria de Garcés, el empeño que tiene el autor de divulgar la traducción de Patrizi como un espejo de príncipes (Nogales Rincón 10-11). Además, Antonio Feros ha destacado ya la importante influencia que la obra de Patrizi que traduce Garcés tendrá en la elaboración de tratados posteriores que coincidirán con la formación de Felipe III: *El Príncipe cristiano* de Pedro de Ribadeneira de 1595, *De Rege* de Juan de Mariana de 1599, *De Regnorum Instituta* de Roa Dávila de 1591 y *Filosofía moral de príncipes* de fray Juan de Torres de 1596 (Feros 52-53).

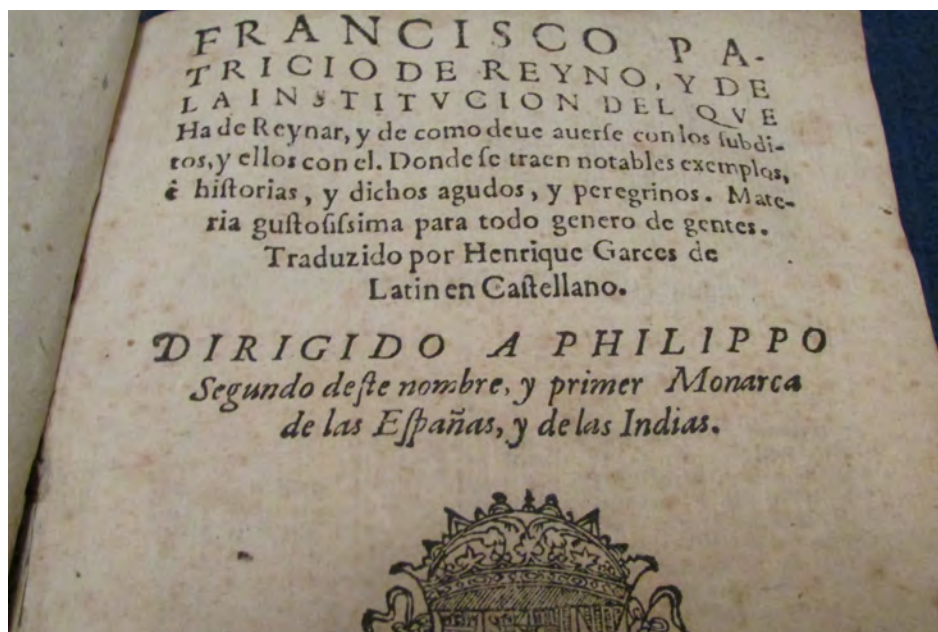


Figura 3
Traducción de Enrique Garcés de
De Institutione Republicae, de Francesco Patrizi (edición de 1591)

La edición de Garcés viene acompañada de una composición poética del traductor, siguiendo una costumbre que el lusitano parecía haberse impuesto, pues solía incluir en cada traducción publicada unos versos de su autoría. En este caso, escribe un soneto dedicado a Felipe II en el que se lee:

El soberano autor de lo criado
 en vuestro pecho una alma ha infundido,
 cual él la tuvo de antes escogido
 por quien su querer fuese ejecutado.

Así, señor, andáis siempre ocupado
 en amparar la fe, que la han corrido
 de mil partes, y vos la habéis tenido
 en pie, sin della un punto haber faltado:

El mundo claro ve lo que se os debe
 mas también ve que no puede pagaros
 ni con fe os dar, o más si más pudiese:

Ansí sale de tino el que se atreve
 querer de vos tratar por más honraros
 sino es que altar o encienso os ofreciese.

En estos versos Garcés destaca que la cabeza de la monarquía hispánica, el Rey Católico, como delegado directamente de Dios, “había recibido [...] no sólo su poder, lo cual le legitimaba en su ejercicio y aplicación, sino que, junto a ello, también la divina y sacrosanta misión dinástica de defensa y propagación [...] de la Fe católica y su Iglesia” (Pascual 59). Así, la figura física y simbólica del rey en este poema de *captatio benevolentiae* es la imagen del monarca como *Defensor Fidei*, una imagen de gobernante que debe asegurar la defensa de la unidad religiosa de su pueblo, una imagen que no es realmente propia de la casa de Austria, sino que es recurrente desde la Antigüedad y responde a tradiciones *universales*, me atrevería a decir.

En la dedicatoria de su traducción se revelan además sus servicios al rey y su demanda de recompensa, y no es difícil reconocer en ella las

advertencias que hiciera en su canción a imitación del *Italia mia*:

Pretendido he siempre, invictísimo Monarca, ocuparme en vuestro servicio, y con más eficacia cuando entendía podía dello redundar algún buen fruto al estado público. Ansí gasté no poca parte de mi vida y hacienda en descubrir y entablar en Perú el azogue, y beneficio de plata con él. Di después algunos avisos en materias diferentes, como lo fue lo de la plata corriente, que allí pasaba por moneda de ley conocida; a lo cual por vuestra cristiana clemencia fuiste señor servido de proveer de remedio mandando no se tratase sino con plata ensayada o con moneda acuñada: y aunque por ello fui notablemente molestado, nada será parte para que deje de proseguir en lo que todo el mundo os debe, por cuya muestra me dispuse a volver en vuestra lengua castellana al Patricio del *Regno et Institutione Regis*.

El *De reyno* se divide en nueve libros (subdivididos en capítulos) a los que voy a referirme brevemente dando cuenta de sus postulados, para reseñar el contenido de una obra que se ha trabajado tan poco a pesar de su gran influencia y repercusión en aquellos siglos.

En el libro primero se explica en qué medida es lícito al autor de la *República* tratar la materia del señorío de príncipe. Siguiendo a Platón, se afirma que “no porque el imperio sea en mano de uno solo, o de muchos, ha de ser menos fundado en razón o virtud,” y luego se cita una serie de ejemplos concretos de la Antigüedad. Luego, puesto que es además poeta el que escribe (como es poeta quien traduce), en el segundo capítulo se da un valor particular a los poetas: “los primeros que en el mundo entre los demás hombres especularon aquel modo de vivir, a que podríamos llamar sabiduría moral, o civil, [...] porque la poesía puso en escrito sus preceptos antes y primero que todas las otras disciplinas, enseñando todo lo que tocaba a verdadera virtud, y a las costumbres y afectos humanos.” El capítulo tercero se concentra en las “diferencias de estados civiles y que el principado de uno solo es mejor que todos los demás principados.” El argumento son los defectos de otros tipos de Estado que proponían ya los griegos: el aristocrático y el popular, pues:

los nobles, cuando no permanecen en lo bueno de su determinado

gobierno, ni se proponen firmemente la virtud, mas olvidados della van desahilados de la riqueza, de presto vienen a dar en el domo de pocos (que llamaron oligarquía) del cual no hay un dedo a la tiranía: porque aquellos ricos que mandan son pocos, y temen a la multitud: así para guardarse y para mirar por sí, usan todo género de crueldad: y como este tal señorío se ejerce con daño y peligro de muchos, no puede ser muy permaneceder. El estado popular, en desviándose de aquella igualdad (que los griegos llamaron acertadamente isionomía [*sic*]), cuando atribuyen a uno mucha autoridad, o cuando disimula con la multitud, forzosamente ha de dar en una de dos, o en tiranía [...] o en mando plebeyo...

El cuarto capítulo es bastante breve, en él se hace referencia a Isócrates y Dión Prusense para seguir argumentando a favor del principado de uno. En el capítulo siguiente es cuestión la “afición que los reyes antiguos tuvieron a los hombres sabios,” y se sigue con el capítulo sobre “la diligencia y cuidado que debe poner el rey en elegir y señalar embajadores.” El capítulo VII versa sobre “la vida beata que guía a la felicidad y cuál sea más apto a bien vivir, el rey o el particular.” Aquí, la felicidad, que es “sumo bien del hombre” se considera como “una obra y acción del ánimo continuada en virtud.”²⁰ Con una serie de ejemplos se infiere que “el hombre particular bueno y virtuoso, que se contenta con lo que tiene, y no apetece lo ajeno, ni tiene necesidad de ello, y se sustenta justamente de lo que posee, debe ser preferido al mal príncipe, que se precia de injusticia, y roba lo ajeno, y se desmanda a mil lujurias, desvergüenzas, avaricias y crueldades.” Sin embargo, comparar al buen ciudadano con el buen rey, sería querer igualar “las cosas humanas a las divinas,” pues el cargo de reinar es “negocio dado desde el cielo a los hombres (como Homero lo afirma e Isócrates lo testifica).”

El capítulo VIII, “de la flaqueza y condición humana y de la mente dada de Dios al hombre,” es de orden más general, se refiere al hombre que “desnudo le echa la naturaleza en la tierra el día de su nacimiento,” contrariamente a otros animales que nacen vestidos con lanas, plumas o escamas, o provistos de propiedades para defenderse. Sin embargo, “el omnipotente Dios [...] dio mente semejante a sí a sólo el hombre [...]. Cuando esta mente mira a su Creador y padre, y no está inficionada a la malicia y contagión del cuerpo, guarda una entera y muy perfecta semejanza

con el que la hizo.” De aquí puede inferirse, considerando la cercanía inherente entre Dios y el rey de la que se habla en el capítulo anterior, que la mente del que reina será más próxima del Hacedor.

