

Un reformista en la corte de los Austrias: sobre el autor de *Omnibona*, una utopía castellana anónima del siglo XVI¹

Víctor Lillo Castañ

Universitat Autònoma de Barcelona
lillovictor@hotmail.com

Recepción: 13/06/2016, Aceptación: 12/07/2016, Publicación: 23/11/2016

Resumen

El presente artículo aspira a arrojar algo de luz acerca del autor de *Omnibona*, utopía castellana anónima escrita probablemente hacia 1540 y que se conserva en manuscrito único en la Real Academia de la Historia. El texto, conocido desde principios del siglo XIX, apenas ha merecido la atención de la crítica, razón por la cual sigue planteando una serie de incógnitas en asuntos tan elementales como la fecha de redacción o el título de la obra. Por ello, abordaremos en primer lugar los problemas más urgentes que plantea *Omnibona* para centrarnos luego en el estudio de la figura autorial, cuyo perfil ideológico trazaremos a partir de las reformas que propone en la ficción.

Palabras clave

utopía; pensamiento político en el siglo XVI; regimiento de príncipes

Abstract

Social reform in the Habsburg court: a portrait of the author of Omnibona, an anonymous Castillian utopia of the sixteenth century

This article sheds light on the author of *Omnibona*, an anonymous Castillian utopia written around 1540, which has survived in a single manuscript preserved in the Real

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *Censura, textualidad y conflicto en la primera modernidad* (FFI2015-65644-P), financiado por el Gobierno de España, y se ha realizado en el marco del *grup consolidat de recerca* reconocido por la Generalitat de Catalunya *Poética y política en la primera modernidad* (2014 SGR 1021) con sede en la Universitat Autònoma de Barcelona. Todas las citas de *Omnibona* están extraídas de la transcripción del texto hecha por Ignacio García Pinilla, a quien agradezco su amabilidad.

Academia de la Historia. Although the text has been known since the early years of the 19th century, it has never received much scholarly attention; therefore, matters such as the date of its composition or its original title are still being discussed by those few scholars who have attempted to analyse this literary work. With this in mind, I first approach the central issues presented by *Omnibona*, and then focus on its author, sketching his ideological profile on the basis of the reforms that he proposes in his utopia.

Keywords

utopia; political thought in the 16th century; mirror of princes

Bajo el equívoco título de *Regimiento de príncipes*, el manuscrito 9/2218 de la Real Academia de la Historia contiene una obra que merece ser incluida entre las escasas utopías en castellano conocidas hasta la fecha. El texto, anónimo y escrito probablemente hacia 1540, describe con minuciosidad la organización de la ciudad de Omnibona, capital del ficticio Reino de la Verdad, y alude de manera inequívoca a la realidad social de la Castilla contemporánea al anónimo autor. El narrador en primera persona del relato, llamado Caminante curioso, se propone encontrar un reino que se rija por la obediencia absoluta del mensaje de Cristo. Tras largas peregrinaciones sin éxito, conoce al fin a un mancebo que responde al nombre de Amor de dos grados y que promete conducirlo hasta el Reino de la Verdad, gobernado por el rey Prudenciano. Al llegar a la capital, Omnibona, el monarca, trasunto del perfecto rey cristiano, guía a los dos visitantes por sus dominios y les explica con todo detalle las reformas que ha operado en el Reino de la Verdad hasta convertirlo en «un traslado del Cielo en la tierra» (*Omnibona*, f. 8r). A lo largo de los doce libros de que consta la obra se cuenta, entre otras cosas, cómo reformó el rey Prudenciano las órdenes religiosas del reino, cómo resolvió los conflic-

tos derivados de la colonización de una región recién descubierta, poblada por infieles, o cómo puso fin a las injusticias cometidas por los inquisidores del Reino de la Verdad; cuestiones que señalan ostensiblemente a la realidad social de la España de los Austrias. El relato concluye cuando Caminante curioso, más que satisfecho con lo que ha visto, emprende el viaje de retorno a Castilla, de donde es natural.

Vaya por delante una aclaración sobre el título de nuestra obra. A pesar de que diste no poco de la *Utopía* de Tomás Moro, este *Regimiento de príncipes* posee todos los elementos para formar parte del género utópico si nos atenemos a la definición de Raymond Trousson:

Proponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la Robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadía), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario [...] o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no. (Trousson 1995: 54)

Por ello, hemos decidido llamarla *Omnibona*, en referencia a la capital del reino ficticio, puesto que el título original no hace justicia al carácter utópico del texto amén de resultar excesivamente genérico.

De entre los varios temas de interés que plantea *Omnibona*, en el presente trabajo me he propuesto trazar el perfil ideológico de su anónimo autor. Muy poco es lo que sabemos de él con certeza, el prólogo apenas deja entrever algún que otro rasgo del autor, quien, por lo demás, decidió permanecer en el anonimato por razones que se nos esconden. Ante la escasez de datos paratextuales, si deseamos formarnos un retrato siquiera aproximado de la figura autorial no nos queda más remedio que buscar el autor *in fabula*. Para ello me serviré de la ficción, es decir, de las reformas que llevó a cabo el rey Prudenciano en el Reino de la Verdad. Y es que a pesar de su carácter ficcional, *Omnibona* tiene visos de memorial, de catálogo de peticiones presentadas ante la corte, razón por la cual la organización del reino utópico nos permitirá ubicar ideológicamente a su autor. Analizaré, pues, tres grandes temas que aborda el texto, que son la mendicidad, la educación y la Inquisición, con el fin de que la borrosa figura autorial adquiera algo de luz y relieve. Dejo para otra ocasión el estudio de otras cuestiones que aborda el texto, como la colonización americana o la reforma de las órdenes eclesiásticas, cuyo análisis nos brindaría un retrato más completo del anónimo autor pero que, por razones de espacio, no puedo abordar aquí. Antes de adentrarnos en el texto, sin embargo, me veo en la obligación de dedicar unas páginas a justificar mi decisión de fechar *Omnibona* hacia 1540, asunto de gran importancia a tenor del cariz memorialístico del texto.

Datación de *Omnibona*

Desde que Juan Antonio Llorente diera a conocer *Omnibona* a principios del siglo XIX, la crítica no ha mostrado gran interés por el texto, que aún permanece inédito, y en consecuencia son muchas las incógnitas pendientes de resolverse. Más allá de que la obra es del siglo XVI, no ha habido mayor acuerdo entre los estudiosos en lo que atañe a la datación. El prólogo de *Omnibona* nos brinda, al menos, un dato ineludible para esclarecer este asunto. La obra está dedicada a un «muy esclarecido príncipe» que se encuentra en la infancia o, como mucho, en la adolescencia ya que se alude a su ayo y a su maestro², y que según se nos dice está destinado a la «gobernación de tantos y tan grandes reinos y señoríos para que Dios le crio» (*Omnibona*, f. 0r). Teniendo en cuenta estas circunstancias, las evidencias internas del texto y, en algún caso, aportando también pruebas codicológicas, se han propuesto cuatro fechas —o períodos— de redacción para *Omnibona* en función de la identidad del «muy esclarecido príncipe».

Juan Antonio Llorente juzgó que *Omnibona* debió escribirse en torno a 1515-1516 y que el destinatario de la obra era el futuro Carlos V, aunque las razones que aporta para refrendar su postura son, a mi juicio, poco convincentes. El historiador funda su datación en el hecho de que tanto al monarca ficcional, el rey Prudenciano, como al «muy esclarecido príncipe» a quien se dedica la obra se les da el apelativo de *alteza*, y no de *majestad*, que es el que se impone desde que Carlos V adquiere el título de Sacro Emperador Romano. A ello se puede objetar que el tratamiento del príncipe heredero siguió siendo el de *alteza*, por lo que en ese sentido el prólogo no aporta indicio alguno acerca de la datación, y en cuanto a la fórmula de tratamiento que recibe el monarca ficticio, no me parece que sea un argumento suficiente para fechar la obra. Asimismo, basándose en el libro XII de *Omnibona*, que versa sobre la Inquisición, Llorente relacionó la obra con los intentos de reforma del Santo Oficio que tuvieron lugar en las Cortes de Valladolid de 1518 y supuso además que el Cardenal Cisneros hizo componer la obra «avant d'être inquisiteur général; car jusqu'alors il n'avait pas aimé le Saint-Office» (Llorente 1818: 412), hipótesis que carece de fundamento. El defecto más grave de la propuesta de datación de Llorente es que se basa casi exclusivamente en el libro XII de *Omnibona*. Dado que el propósito del historiador era el estudio de los movimientos de oposición al Santo Oficio, el libro XII de *Omnibona* fue comprensiblemente el único fragmento de la obra que captó su atención. Ello motivó, no obstante, que soslayara otros temas que se abordan en *Omnibona* y que pudieran haberle hecho cambiar de opinión acerca de la fecha de composición del texto.

