

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).

Los teólogos que habían escrito aprobaciones para el *Cathecismo* de Carranza tuvieron que retractarse durante el proceso del arzobispo. Pero no hay constancia de que se haya retractado el Dr. Alonso Velázquez, canónigo de Toledo a quien Teresa tomó como confesor en 1576. El papel de Velázquez parece haber sido, no propiamente “convertir” a su hija espiritual a la doctrina valdesiano-carrancista del “beneficio de Jesucristo”, sino confirmarla en ella, quitándole los naturales escrúpulos que le habían sobrevenido “sobre la legitimidad de seguir manteniendo la posición del arzobispo [Carranza]”, después de condenado éste por el papa. Es lo que se deduce de la lectura de ciertos pasajes de las *Moradas*, de algunas cartas de la santa a su amigo el P. Gracián y de la *Relación VI*, dirigida al Dr. Velázquez en 1581. Pero esta “lectura” significa interpretación, desciframiento de un código secreto. Abundan en los escritos de Teresa los pasajes enigmáticos. “Mientras se parte del supuesto de que Santa Teresa nunca osó ni habría osado apartarse del dogma tridentino, el enigma parece indescifrable. Desde que esa base se abandona, por el contrario, nos salta a los ojos un probable sentido para él” (p. 15). Era peligroso hablar claro, y había que recurrir al “criptograma”². En la *Relación VI*, sobre todo, hay expresiones que “a más de un protestante” pueden evocarle “la versión de Lutero, Calvino y Juan de Valdés del concepto paulino de la libertad cristiana” (p. 17). Uno de los “criptogramas”, y por cierto no exclusivo de Santa Teresa, consiste en el empleo de la palabra *amor* en vez de “fe justificante” (pp. 28-29, 38-39), de manera que cuando ella, refiriéndose al amor de Dios, dice que “Nuestro Señor... con sólo esto se contenta”, y cuando le cuenta al Dr. Velázquez que “cada vez más profundamente es el amor lo que la mueve, y no el temor del infierno o del purgatorio o la esperanza del cielo”³, lo

² La cuestión de los “criptogramas” es muy compleja. Según Moreyra, algunos son exclusivos de Santa Teresa, como *mariposas* por ‘monjas descalzas’ y *cigarras* por ‘monjas calzadas’, pero otros eran comunes a un grupo de Moreyra, sin más precisiones —salvo una mención de “los autores de la *agudeza compuesta fingida* de que habla, con mucha reticencia, el discurso LV de la *Agudeza* de Baltasar Gracián”—, llama el grupo de los “alegoristas” (pp. 12-13). ¿Una especie de masonería? Moreyra excita la curiosidad del lector, pero no la satisface, cuando dice, por ejemplo (p. 30): “se sabe que la voz *pena* —también esto puede demostrarse— ha sido empleada por los alegoristas con el sentido de código de *pelagianismo*”. “Al código de los alegoristas pertenecen... muy probablemente” voces como *gatos* por ‘frailes calzados’ y *águilas* por ‘frailes descalzos’, o sea, respectivamente, ‘conservadores’ y ‘progresistas’, ‘reaccionarios’ y ‘semiluteranos’, ‘malos’ y ‘buenos’. (En cuanto a *águila* ‘fraile descalzo’, me parece curioso el hecho de que en México exista la expresión *águila descalza* para el ‘individuo muy listo, el que las pesca en el aire, etc.’).

³ Es claro que Moreyra, al resumir con estas palabras ciertas ideas de la *Relación*, está pensando en el soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte...”, pero nunca lo menciona expresamente, lo cual me maravilla, pues por una parte el soneto se ha atribuido muy a menudo a Santa Teresa, y, por otra, sería fácil aprovechar las conclusiones de M. BATAILLON, “El anónimo del soneto *No me mueve, mi Dios...*”, *NRFH*, 4 (1950), 254-269, y llevarlas más lejos: el soneto sería obra de un “alegorista” que empleaba el mismo criptograma que Teresa (*amor* = fe justificante). Dice Bataillon que el soneto, “compuesto sin más ambición literaria que la de dar fuerza comunicativa a un extremo de amor de Dios”,

que hace es proclamar, criptográficamente, “un concepto que [los protestantes] no han dejado de repetir desde Lutero”: la fe pura y la alegre confianza en la justificación por los solos méritos de Cristo, concepto “inaccesible a quien acepta la idea católica de la justicia propia” (p. 24).

¿De quién se recataba Teresa con este código criptográfico? Sorprendentemente, no de los inquisidores, a quienes llama *ángeles* (criptograma de carga positiva: ella se llama a sí misma *Angela*), sino de los carmelitas calzados y de otros frailes reaccionarios y por consiguiente hostiles, y también, a partir de cierto momento, de los jesuitas, que primero se habían puesto de su lado y luego recibieron orden de apartarse de ella, para que “no se les pegase” el estilo de espiritualidad teresiana. Fue el momento en que los jesuitas de Salamanca acusaron de tendencias protestantes al dominico Domingo Bañes, gran amigo y consejero de Teresa, por su insistencia en la fe justificante, y en que Bañes, a su vez, acusó de tendencias pelagianas a los jesuitas, por su insistencia en las obras. (La herejía pelagiana sostenía que Dios no estaba “suficientemente satisfecho con la sangre de Cristo”, y que por lo tanto el hombre debía “ofrecer otras satisfacciones además”, p. 30).

