

SOBRE LAS BASES IDEOLÓGICAS DE LA *DIANA* DE MONTEMAYOR

Seiji Honda

Introducción

Situación ideológica del siglo XVI

Hay dos géneros literarios que prevalecieron en la segunda mitad del siglo XVI en España: la mística y la novela pastoril. Aquélla es la literatura cristiana desarrollada por las manos del clero de la iglesia católica cuyos representantes son San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Fray Luis de León y Fray Luis de Granada. Con sus elementos sacros, las obras se asocian con las obras espiritualistas medievales aunque algunas son humanísticamente muy renacentistas. En cambio, ésta es la literatura pagana renacentista heredera de la larga tradición greco-latina de Europa, cuyos autores más representativos son Jorge de Montemayor, Gaspar Gil Polo, Gálvez de Montalvo, Cervantes y Lope de Vega.

Ambas formas literarias parecen incompatibles totalmente desde el punto de vista ideológico por ser contrarios los pensamientos filosóficos que abarcan. Uno es el cristianismo y el otro es el paganismo. Lo cierto es que no son tan contradictorios como parecen sino que comparten los mismos orígenes. Tanto la mística como la novela pastoril nacieron bebiendo la misma agua de la fuente del siglo XVI: el neoplatonismo y el humanismo erasmista. La Edad Media es caracterizada, por la escolástica en la que se procuró racionalizar el cristianismo, por medio de la filosofía aristotélica. En cambio, el Renacimiento por la tendencia esotérica de la filosofía platónica, aunque tenía una raíz profundamente arraigada en el terreno del cristianismo. Esta tendencia esotérica se llamará en otro término más apropiado el platonismo cristiano cuyos filósofos más destacados son Marcilio Ficino y Pico della Mirándola. En contra de lo que suele creerse, las ideas del Renacimiento, como se observa bien en la filosofía ficiniana, estaban densamente teñidas por lo trascendental y lo divino naturalista y a veces muy lejos de la razón se acercaban a la magia, la superstición y las ciencias ocultas.¹

La mística como manifestación de lo esotérico en lo sagrado se corresponde con la literatura pastoril como una idealización de lo terrenal, y ambas se pueden considerar, como dos caras

¹ Sobre la idea mágica de M. Ficino véanse las obras de Daniel Pickering Walker: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Wartburg Institute, London, 1958; André Chastel: *Marsile Ficin et l'Art*, Genève, 1954; Ioan Peter Couliano: *Éros et magie a la renaissance 1484*, Flammarion, Paris, 1985.

distintas de la misma moneda, corrientes filosóficas dominantes del Renacimiento.² Con lo cual, no resultará nada raro que aparezcan al mismo tiempo dos géneros literarios a primera vista muy distintos, en la segunda mitad del siglo XVI, en la época de Felipe II. Éstos, igual que la literatura picaresca, constituyen los géneros más típicos de la literatura española del Siglo de Oro, y su nacimiento tiene mucha relación con la católica España, dogmáticamente cerrada con motivo de la celebración del Concilio de Trento (1545-1563).³

La iglesia católica amenazada por el Cisma de la cristiandad con motivo de la reforma luterana intentó reconstruir las bases ideológicas a través de este Concilio. En esta dirección surgió la corriente de la Contrarreforma, la reforma católica dentro del régimen establecido. En España, fue el cardenal Jiménez de Cisneros, inquisidor mayor, confesor y consejero de la reina Isabel, quien dio el primer paso para la reforma, ordenando dentro de su orden franciscana severamente a los frailes la observancia de la disciplina y las normas, y expulsando a quienes no las obedecieron. Cisneros, con esta reforma, dio una fuerte advertencia a la iglesia católica que iba degenerándose. Fue Erasmo de Rotterdam quien proporcionó el respaldo espiritual a esta reforma católica; este “rey del humanismo” sostuvo con el método humanístico que todo cristiano, como miembro del mismo cuerpo, se integrara a la comunidad cristiana cuya cabeza es Cristo. Cisneros, amigo de Erasmo, trató de invitarlo a España sin éxito como mayor ideólogo de la reforma católica romana. Eso se debe, por una parte, a que Erasmo perduró en su postura no partidaria neutralista. Carlos V, Carlos I de España, que asumió el poder después de la muerte de Cisneros, tomó medidas para apoyar a los erasmistas. Por esta razón los erasmistas lograron desplegar ampliamente en España sus actividades intelectuales en la primera mitad del siglo XVI. Podríamos citar como erasmistas más representativos a Luis Vives, Andrés Laguna y los hermanos Valdés. Todos ellos eran cristianos

² El lazo que une la mística con la novela pastoril se encuentra en la filosofía de León Hebreo según el artículo de Manuel Morales Borrero: “Precedentes de la literatura mística española. León Hebreo”. (*Homenaje al Profesor Antonio Gallego Morell*, Universidad de Granada, 1989, pp. 461-468.)