En un artículo publicado en 1980, José Martínez de la Escalera retrasó la fecha de composición de *Omnibona* hasta la segunda mitad del siglo XVI basándose tanto

2. «Las dudas que vuestra Alteza tuviere podrá comunicar con su ayo y con su maestro, cada uno en su facultad.» (*Omnibona*, f. 1r).

en pruebas codicológicas como en evidencias internas. Según el estudioso, la letra del manuscrito «—bastarda con influjos italianos— puede situarse en la segunda mitad del siglo xvi» (Martínez de la Escalera 1980: 219) mientras que las marcas de agua en las hojas finales de guarda «—serpiente coronada y manopla con estrella— están catalogadas por F. de Bofarull y Sans: la serpiente, en Valladolid, 1555, y la manopla en el primer tercio del siglo xvi» (Martínez de la Escalera 1980: 219). Sea o no acertado el análisis codicológico, no es indicio suficiente para fechar la obra, ya que nada nos asegura que el manuscrito conservado sea el original. Más valioso es, en cambio, el siguiente argumento que aporta Martínez de la Escalera. El investigador reparó en un pasaje de la obra en el que se dice que los religiosos del Reino de la Verdad «rezan todos por el breviario romano nuevo, porque me dizen que es breve y muy provechoso para saber la sagrada Escritura» (*Omnibona*, f. 61v); breviario que el crítico identifica con el llamado breviario de Quiñones, o de Santa Cruz, que entró en vigor en 1536 y fue sustituido en 1568 por Pío V. El estudioso advirtió también que cuando se enumeran las órdenes religiosas del Reino de la Verdad se mencionan las órdenes habituales a excepción de los jesuitas. Teniendo en cuenta estos datos, Martínez de la Escalera apostó por fechar *Omnibona* en los primeros años del reinado de Felipe II, por lo que el «muy esclarecido príncipe» sería Carlos de Austria.

La propuesta de Martínez de la Escalera, favorablemente acogida por Joseph Pérez (1985), no fue secundada por Miguel Avilés (1984), partidario de una datación más tardía aún, hacia 1590. Aunque Avilés opina que no hay datos suficientes para fechar la obra con exactitud —a excepción de la letra del manuscrito, que cree de «fechas tardías del xvi» (Avilés 1984: 128)—, el estudioso se inclina por inscribirla en los últimos años del reinado de Felipe II, pues considera que la génesis de *Omnibona* debe buscarse en el clima arbitrista de la época y que las preocupaciones manifestadas en ella responden a las de la Contrarreforma. Por tanto, según razona el crítico, el «muy esclarecido príncipe» a quien va dirigida solo puede ser el futuro Felipe III. En un artículo publicado en el año 2000, David García López abrazó, aunque con algunas reservas, la datación de Avilés, por cuanto a su entender *Omnibona* «nos transporta a un mundo imaginario que pretende funcionar como espejo de la realidad española de los últimos decenios del s.xvi» (García López 2000: 288). No obstante, el estudioso reconocía la dificultad que entraña la datación de un texto como el que nos ocupa, en el que no se desliza ni una sola mención a algún personaje contemporáneo ni se habla de fechas concretas. Por esta razón no descartaba que el príncipe a quien se dedica la obra pudiera ser Carlos, en lugar del futuro Felipe III, habida cuenta de que a lo largo de la narración no se alude ni una sola vez al Concilio de Trento, silencio que parece significativo en un texto tan empapado de religiosidad y en el que resulta patente el afán de reforma eclesiástica³.

3. Ruiz García (2005) y Gómez Coutouly (2006), en sus respectivos artículos, parcialmente dedicados a *Omnibona*, también son partidarios de fechar la obra a finales del siglo xvi, aunque ninguno de los dos se detiene a argumentar su postura.

La cuarta y última propuesta de datación se debe a Ignacio García Pinilla (2013), que en un reciente artículo ha defendido que *Omnibona* debió escribirse entre 1541-1543 y que, por tanto, el príncipe a quien se dedica la obra no es otro que el futuro Felipe II. García Pinilla acepta la mención del breviario romano para fechar el texto, señalada por Martínez de la Escalera, aunque destaca que en *Omnibona* se dice que este era *nuevo* («rezan todos por el breviario romano *nuevo*...»), adjetivo que tendrá menor sentido cuanto más nos alejemos de 1536, año en que se aprueba el breviario de Quiñones. Adviértase de paso el uso del artículo determinado en lugar del indeterminado («el breviario romano nuevo...»), circunstancia que a mi juicio refuerza la hipótesis de que el anónimo autor aludía a un breviario real, existente más allá de su ficción. En cuanto a la ausencia de los jesuitas entre las órdenes religiosas del Reino de la Verdad, Pinilla cree que ello sugiere una fecha de redacción más temprana de la que proponía Martínez de la Escalera, ya que los primeros colegios de la orden datan de la década de 1540: «en concreto, Valencia en 1544, Valladolid en 1545 y Alcalá y Salamanca en 1547» (García Pinilla 2013: 53).

Pinilla considera, además, que el horizonte de preocupaciones de *Omnibona* y el tipo de reformas propuestas se amoldan mucho mejor a la década de 1540 que a principios del reinado de Felipe II. El estudioso señala a modo de ejemplo el estrecho parecido entre el libro XII de *Omnibona*, en el que se denuncian las tropelías que cometían los inquisidores del Reino de la Verdad antes de que el rey Prudenciano reformara el Santo Oficio, y un memorial anónimo de 1538, dirigido a Carlos V con motivo de la celebración de las Cortes de Toledo, sobre el que volveremos más adelante. Para afinar aún más, García Pinilla trata de desentrañar la identidad del ayo y el maestro mencionados en el prólogo. Según lo expuesto hasta aquí, el primero solo puede ser don Juan de Zúñiga, ayo del príncipe Felipe desde 1535. El asunto del maestro, en cambio, sí se presta a discusión puesto que Juan Martínez del Guijo —más conocido como *Silíceo*— fue el preceptor del príncipe hasta 1541, momento en el que toma el relevo Juan Cristóbal Calvete de Estrella. A tenor de la defensa de los conversos que lleva a cabo el anónimo autor en el libro acerca de la Inquisición, García Pinilla cree que lo más probable es que el maestro al que se alude sea Calvete de Estrella, pues es de sobra conocido «el [...] afán de *Silíceo* por la limpieza de sangre y su inquina contra los conversos» (García Pinilla 2013: 56); de ahí que el investigador acabe fechando *Omnibona* entre 1541-1543.

De todas las propuestas de datación, la de García Pinilla es la que me parece más convincente. A los argumentos expuestos por el estudioso, quisiera añadir que las reformas que aparecen en *Omnibona* en materia de mendicidad, en línea con lo expuesto por Juan Luis Vives en el *De subventione pauperum* (1526), se entienden mucho mejor, como veremos, en la Castilla de principios de 1540 y serían difícilmente concebibles hacia 1516, fecha de redacción que proponía Juan Antonio Llorente. Ignoro el alcance de otro aspecto de *Omnibona* en el que he reparado. A lo largo de los 150 folios de la obra se nombran cuatro monedas,

que son el ducado, el real, el maravedí y el cornado; en ningún momento se menciona el escudo —o corona—, moneda que empieza a acuñarse hacia 1535 y cuya entrada en circulación motivó varias quejas, como se deduce de esta petición de las Cortes de Valladolid de 1537:

Otrosy, porque las coronas que agora se an hecho nuevamente [es decir, por primera vez] en muchas partes destos rreynos las toman de mala voluntad y apremiados, por ser baxas de ley, suplicamos a Vuestra Magestad mande hazer el ensayo de las dichas coronas y mande que valgan por la ley que huvieren y no mas (*Las pregmaticas y capitulos que su magestad del emperador y rey nuestro señor hizo en las cortes de Valladolid el año de 1537*, Petición ciii, f. 19v).

Aunque el ducado siguió funcionando como moneda de cuenta a lo largo del siglo XVI, me parece más fácil de explicar la ausencia del escudo —o corona— si *Omnibona* se redactó hacia 1540, cuando esta moneda aún se estaba asentando, que hacia 1560 o 1590.

Omnibona: una utopía en busca de autor

El prólogo de *Omnibona* deja entrever algunos trazos de la figura del anónimo autor. Este se presenta como un «saçerdote de poca estima» y demuestra tener cierta familiaridad con el círculo del joven príncipe, como se desprende de las siguientes palabras: «las duddas que vuestra Alteza tuviere podrá comunicar con su ayo y con su maestro, cada uno en su facultad». Asimismo, parece estar al corriente de la educación que recibe: «Y, aunque vuestra Alteza no tenga falta de doctrina, pareçiome que no le haría pequeño serviçio en dalle un memorial para acordarse, cuando quisiese, *de lo que muchas vezes había oído*»⁴ (*Omnibona*, f.0v).

