

MISCELÁNEA

CITAS Y ALUSIONES BIBLICAS EN EL *VIAJE DE TURQUÍA*

El creciente y merecido interés que despierta el *Viaje de Turquía* se ve reflejado en las ediciones que desde 1905 se vienen sucediendo, así como en numerosos estudios. Diversos investigadores¹ han intentado iluminar la personalidad del misterioso y desconocido autor sometiendo a crítica y análisis interno los datos al respecto que nos ofrece el *Viaje*. En este trabajo pretendemos centrar nuestra atención en un campo, que, quizás por lo paladino y aparente, no ha recibido aún toda la atención que puede prestársele: la utilización de la Biblia por el autor de la odisea de Pedro de Urdemalas. El tema en sí es bien conocido por los lectores del diálogo, y nos parecería ridículo —sobre todo después de los trabajos de M. Bataillon, E. Asensio y J. L. Abellán— pretender demostrar ahora que el empleo de la Biblia en el *Viaje* se halla enmarcada y entrecruzada con la crítica religiosa del autor, de tono fundamentalmente erasmista. Ahora bien, en las páginas introductorias de la reciente edición de F. G. Salinero (= S) faltan quizás algunas líneas que traten más ampliamente el tema, a la vez que en las notas no se hallan, ni mucho menos, recogidas todas las citas y alusiones bíblicas, deslizándose por demás suficientes errores en las referencias. Para colmar tal laguna valgan estas líneas. Quién sabe, además, si la ordenación y recogida de todo el

¹ F. G. SALINERO, «El Viaje de Turquía: los pros y los contras de la tesis Laguna», *Bol. R. A. E.*, 66, t. 59, C. 218 (1979), págs. 463-499, con bibliografía.

material al respecto², más las leves conclusiones o inducciones —tanto positivas como negativas, que también importan— que podamos efectuar de su contemplación detenida y en conjunto, puedan sugerir alguna idea o confirmar pistas a quienes, mejores conocedores de la literatura española que yo, buscan afanosamente y no desperdician ningún dato para descifrar el apasionante enigma de la autoría de este vivísimo y deleitoso diálogo.

La utilización del Antiguo Testamento por nuestro desconocido autor es más parca que la del Nuevo. En esto coincide con el gusto del maestro Erasmo y seguidores, para quienes el *novum instrumentum* era realmente el importante. Citas directas hay seis. Tres en castellano: *Sal.* 67, 2-3 (S 94: «levántese... fuego»); *Job* 3, 3 (S 183: «perezca... nació») y *Sal.* 109, 1 (S 360: «Digo... diestra») y otras tres en latín: el conocido *Ecles.* 1, 2 (S 113); *Is.* 11, 1 (S 361: este texto no está reproducido en *Rom.* 15, 12, sino *Is.* 11, 10; corríj. S) y *Sal.* 110, 10 = *Prov.* 1, 7 = *Eccl.* 1, 16 (S 99). Este último texto sirve de lema al diálogo y es un tema que aparece otras dos veces más (S 379; 463). Es posible, que el autor se inspirara en los comienzos de los diálogos de Luis Vives.

Salvo *Sal.* 109, 1 e *Is.* 11, 1 —que aparecen incidentalmente, podrían haber servido otros textos cualesquiera— todos los pasajes utilizados por el autor desempeñan un papel en el cuerpo del diálogo e ilustran una situación. Hay aquí un cierto afán de fundamentación teológica, aunque leve. El texto base es la *Vulgata*, como podría suponerse. No hay asomo de haber empleado el hebreo o, al menos, el griego de los LXX. La traducción al castellano es literal a partir del latín, aunque en el *Sal.* 67, 2-3 hay indicios de que fuera citado de memoria.

Otros tres textos del AT aparecen en el *Viaje* tomados de citas, a su vez, del NT, y todos en latín. Así *Sal.* 23, 1 = *1 Cor.* 10, 25-27, 26 (S 230: ref. errónea). El texto no es simplemente el de la *Vulgata*, sino uno rehecho y simplificado por el autor que no se corresponde con ninguna versión latina. Probablemente cita de memoria, y ello indica que el autor conocía bien, al menos, este latín eclesiástico. Las otras citas corresponden a *Ecles.* 7, 20 (21) = *Sal.* 13, 3, a partir de *Rom.* 3, 12 (S 251) y *Miq.* 5, 1-3, de *Mt.* 2, 6 (S 361).