En junio de 1580 Teresa era todavía adepta de la doctrina contrarrianiana de la doble justificación, y hubo un personaje que la presionó para que acabara de desechar sus temores y abrazara de lleno la postura luterana. Ese personaje fue nada menos que el *Angel Mayor*, como llamaba Teresa al Inquisidor general don Gaspar de Quiroga, sucesor de Carranza en el arzobispado de Toledo. La lectura de dos cartas fuertemente criptográficas escritas en 1581, y que aluden a la entrevista que Teresa había tenido con el Inquisidor general en junio de 1580, permite descubrir que Quiroga demoró la licencia para que Teresa hiciera una fundación en Madrid, condicionándola a su aceptación inequívoca de la tesis de la justificación por la fe. Y Teresa dio, denodadamente, ese paso final. La segunda de las cartas, una vez interpretado el código, dice que la condición ha sido satisfecha, que Teresa no tiene ya el menor resabio de pelagianismo o fe en las obras (=“cierto inconveniente que ya Nuestro Señor ha quitado”), y que a Quiroga le toca ahora “cumplir su promesa” y autorizar la fundación (p. 31)⁴.

“Mi estudio —dice Moreyra en el Prólogo— consiste esencialmente en la formulación de una tesis y la aportación de los elementos que la fundan. La discusión está excluida en la medida en que me lo han

“es anónimo adrede, pero sin segunda intención”. Moreyra podría decir que es anónimo adrede, y con *segunda intención*.

⁴ “La hipótesis no supone el grosero pensamiento de que la santa arroja la justicia propia para obtener la licencia madrileña. En junio de 1580, en el ambiente de un catolicismo mucho menos seguro de su dogma de lo que hoy solemos suponer, habría tenido que prometer a Quiroga considerarlo, y no por el convento de Madrid, sino por lo que el asunto en sí importaba, y por respeto al anciano prelado que se lo proponía, cardenal, arzobispo primado e inquisidor general, a quien no podía presumir hereje” (p. 34).

impuesto la necesidad de ofrecer de esa tesis una visión sinóptica y la limitación de mis finanzas. [La edición ha sido costeadada por él]. No se trata, pues, de probar aquí la tesis, sino de mostrar que es verosímil". En mi opinión —opinión de no especialista en Santa Teresa—, la tesis de Moreyra es ciertamente "verosímil", hablando en términos absolutos, aunque, eso sí, inaceptable para "la historiografía corriente" (p. 36), cuyos representantes oficiales o no la tomarán en serio o se apresurarán a rebatirla con cien argumentos. Pero lo que hace Moreyra no es un juego irresponsable. Su estudio merece atención: coherente en sí mismo, descansa sobre un razonamiento bastante riguroso y sobre una inteligente y bien trabada sucesión de "pruebas". Sólo que estas pruebas no son tales sino para el ya convencido, para quien tiene una irresistible intuición *previa* del luteranismo de Teresa, o bien una simpatía *previa* con esa tesis, en verdad seductora.

ANTONIO ALATORRE

El Colegio de México.

The Historie of Aravcana written in verse by Don Alonso de Ercilla translated out of the spanishe into Englishe prose allmost to the Ende of the 16: Canto. Ed., introd. y notas de Frank Pierce. Manchester University Press, Manchester, 1964; vii + xxi + 52 pp.

En la ingente armazón a que aplican sus esfuerzos los hispanistas quedan muchos huecos que llenar. Entre los que en ello trabajan paciente y asiduamente está el profesor Pierce, de la Universidad de Sheffield. Su labor es tanto más meritoria cuanto que la lleva a cabo con un amor, diríase franciscano, que va desde el vastísimo panorama de todo un género hoy desatendido (*La poesía épica del Siglo de Oro*, Madrid, 1961; ed. revisada y aumentada, 1968) hasta una recoleta y marginal muestra del mismo cual es *The Historie of Aravcana*. Con esta pulcra edición —sólo tres erratas de menor cuantía y ya corregidas a mano en mi ejemplar— cumple Frank Pierce con creces la promesa de estudiar el ms. 688 de la Lambeth Palace Library hecha en nota final de su "Ercilla and England", en *Hispanic studies in honor of I. González-Llubera*, Oxford, 1959, pp. 237-258.

El tomito ofrece una transcripción del texto original, con abundancia de notas aclaratorias de carácter lexicográfico, y una introducción en la que Pierce da noticias de Ercilla y su poema, así como de la traducción del mismo y su autor, George Carew (1555-1629). A poco que se lea resalta la importancia de ésta y de sacarla a luz: es la primera traducción conocida de la *Araucana* al inglés. Puesto que la 1ª ed. de la *Araucana*, la de 1569, tiene sólo quince cantos, y en vista de la fehaciente evidencia interna que señala Pierce, el original utilizado por el traductor habrá sido el de 1586 (p. xii, nota 2).

La traducción, interrumpida antes de acabar el canto XVI, corresponde a 1211 octavas del poema ercillano; Carew, según puntualiza su editor (p. xiii), omite 521 octavas y condensa o rehace de alguna