En el capítulo siguiente se ahonda en que “la mente administra al hombre, y suple en él todo lo que por naturaleza le falta,” y que a ella debe el hombre el conocimiento de la astronomía, de la escritura, la agricultura, la navegación y la construcción, entre otros. Se sigue adentrando en el tema en el capítulo X, donde se afirma “que la mente divina da sabiduría al hombre, esta instituyó la sociedad y compañía humana, en la cual fue necesario hubiese uno a quien todos respetasen,” y en el capítulo XI se especifica que este “uno,” es un rey, pues “Dios da a los reyes a los hombres.” Se insiste en el carácter divino del rey: “los reyes se debían pedir a Dios con sacrificios y oraciones,” pues “el imperio fue concedido a los hombres por orden y providencia divina, y que no puede justamente imperar luengo tiempo, sino quien de mano de Dios tuviere el imperio.”

Los dos últimos capítulos del primer libro son los más extensos. Uno da cuenta de la difícil acción de “bien imperar porque aunque todas las virtudes favorezcan, también parece ser menester favor y ayuda de la fortuna.” Siguiendo a Plutarco se afirma que no bastan prudencia, justicia y potencia, sino que se necesita además fortuna. Se pretende que Homero habría confesado “que Dios preside a todas nuestras obras, mas que parte de ellas permite a la natura, parte al albedrío humano, y parte a repentinos e inopinados casos. Que estos casos sean sujetos a la Fortuna muchos varones doctos lo tienen.” Al final de este capítulo aparece un comentario como nota de traducción en la primera edición, y es importante destacar lo que subraya Garcés en él: “Adviértase que sin embargo de que el autor es católico, es bien que los que leyeron este capítulo 12 entiendan que hado y fortuna, y las demás cosas semejantes, no tienen fuerza alguna para variar la libertad del albedrío humano, pues todos los sucesos dependen de la providencia divina, y de nuestra libre voluntad y albedrío.”

El libro primero se cierra con un capítulo sobre “como la unidad es primera y preferida a todos los números, así el principado de uno ha de ser preferido a todos los otros.” Siguiendo la forma de los capítulos precedentes, se presenta una serie de ejemplos de la Antigüedad para llegar a la conclusión que se pretendía: “las cosas no pueden ser bien regidas cuando muchos entienden en el gobierno, sino uno, que como buen piloto lleve la nao a puerto de salud cuando los vientos y las olas andan

alborotadas [...]. Agamemnón, general de los griegos, tomaba consejo y [...] la consulta era entre muchos, mas [...] no deliberaba cosa ardua sin primero comunicarla con Néstor, para tomar razón madura de lo que debía hacer.”

Este libro II viene antecedido de un nuevo proemio, también dedicado a Alfonso de Aragón. El libro se compone de 16 capítulos (bastante extensos en su mayoría), que se concentran en demostrar el justo imperio de uno. El primero, precisamente explica “que la justicia es cargo y oficio que pertenece al rey, y que reino es un imperio justo que está a cargo de uno.” Se recurre a ejemplos de la Antigüedad para argumentar la propuesta: se dice que Homero llama a los reyes discípulos de Júpiter. Debe obrar el rey, se lee, “como el piloto, que acude al provecho y reposo de los que van en su nao, sin darse por el suyo propio. Haciendo el rey de otra manera, ya no sería rey sino tirano, pues gobernando injustamente, mide y endereza todo lo que hay a su particular interés. Sócrates en Platón dice que el fin y blanco del rey ha de ser encaminar los súbditos a beatitud, y esto no puede ser sino mediante virtud. [En cambio el] tirano pretende que todos vayan tras su voluntad y apetito.” Luego se insiste en la virtud, que es la que ayuda al hombre en asemejarse a Dios. El capítulo que sigue lleva una advertencia del traductor en el margen donde se hace hincapié en lo que se advirtió en el capítulo 12 del primer libro. En este capítulo se desarrolla la idea de la *καλοκαγαθία*,²¹ un término que reúne los ideales de armonía y unidad y que podríamos concebir como lo bueno en lo bello y viceversa; y son interesantes los ejemplos que sirven para sustentar la afirmación de que “el rey no puede ser feliz por sola virtud, y bienes interiores del ánimo, aunque los tenga en abundancia, sino que también tiene necesidad de bienes del cuerpo y de fortuna para que perfectamente pueda usar de su majestad y oficio.” En el capítulo siguiente se explica cuán difícil es persuadir en el camino de la virtud a quien no ha empezado a vivir en ella, y los capítulos V-XVI se concentran en la crianza del rey desde que nace: se habla de la importancia de la leche materna; de quiénes debe rodearse el príncipe; de la gravedad que deben tener sus maestros: “cada uno enseñe su arte sin meterse en la ajena, conforme al proverbio antiguo: ‘cada cual su arte enseñe / y no la puerca a Minerva.’ ” de los poetas que debe el príncipe leer y los que no; luego se dice que después de los poetas se sigue “la noticia de la historia,” y se aconseja que el príncipe lea a los grandes oradores, porque “ansí como excedieron en la oratoria a todos los mortales, también fueron

tenidos por espejos en lo moral.” Luego, se explica cómo debe hablar el príncipe (con brevedad; haciendo uso de la ambigüedad, que puede agradar; y todo con medida), y se explica por qué debe ser versado en matemáticas, en aritmética, en geometría, en música y en astronomía,²² sin olvidar la piedad y la fe que deben guiarlo en su aprendizaje.

El libro III también viene antecedido de un proemio dedicado a Alfonso de Aragón, y lo componen catorce capítulos. Se empieza haciendo la relación entre los planetas y diferentes virtudes (Saturno: el entendimiento; Júpiter: la fuerza de obrar; Marte: el atrevimiento, etc.), para luego hacer una relación sobre los ejercicios corporales que convienen al buen rey: el arte de andar en caballo, la moderada destreza de cuerpo, nadar, la montería y cacería, la cetrería, la agricultura (“no tanto para el uso del mantenimiento necesario, y de coger mucho fruto, cuanto para deleite y entretenimiento de la vida humana”) y el juego de pelota. Debe abominar los juegos de naipes y de dados, que inclinan “a engaño, a injuria.” Por el contrario, se exalta el juego de ajedrez, por su similitud con la guerra. También se trata sobre la importancia y la virtud que representa el trato con los sabios, para cerrar el libro con un encomio a la peregrinación (a imagen de Ulises y Alejandro Magno), a la cosmografía y a la pintura, que son “jocundas, agradables, provechosas y necesarias.”

El libro IV es el primero que no viene antecedido de un proemio. Empieza refiriéndose a la verdad como virtud (y cita a Sócrates), y proclama que los mentirosos deben salir de las casas reales, así como los aduladores y los lisonjeros, que son el mayor perjuicio y daño para los príncipes. Sin embargo, se recomienda al príncipe prestar oído a los chismes y a las acusaciones, pero siempre haciendo uso de mucho juicio. Luego entra la cuestión sobre los deseos inmoderados que corrompen la virtud, y de la avaricia y la ira que turban el ánimo y que se enmiendan con la virtud. Más adelante se trata de uno de los temas infaltables en la filosofía: el amor. Se lo presenta ya como un furor vital y creador, ya como un misterio, o como inventor de las artes; y aunque se afirma que es de sabios amar, y que el amor es vínculo de amistad, o que «pocos pueden usar virtuosamente» de él, se lee que puede llegar a ser furor insano, o a quebrar la fe y hacer uso de traición. Sin embargo, cabe advertir que en la mayoría de los ejemplos de estos casos (si no en todos), no se trata de amor, sino de deseo, y, de hecho, se utiliza indistintamente uno u otro término, además de relacionarlo posteriormente con la lujuria para continuar con la reprobación. El extenso

tratamiento del tema se explica en el mismo capítulo:

trato de un príncipe que haya sido, o pueda ser, el cual sea lleno de virtudes, aborrezca los vicios, trate los negocios humanos con prudencia, mire por los suyos, sea de buena condición, sepa perdonar, enmiende con equidad lo menos bueno, juzgue con buena rectitud, castigando pocos refrene muchos, sea severo sin crueldad, y en fin que amague y no hiera. Será pues menester que le demos alguna larga, y que le consideremos hombre y que no hay cosa humana que deje de cuadrarle [...] que si los estoicos que crían su sabio en los más secretos retrainamientos de Minerva, y ejercitándolo en las Academias oyendo y disputando le conceden que ame [...]. Será cierto menester que le demos alguna larga en esto del amor.

Tan estrecha es la relación que se establece entre amor y deseo, que los capítulos siguientes versan, precisamente, sobre el deseo, la voluptuosidad y el deleite, como afectos que turban el ánimo, para luego tratar de la malevolencia, austeridad, del escarnio y de la arrogancia de los que deben rehuir todos los príncipes, y de la efusión de las pasiones que deben saber medir. El libro se cierra con una interesante reflexión sobre la ambición y sus consecuencias, partiendo del término griego φιλοτιμία (filotimía) que si bien es, en su esencia, positiva, conoce una evolución ya en el griego clásico.²³

El libro V viene antecedido de un «prefacio» que, de hecho, sirve de eslabón entre el último capítulo del libro anterior y el primero con el que comienza. En él se habla de lo honesto y virtuoso, pues la “sapiencia no sólo consta de libros y buenas artes y disciplinas [...] mas también consta de la elección y del acto y hábito de las mismas obras insignes.” Pero los capítulos que componen este libro se refieren sobre todo a las perturbaciones del ánimo que se ha de aprender a aplacar para conocer la honestidad y la virtud: el miedo, la pereza (miedo al trabajo), la vergüenza (miedo a la alguna justa reprehensión), el terror (miedo que sacude el ánimo), el temor (miedo de un mal cercano), el pavor (miedo seguido de espanto), la conturbación (miedo que hace que todo lo que imaginamos sea turbio y dudoso), la *formido* (que aparece en ablativo –*formidine*– y es un miedo permanente) y la egritud (idea nueva de un mal presente). De esta

última se enumeran y explican las diferentes especies: misericordia, envidia, emulación, detracción, angustia, tristeza, duelo, llanto, fatiga, lamentación, solicitud, molestia, aflicción y desesperación. La mayoría de estas perturbaciones siguen las definiciones de Cicerón, pero se las matiza siguiendo las de otros filósofos de la Antigüedad. Además, he podido constatar que Juan Sorapán de Rieros hace exactamente la misma enumeración que aparece en el capítulo del refrán XLII de su *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua* (publicado en 1616), pero citando más bien a Galeno y Zenón.