Entre las alusiones simples al AT (seis en total) hay una tomada ciertamente de Georgievitz (S 91: «No menos... Macabeo»). Probablemente inspirada también en fuente externa es la de «Vuestra Majestad tiene de ser (para los cautivos bajo el turco) su Esdra y su Josué» (S 91). Otra reviste cierta importancia, aunque es puramente circunstancial. Así, Má-

² SALINERO señala 19 pasajes (de un total de c.ª 67) de los cuales corregimos 8.

talascallando opina que los versos «del Antonio» (Nebrija, en su «arte» o gramática latina) son como los salmos del salterio, que cuanto más oscuros, más claros parecen, con lo que viene a decir el chusco personaje que para el pueblo llano, e incluso para muchos clérigos, son tan ininteligibles los unos como los otros³. El resto de las alusiones son rememoraciones de pasada de personajes ejemplares del AT, como la casta Susana y los tres jóvenes arrojados al horno (S 265 = *Dn.* 13, 1 Vg.) y Balaán (S 93 = *Núm.* 22-24) o una comparación sobre tema bíblico, como la cautividad de Pedro «peor que la de Babilonia» (S 90).

En resumen: las citas y alusiones del AT (6 y 6, sin contar las 3 tomadas del NT) se apoyan fundamentalmente sobre los Salmos (6 veces). El resto se reparte así: *Miqueas*, *Isaías*, *Job* y *Números*, una cita o alusión; *Daniel*, dos. De este *conspectus* puede deducirse, sin forzar demasiado, que el autor utilizaba del AT fundamentalmente textos empleados en rezos y oraciones: los *salmos*. Su formación era, por consiguiente, básicamente clerical, no erudita.

El Nuevo Testamento, por su parte, está mejor representado en el *Viaje*. Aunque las citas textuales no sean en extremo abundantes (18 en total) multiplican por tres las del AT, y las alusiones (c.^a 39) son seis veces superiores en número sobre las del Antiguo.

Empecemos por las citas textuales, cuatro en castellano y catorce en latín. Las primeras tienen un peso ideológico en sí mismas: aportan una enseñanza dentro del diálogo o corroboran oportunamente una idea. Así, las dos de Pablo en el epílogo sermonario del diálogo, a cargo de Juan de Voto a Dios (S 503 = *Filp.* 4, 11-13, corríj. S; S 503-4 = *Rom.* 8, 38-9). Aunque, puestas en boca de tan denostado personaje, parecen reflejar la mente del autor como colofón. La primera es una traducción libre, aunque bastante ceñida al texto bíblico y su texto base puede ser tanto el griego como la Vulgata, aunque es de suponer sea esta última si otros indicios del diálogo no nos obligan a cambiar de hipótesis, cosa que no ocurre. La segunda sigue fielmente el texto neotestamentario (latino o griego), con un par de pequeñas modificaciones, por lo que es presumible que tuviera delante el original. Si la cita fuera de memoria, indicaría un conocimiento del NT bastante aceptable, tanto como para citar «de coro» pasajes largos.

³ S 360. Cita entonces *Sal.* 109, 1 («Dijo... pies») y *Sal.* 113, 1 («Salida... bárbaro»).

Corríjase la referencia de S, n. 83. También puede entenderse todo el pasaje como un vituperio a las traducciones al uso. Otra posible alusión bíblica (*Ad laudem et gloriam omnipotentis nominis tui*: S 265) pertenece más bien al ámbito litúrgico. Como tal no aparece ni en el AT ni en NT. Resonancias pueden hallarse, por ejemplo, en *Dn.* 2, 20; 3, 52 y *Sal.* 71, 17.19 ó 78, 9.

Del mismo tenor es una cita de *Rom.* 9, 18 (S 334). Un último texto en romance aparece citado un tanto forzosamente (S 378 = Mt. 4, 4).