El autor insta al príncipe a que lea la obra en su totalidad, incidiendo en el provecho que sacará de ella: «Yo confío en nuestro Señor que, viendo vuestra Alteza toda la obra, terná nuevo ánimo para cosas muy grandes» (*Omnibona*, f. 0v), y repite la misma advertencia en las últimas líneas del prólogo: «Una sola merçed suplico a vuestra Alteza me haga por amor de Dios, [...] que con paçiençia, longanimidad y constançia lea o oya toda la obra con atención, con solo deseo de agradar a Dios» (*Omnibona*, f. 1r). Esta insistencia refleja la firme voluntad del anónimo autor de influir en la educación del joven príncipe, de ahí que justifique que algunas cosas se repitan «porque va mucho en ellas y se echen de ver; y si no se repitiesen, podría ser o que no mirase en ellas o las olvidase» (*Omnibona*, f. 1r).

Al hilo de esto último, considero probable que *Omnibona* no estuviera destinada a la imprenta ni a un público mayor que el del príncipe y su círculo más próximo. Comparado con otros prólogos, el de *Omnibona* ofrece muy poca in-

4. La cursiva es mía.

formación acerca del contenido y el propósito de la obra, exceptuando el hecho de que el autor desea que aproveche en la formación de su destinatario. Veamos a modo de comparación el siguiente pasaje del prólogo a la *Glosa castellana del Regimiento de príncipes*, de Juan García Castrojeriz:

Maguer quel titulo deste libro se llama del enseñamiento delos principes empero todo el pueblo se ha de enseñar por este libro ca como quier que cada uno no puede ser rey ni principe empero cada uno deue estudiar quanto podiere que sea digno para govarnar et principar. (García Castrojeriz 1494: fol.3)

Otro argumento que aporta Castrojeriz para ponderar el interés general de la obra es que con ella el pueblo aprenderá a ser mandado. Nada de esto aparece en nuestro prólogo. Además, que *Omnibona* no estuviera pensada para el gran público podría explicar que se obvie, por cercano, el nombre del «muy esclarecido príncipe».

En cuanto a la identidad del anónimo autor, el prólogo nos ha dejado con el retrato de un pío sacerdote, probablemente relacionado con los círculos cortesanos, que quiere influir en la formación intelectual del joven príncipe. Si queremos más información, habrá que acudir al texto.

Mendicidad

Atendiendo al clima caritativo que impera en el Reino de la Verdad, cuyas leyes se rigen —si hemos de creer al rey Prudenciano— por el amor de Dios y el amor al prójimo, sorprende la dura legislación en contra de la mendicidad. Ningún pobre puede pedir limosna «en las iglesias ni por las calles ni andando de casa en casa, so pena de çien açotes y [quedar] desterrado perpetuamente de todo el reino» (*Omnibona*, f. 18r). La prohibición de la mendicidad, sin embargo, es tan solo uno de los aspectos del completo programa asistencial del reino utópico.

Los pobres recién llegados al reino deben acudir ante un «mayordomo de pobres» cuyo cometido consiste en distinguir a los que pueden trabajar de los que no. A los que sí pueden les dan un empleo para que se ganen su sustento y, en caso de que no sepan ningún oficio, los ponen a cargo de un oficial para que aprendan uno. A los que no pueden trabajar los mandan a una de las tres casas de pobres de Omnibona: la primera acoge a los enfermos curables, la segunda a los que padecen enfermedades incurables y la tercera a los pasajeros y a los naturales sin hogar que a causa de su flaqueza no pueden valerse por sí mismos. El único requisito para gozar de estas ayudas es que se confiesen y comulguen.

Por otro lado, los pobres «de la çidad que están en sus casas» —es probable que se incluya en esta categoría a los pobres vergonzantes— están censados y otro «mayordomo» se encarga de proveer semanalmente lo necesario para cada uno de ellos según lo estipulado en una lista. Igual que ocurría con el resto de pobres, siempre que puedan trabajar «danles en que se ocupen, a cada uno,

hombre o muger, según lo que sabe y puede hazer [...] Porque la ociosidad es muy peligrosa en todos los estados y en cualquiera edad, y muy más en la mocedad» (*Omnibona*, f. 18v). A los verdaderos pobres se los trata «como si cada uno [...] fuese un gran señor» mientras que se castiga con dureza a los pobres fingidos y así «no se hazen ladrones, no dejándoles andar vagabundos». Antes de que se tomaran estas medidas, «muchos d'ellos no se confesaban y traían compañías deshonestas, andando en pecado mortal ellos y ellas, como lo saben bien los que tratan en los hospitales y con los pobres» (*Omnibona*, f. 18r).

La misma legislación se aplica a los extranjeros. Solo pueden permanecer en el reino los que hayan venido a negociar o los que, pretendiendo establecerse, desempeñen un oficio. Una y otra vez se insiste en la necesidad de erradicar la ociosidad, fuente de todos los males. Así describe, en definitiva, el rey Prudenciano el éxito de las medidas que ha adoptado:

Y con no dexar ninguno, estrangero ni natural, que esté ocioso, ni consentir que haya pobres demandando por las casas ni por la çidad, escúsanse muchos vicios en el pueblo, que no hay ladrones ni alborotadores ni reboltosos, que se pasan muchos días y meses, y aun años, que no hay quien tenga enojo uno con otro. Y esta paçificación nasce de ser todos comúnmente buenos cristianos y de no haber persona que diga mentira, burlando ni de veras, y de no haber personas ociosas en esta çidad; porque, como todos están ocupados en el estudio o en sus oficios o en los negoçios, no les queda tiempo para entender en liviandades ni en travesuras. (*Omnibona*, f. 55r)

El programa asistencial se sufraga con una parte de la renta de los beneficios eclesiásticos, con las donaciones de los habitantes del Reino de la Verdad a los hospitales y con el dinero que legan al morir tanto los que tienen más como los que tienen menos. Son, pues, las instituciones hospitalarias las que se encargan de la beneficencia del reino y no las órdenes mendicantes ni la Iglesia.

Las reformas que acabamos de exponer guardan un evidente parecido con el *De subventione pauperum* (1526) de Juan Luis Vives, tratado en el que el humanista valenciano abogaba por acabar con la mendicidad. Vives censuraba a los que, pudiendo trabajar, preferían pedir limosna por las calles y las iglesias⁵, proponía censar a los pobres que vivían en sus casas⁶ y que aquellos que pudieran trabajar pero no supieran ningún oficio recibieran instrucción de forma gratuita⁷. El plan asistencial de Vives desplazaba a la Iglesia del papel que tradicionalmente había desempeñado en la beneficencia; la tarea de recolectar y distribuir el dinero entre los pobres recaía ahora en los consejos municipales, encargados

5. «ne quis igitur inter pauperes otiosus sit qui quidem per aetatem aut uoletudinem laborare possit [...] Quocirca non patiendum est quemquam in ciuitate otiosum uiuere» (Vives 2009: 311).

6. «qui domi paupertatem tolerant a binis senatoribus per singulas paroecias ipsi cum liberis annotentur» (Vives 2009: 307).

7. «Indigenae rogandi an artem norint ulla. Qui nullam norunt, si aetate sunt idonea, edocendi ad quam dicent se maxime propensos, modo liceat» (Vives 2009: 313).

de la correcta administración de los hospitales y las casas de acogida. Todos estos aspectos, como hemos visto, están presentes en *Omnibona*.

El *De subventione pauperum* no estuvo exento de polémica. En una carta fechada en agosto de 1527, Vives confesaba a su amigo Cranevelt que Nicolas de Bureau había «atacado con fortísimas críticas mi librito sobre los pobres. Lo declara herético y fautor de la facción luterana; parece ser que amenaza con denunciarlo» (Bataillon 1985: 182). Aunque no sabemos con certeza qué motivó esta airada reacción, Bataillon sugiere que podría deberse a que Bureau era un fraile franciscano y que, al pertenecer a una orden mendicante, no debió ver con muy buenos ojos las propuestas de Vives. A pesar de que el humanista valenciano se mostrara sorprendido ante tal acusación, pues admite que se esmeró en no ofender a nadie con su tratado, lo cierto es que el *De subventione pauperum* estaba destinado a levantar ampollas. En 1530, cuatro años después de su publicación se escuchan ecos de la misma polémica en Ypres donde «representantes de las cuatro órdenes mendicantes [...], denunciaban los estatutos reformistas de la ciudad» (Santolaria 2003: 17) que prohibían la mendicidad y apostaban por secularizar las ayudas a los pobres, al considerar que estaban basados en la doctrina luterana.

