

miento en la corte y en el pueblo. En la corte castellana se documentaría con "Un breve tratado que fizo Gómez Manrique a mandamiento de la muy yllustre ynfanta doña Isabel para unos momos que su excelencia fizo con los fados siguientes" (*Cancionero* de Gómez Manrique, Madrid, 1886, t. 2, pp. 122-127). En el pueblo cabe ilustrarlo con procesos inquisitoriales como el de Juana González, Cuenca, 1511: "Venían çiertas personas a hacer las hadas en su casa cuando paría e ponían mesa con una escudilla de miel... que a la noche venían las buenas hadas a hadar la criatura" (*Registros de los documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza*, t. 1: *Registro general de los procesos de delitos y de los expedientes de limpieza*, por SEBASTIÁN CIRAC ESTOPAÑÁN, Cuenca-Barcelona, 1965, p. 137).

Basten estas muestras para probar hasta qué punto la cultura y literatura castellana ayuda al vicentista hasta en los trechos portugueses.

Me resisto a suponer que en la *Rubena* impera completa desarticulación estructural vivificada por el diálogo y rescatada por la calidad de las escenas sueltas. Quizá si llamásemos a la obra *Comedia de Rubena* y *Cismena* atisbaríamos el equilibrio de las dos partes, unidas como por un puente, por deliciosos diálogos infantiles. Es la unidad de la medalla o moneda con anverso y reverso que se contrastan completándose. El *exemplum* religioso brinda emparejados el castigo del malo y el premio del bueno; el refrán, dos estilos de conducta humana ligados como punto y contrapunto: "Más quiero asno que me lleve que caballo que me derrueque". Refrán que Gil Vicente ha dramatizado en el auto de *Inês Pereira*, compensando la duplicidad de acciones con la unidad de protagonista. En nuestra pieza, *Rubena*, la madre que se deja seducir y sufre por ello las mayores angustias, se opone a *Cismena*, la hija que, sorda a las tentaciones de sus tres cortejadores, amantes "de secano", reserva su amor para el príncipe que le ofrece el matrimonio. Sino que en el camino de la acción se intercala frondosa maleza de episodios y escenas de mero entretenimiento. La *Rubena*, contemplada a la luz de este contraste, gana relativa y laxa unidad.

La *Rubena* figura en una "collana" dirigida por Luciana Stegano Picchio, cuya reciente *Storia del teatro portoghese* (Roma, 1964) ha logrado merecido aplauso. La serie incluirá autos y comedias portuguesas en ediciones comentadas.

EUGENIO ASENSIO

Lisboa.

CARLOS ALBERTO MOREYRA, *Esoterismo religioso del Siglo de Oro español*. Ed. del Autor, Córdoba (Argentina), 1965; 72 pp.

En *Los criptogramas de Santa Teresa*, que no he leído, dio a conocer Carlos Alberto Moreyra su tesis de que hubo en España una literatura religiosa esotérica, que se expresaba en clave y que, por lo tanto, necesita una labor de desciframiento para ser comprendida. El

presente libro viene a ser un desarrollo de esa tesis. La literatura esotérica, dice Moreyra, fue el medio de expresión de un grupo "luteranizante" que durante mucho tiempo logró mantenerse vivo en el seno del catolicismo español, y entre cuyos adeptos se contaron los más ilustres escritores de la época. Hubo, en otras palabras, un movimiento de "Cripto-Reforma católica" que trató así de propagar la doctrina cuasi-luterana de la justificación por la fe.