De los aducidos en latín sólo hay dos que sirvan de prueba escriturística, o teológica, a una afirmación de los dialogantes. El primero (S 178: «me niegue... cielo» = propiamente Mt. 10, 33: corríj. S) es una cita de la Vulgata simplificada levemente e hispanizada en el orden de palabras, de memoria probablemente. El segundo pertenece al *corpus* paulino. Pregunta Juan a Pedro si guardaba en el cautiverio los preceptos eclesiásticos, como, por ejemplo, la abstinencia en Cuaresma. Responde con astucia el peregrino aduciendo analógicamente un texto de Pablo en el que se invita a proceder con libertad de conciencia⁴. El texto latino es aquí una refección de la Vulgata, invirtiendo el orden de los versículos y mejorando levemente el estilo.

El resto de las citas latinas no tiene propiamente un transfondo de prueba escriturística. Su propósito es esmaltar la conversación con citas del evangelio, traídas a colación por algún tipo de concomitancia más o menos externa. Así, por ejemplo, *quod scripsi, scripsi* (S 111 = Jn. 19, 22; corríj. S). «Este fue otro *ego sum* para derribarlos en tierras (S 199 = Jn. 18, 6) o la cita de Jn. 18, 15 (S 90), traída por los pelos. Algo más apropiada, aunque también con un valor puramente ornamental es la cita latina de Mt. 26, 73 (S 123). Hay una que nos indica con claridad cómo el autor citaba de memoria o remanejaba el texto para dar la impresión viva de un diálogo natural. Se quejaba Pedro: «guisaban también una grandísima caldera de habas o lentejas, pero como dijo San Filipo a Cristo *quid inter tantos*» (S 182). Ahora bien, no es Felipe, sino Andrés quien habla, y al citar se omite, en una frase tan corta, una palabra (Jn. 6, 9).

Los restantes siete pasajes son citas por el estilo, sin importancia especial, traídos con ánimo de ilustrar, sin más, la conversación (S 174 = Mt. 4, 9; S 217 = propiamente Lc. 11, 15: corríj. refer. en S; S 219 = Mt. 26, 8; S 241 = Mt. 27, 54; S 260 = Mt. 16,17; S 478 = 2 *Cor.* 11, 14: corríj. S; S 452 = Mt. 2, 3).

Las alusiones al NT, más o menos claras, alcanzan la cifra de c.^a 39. No todas tienen igual valor. Unas cuantas (16) se aducen como peso de prueba teológica a afirmaciones del texto; unas 17 son alusiones de pasada, metáforas o comparaciones de tema neotestamentario. Del resto (6), son dudosas 4, o clasificables más bien como frases de ámbito litúrgico (2).

⁴ Cita algo rehecha de 1 *Cor.* 10, 27.26 (corríj. S *ad loc.*: 230) y *Sal.* 23, 1.

Las pertinentes teológicamente pueden, a su vez, subdivirse en dos grupos: unas de corte doctrinal; otras, de crítica a los judíos por medio de las escrituras. Las primeras justifican diversas actitudes de los dialogantes. Así, Mátalascallando fundamenta su libertad de crítica con una reminiscencia bíblica: «el caso es que la verdad es hija de Dios, yo soy libre y nadie me ha de coser la boca» (S 117: cf. Jn. 8, 44 *a contrario*). Juan excusa ante Pedro las romerías y el uso de vestiduras *ad hoc* ya «que de Cristo leemos que apareció en ese hábito a Lucas y Cleofás» (S 120 = Lc. 24, 15 ss.). Urdemalas se defiende ante unos renegados de la presión moral para convertirse al islamismo con el apotegma: «¿cómo podéis servir a dos señores?» (S 178 = Mt. 6, 24)⁵.