³ Según Américo Castro, el Concilio de Trento intervino de modo directo para controlar tanto el contenido como los fines de la literatura y dio a la doctrina literaria de Aristóteles una autoridad igual que dio a los mismos dogmas católicos. Según Castro, proviene de la *Poética* de Aristóteles la noción de la doble verdad, es decir, la verdad histórica y la verdad poética, cuyo contraste regula los comportamientos de dos protagonistas del *Quijote*. Don Quijote representa la verdad universal y verosímil y Sancho la verdad sensible y particular. El ideal que encarnaría Don Quijote “se precipita por la vertiente de lo cómico, y esa función de plano inclinado es la que realizan, por ejemplo, la novela picaresca, iniciada con el *Lazarillo*, las obras de Horozco y sus afines. Erasmo conoce esta actitud” (*El pensamiento de Cervantes*, Barcelona-Madrid, Noguer, 1972, p. 28.). La opinión discrepante con la de Castro es de Peter E. Russell en su artículo: “El Concilio de Trento y la literatura profana: Reconsideración de una teoría” (*Temas de la Celestina*, Ariel, 1978, pp. 443-478.).

nuevos y se consideraban conversos de origen judío. El cristianismo interiorizado, propuesto por Erasmo, encajaba bien con el peculiar modo de ser de los conversos y señalaba la forma más ideal de la fe. No era nada accidental, como señala acertadamente Américo Castro, que muchos erasmistas fueron conversos.⁴

Jorge de Montemayor, el autor de la primera novela pastoril española, la *Diana*, no era la excepción, siendo él también un erasmista de origen judeoconverso⁵. Mientras ocupaba el puesto de cantor de la capilla en la corte de la reina María, hija de Carlos V, dejó varias obras religiosas. Su *Cancionero* (Amberes, 1554) irradia su íntima espiritualidad en la fe que responde bien al iluminismo, la mayor idea herética de aquella época, pues, en él se encarece la fe del alma interiorizada en el contacto directo con Dios. Como señala Castro, fue esta religiosidad la que llevó a Montemayor, cambiando un poco la dirección, a escribir su *Diana*⁶. Es decir que sus obras religiosas y su pagana novela pastoril son la misma expresión de interioridad y espiritualidad de su indivisible persona. Aquí están demostradas muy claramente las características de su novela pastoril. Su carácter pagano no era incompatible ni mucho menos con el cristianismo sino que está muy unido con la mística que es su forma interiorizada. Igual que la mística nació en el seno idealista de la reforma religiosa en búsqueda de la forma más genuina de la fe cristiana, así nació la primera novela pastoril en los humanistas utópicos o en los soñadores que querían encontrar lo humano de la forma más genuina y más acabada en el presunto mito de la Edad de Oro, antes de Cristo, tal como estaba descrita en las letras greco-latinas. Podríamos interpretar que fue la mentalidad peculiar de los conversos, los cuales tenían que mostrarse más cristianos que los viejos cristianos, la que impulsó la búsqueda de la Arcadia utópica del “locus amoenus”.

Hebraísmo y helenismo

La literatura pastoril tiene una larga historia en Occidente, remontándose a Teócrito de Grecia y Virgilio, cuyo tema formal, el ‘topos’, es la Edad de Oro. Que esta literatura antigua gozara de días florecientes en la Italia renacentista, se debe a que la tradición antigua pudo resucitar en esta tierra de églogas. Sin embargo, la novela pastoril se limita a la España de la segunda mitad del siglo

⁴ Américo Castro: “Lo hispánico y el erasmismo”, *RFH*, I, 1941, p. 4.

⁵ Américo Castro: “Lo hispánico y el erasmismo”, *RFH*, II, 1942, pp. 57-58.

⁶ *Ibid.*, p. 61. Castro lo atribuye a la pecurialidad de su alma galaico-portuguesa, porque siendo portugués Montemayor era “incapaz de objetivarse en ningún mundo -divino o humano- que lo rebasara”; “La única virtual y posible objetivación en que Montemayor podía verter su esquema íntimo era otro sueño que continuara el del erasmismo, es decir, el estilo de las eróticas pastoriles. Ése es el sentido de su *Diana*, atmósfera de perfección paralítica, bajo la cual el individuo se entrega a la orgía de su cerrada intimidad.”