Respecto al libro VI, En el proemio que antecede el libro se anuncia que los capítulos se concentran ya no en lo que hay que saber rehuir, sino en los bienes de los que habrá que dotarse para ser virtuoso. En los primeros capítulos se trata de la felicidad contemplativa y se invoca a Platón para decir que el hombre sabio debe “procurar imitar, amar y conocer al inmenso y verdadero Dios” y luego a Aristóteles y su felicidad contemplativa (como más perfecta que la humana) y sus tres grados. Siguiendo con Aristóteles, los estoicos, Zenón y Pitágoras, se trata el tema de la virtud política, que es social y debe complementar la contemplativa y personal. Los siguientes capítulos versan sobre la importancia de la memoria y del raciocinio, del intelecto, la circunspección, la providencia y su compañera la docilidad, el recato, la sagacidad, la astucia, la equidad y ecuanimidad, la temperancia, la modestia, la vergüenza, la abstinencia y la continencia, la castidad, la honestidad, la moderación, la templanza en el gasto, la sobriedad y la pudicia (o “pudicicia,” como escribe Garcés siguiendo la forma más común en la época). Se reconocen aquí los requisitos de la prudencia de los que habla Tomás de Aquino, y las partes de la templanza que enumera.

El libro VII, como otros, no cuenta con un proemio, trata el tema de la virtud de la fortaleza y la mucha influencia que tienen en ella la ira, el dolor y la desesperación. Luego se desarrollan los conceptos de diligencia, magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia, estabilidad y paciencia; virtudes todas que Tomás de Aquino desarrolla en la cuestión 128 de su *Suma Teológica*: las partes de la fortaleza. Quizás cabría profundizar en el paralelo que podría establecerse entre Francesco Patrizi y Tomás de Aquino y la acogida que tuvieron ambos en América.

Como el anterior, el libro VIII tampoco viene antecedido de un proemio. Trata el tema de la justicia: la divina, la natural, la civil (que es la que toca al

príncipe) y la judicial, y de cómo debe el rey manejar las leyes. Como se puede constatar, se trata de una materia que despierta interés constante ya desde la Antigüedad: los sofistas reflexionaban sobre la ley natural, Sócrates se refería al dominio de la razón sobre las pasiones, y los filósofos estoicos vinculan la ley natural a la ley eterna. Luego, después de que Cicerón hiciera presente en el derecho la idea de que la Naturaleza en sí es una ley de carácter divino, diferentes juristas romanos desarrollaron la idea. Más adelante, san Isidoro de Sevilla dividiría el derecho en natural, civil y de gentes; y santo Tomás de Aquino será el primer pensador en hacer de la ley natural un concepto jurídico.²⁴ En los siguientes capítulos que componen el libro, se trata de las “siete especies de virtudes” que causa y engendra la justicia: inocencia, amicitia (natural, civil, hospital), concordia, piedad, religión, afecto y humanidad. Se las anuncia como virtudes que establece Platón, pero en cada capítulo se hace además referencia a Cicerón, que las desarrolla. Con todo, no se alude a Macrobio que las analiza en términos de Estado en sus *Comentarios al Sueño de Escipión*. A estas virtudes se añaden la facilidad [en la escucha] y la fe, que da sentido a todas las otras virtudes.

El último libro del tratado tampoco llega antecedido de un proemio y está más bien dirigido al lector, a los “que han de obedecer al imperio del rey,” que es el imperio “más conveniente a la humana naturaleza,” cuando el rey «gobierna a provecho y utilidad común de todos». Los ciudadanos deben entender que hay tiempos de paz y tiempos de guerra, que durante los tiempos de paz no es sano el ocio y que en ellos el rey debe mandar limpiar las armas, guarnecer las fronteras y fortalecerlas. Por otro lado, el mando bélico corre peligro si se lo encomienda a un particular (idea que también desarrolla Francisco de Vitoria). Se explica también que los ciudadanos no sólo deben obedecer al rey, sino además amarlo, procurar ser mejores a imagen de su príncipe y saberle ser agradecidos. Por su parte, el rey encontrará recompensa en sus súbditos, en sí mismo y en Dios.

A modo de conclusión a este primer acercamiento a la traducción de Enrique Garcés del *De regno et regis*, podríamos volver a la afirmación de Jouhaud y redundar en que el intercambio entre literatura y poder político es, efectivamente, complejo. En el caso de Garcés este intercambio puede entenderse como una adhesión al sistema imperante, si se toma en cuenta la elección del tratado que traduce (es decir: el *De Regno* y no el *De Institutione reipublicae*); pero, por otro lado, puede considerarse lo subversivo subyacente, pues no nos encontramos ante la aceptación ciega de un régimen sino ante

una suerte de manual de advertencias para evitar los riesgos del poder absoluto. Garcés parece expresar, a través de esta obra, su adhesión a la monarquía; sin embargo, no por ello se priva de hacer críticas a la figura del monarca y de recordarle, ya a través de su poema reivindicativo dedicado a su representante en Perú, ya a través de la traducción del *De regno*, que la labor de la corona es “proveer [...] de justicia” en las nuevas tierras, concibiendo estas tierras como parte de la corona, claro está, pues de lo contrario el motivo de la “destrucción de España” no podría entenderse. Tal motivo se transfiere a las Indias y ambas obras resultan no sólo prueba de la ausencia de fronteras en el humanismo, sino un nuevo y claro ejemplo de que la comunicación de los virreinos con el centro de poder en la época era constante y nutrida, y que lo que muchos insisten en llamar “periferia,” no lo era realmente.

Nota

¹ Agradezco la lectura atenta de Aviva Garribba y de Andrés Eichmann. Sus comentarios me alentaron y me guiaron en el avance de este trabajo.

² A esta lista se puede añadir, entre otras obras, su *Discurso de las privanzas* y la comedia *Cómo ha de ser el privado*.

³ Ver Lavallé.

⁴ Si bien se ha avanzado bastante en este campo, podríamos citar como ejemplo los trabajos de Berta Ares, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino que se publican en un volumen: *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. En él, Fermín del Pino anota que los religiosos españoles de la época fueron quienes “estuvieron más preocupados por las cosas de Indias, y les suscitaron más problemas éticos” (8). Cada uno de los autores que se estudian en este volumen son religiosos que “destacaron en su ámbito, y que propusieron reformas y críticas a su sociedad” (9).

⁵ Disiento con lecturas que, no sólo incitan al resentimiento, sino que parecen buscar la negación de la relación estrecha que existía entre la Metrópoli y los virreinos o anular la importancia, desde el punto de vista intelectual, de España en América y viceversa. Creo que el humanismo no puede tratarse desde una perspectiva hispanocéntrica (como dirían algunos), sino, al contrario, porque considero que el humanismo no tiene fronteras.

⁶ Para la fundación de la Audiencia de Charcas se puede consultar J. M. Barnadas, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, Centro de investigación y promoción del campesinado, 1973; L. González Pujana-C. Bravo Guerreira, «Fundación y límites de la Real Audiencia de los Charcas», *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana – VIII Congreso de la Asociación Española de Americanistas 1998*, Las Palmas de Gran Canaria, 2000, pp. 1041-1054. En la Recopilación de leyes de las Indias, libro 4º, Título 1-4, se establece el territorio inicial de la Real Audiencia.

⁷ La mina de Almadén era conocida desde la Antigüedad. En 1525 “se concede el primer arrendamiento de la mina de Almadén a Antonio Fúcar. No se conocen bien las circunstancias en que se ha producido este primer convenio, que sólo dura hasta 1527, aunque por los acuerdos posteriores se comprende que la mina de Almadén, como también la administración y explotación de todos los territorios de los Maestrazgos de las antiguas Órdenes Militares eran garantías que Carlos V tenía que ofrecer a los

banqueros que le facilitaban dinero para los inmensos gastos de guerra y gobernación dentro de sus fronteras y al otro lado del Atlántico” (Bleiberg 14).

⁸ “En 1554, Bartolomé de Medina, un sevillano a quien algunos comentaristas consideran agente de los Fúcares, introduce en Nueva España la amalgama del azogue con la plata. Se atribuye esa utilización del mercurio a ‘un alemán de nombre desconocido.’ El caso es que, de repente, el mercurio se convierte en producto industrial de valor creciente. La Corona se da cuenta de la situación. No menos la perciben los Fúcares. Ha llegado el momento de sacar de la mina el mayor rendimiento posible [...]. La concesión de galeotes dio un rápido impulso a la producción de azogue. En 1591, el Consejo de las Órdenes, preocupado por el trato que se da a los galeotes, acuerda enviar un juez visitador a Almadén [...]. Los factores de la banca de Augsburgo en el Campo de Calatrava habían conseguido aplazar la visita a la mina. Llegó un momento en que no pudieron imponer más dilaciones. En enero de 1593, Mateo Alemán es nombrado juez visitador” (Bleiberg 15-18). Queda pendiente un trabajo comparativo del *Informe secreto* de Mateo Alemán y las cartas al Virrey de Enrique Garcés, que tratan del mismo tema de uno y otro lado del océano.