La crítica a los judíos, fundamentalmente médicos, está muy presente en el *Viaje*. Las quejas son bastante fuertes y, ciertamente, tradicionales: saben muy poco (S 170 s.). Están llenos de mentirosas artimañas (S 171. 215 s.); son calumniadores y envidiosos (S 198); entrometidos (S 208) y cobardes (S 214); incrédulos y avarientos (S 215.234), ridículos e hipócritas en la observancia de su Ley (S 229). Estas «buenas» opiniones de Pedro se salpican de alusiones neotestamentarias: no dejan de sembrar cizaña (S 208 = Mt. 13, 25 ss.); a Cristo, con ser quien era, ellos lo mataron (S 212), con lo que se quiere decir que por naturaleza son duros e incrédulos: «muchas cosas vieron los judíos hacer a Cristo y con todo siempre estuvieron pertinaces y lo están» (S 213 = cf. Jn. 15, 24 y 8, 45). Para Urdemalas la razón profunda de esta tesitura vital tan negativa tiene un fundamento religioso, «el diablo los tiene engañados» y «es el diablo quien los guía», una clara alusión a la diatriba antijudía de Jn. 8 (S 213.217).

Dejando aparte las evocaciones dudosas⁶ y las que resuenan a usos litúrgicos⁷, hemos encontrado un buen número (c.ª 17) de meras alusiones o comparaciones de tenor neotestamentario que surgen como espontáneamente en el diálogo. Los personajes tratan de dar cuerpo a alguna idea precisa para la que el NT tiene ya una expresión consagrada,

⁵ Otros pasajes son: S 334: «poderoso... secretos» = Rom. 11, 33. S 378: «Dios... mártires» = Jn. 20, 11 ss.; Lc. 8, 2, etc.; Lc. 23, 39 ss. S 209: «milagrosamente... ignoraba» = Mt. 10, 19 y par. Más S 174: «Dios... derribasen». S 178: «alumbrado del Espíritu Santo» = Lc. 4, 1; Heb. 6, 4; Ef. 1, 18. Y otros textos del mismo tenor = S 216: «Nunca Dios me faltaba»; S 217: «maldita... confundiros»; S 379: «no os parece... razón de sí»; S 123: «demonio... acechar» = 1 Pe. 5, 8.

⁶ S 108: «espíritu de contradicción» = confluencia de Gál. 6, 1; 1 Jn. 4, 6 y Núm. 5, 14 «espír. de celos» con Lc. 2, 34. S 116: «maldiga... desenfrenada» = Sant. 1, 26 y 3, 5. S 123: «Es tiempo... fin» = Mt. 6, 19 b; 1 Cor. 7, 31; 1 Jn. 2, 17 y Ef. 1, 3; 2, 6; 3, 10 y 6, 12 (*ta epourania*). S 344: «Como consiente... fiat» = Lc. 1, 38.

⁷ S 265: *ad laudem...*; S 501: *et quotidie*, inspirada en 1 Cor. 11, 27 y Col. 2, 6 (complétese refer. de S *ad loc.*).

o que, analógicamente, puede servir al caso⁸. Otras veces los personajes expresan una idea evocando un cierto trasfondo bíblico, al estilo de la respuesta de Pedro a la cuestión de Mata cuál es la mejor romería: «el camino real que lleva al cielo es la mejor de todas y la más breve»⁹.

No dejan de aparecer en boca de los personajes las comparaciones con temas del NT. Así, la crítica de Pedro a la escasez de comida y bebida para los enfermos de los hospitales: «al beber cada día hay necesidad de hacer cada día el milagro del architriclinos, porque como cuando hacen el agua bendita así a un cangilón de agua echan una copa de vino» (S 115 = Jn. 2, 6 ss.), o aquello de «harto falto de paciencia y desesperado de verme traer de Anás a Caifás» (S 291 = Jn. 18, 24), cuando Pedro, casi en tono de refranero, comenta las pocas ganas que de remediarle tenían los frailes griegos¹⁰. Una respuesta de Pedro a Juan de Voto a Dios respecto a temas paulinos refleja una cierta ignorancia del personaje. Juan pregunta: «¿Dónde está Gálata? ¿Por ventura es la que San Pablo dice *ad Galatas?*». — Pedro responde: «Creo que no, porque esa es junto a Babilonia» (S 156). No veo por qué el error ha de achacarse al amanuense, como piadosamente supone Salinero (en n. 4). Más bien la fundamentación se halla en una alusión mordaz de Mátalas sobre el clérigo Juan, quien «no se mataba mucho por estudiar»¹¹.