Pero, dejando de lado la comprensible oposición de las órdenes mendicantes, ¿había motivos para considerar que las reformas del *De subventione pauperum* y, con ellas, las de *Omnibona*, eran de cuño luterano? El tratado de Vives, como se ha señalado, era mucho más revolucionario por su fondo que por su forma —en vano buscaremos en sus páginas ataque alguno a los frailes mendicantes, aunque en parte fuera por ahí por donde le vinieran las críticas—. En palabras de Bataillon, «el tema que abordaba —la extinción del pauperismo, como dirá el siglo XIX— desde luego tenía el alcance suficiente como para poner en tela de juicio la estructura económica de la sociedad al mismo tiempo que la moral» (Bataillon 1985: 185). El opúsculo del valenciano, además, coincidía en lo esencial con las medidas en contra de la mendicidad aprobadas unos años antes en Wittenberg (1522), Altemburg (1522) o Leising (1523) «cuyas ordenanzas de pobres habían sido inspiradas por adalides del luteranismo [...] como Andreas Carlstadt, Wenzel Lick o el mismo Lutero» (Pérez García 1996: 118). A pesar de estas coincidencias, no me atrevería a tildar de luterano el *De subventione pauperum*. Creo, con Michele Fatica, más sensato suponer que tanto Lutero como Vives participan de una mentalidad común, la de una clase media urbana que busca soluciones nuevas y radicales al problema inveterado de la pobreza⁸.

Amén del cotejo de *Omnibona* con el *De subventione pauperum*, el programa asistencial de nuestra utopía cobra especial interés a la luz de la desesperada situación

8. «È molto più fundamenta l'ipotesi che sia Lutero che Vives partecipassero della comune e diffusa mentalità degli strati superiori della società, i quali pensavano che di fronte a una realtà drammatica, come la scelta deliberata della mendicizia, occorresse operare una radicale rottura rispetto a lassismi e indulgenze tradizionali» (Fatica 1982: 25-26).

económica y social de la Castilla de finales de 1530 y principios de 1540. En muchas ciudades estos fueron años de malas cosechas y, «como consecuencia, en el invierno de 1540 el hambre hacía su aparición y con ella los nuevos brotes espectaculares de pauperismo» (Santolaria 2003: 20). En una carta de mediados de 1540, el Cardenal Tavera informaba a Carlos V del penoso estado de Madrid, donde residía la corte, y de las medidas de urgencia que adoptó en su condición de regente⁹. Satisfecho con las decisiones del Cardenal, el Emperador lo invitó a que reformara las leyes del reino en materia de pobreza: he aquí el origen de la conocida como ley Tavera (1540)¹⁰. La nueva ley iba en la línea de las aprobadas en las Cortes de Valladolid (1523), Toledo (1525) y Madrid (1528 y 1534)¹¹. Es decir, se reiteraba la prohibición de que los pobres pidiesen limosna fuera de sus «naturalezas» —fuera de su lugar de origen—, solo tenían derecho a mendigar las personas que poseyeran una cédula otorgada por el cura de su parroquia, asegurándose así que pidieran los «que verdaderamente fueren pobres, y no otros» (*Novísima recopilación*, 1805: 703) y se exigía, en suma, un control más estricto de la mendicidad pero no se llegaba a prohibirla. Una de las trece disposiciones de que consta la ley Tavera, no obstante, difería de las ordenanzas aprobadas anteriormente. En la «ley XII» se decía lo siguiente:

Porque si se pudiese hacer, que los pobres se alimentasen sin que anduviesen a pedir por las calles, sería mucho servicio de Dios, y se seguirían muy buenos efectos; encargamos a los Prelados y a sus Provisores [...] y otras cualesquier personas a cuyo cargo esta la administración de los hospitales que hay en las ciudades, villas y lugares de nuestros Reynos, se informen de la renta que tienen los dichos hospitales y que otras dotaciones y mandas pias hay en las dichas ciudades y villas para mantener a los pobres necesitados; y trabajen que esto se gaste en curar y alimentar los que fueren pobres, o si en algunas villas no hubiere hospitales, o caso que los haya, la renta de ellos no fuere bastante para alimentar los pobres, que den entre sí alguna buena orden, como así de la renta de los dichos hospitales, como de limosnas que para ello se pidan por algunas buenas personas, o en otra manera sean alimentados; por manera que si fuere posible se alimenten sin que anden a pedir por las calles y casas, y los que pidieren, pidan en la forma suso dicha. (*Novísima recopilación*, 1805: 705)

9. «Visto que el año estaba tan caro y la necesidad que los pobres pasaban, de que había gran cantidad dellos en la Corte y en aquella villa, se dio orden que todos los pobres se recogesen (sic) en los hospitales della y en otras casas que para ello se deputaron y que allí se les diese de comer todo lo necesario[...]. Lo cual se junte de diversas limosnas que se han hecho y se hacen ordinariamente. Con esto, demás de haberseles hecho tan buena obra de caridad, se ha excusado que no anden por las calles ni las iglesias [...] y que los vagabundos y personas que pueden trabajar no anden por las calles pidiendo» (Santolaria 2003: 21).

10. Aunque la ley aparece como aprobada el 24 de agosto de 1540 en varias compilaciones de pragmáticas y ordenanzas, como la *Novísima Recopilación*, Félix Santolaria opina que no debió aprobarse hasta 1541, o más tarde aún, ya que la carta en la que Carlos V animaba al Cardenal a reformar las leyes es del 6 de septiembre. Sea como fuere, para el tema que nos ocupa basta señalar que la pobreza y la mendicidad eran problemas de candente actualidad en los primeros años de 1540. Para un análisis más detallado de la génesis de la Ley Tavera, véase Santolaria (2003: 20-25).

11. *Novísima recopilación*, 1805: 703-706.

La ley XII, con más tintes de recomendación que de ley propiamente dicha (*porque si se pudiese hacer... sería mucho servicio a Dios...*), era lo suficientemente ambigua como para dar pie a que cada ciudad dispusiera según su criterio si era mejor prohibir la mendicidad o no¹². Esto es lo que ocurrió en Zamora, especialmente afectada por las malas cosechas y saturada de pobres, donde incluso se prohibió la mendicidad unos meses antes, el 16 de abril de 1540 (Garrán Martínez 2004: 38), de que se aprobara la ley Tavera.

Este es el clima social e intelectual que precede el debate de 1545 entre Domingo de Soto, contrario a la prohibición de la mendicidad, y Juan de Robles, favorable a ella. En su tratado, titulado *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), Soto argüía entre otras cosas que al desaparecer los mendigos de las calles y de las iglesias se negaba a los cristianos la oportunidad de ejercer la caridad y, con ello, de ganarse el cielo mediante buenas obras. La condena en el Concilio de Trento del precepto luterano de la justificación por la fe no hizo más que reforzar teológicamente la tesis de Soto y supuso que en Castilla no triunfara la prohibición de la mendicidad. Así pues, «finalizada la polémica doctrinal [...] y tras adoptar las autoridades políticas los criterios defendidos por Domingo de Soto, el espíritu de la pragmática [la ley Tavera] quedó arrinconado durante mucho tiempo» (Garrán Martínez 2004: 124).

Todo ello no hace más que reafirmar mis sospechas de que *Omnibona* debió escribirse a principios de 1540, período en el que la mendicidad era un problema de candente actualidad en Castilla. La ley Tavera, lejos de aportar una solución definitiva, dejó la puerta abierta a que cada ciudad hiciera lo que creyese más conveniente. En este contexto de incertidumbre y de creciente mendicidad, la propuesta del anónimo autor se inscribe en la línea del *De subventione pauperum* de Juan Luis Vives, tratado con el que coincide plenamente.

Educación

La educación debió ser una de las cuestiones que más interesaba a nuestro autor a juzgar por la extensión del libro IV¹³, dedicado a exponer minuciosamente el programa educativo de los niños y niñas del Reino de la Verdad. Es tanta la importancia que se da a esta cuestión que el estado de bienestar del que gozan los habitantes de Omnibona se atribuye a las reformas que llevó a cabo el rey Prudenciano en materia educativa.

El modelo que propone el anónimo autor es revolucionario en no pocos aspectos. Debido a la vastedad de las medidas que se enumeran, espigo solo

12. Creo, por ello, que Elena Maza y Joseph Pérez exageran el alcance de la ley Tavera al afirmar que prohibió la mendicidad. Recordemos la última frase de la ley XII: «y los que pidieren, pidan en la forma suso dicha». Véase Maza Zorrilla (1987: 83) y Pérez (2006: 111-112).

13. El libro IV tiene 28 folios, prácticamente el doble que los demás, de unos 10-15 folios cada uno.

aquellas que me parecen más relevantes para establecer su perfil ideológico. La educación en todo el Reino de la Verdad es obligatoria, tanto para niños como para niñas, desde que cumplen cinco años y hasta que alcanzan los doce. Las familias que no pueden costear los estudios de sus hijos quedan eximidas de cualquier gasto, incluso en lo que se refiere a las comidas escolares. En las escuelas de Omnibona, separadas por sexo, hay dos alcuaciles con el cometido de procurar que todos los alumnos vayan a clase. Si alguno de ellos falta, acuden a casa de sus padres y si la ausencia no está justificada estos deberán abonar una multa de un real. Para dar ejemplo, los hijos del monarca (un hijo y tres hijas) se educan con total normalidad con el resto de niños.