El primero de los ensayos del libro, "Góngora, Gracián y la fidelidad de Salomón" (pp. 7-13), toma pie en el comentario que dedicó Baltasar Gracián al soneto "Sacros, altos, dorados chapiteles..." de Góngora. El soneto, una vez descifrado, vendría a referirse a la infidelidad de Felipe II para con el arzobispo Bartolomé Carranza. El "templo" de que habla Góngora es el Escorial, sí, pero sólo en la superficie; en el fondo hay un sentido espiritual: el poeta se refiere al templo de la doctrina cuasi-luterana con la cual simpatizaba. Góngora hace, en clave, un ingenioso paralelo entre el rey de España y el rey Salomón, culpable de una infidelidad análoga, y lo que quiere dar a entender es que Felipe II entregó a Carranza a la Inquisición por razones de Estado. A continuación "traduce" Moreyra el soneto, utilizando el código que ha descifrado, y encuentra significaciones esotéricas muy concretas para términos como "nubes", "Febo", "gigantes", "diestra" y muchos más. El hecho de que, cuarenta y dos años más tarde, Gracián elija todavía este soneto para comentarlo en su *Agudeza y arte de ingenio*, significa que él también simpatizaba con los ideales cripto-reformistas, o sea que la facción que dentro del catolicismo mantenía una postura "antipelagiana" existió durante mucho tiempo, y que el código seguía vigente, sin que se hubiera violado su secreto. (Algo que no entiendo muy bien es por qué Moreyra añade a todo lo anterior la hipótesis de que a la Inquisición le resultó conveniente mantener una actitud de complicidad con esa labor de secreto).

El segundo ensayo, "Por detrás de un diálogo pancino" (pp. 14-44), es mucho más complejo y, a su manera, mucho más convincente. (A mí, por lo menos, me parece indudable que Cervantes, ingenio lego, muestra en su obra un agudo interés por el irenismo religioso, hubiera o no en sus tiempos una moda esotérica). Moreyra se fija en el cambio de nombre de la mujer de Sancho Panza (Mari Gutiérrez en la Parte I del *Quijote* y en el *Quijote* de Avellaneda, Teresa Cascajo o Teresa Panza en la Parte II de Cervantes) y, después de algunas especulaciones sobre el porqué de semejante descuido, decide que debe contener una alusión al resto del *Quijote*, hecha con la intención de divulgar ciertas ideas. Señala después el hecho (evidentemente curioso para cualquier lector) de que la carta de Sancho a su mujer en la Parte II esté fechada a 20 de julio de 1614, a pesar de formar parte de un "manuscrito" descubierto y traducido íntegramente en Toledo antes de la impresión de la Parte I, en 1605¹. Ahora bien, Santa Te-

¹ Ciertamente se equivoca Moreyra al suponer que en la Parte I se dice que Don Quijote ha muerto al final del libro. Los epitafios se presentan como piezas

resa fue beatificada justamente en 1614 (aunque no el 20 de julio, sino el 24 de abril), y ella había sido, según Moreyra, la más destacada campeona de la doctrina de la doble justicia e incluso de la justificación por la fe. O sea que Cervantes se dirige en forma encubierta a los miembros del grupo secreto valiéndose de lo que el mismo Avelaneda llama en algún lugar "sinónimos voluntarios".

Nuestro exegeta revela en seguida una conexión entre la Parte II del *Quijote* y la controversia soteriológica de *auxiliis*, que estaba haciendo furor por esos tiempos. Ve todo el diálogo entre Sancho y su mujer como una reproducción, bien disfrazada, de los puntos principales de esa controversia: Sancho emplea palabras crípticas tras las cuales se descubre la posición cuasi-pelagiana de Molina, mientras que Teresa utiliza términos en que se traslucen ciertas proposiciones agustinianas atribuidas generalmente a Báñez, consejero de Santa Teresa muchos años antes. Voces comunes y corrientes, nombres propios, derivaciones del árabe, no hay nada que no descifre Moreyra, aunque a veces admita que parece haber frecuentes equívocos de sentido entre una y otra parte del texto analizado². Por lo que se refiere a Don Quijote, debemos estar preparados para verlo como la transposición novelesca de cualquier pontífice intransigente de esa época, y más precisamente de Paulo IV³. No estará de más observar aquí la manera ingeniosa como explica Moreyra el hecho de que el fruto de sus interpretaciones de la clave religiosa sea siempre, monótonamente, el mismo: ello se debe —dice— a que los cripto-reformistas se inspiraron posiblemente en el método "por recapitulaciones", común entre los exegetas del Apocalipsis.