Un balance en conjunto de cuanto hasta ahora hemos presentado en análisis presenta el aspecto siguiente, por lo que al NT se refiere:

Citas estrictas: Mt. 8; Lc. 1; Jn. 4; Rom. 2; 1.^a Cor. 1; 2.^a Cor. 1; Filp. 1: 18 en total.

Alusiones (dejando aparte dudosas y algunas de nulo valor): Mt. 9; Lc. 4; Jn. 7; Hch. 2; Ap. 2; Rom. 1; Sant. 1; 2.^a Cor. 2; Heb. 1?; Ef. 1?; 1 Pe. 1; en total c.^a 30.

⁸ S 165: «que no miran... ajeno» = Mt. 7, 3 ss. y Lc. 6, 41; S 174: «entrarse Satanás» = Jn. 13, 27. Otros pasajes: S 176: «mozas... diablo» = Cf. Ap. 12, 9 y 20, 10 y S 177: «dióle alarma Satanás» = cf. Jn. 8, 41-47.

⁹ S 121 = Mt. 7, 13 s. Otros pasajes: S 241: «nunca muriera»... = Jn. 11, 21 ss. Mero juego de palabras en S 242: «era pagano... Espíritu Santo» = cf. Mt. 28, 19.

¹⁰ Otros textos: S 181: «salía... juicio»: cf. Mt. 24, 31. S 312: «increíble... cielo»: cf. Mt. 6, 9; 5, 16, etc. S 294: «qué llamáis... mismo» = Hch. 27, 39 ss.; 2 Cor. 11, 25. S 328: «Aún no... peregrinación» = Hch. 27 y 28. S 328: «y el mismo... Dios» = 2 Cor. 11, 25; Hch. 16, 22 y 14, 19.

¹¹ Otra alusión a un título de epístola paulina en S 248: Mátalas: «Para mí tengo otra cosa... que eso es hablar *ad epheseos* = también en S 250. Esta expresión parece tomada del refranero, como oportunamente señala S 248 n. 26, y no es propiamente una alusión al NT. Un buen lector de Erasmo habría torcido quizás el refrán aplicándolo a los corintios. Cf., por ejemplo, un texto del *Convivium Religiosum* de los *Coloquios* erasmianos en *Erasmi Opera Omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, North Holland, Amsterdam, 1969, I, 3 p. 250, 1.584: *quod sic expediret Corinthiis quos de tam multis et insignibus vitiis sic objurgabat...*

Los evangelios aparecen representados en una proporción abrumadora. Del resto predomina el *corpus paulinum*. Cuando se cita en latín el texto es el de la Vulgata, aunque acomodada al contexto, lo que implica un cierto conocimiento del latín. Por el contrario, no hay visos de que el autor manejara el NT griego (salvo el caso, mínimo, de la transcripción *architriclinos*?). No hay una palabra sobre la utilización científica del texto griego en cualquiera de los candentes temas que los personajes suscitan en el diálogo, ni asomo de crítica alguna a la Vulgata, de quien, como Pedro, se jacta de dominar el griego como su lengua propia. Tampoco hay alusión seria a posibles traducciones «comerciales» al vernáculo (por ejemplo, la de Enzinas, Amberes 1543), del NT, si es que llegó a conocerla, o al empleo por el pueblo del NT (salvo la alusión de un salterio «en romance» por Mata: S 360). Probablemente el autor cita de memoria o presenta, al menos, a los interlocutores —Pedro sobre todo— como conocedores «de coro» del texto sacro, de donde podemos inferir que el padre de los personajes tenía un conocimiento escriturario superior al normal. En general, sin embargo, no emplea la Biblia como apoyo teológico para su argumentación o sustento de sus posturas de crítica y reforma religiosa. En la mayoría de las ocasiones da la impresión como si los pasajes y alusiones bíblicas aparecieran en su pluma cual producto de una evocación espontánea. Nos imaginamos algo así como el caudal de alusiones bíblicas que aparecen en el diálogo entre elementos del clero.

Queda por preguntarnos si la elección de las citas y alusiones bíblicas del *Viaje* se rige por algún criterio selectivo o es fruto de elección personal o de una cierta espontaneidad. Partiendo de la base que el autor ha recibido una influencia indiscutida —o vive en una atmósfera de crítica religiosa erasmista, que luego precisaremos un tanto— parece lógico preguntarnos qué debe en concreto a Erasmo la utilización de la Biblia en el *Viaje*.