⁹ Carlos Sempat Assadourian presume que el beneficio económico por el azogue no llegó a predominar en Huamanga contrariamente a las afirmaciones del propio Garcés (Sempat Assadourian 187).

¹⁰ El párrafo que sigue, con ciertas variaciones, aparece en T. Alvarado Teodorika, “Enrique Garcés y Petrarca en el Barroco Hispanoamericano. Del diálogo entre el Viejo y el Nuevo Mundo,” en S. Tedeschi y P. Botta (eds.), *Rumbos del Hispanismo en el Umbral del Cincuentenario de la AIH*, vol. VI, Roma Bagatto Libri, 2012, pp. 10-20.

¹¹ Coincidencia que señala Andrés Eichmann en su trabajo “Hacia una caracterización de la poesía charqueña” para el Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, 2009.

¹² Ver el ya conocido estudio de Alberto Tauro: *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*.

¹³ Este dato nos permite adelantar la fecha, por lo menos de composición de los *Sonetos y canciones*, de casi diez años. Esto implica, como en el caso de otros autores, una difusión manuscrita previa a su publicación que, esta vez, llega hasta la Metrópoli.

¹⁴ Lohmann Villena se refiere a estas cartas y a la solución que expone Garcés para extirpar la circulación de moneda no ensayada.

¹⁵ Coincido con A. Garribba cuando en su artículo hace referencia específica a antiguas lecturas con las que muestra su desacuerdo, en las que se leen, en la canción, acusaciones contra Felipe II o quejas contra los abusos de los conquistadores (Garribba 271). Afortunadamente, las investigaciones han continuado y se han superado algunos prejuicios.

¹⁶ Enea Silvio Piccolomini, potente cardinal amigo de F. Patrizi, había salvado su vida, y le otorgó el cargo de gobernador de Foligno tras ser nombrado Papa (Pedullà 457).

¹⁷ Es interesante subrayar que Alfonso de Aragón, duque de Calabria, pediría a Patrizi escribir un comentario al *Canzoniere* petrarquista (indicio del interés por las rimas de Petrarca en el ambiente napolitano). Es muy probable que don Alfonso no llegara a conocer estos comentarios al *Rerum vulgarium* porque permanecieron desconocidos y manuscritos en una biblioteca. Al parecer, Patrizi los compuso con la colaboración del secretario del príncipe Alfonso, Giovanni Albino. El trabajo detallado de Laura Paolino echa luces sobre este comentario.

¹⁸ Este párrafo es síntesis y traducción de M. Viroli (76-77), donde se lee: “La tesi fondamentale, che Patrizi sosteneva, era che il governo di un buon principe realizzava gli ideali della repubblica meglio del governo di molti. Va tuttavia notato ed è un particolare significativo per la nostra storia, che Patrizi, pur fautore della superiorità del regime monarchico, usa l'espressione *civilis sapientia* solo in riferimento al governo repubblicano. Una repubblica bene ordinata (*bene moratae Republicae*), scrive nel *De institutione reipublicae*, deve essere preferita al principato, in quanto l'individuo che impersona il principato non può essere esente da vizi e imperfezioni. Il principe, per effetto della vecchiaia e della morte, può restare al governo per breve tempo. La repubblica, in quanto corpo collettivo, può contare sulla prudenza e la virtù di molti ed essere quindi più longeva del principato. Nel *De regno* scrive, in vece, che *l'imperium unius* è il più naturale e di gran lunga migliore del governo di molti (*unum longe melius imperare quam plures*). Le deliberazioni dei molti sono condizionate dalle passioni; la repubblica che affida le decisioni più importanti a organi collettivi è condannata alla decadenza, come mostra la storia delle repubbliche, costrette, prima o poi, ad affidarsi al governo di uno. Per Patrizi la repubblica soffre di una grave

carenza (*'status rerum publicarum dimidiatos esse'*): in tempo de guerra devono affidarsi al governo di uno solo; anche in tempo di pace offrono il triste spettacolo di magistrati chi devono sottostare al giudizio di molti.”

¹⁹ Soriano Sancha describe el *De Regno* de Patrizi como “un programa educativo puramente humanístico que esboza la imagen de un rey tan culto como virtuoso.” Se refiere a la importancia explícita de Platón y Quintiliano y, en menor medida, de Cicerón y Aristóteles. Puesto que Quintiliano es el centro de interés del trabajo de Soriano, resume la presencia del calagurritano afirmando que Patrizi se sirve de la autoridad del retórico “para exponer cuestiones de naturaleza pedagógica, especialmente cuando trata de la educación de la infancia, por ejemplo reiterando la necesidad de contar con buenos maestros, o aconsejando las lecturas adecuadas para la enseñanza.”

²⁰ Todos los términos griegos, en la obra de Patrizi, aparecen escritos en griego. Garcés traduce el latín y el griego sin dar cuenta de la presencia de ambas lenguas en la obra original. Este hecho nos permite sospechar que además de su lengua materna, del castellano, el italiano y el latín, Garcés conocía la lengua de Homero.

²¹ Carácter de conducta de un hombre bello, noble, honesto, honorable y glorioso; carácter noble (*Le grand Bailly* y *Lidell-Scott sub voce*).

²² Encabezando el capítulo XVI aparece nuevamente la advertencia de Garcés: “lo mismo que se advirtió en el capítulo 3 deste libr. 2, y en el capit. 12 del lib. 1.”

²³ Elías Strántzales le dedica una tesis magistral a la *filotimía*, el deseo de distinción honorífica. Muestra cómo, en exceso, puede desorientar al héroe y llevarlo a una actitud patológica. Strántzales se concentra en las *Vidas Paralelas*, en las que Plutarco juzga que los personajes deben aprender a dominarla a través de la razón y de acciones benéficas para el común; y desaprueba la incapacidad de controlar las pasiones. En esto, a decir de Plutarco, la educación resultaría crucial.

²⁴ Platón y Aristóteles ya habían concebido la ley natural por encima de lo particular para alcanzar una ideal universal. Tomás de Aquino la concibe como el reflejo de la Ley Eterna: “pertenece a ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro del cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la

razón” (Suma Teológica, I-II, 94), y la primera regla de la razón sería la distinción entre lo justo y lo injusto.

Obras citadas

- Arellano, Ignacio. *Los rostros del poder en el Siglo de Oro: ingenio y espectáculo*. Sevilla: Renacimiento, 2011.
- Bailly, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français. Le grand Bailly*. Paris: Hachette, 2000.
- Barbolani, Cristina. "Con subtil, ingeniosa y fácil mano: RVF 366 en español." *Cuadernos de Filología Italiana*, Número extraordinario, 2000. 307-330.
- Barnadas, Josep. *Álvaro Alonso Barba (1569-1662). Investigaciones sobre su vida y su obra*. La Paz: Biblioteca minera boliviana, 1985.
- Bellini, Giuseppe. "Presencia de la literatura italiana en la América hispana de los siglos XVI y XVII." *España e Italia: un encuentro de culturas en el Nuevo Mundo. Atti del Colloquio Italo-Spagnolo (Barcelona, 20-22 Aprile 1989). Estratto*. Roma: Bulzoni, 1991. 37-57. Consultado en: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm01n1>
- Bertomeu Masía, María José. "Los sonetos y Canciones del poeta Francisco Petrarca de Enrique Garcés. Notas sobre el *Canzoniere* de Francesco Petrarca en la América del siglo XVI." *Revista de literatura*. Julio-diciembre, vol. LXIX, n° 138 (2007). 449-465.
- Bleiberg, Germán. *El "Informe secreto" de Mateo Alemán sobre el trabajo forzoso en las minas de Almadén*. London: Tamesis Books. 1985.
- Colombí-Monguió, Alicia de. *Del exe antiguo a nuestro nuevo polo; una década de lírica virreinal (Charcas 1602-1612)*. Michigan: Ann Arbor, Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"-Latinoamericana Editores. 2003.
- Croft, Henry Herbert. (ed.). Elyot Thomas, *The Boke Named the Governour*. London: Paul, Trench, 1883.
- Feros, Antonio. *El Duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- Francisco, Patricio. *De reino y de la institución del que ha de reinar, y cómo debe haberse con los súbditos y ellos con él. Donde se traen notables ejempls e historias, y dichos agudos y peregrinos. Materia gustosísima para todo género de gentes*. Trad. Enrique Garcés. Madrid: Luis Sánchez, 1591.
- Garcés, Enrique. Ver Francisco, Patricio.
- García Morales, Justo. *Rimas en vida y muerte de Laura; Triunfos*. Madrid:

- Aguilar, 1963.
- Garribba, Aviva. "La prima traduzione completa del Canzoniere di Petrarca in spagnolo: 'Los sonetos y canciones del Petrarcha, que traduzía Henrique Garcés de lengua thoscana en castellana'(Madrid, 1591)." *Artifara* n° 3 (Julio – Diciembre, 2003). sezione Addenda.
<http://artifara.com/rivista3/testi/canzionere.htm>
- . "Aspectos léxicos de la traducción del *Canzoniere* por Enrique Garcés (1591)," *Cuadernos de Filología Italiana*, Número extraordinario (2005). 115-132.
- . "El compromiso civil cruza las fronteras: la imitación de *Italia mia* de Enrique Garcés, traductor del *Canzoniere*," *Labirinti* 152, *Frontiere: sogli e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*. Ed. Alessandro Cassol, Daniele Crivellari, Flavia Gherardi, Pietro Taravacci, 2013. 269-286.
- González Sánchez, Carlos Alberto. "La cultura del libro en el virreinato del Perú en tiempos de Felipe II." *Colonial Latin American Review* 9.1 (2000): 63-80.
- Jouhaud, Christian. *Le pouvoir de la littérature. Histoire d'un paradoxe*. Paris: Gallimard, 2000.
- Lavallé, Bernard. Ed., *El primer siglo XVIII en Hispanoamérica*. Toulouse: Méridiennes, 2012.
- Lidell H. G.-Scott R, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj>
- Lohmann Villena, Guillermo, "Enrique Garcés descubridor del mercurio, poeta y arbitrista." *Anuario de Estudios Americanos* V (1948). 439-482.
- Nogales Rincón, David. "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval." *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 16 (2006): 9-39.
- Núñez, Estuardo. "Henrique Garcés, múltiple hombre del Renacimiento." *La tradición clásica en el Perú Virreinal*. Ed. Teodoro Hampe Martínez. Lima: Universidad de san Marcos, 1999. 124-144.
- Paolino, Laura. "Per l'edizione del commento di Francesco Patrizi da Siena al *Canzoniere* di Petrarca." *Nuova Rivista di Letteratura Italiana* 2.1 (1999): 153-311.
- Pascual Chenel, Álvaro. "Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y la Inmaculada en Hispanoamérica." *Hipógrifo*, 1.1 (2013): 57-86.

- Pedullà, Gabriele. "Francesco Patrizi e le molte vite dell'umanista." *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1. Torino: Einaudi, 2010. 457-463.
- Portela, Eugenio. "El beneficio de los minerales de plata en la América colonial." *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. II. Coord. José Luis Peset Roig. Madrid: CSIC, 1989. 153-168.
- Rey de Castro, Ana María. *El hombre y los metales de Perú. Fascículo VI*. San Isidro: L&L, 2000. 15-16
- Rodríguez Carracido, José. "Álvaro Alfonso Barba." *Bulletin Hispanique* 13.3 (1911): 352-360.
- Rose, Sonia. "Petrarca en los Andes: la 'Canción al Perú' de Enrique Garcés." *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Ed. Bernard Lavallé. Lima: IFEA, 2005. 85-120.
- Rucquoi, Adeline y Bizzarri, Hugo. "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente." *Cuadernos de Historia de España* 79.1 (2005).
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952005000100001
- Santoyo, Julio César. "Carta de Richard Hawkins, en traducción anónima (1594) y la primera traducción inglés-español impresa en América." Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012.
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvt294>
- Sempat Assadourian, Carlos. "Base técnica y relaciones de producción en la minería de Potosí." *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. II. Coord. José Luis Peset Roig. Madrid: CSIC, 1989. 185-206.
- Smith, Leslie F. "Francesco Patrizi: Forgotten Political Scientist and Humanist." *Proceedings of the Oklahoma Academy of Science* 1966. 348-351.
- Soriano Sancha, Guillermo. *Tradición clásica en la Edad Moderna: el legado de Quintiliano y la cultura del Humanismo* (tesis doctoral dirigida por Jorge Fernández López), Universidad de La Rioja, Servicio de publicaciones, 2014.
- Strántzales, Elías. Philotimia in Plutarch's Parallel Lives (Στράντζαλης Ηλίας Ευστρατίου, *Η φιλοτιμία στους Παράλληλους Βίους του Πλουτάρχου*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλολογίας, 2008.
<http://ikee.lib.auth.gr/record/109654/files/gri-2009-1984.pdf>
- Rössner, Michael. "Traducción y poder: estrategias de la periferia."

- Traducción y poder. Sobre marginados, infieles, hermeneutas y exiliados.* Eds. Liliana Ruth Feierstein y Vera Elisabeth Gerling. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2008. 121-136.
- Tauro, Alberto. *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima: Huascarán, 1948.
- Viroli, Maurizio. *Dalla politica alla ragion di stato: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma: Donzelli, 1994.

‘The ‘Mother of Missions’: The Duchess of Aveiro’s Global
Correspondence on China and Japan, 1674-1694

Jeanne Gillespie
The University of Southern Mississippi

Women not content with societal pressures sought to model themselves after women who were “breaking the mold” by exercising power and influence in the politics of European cities, as well as in the Americas and other colonial enterprises. An avid reader and participant in intellectual discourse in the Mexican vice-regal court, sor Juana Inés de la Cruz listed many women that she admired in her writings. In “La respuesta a sor Filotea,” (1691; “Response to Sister Filotea”) sor Juana cited Maria Guadalupe de Lencastre along with Queen Christina Alexandra of Sweden and the Countess of Villaumbrosa of Spain as three contemporary women whom she admired. While sor Juana has come to be significantly more well known than these women she lauded, an investigation into the reasons for the inclusion of Maria Guadalupe de Lencastre, the Duchess of Aveiro y Arcos, illuminates the life and work of a fascinating and powerful woman who was making decisions and negotiating global transactions during the late 17th and early 18th centuries.

While it is important to note that the duchess was the cousin of sor Juana’s dear friend, Maria Luisa Manrique de Lara, the Marquise de la Laguna and wife of the Viceroy of Mexico, Tomas de la Cerda, it is not a surprise that sor Juana was also captivated with the duchess’s extensive efforts supporting Jesuit missionaries. We know that the duchess was involved in mission work as early as 1674 when she facilitated access to the royal court for the Chaldean Christian priest, Elias Ibn Hanna Al-Mawsili. The duchess helped him gain an audience with Mariana of Austria in Spain, and she provided him with letters of introduction to the viceroy of Peru (Lunde 1) where he traveled to raise money for relief for his community. Ibn Hanna’s accounts of his travels in America represent the earliest narratives of the Spanish colonization process written in Arabic and the Duchess of Aveiro had a significant hand in the effort.

The duchess encouraged and sustained the work of the Jesuits in the Americas and campaigned for the success of those who were committed to missionary success in the Pacific. These efforts were intertwined and the

letters and parcels that passed back and forth between the duchess and her missionary patrons often included additional correspondence and other materials. As I explored in detail in “Casting New Molds,” a package of correspondence traveling to the duchess in 1683 contained news of a variety of topics, including a letter from the Marquise to sor Juana about the birth of her child, the failure of the Manila Galleon and the sacking of the Veracruz harbor by pirates. In addition, the packet contained a message from Jesuit missionary Baltasar de Mansilla, who was stranded in Mexico waiting for transportation to Pacific Island missionary outposts. Mansilla explained that:

...the Manila Galleon has failed us this year...I have no chance to come to the aid of those missions for which I had already such abundant provisions...I express my profound gratitude for the decrees which I received through Fr. Manuel Rodriguez in order to promote in every way trade between the Philippines and the Marianas, as also the free transport of the supplies sent to the missionaries... (*Kino Writes to the Duchess* 145-149)

Mansilla continued that he had included a letter from a Jesuit missionary working in California, Padre Eusebio Kino, who would also become a regular correspondent of the duchess (*Kino Writes to the Duchess* 149). These strings of correspondence illustrate some of the strategies for moving the goods around the globe and the frustration at their limitations expressed by each of the correspondents, as well as the mechanics for presenting the letter from Kino to the duchess. She would receive at least twenty letters and reports from this Jesuit, including a plea that he be sent to work in China.

For today's purposes, I would like to explore several items of correspondence related to missionary efforts in China and Japan. These include a letter by Father Jose Suarez describing the trip to Asia by Flemish missionary Anthony Thomas as well as several of the 21 letters written to the duchess by Father Thomas. Thomas was a skillful mathematician and astronomer like Kino, Ferdinand Verbiest, and several of the other Flemish Jesuits, and the leadership in the Asian world very much coveted their expertise.

In a letter dated December 1681, Suarez detailed some of the issues that

arose surrounding Thomas's preparations for his trip to the East. Suarez explained that while Thomas had permission from the Jesuit leadership to travel to Japan, the Japanese and Chinese "Procurators" (the officials who controlled trade and transportation to China and Japan) were convinced that the Jesuits in Rome did not understand the difficulty of this travel and they were impeding his clearance. Suarez reported Thomas's response to the hassles of the procurators: "this fervent Missionary retorted that the matter was being dealt with by the Council of State, and that His Highness would write to the Governor of India, to facilitate this journey, and that he would have the liberal assistance of the Duchess of Aveiro" (Aveiro 54-55). This was enough to convince the procurators to allow Thomas his mission. It seems that the "duchess's assistance" was quite persuasive.

Suarez offered further details including the fact that Thomas traveled on a Dutch ship dressed in Dutch lay clothing. He was convincing enough that he was taken as Dutch. Suarez also noted the fact that Thomas practiced his faith with fervor while aboard ship, saying novenas and hearing confessions (Aveiro 55-56). The Dutch were a constant worry to the missionaries, and several issues with the Dutch in Asia appear in Thomas's own letters to the duchess. In a letter written in 1679 or 80 before his departure, the missionary prepared a key to decode the messages he would send to his patron via Dutch ships. Thomas explained: "The name of Father Antonius Thomas will be Dominus Paul Brabant; the name for Father Adamus Weidenfield, my companion, Dominus Michael Van Mol" He continued, "Japan will be called Bengala; the Christians: merchants; the Christian faith: commerce; persecution=war; the martyrs=soldiers" With regard to the duchess, she would be known as "Maria Guadal" and the king's Father Confessor "Gabriel Fernan" Thomas then listed a series of symbols with the letters they would represent written above them. While two letters with the initials P.B. have been preserved, only one from October 31, 1683, has coded information, but that code does not match the key given here (Aveiro 58-59). The key to the existing letter has been lost. What is interesting here is that the duchess's participation is equal to that of the king's Father Confessor. She is privy to the code and to the information being sent in secret from the missions.