Sabemos incluso el horario y las asignaturas que cursan los pequeños del reino. La educación masculina se rige por dos patrones: por un lado, se les ofrece una buena instrucción religiosa (aprenden doctrina cristiana y leen las escrituras —especialmente las epístolas de San Pablo—) y, por otro, reciben una buena formación humanista (se les enseña a manejar con elegancia el latín, que aprenden con los libros «del Laurençio Vala» y además estudian filosofía moral para fomentar su virtud).

Las niñas reciben la misma educación que los niños durante el primer curso de escolarización, cuyo fin es que aprendan a leer, a escribir y que conozcan las primeras nociones de latín. Una vez conseguido esto, solo podrán seguir estudiando letras las que quieran ser monjas; el resto «deprend[en] a labrar, coser y cortar» aunque se les continúa enseñando doctrina cristiana. La educación de las niñas que quieren ser monjas difiere de la de los niños en el hecho de que está encaminada a que tengan una erudición cabal de las sagradas escrituras y no tanto a que sean buenas latinistas. Por ello, dice el rey Prudenciano:

El Laurençio Vala, porque trata de los primores del latín, es bien que lo sepan los hombres y se preçien de ser buenos latinos. Pero, porque las mugeres no han de ser curiosas en preçiarse de las gentilezas del latín, basta que medianamente entiendan las cosas de la iglesia. Y por esto, en lugar de Laurençio Vala les leen el Salterio y las epístolas de sanct Pablo, que son leturas oscuras y se tratan de contino en la iglesia. (*Omnibona*, f. 42r)

Al cumplir los doce años, los niños que lo deseen acceden a la universidad de Omnibona, que recibe el elocuente nombre de «la casa de Minerva». En el caso de que no quieran seguir estudiando, los ponen en manos de un oficial para que aprendan el oficio que quieran. La instrucción dura unos tres años y si los padres no pudieran costear la formación de sus hijos, el oficial en cuestión se encarga de la manutención del aprendiz a cambio de que este trabaje para él de manera gratuita. Así pues, los jóvenes del reino o bien están en la universidad preparándose para ser buenos letrados o bien aprenden un oficio, excusando así «la ociosidad, que es madre de todos los biçios» (*Omnibona*, f. 54v). La censura de la ociosidad tiene como consecuencia la reivindicación de las artes mecánicas. Tanto es así que incluso los hijos de los aristócratas aprenden a desempeñar un oficio manual sin que ello suponga

deshonra alguna: «y con estar ya acostumbrados, aunque sean hidalgos o caballeros, no se menospreçian de sus ofiçios, de sabellos y usallos» (*Omnibona*, f. 54v).

En lo que se refiere a la personalidad del anónimo autor, el modelo pedagógico que acabamos de resumir nos brinda la efigie de un hombre hondamente preocupado por la educación, con vetas de humanista. Una educación en la que la religión cristiana tiene un peso fundamental así como el conocimiento del latín, que no solo debe ser correcto sino también elegante. A propósito de esto, me llama la atención que no se mencione a Nebrija en ningún momento, puesto que durante la primera mitad del xvi solían emplearse las *Introductiones latinae* del nebricense para enseñar latín. Tal vez la elección de Lorenzo Valla en detrimento del humanista español tenga algo que ver con las quejas de Bernabé de Busto, que justificaba así la redacción de su propia gramática para enseñar latín:

Como viesse que en mi escuela concurrian tantos hijos de caualleros y señores como aqui siruen: y que tanto sentian las dificultades que tengo dichas: en decorar y entender los preceptos del arte de Nebrissa, que yo les interpretau: tome acuerdo assi como antes tenia phantaseado: componer vnas introducciones grammaticas: de tal manera breues: que ni fuessen defectuosas ni obscuras: sino que dos vicios grandes a la par en ellas se cortassen: prolixidad y obscuridad. (Gonzalo 1997: 97)

En cuanto al modelo educativo femenino, nuestro autor muestra cierta afinidad con el *De institutione feminae christianae* de Juan Luis Vives¹⁴, aunque su propuesta pedagógica concede a la mujer mayor libertad e importancia que el tratado del valenciano. Vives, igual que ocurre en *Omnibona*, propone que las jóvenes aprendan, juntamente con las letras, a hilar, a coser y a labrar (Vives 1995: 43-44). También coinciden ambas obras al defender que la educación debe encaminar a la mujer a ser virtuosa y honesta antes que a hacer gala de su erudición. «La doctrina de Sempronia —afirma Vives— no es la que yo permito a la mujer virtuosa, que es doctrina de cosas morales y aprenderse a regir, sino que se dio a cosas de bien decir, en lo cual yo no quiero que la nuestra virgen ponga tanto cuidado» (Vives 1995: 51), pasaje que puede compararse con este de *Omnibona*: «porque las mugeres no han de ser curiosas en preçiarse de las gentilezas del latín» (*Omnibona* f.42r). A pesar de estos paralelismos, Vives muestra una mayor desconfianza hacia la mujer. Tanto es así que desaprueba que ejerza la docencia: «como la mujer sea a natura animal enfermo y su juicio no sea de todas partes seguro y pueda ser muy ligeramente engañado, según

14. Sobre la posible influencia del *De institutione feminae christianae* en *Omnibona*, merece la pena recordar que la obra de Vives, traducida al castellano en 1528 por Juan Justiniano, conoció más de 40 ediciones —en latín y en otras lenguas romance— a lo largo del siglo xvi, según Adolfo Bonilla y San Martín. Asimismo, entre 1528 y 1583, Elizabeth Howe cuenta nada menos que ocho ediciones distintas de la traducción de Juan Justiniano, impresas en varias ciudades españolas (Vives 1995: 11).

mostró nuestra madre Eva, [...] por todos estos respetos y por otros algunos que se callan, no es bien que ella enseñe» (Vives 1995: 58). En cambio, en *Omnibona* no se niega a las mujeres la capacidad de enseñar sino todo lo contrario, puesto que la educación de las jóvenes —tanto las que quieren ser monjas como las que no— depende casi exclusivamente de sus maestras.

El sistema educativo de *Omnibona*, todo lo idealizado e irrealizable que se quiera, indica hasta qué punto debía sentir el anónimo autor que era necesaria una reforma integral. Para aquilatar el alcance de sus medidas, nada mejor que atender a las siguientes palabras de Richard Kagan acerca de la enseñanza infantil en la España del siglo XVI: «la enseñanza básica se realizaba por cuatro medios distintos aunque superpuestos: la familia, el ayo privado, la escuela de primeras letras y la escuela de gramática o latín. Un niño rico tenía acceso a todos ellos; uno pobre o una mujer, solo al primero de ellos» (Kagan 1981: 46).

En las reformas que hemos ido desbrozando hasta aquí —tanto en mendicidad como en materia educativa— es posible advertir ciertos paralelismos con el *Diálogo de Mercurio y Carón*, concretamente con el largo pasaje que Alfonso de Valdés dedica al rey Polidoro, personaje que bien pudiera ser el modelo en el que se inspiró el autor de *Omnibona* para configurar la efigie del rey Prudenciano. Consignemos brevemente algunas de las semejanzas entre ambos monarcas: Polidoro destierra de su reino a los vagabundos, prohíbe la mendicidad, exhorta a los hijos de caballeros a que aprendan oficios manuales y, para predicar con el ejemplo, procura que sus propios hijos sean los primeros en hacerlo. Si bien en estos aspectos la afinidad intelectual entre Alfonso de Valdés y nuestro autor es más que notable, sería apresurado endosar al autor de *Omnibona* la etiqueta de erasmista ya que las coincidencias en el terreno social se desvanecen cuando nos adentramos en el ámbito de la espiritualidad.

Contrariamente a lo que ocurre en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, en *Omnibona* no existe la más leve traza de anticlericalismo, no se aboga por una vivencia más íntima de la fe ni se denuncian los excesos de una religión preocupada en exceso por las ceremonias. El siguiente pasaje ilustra de modo elocuente el trecho que separa a nuestro autor de Alfonso de Valdés en lo que a espiritualidad se refiere, se trata de la descripción de la misa que se oficia en la capilla de la escuela infantil de Omnibona, narrada con morosidad:

Y luego se vistió un sacerdote para dezir misa y, quedándose cada uno en el lugar que tenía, oyeron misa. Y respondían todos al sacerdote, porque la dezía de manera que todos la oían. Y estando todos de rodillas, dixeron la confesión ayudando y respondiendo al sacerdote con tanto sosiego y silencio, honestidad y atención que parecía ayuntamiento de ángeles, y no de personas humanas. Después, a la gloria y a las oraciones estuvieron en pie. [...] Y al evangelio estuvieron en pie. Y después, en el prefacio y en diciendo sanctus, todos se hincaron de rodillas y pusieron juntas las palmas de las manos, y todos tenían los ojos en el altar, que no volvían a una parte ni a otra hasta que el sacerdote consumió. Y ninguno comenzó a adorar a Dios hasta que el sacerdote alzó en alto la hostia, *porque podrían errar, si antes adorasen la hostia que se*

consagrarse. Y asimismo en el cáliz, que no adoraban la sangre de Jesucristo hasta que el sacerdote alçaba el cáliz en alto. (*Omnibona*, f. 29r)¹⁵

La misa se nos aparece como una fría ristra de rituales (ponerse en pie, arrodillarse, juntar las palmas, no adorar a Dios antes de que el sacerdote consagre la hostia...). Así pues, a pesar de que hay elementos que acercan al autor de *Omnibona* a la sensibilidad de un Alfonso de Valdés, a juzgar por el fragmento que acabamos de citar no parece fuera, como el conquense, un erasmista militante¹⁶.