Para responder a esta pregunta hemos confeccionado un elenco, exhaustivo en la práctica, de todos los textos bíblicos —incluidas las alusiones claras— que aparecen en las obras de Erasmo presumiblemente traducidas, o conocidas en Latín, en España a lo largo del siglo XVI hasta la fecha de composición del *Viaje*¹². Siendo, como lo es, nuestro diálogo

¹² Como norma directriz hemos seguido los estudios de M. BATAILLON, *Erasmo y España*, LI y ss. y 279 ss., y *Erasmo y el Erasmismo*, 327 y las observaciones sobre la difusión de los escritos erasmianos y traducciones a lenguas vernáculas efectuadas por los diversos editores de *Erasmii Opera Omnia* Ed. North Holland (n. 11); así, V 1, 119; I 5, 338; I 5, 353; VI 3, 38, etc. Las obras tabuladas son las siguientes: *Coloquios*; *Lingua*; *Paraclesis*; *Querela Pacis*; *Encomium Matrimonii*; *de Conscri-*

una obra fundamentalmente de ficción, tramada en el reposo del gabinete, no parece ilógico *a priori*, que el autor se inspirara en textos concretos del maestro, cuya doctrina transmitía de forma tan desenfadada aunque jamás lo citara. Téngase en cuenta, además, que en muchas ediciones antiguas los traductores y editores solían poner al margen —de modo impreciso, es cierto— las citas bíblicas que aparecían en el texto. Por ello no le sería difícil a nuestro autor, Vulgata en mano, justificar con pasajes del texto sacro, inspirados en el maestro de Rotterdam, sus críticas y opiniones sobre la sociedad religiosa española. Bajo este punto de vista hemos efectuado una comparación detenida entre los textos bíblicos utilizados por Erasmo y los del *Viaje*. Los resultados pueden resumirse en las observaciones siguientes.

Una primera, superficial meramente y lógica, es la coincidencia en una mayor utilización del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, como ya antes hemos apuntado ¹³.

La segunda atañe a la enorme diferencia cuantitativa en la utilización de la Biblia entre ambos autores. Ni aun en los pasajes del *Viaje* donde impera la crítica religiosa sobre cualquier otro motivo se fundamenta ésta en un continuo citar las Escrituras y deducir de ellas el cuerpo de doctrina como lo hace Erasmo. El autor del *Viaje* no es un biblista, ni era su intención ofrecer una obra de peso ideológico-científico, sino de mero entretenimiento, provechoso, sí, pero no más ¹⁴. Si es que fue clérigo —y su conocimiento del texto sacro así lo deja entrever— no tenía ningún interés en apuntalar con demasiada Biblia su ideario religioso ¹⁵.

bendis Epistolis; Institutio Principis Christiani; Modus orandi; Modus confitendi; Concio in Psalmum Beatus Vir; Conc. in Psal. Cum invocarem; Oratio de virtute amplectenda; Praecatio ad Virginis Filium Iesum; de Misericordia Dei Concio; Praecatio Dominica; Concio de puero Iesu; Apothegmata; Declamatio de Morte; Apologia adversus quosdam monachos hispanos; Enchiridion. El elenco de citas bíblicas ha sido confeccionado a base de la edición citada en n. 11. Para las obras aún no publicadas en esa ed. hemos consultado las *Erasmii Opera Omnia*, Lugduni Batavorum, 1703-1706, reed. anastática, Hildesheim 1961-62.

¹³ Sin embargo, esto no es en Erasmo una regla absoluta. Entre las obras citadas, *Lingua* aporta 159 citas del AT contra 101 del NT; *Concio de Miser. Domini* 110 del AT por 60 del NT. Pero este proceder es excepcional en el humanista de Rotterdam.