In another letter before departing, Thomas thanks the Procurator of China, Father Adrian Petrus on behalf of the Duchess for his help in securing Thomas's passage to the east. He must have sent the duchess a

copy as this letter is found with her other correspondence.

The excellent Lady Maria was very grateful for the favor which you procured for her; in it she recognizes the singular regard which the Portuguese Provinces possess for her, and she says that she will certainly not forget it when back in Portugal. ...she has in mind great designs for the Eastern Missions, which she told me yesterday and today. (Aveiro 60)

While Thomas was never able to gain entry into Japan, he did spend several years in Siam where he found favor with the king because of his mathematical talents. While in Siam, Thomas was able to connect with a Dutch merchant who would help him get his letters to the duchess.

In a letter from 1684 from Macao, the missionary described the process:

The letter I am writing is the third one which I have sent by Dutch mail this year...as the Prefect of the Dutch ships [Joannes Leewenson] ...shows me a singular friendship on account of the considerable services which have been rendered him [transporting goods for the missions?]....I thought that this opportunity should be used to make the Dutch route a secure one for our letters. He promised to send an answer from Europe within 18 months or bring it himself from Batavia. (Aveiro 69-70)

In January of 1685, Thomas was summoned to join Ferdinand Verbiest, at the Court of the Chinese emperor in Beijing. The Chinese Emperor sent two Mandarins to collect Thomas from Macao. This event spurred serious excitement for the Jesuit, which he reported to the duchess in the same year:

A Japanese ship has been driven here by storm manned by 12 Japanese. They have been received with the utmost kindness and generosity. They saw here the solemn entrance of the two Mandarins from Beijing and the mandate of the Emperor to conduct me to the Court, me, with whom they had been talking with familiarity while I was dressed in the habit of our Society.

They have been sent back to Nagasaki in a splendidly furnished Portuguese ship. (Aveiro 70-71)

Several days later, Thomas added to his letter still inspired by his witness to the first Portuguese ship to Nagasaki. He closed with a request of the duchess. He asked her to send him a timepiece that showed minutes and seconds like the ones that were made in Paris at the time, as well as a spyglass as the Chinese Emperor had requested these (Aveiro 70-71).

In a letter dated 1685 from Thomas's superior, Ferdinand Verbiest offered his appreciation for the duchess's efforts and explained that he read one of her letters to the Chinese emperor and lauded her as "the Most Excellent Muse of all the liberal arts, whose company is eagerly sought for by Philosophy itself and by all Mathematical Sciences" (Aveiro 83).

Another letter from Thomas written to the duchess in 1687 hinted at problems between the Jesuits and the Pope's Holy Congregation that had "made the Fathers of our Society averse to the missions." Thomas apologized for the lack of correspondence with the duchess and explained that this would be "made good by the letter that I sent to the French-Belgium provincial, which will be forwarded to you by the Dutch route, ...and by the monthly reports that I am sending to our Father, requesting him to forward them to you. One copy of these, rather than the original, down to January, I sent to you this year in February by the Manila route" (Aveiro 72-73). It seems in this letter that correspondence had become less reliable as well, but this does illustrate the fascinating manner in which news travelled from such distant outposts, as well as the importance of the duchess having access to the intimate details of the operations.

A letter from Thomas from 1694 reiterated the important role the duchess played in the successes in China. In 1692, the Emperor declared freedom of religion in the realm. According to Thomas "new churches have been erected everywhere without fear and the Divine Law is propagated, but how greatly the strengths of the few missionaries is taxed. We hope to get more workers from Father Thyrsus Gonzalez, but only eight have arrived" (Aveiro 73).

Success was sweet, but with the vastness of China before them, the small but influential cadre of Jesuits knew they would need the duchess's continued support to succeed. The duchess campaigned in court, with the religious hierarchy, and in the commercial arena for open trade between the

Pacific colonies and for support of missions around the globe. The letters written to Maria Guadalupe de Lencastre by Jesuits throughout the world illuminate the duchess's work as a successful, entrepreneurial patron for nearly thirty years. We are just beginning to understand the power she wielded and the impact she made on the Jesuit missionary enterprises. Fortunately, sor Juana Inés de la Cruz knew this and left us clues about the duchess's work!

Cited Works

- Aveiro, Maria Guadalupe de Lencastre, Duchess of. *The Far Eastern Catholic Missions, 1663-1711: The Original Papers of the Duchess D'Aveiro*. Tokyo: Tenri Toshokan, 1975.
- Gillespie, Jeanne. "Casting New Molds: The Duchess of Aveiro's Global Colonial Enterprise (1669-1715)." *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* 8 (2013): 301-15.
- Kino, Eusebio Francisco. *Kino Writes to the Duchess*. Edited by Ernest J. Burrus. St. Louis: St. Louis University Press, 1965.
- Lunde, Paul. "A Muslim History of The New World." *Saudi Aramco World: Arab and Islamic Cultures and Connections* 43.3 (May/June 1992): 56-65.

Vélez-Sainz, Julio. *La defensa de la mujer en la literatura hispánica: Siglos XV-XVII*. Madrid: Cátedra, 2015. 419 pp. ISBN: 9788437634722

Como bien anuncia su autor en la introducción, este libro pretende ser una historiografía de escritos en español, más o menos conocidos, de la época medieval y renacentista. El denominador común de todos los textos es que sirvieron como defensa a las mujeres ante los “ataques” de los que fueron objeto en esos siglos. Siguiendo una minuciosa tarea de investigación, Julio Vélez-Sainz empieza con un recorrido a través de la historia para situar el origen de los planteamientos misóginos y su evolución a partir de Aristóteles. Resulta interesante señalar que, junto a un cuidado resumen selectivo de las obras ya publicadas sobre este tema, la introducción puntualiza también el uso de varios términos tales como “misoginia” y “filoginia,” “antifeminista” o “profeminista,” frente a las palabras “maldiciente” y “defensor” de las donas, usadas en querellas y debates del siglo XV y por tanto más apropiadas al lenguaje de la época.

El libro está dividido en tres partes: argumentación, difusión y resignificación. Cada etapa tiene una introducción y cuatro o cinco capítulos escritos a manera de ensayo que pueden leerse de forma independiente.

La primera parte se titula “Virtuosas y claras mujeres: argumentación.” En el capítulo I se explica cómo se formaron los argumentos a favor y en contra de la mujer en el mundo clásico, en el bíblico y en el mundo medieval latino. Los capítulos II, III y IV pasan a estudiar textos cortesanos enmarcados en el estilo de la disputa medieval, centrándose en una combinación de argumentos persuasivos similares para defender a las mujeres. Estos textos son la *querelle des femmes* en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna, los argumenta de *El triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón y la *Defensa de virtuosas mujeres* de Diego Valera, respectivamente. El capítulo V concluye este apartado con un texto perteneciente al denominado torrellismo, llamado así por Pedro Torrellas, iniciador en castellano de un movimiento poético que maldecía a las mujeres según su naturaleza. Sus *Coplas de las calidades de las donas* se llamó también *Maldecir de mujeres*, y aunque algunos poetas continuaron esta corriente, las respuestas suscitadas para defender al género femenino fueron numerosas hasta el punto de que el propio Torrellas acabaría pidiendo una disculpa por sus escritos (143).

La segunda parte lleva por título “Lenguas prestadas: difusión” y recoge textos heterogéneos, escritos principalmente durante el reinado de los Reyes Católicos, que sirvieron para difundir ampliamente la cuestión ya debatida en la querella de las damas. Vélez-Sainz encuentra listados de mujeres virtuosas y argumentos contrarios a la maledicencia torrellista en escritos de muy diversos géneros. El capítulo VI presenta ejemplos narrativos de la ficción sentimental: *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores y *Cárcel de amor* de San Pedro. El capítulo VII se centra en obras de teatro como la *Égloga de Fioleno, Zambardo y Cardonio* de Juan del Encina, la *Comedia Jacinta* de Bartolomé Torres Naharro y el *Auto de la Sibila Casandra* de Gil Vicente. El capítulo VIII estudia varios tratados de educación femenina: *Castigos e doctrinas que un sabio daba a sus hijas y Jardín de nobles doncellas*, ambos de fray Martín de Córdoba, *La perfecta casada* de fray Luis de León y *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives. Concluye esta corriente de difusión con las novelas pastoriles presentadas en el capítulo IX: la *Diana* de Jorge de Montemayor, la *Diana enamorada* de Gaspar Gil Polo y la *Arcadia* de Lope de Vega. Si bien los títulos aquí apuntados no se consideran estrictamente tratados en defensa de la mujer, Vélez-Sainz reconoce en ellos la temática y los métodos argumentativos asentados en los aspectos de la querella de las damas y que, gracias a estas obras, adquieren máxima difusión.