El tercer ensayo, "Vislumbres y testimonios" (pp. 45-60), da cuenta de varios desciframientos similares. Hay primero una especulación sobre las razones ocultas que tuvo Cervantes para transcribir el Credo en el *Persiles*, IV, 5, cuando ya lo había hecho en I, 6. El ligero cambio de vocabulario que hay en IV, 5 *podría* significar una aceptación de la doctrina ubicuitaria de Lutero en relación con el dogma de la presencia real. Moreyra no vacila en sugerir una deliberada ceguera por parte de los censores que se dieron cuenta de la herejía, aunque esto parece poco creíble, incluso entre los partidarios secretos de una Cripto-Reforma en el seno de la Europa católica. En relación también con el *Persiles*, Moreyra ve en la canción de Feliciano de la Voz (III, 5), de tan evidente pobreza lírica, una alusión a la conducta que tuvo el cardenal Quiroga con las carmelitas descalzas reformadas por Santa Teresa.

a todas luces apócrifas, y el "primer autor" lo deja sospechar, evidentemente dejando abierta la posibilidad de una segunda parte (por si Cervantes tenía tiempo y humor para escribirla).

² Cuando hace notar que la expresión "como un palmito" se encuentra en este pasaje al igual que en las *Moradas* de la santa, el lector no puede menos de preguntarse si la expresión era tan rara como para tener un significado esotérico.

³ El hecho de que Paulo IV haya puesto fin a la controversia de *auxiliis*, mientras que a la empresa de Don Quijote fueron otros quienes le pusieron fin, no ayuda mucho a aclarar el paralelo.

Con el análisis de los escritos de los teólogos protestantes españoles, en especial Cipriano de Valera (*Tratado para confirmar en la fe cristiana a los cautivos de Berbería*, 1594) y Fernando de Tejada (*El carrascón*, no publicado hasta 1633), abandonamos las fronteras de España. En el caso de Valera, el título de su libro guarda relación con el consabido "código": Berbería es la tierra de los pelagianos, los católicos conservadores (los no luteranizantes), y Moreyra, una vez más, discurre una explicación ingeniosa para el silencio de Valera en cuanto a la existencia de una Cripto-Reforma católica en España. Debió haber sido por temor a desatar represalias contra los miembros secretos de la secta, merecedores de simpatía porque bien podían llegar a convertirse en protestantes hechos y derechos, o quizá fue porque le interesaba fomentar el mito de una Inquisición cruel e inflexible, mito necesario para mantener la cohesión de las comunidades protestantes españolas. Sobre *El carrascón* nos dice que, a pesar de ser tan tardío, su título alude a Sansón Carrasco. A estas alturas es ya inevitable sentir que el personaje cervantino debe ser la encarnación novelesca de un cripto-reformista religioso; por consiguiente, un libro que lleve su nombre en aumentativo debe tratar del protestantismo plenamente evolucionado. (Tal vez sea afortunado para las hipótesis de Moreyra el hecho de que los archivos papales sean inaccesibles a todos los historiadores, pues esto dispensa de avanzar más allá en la especulación sobre la historia interna de la Reforma religiosa en España).

En este punto estudia Moreyra el *Cathecismo* del arzobispo Carranza, así como la censura a que lo sometió Melchor Cano por haber profanado y entregado al vulgo los misterios de la religión, aunque su doctrina misma era, a todas luces, irreprochable. Moreyra explica este episodio diciendo que lo que Cano atacó no fue el *Cathecismo* en sí, sino la atmósfera de conspiración que rodeaba a la secta luteranizante de la cual formaba parte el arzobispo.

Por último, Moreyra resucita una vieja hipótesis de Fernández de Navarrete, basada en gran parte en la expresión "noche oscura" que aparece en el capítulo del "cuerpo muerto" del *Quijote* (I, 19): lo que realmente cuenta este capítulo es el furtivo traslado del cuerpo de San Juan de la Cruz de Úbeda a Segovia (1593): nuevo homenaje de Cervantes a un destacado exponente del movimiento cripto-reformista católico.