¹⁴ Una obra como el *Enchiridion* (Edic. D. Alonso: un texto que puede estimarse como la mitad o menos del *Viaje* contiene c.ª 90 citas del AT (*Viaje*: 15) y c.ª 196 del NT (*Viaje* 18) y aquélla no es de las que más. Como es lógico, otras —por su temática— contienen un número más abundante aún de citas (por ejemplo, la *Praeparatio ad Mortem*, con un volumen de texto parecido al *Viaje*, aporta 135 citas del AT y 267 del NT).

¹⁵ Está aún por estudiar en profundidad —monográficamente, no en visiones de conjunto como en las obras de Bataillon o Abellán— la crítica de la religión en el *Viaje*, comparándola con detenimiento con la de sus contemporáneos.

La tercera consiste en la escasísima coincidencia de textos escriturarios entre Erasmo y el *Viaje*. Las obras enumeradas en la nota ¹² hacen un total de c.^a 885 citas del AT y c.^a 1.516 del NT. Pues bien, textos comunes (recordemos que el total de citas y alusiones bíblicas del *Viaje* es de 15/52), es decir, con un contexto similar en el que resulte claro que la aportación del pasaje y la enseñanza de él obtenida son comunes ¹⁶, sólo aparecen propiamente seis: *Filp.* 4, 12 (1 vez en los *Coloquios*; 2 en el *Enchiridion* y otras dos en la *Praeparatio ad Mortem* = *Viaje*: 503); *Rom.* 8, 37 ss. (*Enchiridion*, pp. 147.8 = *Viaje* 503.4); *Jn.* 8, 44 (*Enchiridion*, p. 307 = *Viaje*, 213.217); *Mt.* 6, 24 (*Enchiridion*, p. 395 = *Viaje*, 178); *Sal.* 110, 10 (*Modus orandi, Op. Omnia* N. Holl. V 1, 153 = *Viaje*, 99) y quizás *2.^a Cor.* 11, 25 (*Silenos de Alcibiades* Ed. LB II 777 E-F = *Viaje*, 328). El resto de pasajes coincidentes (cuatro tan sólo) no pasan de ser meros contactos tangenciales en textos muy conocidos del NT ¹⁷.

Tras estas observaciones a la comparación entre ambos escritores, parece imponerse con bastante claridad la conclusión de que el autor del *Viaje* no resultó influido por Erasmo en la utilización de la Biblia. En esos pocos casos coincidentes se trataría de la utilización de textos claves del acervo común cristiano por dos personas que conocen bien la Biblia y tratan temas semejantes. Podría llamar la atención la coincidencia de tres pasajes cardinales (*Filp.* 4, 12; *Rom.* 8, 38 y *Jn.* 8, 44), que aparecen también como tales en el *Enchiridion*. Ello nos forzaría, todo lo más, a admitir como plausible la influencia, y no total, de este tratado erasmiano, cosa por lo demás perfectamente lógica, de la que nadie *a priori* podría extrañarse y que nosotros aceptamos sin mayor dificultad. Sobre la utilización como lema de nuestro escrito del *Sal.* 110, 10 (S 99) que también aparece en Erasmo (no como tal, sino en un texto continuo, por ejemplo *Modus Orandi* V 1, 153) hemos afirmado ya que es una posible imitación de los diálogos de L. Vives.

Aun a costa de parecer un tanto arriesgado, me atrevería a extrapolar las conclusiones, que pueden deducirse de esta comparación Erasmo-*Viaje* sobre el uso de la Biblia, al conjunto de la crítica religiosa de nuestro diálogo. Hemos hecho ya alusión a que es algo comúnmente admitido la procedencia erasmiana de este ideario de reforma religiosa ¹⁸. Perso-

¹⁶ No confrontamos meras coincidencias materiales. Por ejemplo, en el *de Conscribendis Epistulis* (Ed. North Holland I 2, 102) y S 115 se cita *Jn.* 2, 1-12.

¹⁷ Así *Rom.* 11, 33 que aparece como jaculatoria en el *Modus Orandis* (Ed. North Holland V 1, 133) con *Viaje* 334; *1 Pe.* 5, 8 en la *Praep. ad Mortem* (V 1, 351) con *Viaje* 123 o *Mt.* 6, 9 en *Querela Pacis* (IV 2, 75.85) con *Viaje* 312.