“Grandísimas majaderas: resignificación” es el título del tercer y último apartado del libro. Se trata de textos que se hacen eco de las disputas incluidas en las querellas del primer apartado y que fueron difundidas gracias a los escritos analizados en la segunda parte. Son por tanto obras resultantes de toda una tradición anterior, pero filtradas a través de colecciones enciclopédicas llamadas poliantes, donde se recogen definiciones misóginas de la mujer común junto a listados de virtuosas mujeres clásicas. El capítulo X analiza varios diálogos centrados en el tema de la querella, con gradaciones entre los ataques a las mujeres y los argumentos en su defensa. Entre estas obras dialogadas figuran el *Diálogo de las mujeres* de Cristóbal de Castillejo y el *Tratado en loor de las mujeres* de Cristóbal de Acosta. Estos diálogos mencionan largas listas transferidas casi literalmente de las páginas de las poliantes y a ellas añaden figuras más contemporáneas como la reina Isabel I, Margarita de Austria, Teresa de Jesús o Cristina de Pizán (302). El capítulo XI muestra las diferencias entre el personaje lopesco de la doncella Teodor (procedente de un cuento de las

Mil y una noches recogido en varios manuscritos castellanos medievales) y la pastora Marcela que aparece en *El Quijote*. Lope utiliza las polianteadas, especialmente en el apartado dialogado dedicado a cuestionar el conocimiento de la letrada Teodor. Cervantes, por su parte, recurre a la tradición cuando utiliza el fuego de amor o la imagen del basilisco como argumentos de los que debe defenderse Marcela y que Vélez-Sainz conecta acertadamente con el *Triunfo de las donas* de Rodríguez del Padrón, ya estudiado en páginas anteriores.

Los capítulos XII y XIII son los únicos que presentan textos escritos por mujeres. En estas páginas se mencionan interesantes referencias bibliográficas que han ido desarrollando el estado de la cuestión sobre el feminismo o no de estas escritoras, pero Vélez-Sainz se ciñe al tema de su monografía y a cómo trataron ellas la defensa de la mujer en sus obras. De Teresa de Cartagena destaca el hecho de ser la primera de su género en defender a la “mujer literata” (327) y en abogar por la “complementariedad de los sexos” (332). A María de Zayas la sitúa a ambos lados de la disputa en su colección de novelas, marcadas abiertamente por el tópico de la lucha de sexos con un fin editorial (333), y señala cómo esta escritora utiliza también los listados de las polianteadas pero citando fielmente sus fuentes. María de Guevara, por su parte, prefiere a las mujeres reales y guerreras y rechaza los ejemplos de virtud de Lucrecia o la Reina Dido, a quienes tacha de “majaderas” por suicidarse tras ser traicionadas por sus hombres en vez de matarles a ellos (344). Sor Juana Inés de la Cruz sirve como colofón y cierra el libro con un capítulo dedicado exclusivamente a sus textos. De ella se dice que marca un “cambio de paradigma” ya que defiende la igualdad entre hombre y mujer para justificar su obra y convertirse no sólo en un ejemplo más de ese catálogo de mujeres que cita en sus escritos sino en el “culmen de la pirámide del conocimiento con el que nos inunda” (370).

Lo que más destaca en esta monografía es lo prolijo de sus aclaraciones y su extensa labor de compilación. Bien organizado y profusamente anotado, este libro condensa muchísima información no sólo de aquellos textos que sirvieron para defender a las mujeres sino de todos los autores que, desde la antigüedad, han vituperado al género femenino (y por tanto suscitado el germen que dio origen a estas reacciones a favor de las donas). Se trata de un ambicioso proyecto que continúa y amplía los estudios de Jacob Ornstein, María Eugenia Lacarra, Julian Weiss, Cristina Segura o Robert Archer, entre otros. La brevedad de sus páginas (si tenemos en cuenta la

vastedad de los asuntos que abordan), los capítulos introductorios de cada uno de sus apartados y una esmerada organización temática, hacen de este libro un manual de consulta para todos aquellos interesados en el tema de la mujer a través de la historia y la literatura, ya sea desde un punto de vista actual o adentrándose en un pasado más remoto. En definitiva, un libro útil y una bibliografía selecta que abarca más allá de los siglos XV, XVI y XVII, época de la que datan los textos analizados en esta obra, y se convierte en una guía útil para seguir el devenir de los debates en contra y en defensa de la dignidad de las mujeres.

María José Domínguez
Arizona State University

Vélez de Guevara, Luis. *El cerco de Roma por el rey Desiderio*. Eds. William R. Manson y C. George Peale. Hispanic Monographs: Ediciones críticas, 85. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2015. 181 pp.

Gracias al proyecto colaborativo que William R. Manson y George Peale comenzaron hace cuarenta años y que Peale continuó tras el fallecimiento de Manson en 1985, hoy día tenemos a nuestra disposición una serie de excelentes ediciones de las obras dramáticas de Luis Vélez de Guevara. El objeto de esta reseña, la última adición a esta colección, es una edición crítica y anotada de *El cerco de Roma por el rey Desiderio*. Se trata de una comedia histórica de asunto extranjero, cuyo conflicto tiene su origen en la confrontación del último rey lombardo Desiderio con el papado y su derrota por el ejército de Carlomagno. La obra empieza con la llegada de Desiderio a Roma, donde aprisiona al cardenal Leoncio en desafío abierto al Papa Adriano I. Carlomagno y sus paladines, Roldán, Reinaldo e Íñigo Arista, a los que se une también Bernardo del Carpio, pronto vienen en ayuda del pontífice. Después de una larga batalla, en la que Adriano perece, Bernardo demuestra su inusitado valor y Carlomagno promete el reino de Navarra a Arista, Desiderio se declara vencido. El rey pide morir a manos de Bernardo, con la condición de que este lo bautice, y su deseo se realiza gracias a la milagrosa aparición de una fuente. En la última escena, Leoncio, coronado como el Papa León III, proclama a Carlomagno emperador de Roma. La obra contiene también una trama secundaria de tema amoroso, que se concentra en el personaje de Valeriana, hermana de Leoncio.

Igual que las ediciones anteriores, *El cerco de Roma* sale publicado por la editorial Juan de la Cuesta, con el nombre de Manson como coeditor. El libro consta de un estudio introductorio a cargo de Alma Mejía González, una detallada historia textual y un análisis métrico, preparados por Peale, una breve nota sobre los criterios editoriales, la bibliografía y la edición del texto, seguida por el apartado de Notas y el índice. Cabe notar que de esta comedia ya existía una edición crítica de Henryk Ziomek y Ann N. Hughes en la Editorial Reichenberger (1992). La principal diferencia entre las dos ediciones es el texto base, una cuestión espinosa en este caso, dada la falta de un manuscrito autógrafo y la compleja tradición textual de la comedia, que cuenta con veintiuna ediciones sueltas. Ziomek y Hughes basan su texto en una suelta de 1780, publicada en Valencia por Joseph y Tomás de Orga (S9 en la clasificación de Peale), justificando su elección por el hecho

de que “this *suelta* appears to have been more faithfully transcribed than the others”¹. Peale, por otro lado, realiza un cuidadoso cotejo de las variantes para probar que *S1*, una edición publicada sin pie de imprenta y que no tuvo secuelas, es “el testimonio más cercano al original” (41). Otra aportación valiosísima de la nueva edición es la presentación del texto de la comedia. Mientras Ziomek y Hughes sólo compaginan dos versiones de la obra, la *suelta* de 1780 y la versión que aparece en *Comedias Varias*, una colección de *suestras* adquiridas por los Condes de Harrach,² Peale detalla hasta doce testimonios, registrando las variantes en notas al pie. Si bien tal pormenorización parecerá excesiva al lector general, contribuye a ilustrar la extraordinaria transmisión de la comedia y puede ser muy útil para los especialistas.

En la introducción, además de ofrecer un resumen del argumento y un breve estudio de los personajes, Mejía González rastrea las posibles fuentes históricas disponibles al dramaturgo y explora la relación entre historia y ficción en la obra. Su conclusión es que si bien el conflicto central está basado en hechos bien documentados, Vélez de Guevara “combina los elementos diversos sin una preocupación evidente por la exactitud histórica” (15). La investigadora se enfoca sobre todo en la inclusión y la preponderancia del personaje de Bernardo del Carpio, que ella atribuye a una intención “sumamente nacionalista” por parte del autor (26). Otro aspecto examinado por Mejía González que se conforma con esta lectura es la asimilación de los personajes lombardos con los moros y la presentación de Bernardo como defensor de la cristiandad. Digna de una mención especial es la sección sobre la datación de *El cerco de Roma*, que Peale ubica en 1604-1605.³ Para fijar la fecha, el editor recurre al análisis métrico, una discusión de la “aparatoso escenografía” de la comedia (47) y a los factores extratextuales, como la relación de Vélez de Guevara con las ilustres Casas de los Zúñiga y de los Sandoval, ensalzadas en la comedia. Al examinar las circunstancias de ambas familias a principios del siglo XVII, Peale concluye

¹ Vélez de Guevara, Luis. *El cerco de Roma por el rey Desiderio: A Critical Edition*. Eds. Henryk Ziomek y Ann N. Hughes. Teatro del Siglo de Oro: Ediciones críticas, 32. Kassel: Edition Reichenberger, 1992. vii, nota 1.

² *Ibíd.*, vii.

³ Ziomek y Hughes datan la comedia entre 1605 y 1619, aunque más cerca de 1605. *Ibíd.*, 29.

que *El cerco de Roma* formó parte de una campaña de relaciones públicas, montada por Alonso de Zúñiga, el VI Duque de Béjar, durante los primeros años del siglo —antes de 1606—, con el objetivo de recuperar su poder político y económico.