Inquisición

El libro XII de *Omnibona* está dedicado a describir el funcionamiento de la Inquisición del Reino de la Verdad antes y después de que el rey Prudenciano la reformara. Ni que decir tiene que las críticas al Santo Oficio y el catálogo de reformas que se enumeran apuntan de forma evidente a la Inquisición castellana. Así lo entendió un lector anónimo de *Omnibona* que escribió en el margen de la primera página del libro XII que todo cuanto en él se dice «sobre lo de la inquisicion es perniciosisimo y encaminado a derrivarla, devaxo de zelo de buen gouierno y que haze sospechoso al auctor». Veamos si hay para tanto.

El rey Prudenciano nos informa en primer lugar de que en su reino había «muchos herejes de los que venían de generación de los judíos, y en muchos quedaban las çirimonias judaicas que tenían sus agüelos» (*Omnibona*, f. 132r). Estos poseían muchas riquezas y ejercían una gran influencia social, razón por la cual se decidió que se mantuviera en secreto la identidad de los testigos que declarasen ante el Santo Oficio pues, de llegar a saber quién los acusaba, los judíos «ternían maneras para echallos a perder y quitalles la vida, por ser gente caudalosa y favoreçida». Este fue el *modus operandi* de la primitiva Inquisición del Reino de la Verdad, cuya función principal fue la de extirpar del reino a los herejes, principalmente a los judaizantes, hasta el punto de que estos acabaron perdiendo la eminente posición social que antaño ostentaban: «Y, en fin, quemaron a muchos de los prinçipales y a otros reconçiliaron, y d'esta manera quedaron muy pocos o ningunos [...] y los que quedaron, como perdieron sus haziendas, quedaron pobres y desfavoreçidos y en poco tenidos» (*Omnibona*, f. 132v).

15. La cursiva es mía.

16. Es cierto que no era lo mismo declararse erasmista en 1527 que hacerlo hacia 1540. En palabras de Bataillon, el período que abarca de 1536 hasta 1556 es «un tiempo de erasmismo adaptado a las circunstancias españolas, lleno de cautelas y discreciones, que pone en el centro de sus meditaciones más que el menosprecio de las ceremonias y la sublimación del espíritu, el problema de la justificación por la fe y del beneficio en Cristo» (Bataillon 1980: 71). Sin embargo, no creo que el autor de *Omnibona* se cuente entre los integrantes de este grupo de erasmistas cautelosos. La ausencia de anticlericalismo o su respeto por las ceremonias no se debe a una calculada estrategia de disimulación sino que creo que obedece al sentir del autor.

Sin embargo, aunque los herejes judaizantes dejaron de suponer un problema, los testigos de la Inquisición continuaron siendo secretos. Ello motivó grandes males puesto que con frecuencia se conjuraban tres o cuatro personas para levantar «falso testimonio de heregía contra quien malquerían, aunque fuese hidalgo o cristiano viejo; y como no sabían quién los testiguaba, no se podían defender, porque habían de hablar y defenderse a tienta» (*Omnibona*, f. 132v). Asimismo, antes de que Prudenciano reformara el Santo Tribunal, se nos dice que los inquisidores eran «como dioses en la tierra, que hacían lo que querían, porque no había quien les fuese a la mano ni osasse [...] Y como era todo tan secreto, de mil agravios que hiziesen no se sabían diez» (*Omnibona*, f. 134r); los conversos, por lo general, eran los que se llevaban la peor parte. Cualquiera que criticara los desmanes que cometían los inquisidores se exponía a que lo acusaran de hereje y lo condenaran a la hoguera. De ahí el refrán que en aquella época, según cuenta Prudenciano, era la comidilla de los «malos cristianos» del reino: «Bendito sea Dios, que nos dio manera para vengarnos de los judíos y de nuestros enemigos sin que se sepa ni se pueda saber» (*Omnibona*, f. 133v).

Así las cosas, un antiguo inquisidor informó secretamente a Prudenciano acerca de estas y otras muchas tropelías que cometían sus colegas e instó al monarca a reformar en profundidad el Santo Oficio. Prudenciano, consternado por la relación de los agravios, convocó en una junta al inquisidor general y al resto de inquisidores del reino así como a varios letrados, canonistas y teólogos para remediar la falta de caridad del organismo. Merece la pena detenerse en las reformas que aprobó el monarca pues constituyen una nítida radiografía del pensamiento del anónimo autor en lo que se refiere a la Inquisición y al problema de los conversos.

La junta acordó que debía comunicarse a los acusados la identidad de los testigos que deponían contra ellos, igual que ocurría en las causas civiles y criminales. Del mismo modo, los acusados tenían pleno derecho a elegir el abogado que quisieran —asunto que solía depender de la voluntad de los inquisidores— y se convino además que durante la celebración del proceso judicial los presos pudieran recibir visitas tanto de sus abogados como de sus familiares y que pudieran acudir a misa y comulgar como cualquier otro cristiano.

En la junta también se delimitó el alcance de la noción de hereje y de herejía, llegando a la conclusión de que solo es hereje aquel que tiene errores a sabiendas en materia de fe y que, al ser reconvenido por una autoridad competente, prefiere persistir en el error. En lo que atañe a la definición de herejía, uno de los teólogos de la junta advirtió que los tribunales de la Inquisición estaban compuestos mayoritariamente por canonistas y que, dado su desconocimiento en materia de fe, muchas veces no sabían distinguir la herejía del simple pecado. Por ello se aprobó que de cada dos inquisidores como mínimo uno debía ser teólogo.

A propósito de esto último, los integrantes de la junta establecieron el retrato del inquisidor ideal y definieron el verdadero propósito que debiera tener el Santo Oficio:

Porque la principal intencn que se ha de tener en la santa Inquisición es a los malos cristianos hazellos buenos, y a los buenos, mejores; porque más deseo han de tener los ministros d' este Sancto Oficio de salvar que de condenar; porque peor es condenar al inoçente que absolver al culpado [...] Y el buen juez ha de tener deseo que el acusado no hubiese cometido el delito o delitos de que le acusan, y desear saber la verdad sin pasión alguna; y en dubda, ha de tener deseo de absolver. (*Omnibona*, f. 139)

El rey Prudenciano también procur mediante un breve del papa que el sueldo de los inquisidores no dependiera de los bienes que confiscaban; despejando así cualquier sospecha sobre la probidad de los jueces. El sueldo de los inquisidores se sufragará a través de la renta de las canonjías que quedaran vacantes.

He dejado para el último lugar una cuestión que juzgo especialmente relevante. En la junta convocada por Prudenciano se discutió si era lícito excluir a los conversos de los oficios y las dignidades eclesiásticas, asunto no poco controvertido. En este punto hubo «mucha altercacin, porque algunos de los que allí estaban no quisieran que se platicara esta materia, porque parescía que tenían enemistad a los hombres de aquella generación» (*Omnibona*, f. 142v). Un teólogo, igual que ocurriera antes, se hizo con la palabra y expuso un sentido alegato en defensa de los conversos que será acatado por todos. El teólogo razonaba que no hay que juzgar a las personas por ser de un linaje o de otro, ya que no est en sus manos elegirlo. Además, discriminar por motivo de raza supondría criticar la creación de Dios y, por ello, quien así lo hiciera sería un mal cristiano: «¿por qué echamos culpa o tenemos enemistad a las criaturas de Dios por lo que Dios en ellas obr a su voluntad, y las menospreçiamos y tenemos en poco, y las deshonoramos y vituperamos? Es falta de sesso y de cristiandad» (*Omnibona*, f. 143r). El teólogo remachaba estas palabras aduciendo el paso de *Romanos* 10,12: «acerca de Dios no hay diferencia entre judíos y griegos». Si lo que perseguía la Inquisición era limpiar la fe católica de herejías y atraer a cuantos más creyentes mejor, ¿qué sentido tenía infamar a los conversos recordándoles sus orígenes? Según el teólogo, debido al pésimo trato que recibían al abrazar la fe de Cristo, muchos conversos acababan abjurando de ella alegando que si se volvían cristianos «también me han de decir judío o moro, como de antes; más quiero estarme entre los que me honran, que no entre los que mal me tratan» (*Omnibona*, f. 143r). Por todo ello, concluía el teólogo que «los convertidos a nuestra fe, de dondequiera que vengan, no deben ser en menos tenidos, si son virtuosos, ni escludidos de los oficios ni dignidades [...] porque el derecho a todos iguala» (*Omnibona*, f. 143r). La aprobación de estas medidas, como no podía ser de otra forma, estuvo coronada por un éxito rotundo. La Inquisición reformada por el rey Prudenciano se basaba ahora en la caridad y en el amor del prójimo, circunstancia que asegur la buena convivencia entre los habitantes del reino utópico.