¹⁸ Lo que no me parece tan clara es la etiqueta de luterano o filohereje que SALINERO gusta de pegar al autor del *Viaje* (págs. 65-68, 139, etc.). No aparecen en el *Viaje* ninguno de los temas esenciales (la justificación; la gracia; la Iglesia espiri-

nalmente no me cabe duda que esa pintura chusca y divertida de la situación religiosa del país, de los defectos del clero, de la superchería e ignorancia de las masas, etc., debe mucho más a Erasmo que a Juan de Maldonado (sobre todo en su *Pastor Bonus*) o a Alfonso y Juan de Valdés. Pero lo que sí me atrevería a afirmar, más como sospecha que con ánimo probatorio, es que nuestro misterioso autor no debió conocer de Erasmo más que el *Enchiridion* y, quizás, los *Apothegmata*. De lo contrario algo más de la argumentación teológica y escrituraria de Erasmo habría de haberse filtrado en el *Viaje*, por más que su autor pretendiera positivamente ofrecer un diálogo simplemente divertido o informativo. Las ideas del *Enchiridion* junto con el sano sentido común del ignoto autor, más una notable perspicacia y finura de observación —todo unido a esa agudeza comparativa entre diversos países que se engendra espontáneamente en almas naturalmente despiertas— bastan y sobran para explicar el conjunto de las ideas sobre la religión y sus aledaños tal como aparecen en el *Viaje*. Ello explicaría, además, la ausencia en nuestra obra de temas típicos del conjunto de la obra erasmiana, como la idea de que una renovación de la Iglesia es fruto de un florecer en el clero de la formación clásica, la obsesión por la paz, etc.

Pero voy a detenerme a tiempo en la pendiente de las hipótesis para volver al tema que ha sido el centro de este trabajo con una última pregunta: ¿pueden extraerse algunas conclusiones del análisis precedente sobre la utilización de la Biblia en su obra acerca de la misteriosa personalidad del autor del *Viaje*? Pocas, creo yo, y no demasiado novedosas. El autor parece haber sido, ciertamente, un estudiante de teología e indirectamente de lenguas clásicas en Alcalá, pero no es ya un teólogo de oficio —más parece un hombre que, colgados los hábitos, se hubiese dedicado al ejercicio de las armas o a servir de secretario a algún diplomático de rango— *ni un helenista*. Así lo hacen pensar la ausencia de un verdadero talante de biblista y la falta total de la utilización de un texto bíblico griego en su obra, en un momento en el que aquel estaba en auge en toda Europa. Ya sólo esto bastaría para descalificar la hipótesis Laguna, ya que el ilustre médico fue, a la vez, humanista insigne.

tual; *sola scriptura*; la unión alma-Dios; la mediación de Cristo; el conocimiento religioso, etc.) que caracterizan los escritos de los españoles «picados de ese ramo de herejía». El *Viaje* carece de peso teológico profundo, salvo la mención de la «filosofía de Cristo» (pág. 322: vuelta a los orígenes...). El autor no aborda ni de pasada los problemas de fondo, es un mero chanceador reformista que viene a unirse —impulsado ciertamente por Erasmo— a los intentos de reforma de la Iglesia que en España, en 1557, contaban con más de un siglo y medio de existencia.

Estas modestísimas conclusiones no hacen sino confirmar las ideas de Juan y Luis Gil ¹⁹ y, en parte, las de F. G. Salinero ²⁰. Pienso, sin embargo, que quizás sea de por sí suficientemente interesante que la prospección de otra de las vetas del *Viaje* nos conduzca hacia los mismos veneros. Ojalá que sucesivos estudios acaben definitivamente cercando a nuestro aún incógnito personaje y le obliguen a rendir definitivamente su personalidad.

ANTONIO PIÑERO SÁENZ

Fac. de Filología de la Universidad Complutense
Departamento de Filología Neotestamentaria

¹⁹ «Ficción y realidad en el Viaje de Turquía», *RFE* 45, 1962, esp. 159-60.

²⁰ Especialmente pág. 68 de su *Edición*. Aunque su última propuesta de identificación (Juan Ulloa Pereira) me deja escéptico. Tengo la impresión de que se explican *obscura per obscurius*.