XVI, porque su aparición tiene mucho que ver con la influencia del hebraísmo⁷. Como es bien sabido, la España medieval, bajo el dominio del islam, reunió muchos judíos de toda Europa en su tierra, donde pudieron vivir sin ser perseguidos a causa de su religión. Los musulmanes no les forzaron a la conversión, por lo cual ellos encontraron en España un seguro puerto o lugar de convivencia pacífica. Esta situación cambió radicalmente en 1492, con el edicto de expulsión de los judíos del país, promulgado poco después de la caída del Reino de Granada. Los judíos que se negaron a bautizarse, se vieron obligados a salir del país. En España, por esta razón, se produjo una gran cantidad de conversos, quienes aceptaron la forzada conversión por el deseo de permanecer en el país. Los judíos expulsados buscaron una tierra de refugio en Italia, Portugal y en el norte de África, etc. Fue una gran tragedia esta dispersión de la raza: la segunda diáspora verdaderamente.

El Renacimiento español, dicen que tuvo el germen en este año de 1492 con tres históricos acontecimientos trascendentales: el descubrimiento de América por Colón, el fin del dominio musulmán y la expulsión de los judíos. La unificación política por la unión de los reinos de Castilla y Aragón se corresponde con el establecimiento de la identidad nacional y la religiosa: la España católica. Aunque antes hubo discrepancias en los críticos, sobre la existencia del Renacimiento en España, por falta de una ruptura con la Edad Media, hoy en día está admitido con mayor unanimidad que en España también existió el Renacimiento típicamente español⁸. Por una parte, florecieron las humanidades estimuladas por el pensamiento de Erasmo; por otra, hubo una renovación de la poesía castellana al estilo italiano gracias a Garcilaso y Boscán, y también tuvo lugar la reforma dentro del catolicismo con la purificación ideológica de la literatura mística.

España, unificada política y religiosamente, emprende su actividad hacia el exterior, de colonización del Nuevo Mundo y de la guerra contra los herejes e infieles. En el ámbito de la política interior, existe un problema muy grave: la conclusión en su sociedad de muchos enemigos potenciales judeoconversos. Éstos son considerados muchas veces falsos cristianos que siguen ejerciendo el ritual hebreo bajo la engañosa apariencia de cristianos. Son enemigos interiores de la

⁷ Marcel Bataillon así dice en su artículo “¿Melancolía renacentista o melancolía judía?” (en su *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 39-54.): “la literatura renacentista no ofrece, fuera de España, nada comparable con esta serie genial o exquisita de sabor amargo: Diego de San Pedro, Fernando de Rojas, Garci Sánchez de Badajoz, Antonio de Villegas, Jorge de Montemayor” (p. 51.). Según Bataillon eso se debe a “su ambiente influido a lo largo del siglo XV por el papel cultural eminente de los conversos, y ya en el siglo XIV por el de los judíos” (*Ibid.*).

⁸ Sobre este tema véase el artículo monográfico de Francisco Rico: “Temas y problemas del Renacimiento español” (en F. López Estrada, al cuidado de Francisco Rico, *Historia y crítica de la literatura española, II (Siglo de Oro: Renacimiento)*, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 1-27.). También es muy importante referirnos al precioso libro del Prof. José Luis Abellán: “1. El Renacimiento filosófico español: problemas y caracteres” (*Historia crítica del pensamiento español II, La Edad de Oro*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pp. 15-34.).

España católica. Fue a causa de estos enemigos por lo que se fundó la Inquisición en España, en 1481, con el fin de erradicarlos. Vemos que la España católica se ve una vez más amenazada por el enemigo interior, por su propia sombra, después de haber vencido a moros y judíos. Los que se escaparon del país casticista hacia el sur de Italia en busca de libertad eran los judíos exiliados, los conversos sospechosos de herejía y los que deseaban respirar el aire libre del Renacimiento italiano en disconformidad con el fanatismo religioso y el militarismo castellano. Los reinos unidos de Nápoles y Sicilia, eran entonces territorios españoles bajo el mando del reino de Aragón. Nápoles era la capital del sur de Italia y gozaba de una gran prosperidad cultural en un ambiente muy español⁹. Sicilia era la tierra natal de Teócrito, poeta griego de las églogas; Nápoles era patria de la literatura pastoril, donde murió el gran poeta latino Virgilio y nació el poeta renacentista Sannazzaro. Esta ciudad tenía un gran encanto por atraer a quienes deseaban huir de la persecución u opresión religiosa, y quienes deseaban sentirse libres en el aire del Renacimiento. Era el mismo encanto que atrajo a Cervantes. Esta meridional ciudad italiana, llamada *partenope* en la época de la colonia griega y *neopolis* en la romana, desbordaba de luz del Renacimiento y se respiraba un aire pagano de la cultura greco-latina. Según Croce, casi todos los españoles que llegaron a Nápoles fueron judíos o conversos expulsados¹⁰ y se los llamaba despectivamente marranos, que significaba cerdos¹¹. Cabe decir que brotó una literatura pastoril típicamente española en el momento de injertarse lo hebraico-español en la Italia meridional que cultivaba la literatura griega de las églogas. En otras palabras, encontrándose el helenismo y el hebraísmo en Nápoles, cuna de las églogas, ciudad muy española, nació una literatura nueva gracias a su interacción.