Fuerza es concluir que la búsqueda de criptogramas portadores de mensajes ultraliterarios tiene una fascinación imperecedera y que, en ocasiones, arroja resultados en verdad impresionantes. Baste pensar en los recientes hallazgos de Marcel Bataillon tras el examen a que sometió a *La pícaro Justina* (*Pícaros y pícarosca*, Madrid, 1969, pp. 31-199). Desgraciadamente, los análisis de Moreyra, en su estado actual, son poco convincentes. Nos gustaría que llevara más adelante sus estudios sobre el código, especialmente por lo que se refiere a San Juan de la Cruz y a los escritores de la Compañía. Es posible que entonces se pueda discernir una cierta coherencia en el texto de esas obras literarias que él da como heterodoxas. Por ahora, es difícil que el lector

se sienta muy convencido al leer frases como ésta: "Sólo espero que al fin mi lector juzgue que el texto que interpreto podría ser un disfraz cortado, con cierta embozada sastrería, a la medida del sentido que le atribuyo..." (p. 18), o como esta otra: "Es obvio que *querer* no podría ser siempre voz de código en los textos, pero la investigación revela que a veces lo es. Aquí parece lógico suponerlo, aunque nada pierde la interpretación conservando su sentido corriente. Cervantes no se preocupa por eliminar dudas como ésta, que no hacen ambiguo lo que él quiere decir" (p. 34).

ALAN SOONS

University of Massachusetts (Amherst).

CARLOS ALBERTO MOREYRA, *Los criptogramas de Santa Teresa*. Ed. del Autor, Córdoba (Argentina), 1964; 39 pp.

Santa Teresa de Jesús profesó, secretamente, la doctrina central del protestantismo luterano. Tal es la tesis que se expone en este breve y sorprendente estudio, que a continuación voy a resumir.

La gran crisis religiosa del siglo XVI europeo giró en torno a la importancia respectiva de la fe y de las obras en el negocio de la salvación. La postura revolucionaria (Lutero, Calvino) consistió en proclamar la justificación por la fe y en negar toda eficacia salvadora a las obras; la postura reaccionaria (Roma y sus adeptos) consistió en recalcar la importancia de las obras (las mortificaciones, los ayunos, las ceremonias, etc.). Hubo una postura media, la de Contarini, por ejemplo, que dio con la fórmula conciliadora de la "doble justificación". Pero a partir del Concilio de Trento no quedó ya lugar para esta postura media: el arzobispo Bartolomé Carranza, amigo de Juan de Valdés, que se había atrevido a publicar en su *Cathecismo* puntos de vista conciliadores o "semiluteranos", tuvo que sufrir más tarde las consecuencias que se saben. No quedaba, pues, otro remedio que la clandestinidad, y a la clandestinidad se acogieron muchísimos espirituales españoles. Uno de ellos fue Santa Teresa.

No ha de entenderse, desde luego, "que Santa Teresa haya pensado en momento alguno abandonar la Iglesia Católica Romana, a la que siempre profesó, con evidencia, la lealtad más sincera y absoluta" (p. 4). Lo que ella hizo —asesorada por confesores y consejeros muy bien escogidos— fue mantener, quizá para épocas más propicias, el legado de una "libertad cristiana" que la represión tridentina se había esforzado en suprimir¹. La conservación secreta de este legado era, por lo visto, compatible con la obediencia externa a Roma.

¹ El lector del *Erasmus y España* de MARCEL BATAILLON piensa en el erasmismo que subsiste, asordinado y aun "hipócrita", en autores post-tridentinos como fray Luis de León y Cervantes. (Por cierto, es notable que Moreyra no mencione una sola vez a Erasmo, "el gran conciliador". No menciona tampoco a Bataillon ni a ningún estudioso de la historia religiosa española del siglo XVI. Esta sorprendente falta de aparato crítico se explica tal vez por el hecho de que el librito aquí comentado no es sino el compendio de "una investigación mayor", como se lee en la p. 3).