Pero, en lo que respecta a la idiosincrasia del anónimo autor, ¿qué nos dice el pasaje que acabamos de resumir? Su postura respecto a la Inquisición coincide en buena medida con los frustrados intentos de reforma del Santo Oficio de la primera mitad del siglo XVI. Juan Antonio Llorente, amparándose en su

temprana datación de *Omnibona*, afirmó incluso que los procuradores de las Cortes de Valladolid de 1518 tuvieron presente el libro XII de nuestra obra para sus peticiones. La relación sin duda existe pero muy probablemente no en la dirección que creía Llorente. Como ocurre en *Omnibona*, los procuradores de las Cortes de Valladolid pidieron a un joven Carlos V, recién llegado a Castilla, que los presos de la Inquisición pudieran asistir a misa¹⁷, que pudieran recibir visitas libremente¹⁸ y que el sueldo de los inquisidores no dependiera de los bienes incautados sino que este saliera de una o dos canonjías¹⁹. A pesar de que estas peticiones se renovaron en las Cortes de La Coruña, (1520), Valladolid (1523) y Toledo (1525) los proyectos de reforma cayeron en saco roto. Ello se debió a la aversión de Carlos V a ejercer el más pequeño cambio en la legislación del Santo Oficio, más acentuada aún si cabe a partir de la revuelta de las Comunidades²⁰. Ante la inminente llegada del monarca a España, el Cardenal Cisneros le pidió —casi le exigió— en una carta que no reformara las leyes de la Inquisición, «que en jamás parece tendrán necesidad de reformación y será pecado mudarlas» (Gayangos: 261). Cisneros decía que varios conversos habían intentado en 1512 que se levantara el secreto de los testigos ofreciendo una suculenta suma de dinero a Fernando el Católico para sufragar los gastos de la guerra de Navarra, a lo que este se negó. Pretendiendo que el caso sirviera de ejemplo, Cisneros advertía al joven rey de las trágicas consecuencias a las que conllevaría ceder a las presiones de los conversos, mediante la relación de un truculento asesinato que acababa de ocurrir en Talavera de la Reina.

Un judío nuevamente convertido —decía Cisneros— fue castigado por judaizante en la Inquisición. Llegando a su noticia el testigo que lo delató, lo buscó y hallándole en un camino, le atravesó de una lanzada y quitole la vida. Tanta es la infamia que reciben, tanto el odio que se engendra, que si no se pone remedio en este caso, y se da lugar que se publiquen los testigos, no solo en la soledad, sino en la misma plaza, y aun en la Iglesia, darán la muerte a un testigo. Después de lo referido, son mayores los inconvenientes, y no el de menor ponderación, que ninguno querrá

17. «Que los que fueren presos sean puestos en cárcel pública, honesta, tal que sea para guarda, y no para pena; y allí se les diga misa y administren los sacramentos que el derecho permite» (Llorente 1812: 170).

18. «Que los presos puedan ser visitados todas las veces que quisieren por sus mugeres é hijos, y deudos y amigos, y letrados y procuradores-, y las mugeres lo mismo, pública y secretamente.» (Llorente 1812: 170-171).

19. «Que el salario que se les debe a los jueces y oficiales esté situado, y no se les pague de las condenaciones que hicieren y penitencias que echarten; porque no sea causa de incitarles a condenar a ninguno injustamente; y para eso sería bueno que cada iglesia catedral de los lugares donde residen los inquisidores hubiese una o dos canonjías deputadas para el dicho oficio, que tuviese por su salario, como las hay para predicadores». (Llorente 1812: 167).

20. «Dopo il richioso episodio delle *Comunidades* Carlo V lasciò da parte ogni velleità riformista, se mai ne aveva avute, e fece proprie le massime di Ferdinando e di Cisneros sulla centralità e la perfezione intoccabile del tribunale della fede» (Pastore 2010: 131).

delatar, con peligro de su vida, con que el Tribunal queda perdido, y la causa de Dios sin quien la defienda. (Gayangos: 262)

Compárese el caso que relata Cisneros con el comienzo del libro XII de *Omnibona*, donde precisamente se justificaba que los testigos de la Inquisición fueran secretos para evitar este tipo de desgracias. Sin embargo, la situación social que se describe en nuestra obra ya no es la de Cisneros; los conversos judíos, tan poderosos e influyentes antaño, habían perdido la privilegiada posición que ostentaban, razón por la cual el anónimo autor reclamaba la supresión del secreto de los testigos.

Como bien señaló Ignacio García Pinilla, el clima social que refleja *Omnibona* en lo que atañe a los conversos y a los anhelos de reforma de la Inquisición guarda un parecido mucho más cercano con un memorial anónimo de 1538, dirigido a Carlos V con motivo de la celebración de las Cortes de Toledo²¹. El autor del texto, consciente del peligro que entrañaba denunciar los abusos del Santo Oficio, confesaba estar «temblando no se me asgan a alguna palabrilla para que me metan adonde nunca salga» (Amrán 2000: 36) y por ello se escudaba en la anonimidad temiendo un castigo seguro en el caso de que se supiera su identidad. Son muchas las coincidencias entre este memorial y *Omnibona*, tanto en las críticas a la Inquisición como en las reformas propuestas. El autor del memorial decía que los tiempos habían cambiado mucho desde la creación del Santo Oficio, que «si los Reyes catholicos fueran vivos veinte años ha que lo hobieran reformado» (Amrán 2000: 34), y en consecuencia pedía que los procesos del Santo Oficio se rigieran por los mismos patrones que las causas civiles y criminales (que los testigos no fueran secretos, que los acusados pudieran elegir el abogado que quisieran y pudieran recibir visitas, etc.) Con un tono rayano en la endecha, el autor lamentaba los agravios de que eran objeto los conversos, blanco predilecto de los inquisidores, y reclamaba que no se los excluyera de las dignidades religiosas y seculares; cuestiones todas ellas presentes en *Omnibona*. Estoy de acuerdo con García Pinilla en que las coincidencias entre el memorial de Toledo y nuestra obra, más que indicar dependencia genética, revelan que los dos textos responden a un mismo estado de cosas y, por tanto, es lógico suponer que la distancia temporal que media entre ambos ha de ser corta.

Por último, me gustaría apuntar que la defensa de los conversos y la propuesta de una inquisición basada en la caridad y la corrección fraterna antes que en el rigor, sitúan al autor de *Omnibona* en una línea ideológica muy concreta, de la que forman parte Fernando del Pulgar, Juan de Lucena y fray Hernando de Talavera. Este grupo de escritores, todos ellos de ascendencia conversa, defendían que la caridad —y no la coerción— era la única manera de integrar a los cristianos nuevos en el seno del catolicismo. De ahí que Talavera afirmara, en

21. Para más información acerca del memorial, véase Avilés (1980).

expresión cercana a nuestro texto, que los inquisidores debían ser «personas sabias y muy prudentes y libres de toda pasión de odio contra esta gente [esto es, los conversos] y personas que quieran más absolver que condenar, que a mi ver hay pocas» (Márquez 1960: 404). La coincidencia entre el autor de *Omnibona* y estos tres escritores es también notoria en lo que se refiere al debate entre virtud y linaje. Atendamos, por ejemplo, a las siguientes palabras del *Diálogo sobre la vida feliz*, puestas significativamente en boca de Alonso de Cartagena²², personaje encargado de defender la causa conversa: «¡Oh ignorantes!, ¿no miran que la nobleza nace de la virtud y no del vientre de la madre?» (Lucena 2014: 29). Idea que Pulgar formula de manera muy parecida al aseverar que cuando Dios creó a los hombres, «no fizo linajes en que escogiesen, e todos fizo nobles en su nacimiento. [...] E pues a ninguno dieron elección de linaje quando nació e todos tienen elección de costumbre quando bien, imposible sería, segund razón, ser el bueno priuado de honrra ni el malo tenerla» (Pulgar 1958: 67). Todas estas cuestiones, como hemos visto, tienen su eco en el libro XII de *Omnibona*.