En su transcripción del texto, Peale sigue los criterios habituales de esta colección. Mantiene algunas peculiaridades ortográficas de Vélez de Guevara, que reflejan el habla popular de la época, e introduce correcciones, como la regularización de ortografía, la puntuación interpretativa, la explicación de abreviaturas, etc., que contribuyen a hacer el texto más accesible al lector moderno. Al mismo propósito sirve el apartado de Notas, donde se aclaran los problemas de lengua y alusiones históricas, literarias y culturales, así como cuestiones gramaticales, sintácticas y métricas. Algunas de las anotaciones, si bien muy útiles para un lector no especialista, contienen explicaciones de referencias y voces que, en su mayoría, resultarán familiares a los estudiosos de la literatura áurea (por ejemplo, *villano*, *escurecer*, *rompella*, *besar los pies*). El libro está casi libre de erratas pero es importante mencionar una en el apartado sobre la historia textual, que puede tener consecuencias significativas. En la página 35, Peale afirma que el texto de la edición de Ziomek y Hughes está basado en *S8*, aunque según su propia clasificación, la suelta valenciana de 1780 corresponde a *S9*. Este error puede causar confusión en los lectores no familiarizados con la edición de 1992. Sin embargo, por lo general, se trata de una edición pulcra, meticulosamente preparada y asentada en una investigación exhaustiva. En suma, dirigida “al mayor público posible” (54), cabalmente realizada desde el punto de vista filológico y fácil de manejar, la nueva edición crítica de *El cerco de Roma por el rey Desiderio* será de gran utilidad tanto para el especialista como para el lector general interesado en la literatura áurea.

Veronika Ryjik
Franklin & Marshall College

Vélez de Guevara, Luis. *La niña de Gómez Arias*. Edición crítica y anotada de William R. Manson y C. George Peale. Estudio introductorio de María M. Carrión. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2016. 229 pp.

La reciente edición de *La niña de Gómez Arias*, comedia casi desconocida de Luis Vélez de Guevara, es una nueva aportación de William R. Manson y C. George Peale a la serie de ediciones críticas que estos especialistas en la obra del autor astigitano han publicado en la editorial Juan de la Cuesta desde el año 2002. Las ediciones de esta serie van precedidas por un estudio introductorio que en el caso de *La niña de Gómez Arias* ha estado a cargo de María M. Carrión. Carrión lleva a cabo un completo análisis de la obra en el que no solamente disecciona su estructura, métrica, personajes y temas, sino que también analiza en profundidad asuntos muy sugerentes que actualizan el interés de la obra para el lector actual: la performatividad del texto; las luchas de género, clase, religión y raza; su recepción y escenificación; y la ubicación genérica específica dentro del amplio ámbito de la comedia nueva. De manera acertada, Carrión decide hacer caso omiso casi por completo de la refundición de *La niña de Gómez Arias* realizada por Calderón de la Barca para centrarse en su profundo análisis de la obra misma, como corresponde a un buen estudio introductorio de una edición crítica como esta. Como afirma la misma Carrión, “*La niña de Gómez Arias* de Vélez de Guevara, hasta ahora meridianamente apreciada por la crítica y prácticamente olvidada por el público, merece ser releída [...] para así poder apreciar su contribución al mapa histórico, literario y cultural de la España áurea, la cual es diferente de la de Calderón, y muy significativa” (68).

Parte de tal contribución es que esta obra es, por su carácter arriesgado y su marcada creatividad, un adelanto del “teatro imposible” tan fundamental en la evolución del teatro en el siglo XX español, opuesto a las normas establecidas y de obligada representación “a pesar de los riesgos que alberga en su seno textual” (15, nota 5). De hecho, una de las representaciones más destacadas del asunto que se trata en *La niña de Gómez Arias* fue la protagonizada en 1922 por Margarita Xirgú en una adaptación de Eduardo Marquina (16). Carrión relaciona directamente en la “Coda” de su introducción la obra de Vélez de Guevara con el Lorca que rompió con las normas tradicionales del teatro en obras con *El público*. En *La niña*, como en la obra de Lorca, se representan “las contradicciones, ambigüedades y

complejidades de la condición humana de unos y otros, y los arroja en unos molinos casuísticos en los que el público también ha de tomar parte y quizás, aunque no necesariamente, partido” (68).

Carrión es también muy original en su interpretación de esta comedia de Vélez de Guevara cuando la define como “drama social andalusí.” Se trata, según ella, de una obra caracterizada por la condición híbrida, una comedia de fusiones de elementos procedentes de la comedia de capa y espada, la comedia de enredos, la comedia bandolera, aderezadas todas ellas con rasgos de la picaresca y la novela morisca. El término de “comedia andalusí,” relacionada también con la comedia de moros, viene a dar unidad a todos estos elementos que no solo no debilitan la obra sino que la refuerzan, al encarnar los espacios de contacto, híbridos e indefinibles, donde personajes de muy diversa índole volcaron sus vidas, tanto en la historia como en las obras dramáticas. Así la comedia andalusí viene a ser “un teatro casi imposible que son su mezcla de capa y espada, picaresca, morisca, enredos y bandolería sobrepasa los límites genéricos de unos y otros y significa desde esos espacios, entre burlas y veras, trazos culturales andalusíes en un crisol de comedia” (49). Este tipo de comedia es el espacio apropiado para desplegar la hibridez de las identidades que se desarrollan en ella, que no resisten las clasificaciones rígidas y que son el motor de los frecuentes cuestionamientos y desafíos a lo “políticamente correcto” que tienen lugar en *La niña de Gómez Arias*. Este completísimo y provocador estudio de Carrión se nutre de un excelente aparato de notas que aclaran, apuntalan y desarrollan elementos del estudio introductorio y que revelan la gran erudición de la autora, lo cual es confirmado también por la exhaustiva bibliografía que acompaña el estudio, abarcando aspectos históricos, teóricos, literarios y lingüísticos.

La edición del texto se basa en la compulsa de tres comedias sueltas del siglo XVII, una de ellas conservada actualmente en la Biblioteca Nacional de España (signatura T 55344/26), y las otras dos en la British Library (signaturas 11728 g.3 y 11728. H7 (14) respectivamente). Además, los editores han consultado la edición crítica de Ramón Rozzell (1959), la edición anotada de Carmen Iranzo (1974) y la transcripción de las *dramatis personae* así como los versos 1055-1350 incluidos por Ramón de Mesonero Romanos en la introducción a Vélez de Guevara en el volumen 45 de la Biblioteca de Autores Españoles. La inclusión de las aportaciones de Mesonero Romanos queda plenamente justificada, ya que durante mucho

tiempo constituyeron los únicos testimonios de *La niña de Gómez Arias*. Para la transcripción textual, los editores se guían por criterios determinados por los usos de escritura del autor que les llevan a regularizar algunas grafías mientras otras se conservan en su forma original tal y como aparecen en los ejemplares compulsados. La obra atraviesa en la transcripción un proceso de modernización muy profunda que alcanza a la acentuación, la puntuación y la presentación y división del texto; los mismos editores apuntan que la intención primordial de esta edición es la amplia difusión de un texto apenas conocido, debido en gran parte a la falta de ediciones de consulta accesible hasta este momento. Por ello, me parece loable esta modernización, que no impide que al mismo tiempo la edición alcance una profundidad a prueba de filólogos, manifestada sobre todo a través del aparato crítico y de las notas de edición.

El aparato crítico, que se presenta en forma de notas a pie de página, es negativo, ya que solo contiene las variantes rechazadas, con las siglas de los testimonios que las contienen. De los tres testimonios del siglo XVII, el que hemos mencionado en tercer lugar (identificado como S3 en la edición) parece ser el que ofrece más confianza a los editores, pues en varias ocasiones han elegido la variante presente en este testimonio frente a las de los otros dos (véase por ejemplo en los versos 40, 75, 174, 180, 508, entre otros muchos). La edición se cierra con un completo aparato de notas dirigidas a facilitar el acceso al texto del lector moderno. Estas notas abarcan de forma equilibrada aspectos lingüísticos, literarios y culturales e incluyen también cotejos con otras obras de Vélez de Guevara y otros autores de la época, con la expresa intención de “establecer sólidas bases filológicas” (74). Habría sido muy útil incluir un mayor número de notas textuales, es decir, aquellas que explican algunas de las decisiones que se han tomado en el proceso de *constitutio textus*, ya que en el aparato crítico no ha lugar para este tipo de explicación. Quizás esto no sería de gran interés para un público más amplio, pero sí, sin lugar a dudas, para el filólogo.

La edición de *La niña de Gómez Arias* realizada por Manson y Peale es un claro ejemplo de la importancia de recuperar textos de la temprana modernidad española y de facilitar su acceso a un público no necesariamente especialista en la época ni en su producción cultural y literaria pero que disfrutará enormemente de la lectura de obras que, como esta, nos siguen hablando con vigencia cuatro siglos después de su escritura. Para ello es fundamental editar apropiadamente estos textos, sin perder la

perspectiva del filólogo y especialista pero sin olvidar tampoco al público en el que habían pensado sus autores: el vulgo, el gran público. Manson y Peale llevan a cabo satisfactoriamente esta labor de adaptación y explicación textual y cultural. Asimismo, la introducción de Mercedes Carrión contribuye enormemente a la actualización de la obra al conectar los asuntos tratados en ella con temas, situaciones y aproximaciones teóricas de plena actualidad sin descuidar nunca el conocimiento sobre el autor, su época, su lengua y las realidades que dieron lugar a su creación. Ediciones como esta son puentes que nos llevan a apreciar el pasado literario español sin quedarnos anquilosados en una mera aproximación arqueológica, conectándolo con el presente, dando nueva vida a un patrimonio cultural al que podemos seguir retornando en busca de preguntas y de respuestas todavía útiles (quizás más útiles que nunca) para el lector del siglo XXI.

Ana M. Rodríguez-Rodríguez
University of Iowa