Conclusión

Nuestro escritor, que se define a sí mismo como «un saçerdote de poca estima», probablemente pertenecía al círculo más próximo del «muy esclareçido príncipe», si es que él mismo no desempeñó algún cargo en la formación del futuro Felipe II, pues en el prólogo demuestra estar bien al corriente de la educación que recibía su eximio dedicatario. Juzgo, además, que depositó no pocas esperanzas en el joven príncipe y que al escribir *Omnibona* —obra que se deja leer como una suerte de memorial o catálogo de ordenanzas edulcorado— reclamaba la necesidad de reformar profundamente el reino de Castilla.

Varias de las cuestiones que se abordan en el texto evidencian que el autor compartía intereses de cuño humanista. Hacia esta dirección apunta la importancia que otorga al estudio del latín, el elogio de Lorenzo Valla y, en otro orden de cosas, su cercanía con el *De subventione pauperum* de Juan Luis Vives o con Alfonso de Valdés. Pero tampoco cabe exagerar. Si bien nuestro escritor se deshace en elogios respecto a las *Elegantiae* de Valla, no es menos cierto que la prosa de *Omnibona* no destaca precisamente por su elegancia. El texto adolece de un esquematismo ramplón, abunda en repeticiones y la huella de la literatura grecorromana brilla por su ausencia. Desde las primeras páginas de la obra adver-

22. El *Defensorium unitatis christianae* de Alfonso de Cartagena, escrito en respuesta a la sentencia-estatuto de Pedro Sarmiento (1449) que excluía a los conversos de la vida pública, sentará las bases de la defensa de la causa conversa. En palabras de Stefania Pastore, «los argumentos que el obispo de Burgos había señalado en el *Defensorium* se convirtieron [...] en una serie de lugares comunes bíblicos, altamente eficaces, que serían recordados en numerosas ocasiones a lo largo del desarrollo de la polémica» (Pastore 2010a: 48)

timos que prima la intención política en detrimento del aspecto estrictamente literario, bastante descuidado.

Entre los aspectos más revolucionarios de *Omnibona* podemos mencionar el hecho de que la educación en el Reino de la Verdad sea universal, que los hijos del monarca se eduquen con total normalidad entre el resto de niños y que se reivindicquen las artes mecánicas. También merece destacarse la simpatía que muestra el autor hacia los conversos —en especial los de ascendencia judía— cuya encendida defensa lo sitúa en la línea de Fernando del Pulgar, Juan de Lucena y fray Hernando de Talavera. Todo ello evidencia que nuestro autor creía antes en el mérito individual que en castizas veleidades linajudas o, como diría Lázaro, en «la negra que llaman honra».

En cuanto a la Inquisición, son muchas las coincidencias entre nuestro anónimo escritor y el también anónimo autor del memorial de Toledo de 1538. A propósito de la anonimia del memorial de Toledo, Miguel Avilés observó que el vigor creciente de la represión inquisitorial provocó una inhibición progresiva de la figura autorial en los escritores críticos con el Santo Oficio, ante el temor de posibles represalias (Avilés 1980: 179). Así pues, se pasa de la polémica abierta (Pulgar, Lucena) al memorial firmado; de este al memorial anónimo y, de ahí, al panfleto anónimo y a la sátira clandestina. Ignoro si la idea de Avilés sirve para explicar la anonimia de *Omnibona*. El caso es que el autor del memorial de Toledo, al denunciar esencialmente lo mismo que nuestro autor, admitía estar «temblando no se me asgan a alguna palabrilla para que me metan adonde nunca salga» (Amrán 2000: 36). ¿Compartiría estos miedos nuestro autor o su cercanía con el círculo del príncipe lo resguardaba de cualquier temor? Sea como fuere, *Omnibona* nos brinda uno de los rarísimos ejemplos de oposición al Santo Oficio durante el siglo xvi.

Bibliografía

- AMRÁN, Rica, «Evolución y crítica de un problema social: conversos y oposición inquisitorial: el caso del memorial anónimo de 1538», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 13 (2000), 29-44.
- AVILÉS, Miguel, «Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)», en *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, Joaquín Pérez Villanueva (coord.), Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 165-192.
- , «Cambio y utopía en la España barroca», *El barroco en Andalucía*, vol. 1, Manuel Peláez del Rosal (coord.), Córdoba, Universidad de Córdoba, 1984, 125-136.
- , «Utopías españolas en la Edad Moderna», *Crónica Nova* 13 (1982), 27-52.
- , «otros cuatro relatos utópicos en la España moderna. Las utopías de J. Maldonado, *Omnibona* y *El Deseado Gobierno*» en *Les utopies dans le monde hispanique*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense de Madrid, 1990, 109-129.
- BATAILLON, Marcel, «J. L. Vives, reformador de la beneficencia», *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2ª edición, 1985, 179-202.
- , «En torno a Erasmo y España», *Historia y crítica de la literatura española, Siglos de Oro: Renacimiento*, vol. 2, Francisco López Estrada (dir.), Barcelona, Crítica, 1980, 71-77.
- FATICA, Michele, «Il *De subventione pauperum* di J.L.Vives: suggestioni luterane o mutamento di una mentalità collettiva», *Società e storia* 15 (1982), 1-30.
- GARCÍA CASTROJERIZ, Juan, *Regimiento de los príncipes*, Sevilla, 1494.
- GARCÍA LÓPEZ, David, «Arquitectura, urbanismo e infraestructuras viarias interurbanas de un rey prudente. Sobre una utopía madrileña», *Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3 (2000), 287-322.
- , «La defensa de los indios y la crítica de la *Conquista en regimiento de Príncipes*: una utopía española del siglo XVI», *Revista Española de antropología americana*, 34 (2004), 111-124.
- GARCÍA PINILLA, Ignacio, «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», en *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*, Iveta Nakládalová (ed.), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 41-70.
- GARRÁN MARTÍNEZ, José María Pascual, *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004.
- GAYANGOS, Pascual y Vicente de la FUENTE (eds.), *Cartas del Cardenal don Fray Francisco Jiménez de Cisneros, dirigidas a don Diego López de Ayala*, Madrid, 1867.
- GÓMEZ COUTOULY, Alex Alban, «Spanish literary utopias: *Omnibona* and *The Desired Government*», en *Nowhere somewhere. Writing, Space and the Con-*

- struction of Utopia*, José Eduardo Reis y Jorge Bastos da Silva (eds.), Oporto, Universidad de Porto, 2006, 71-85.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis, *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*, Universidad Complutense de Madrid, vols.I-II, 1997, (tesis doctoral en línea).
- KAGAN, Richard L., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Novísima recopilación de las leyes de España*, vol. 4, lib. 8, Madrid, 1805.
- LLORENTE, Juan Antonio, *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1812.
- , *Anales de la Inquisición de España*, vol. II, Madrid, Imprenta de Ibarra, 1813.
- , *Historie Critique de l'Inquisition*, tomo IV, Paris, Truttel et Wurtz, Delaunay, 1818.
- LUCENA, Juan de, *Diálogo sobre la vida feliz, Epístola exhortatoria a las letras*, edición, estudio y notas de Jerónimo Miguel Briongos, Madrid, Real Academia Española, 2014.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, 1960.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, José, «Utopía y reforma de la Inquisición», en *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, 219-229.
- MAZA ZORRILLA, Elena, *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX: aproximación histórica*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987.
- MORENO, Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- PASTORE, Stefania, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- , *Il vangelo e la spada: l'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.
- PÉREZ, Joseph, «La escuela, una utopía del s. XVI», en *Homenaje a José Antonio Maravall*, vol. 3, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, 191-195.
- , «Los pobres en la Castilla del siglo XVI», en *Mitos y tópicos de la historia de España y América*, Madrid, Algaba, 2006, 111-126.
- PÉREZ GARCÍA, Pablo, «Municipalización hospitalaria y reforma de la beneficencia en *De subventionem pauperum*: una nota valenciana al programa vivesiano sobre la organización de la asistencia pública», *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 1 (1996), 115-139.
- PULGAR, Fernando del, *Letras. Glosas a las coplas de Mingo Revulgo*, edición y notas de J. Domínguez Bordona, Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
- RUIZ GARCÍA, Elisa, «El universo femenino y las letras (siglos XV-XVII)», en *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*, María del Val González de la Peña (coord.), Gijón, Ediciones Trea, 2005.

SANTOLARIA, Félix, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI: Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

TROUSSON, Raymond, *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*, Barcelona, Ediciones Península, 1995.

VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de Mercurio y Carón*, R. Navarro Durán, en *Diálogos españoles del renacimiento*, Ana Vian (ed.), Toledo, Almuzara, 2010, 107-309.

VIVES, Juan Luis, *Instrucción de la mujer cristiana*, traducción de Juan Justiniano, introducción, revisión y anotación de Elizabeth Teresa Howe, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1995.

—, *L'assistència als pobres: De subventione pauperum*, Joan Tello (ed.), Barcelona, Llibres de l'Índex, 2009.