1. Españoles que se exiliaron a Nápoles

León Hebreo (Judá Abravanel)

La familia judía más ilustre que salió de España, con el motivo de la expulsión de los judíos en 1492, fueron los Abravanel, líderes en la comunidad judía de España. La familia, que huyó a Portugal para evitar la persecución de 1391 contra los judíos españoles, volvió a Castilla en la época

⁹ Véase sobre la convivencia hispano-italica en Nápoles el famoso libro de Benedetto Croce: *La Spagna nella vita italiana durante La Rinascenza*, cuarta edición, 1949. Traducción japonesa: *Italia y España*, por Shiro Abe y Yoshiaki Yoneyama, Koseisha-Koseikaku, 1972.

¹⁰ *Ibid.*, cap.V (Traducción japonesa: p. 73.).

¹¹ Sobre la etimología del vocábulo ‘marrano’ habrá que relacionar este término con una base MARR- o MARD-, paralela a la de BERR- (de donde el lat. VERRES, “verraco”) según afirma Josep M. Solà-Solé en su libro: *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, PUVILL LIBROS, 1983, p. 271.

de Isaac Abravanel, padre de Judá, por perder el patrocinio del rey portugués João I. Llegó a España Isaac con sus tres hijos en 1483, uno de los cuales era Judá, del que trataremos ahora. Isaac fue un famoso estadista y ministro de finanzas de los Reyes Católicos, y su hijo Judá ya hecho médico en Lisboa, siguiendo la profesión familiar de los Abravanel, llegó a ser también médico de los Reyes Católicos. Padre e hijo gozaron del prestigio de servir de médicos a los Reyes que iban a expulsar a su pueblo. El padre trató en vano de hacer desistir a los Reyes de la promulgación del edicto de expulsión y por ello los Abravanel tuvieron que embarcarse en Valencia el último día de julio de 1492 y, a fin de cuentas, consiguieron establecerse en Nápoles, donde se encontraba la corte de Ferrante, rey de origen converso nacido en España.

En aquel momento, Nápoles era una de las ciudades más seguras para los exiliados judíos, porque todavía no había llegado la ola de persecución hasta allí, encontrándose independiente del dominio español y separada de Cerdeña y Sicilia, territorios aragoneses. Isaac, su padre, consiguió el puesto de consejero del rey Alfonso II, heredero de Ferrante, y pudo obtener la protección del rey. Se cree que mientras tanto, Isaac y Judá, padre e hijo, se trasladaron a Florencia para tener contacto con Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y los demás miembros de la Academia Platónica. Después que el Reino de Nápoles fue ocupado por los franceses, Isaac, siguiendo al rey, cambió de residencia a Ischia, Sicilia y Corfú. En cambio, su hijo Judá (León Hebreo) fue solo a Génova y allí empezó a escribir su libro magno *Dialoghi d'amore (Diálogos de amor)*. Cuando Nápoles fue reconquistada por el Gran Capitán aragonés Gonzalo de Córdoba, padre e hijo volvieron a la ciudad para servir al nuevo virrey napolitano. Judá, entretanto, en Nápoles acabó de escribir su libro neoplatónico sobre el amor, donde trata de la filografía renacentista. Antes yo traté en uno de mis artículos de la cohesión interior de esta obra con la novela pastoril española y aquí no es lugar para abordar de nuevo el tema¹². Me gustaría destacar nuevamente aquí que la filosofía del amor neoplatónico de este libro se trasluce en la primera obra de este género literario, la *Diana* de Montemayor. Es importante subrayar que fue el platonismo hebraizante por manos de un judío exiliado del origen luso-español, lo que dio la primicia de la novela pastoril española. Es decir que se creó una literatura ideal, muy española, gracias a la mezcla de la literatura tradicional greco-latina y el hebraísmo españolizado con aportes del neoplatonismo italiano. Será llamado un casamiento feliz del helenismo y del hebraísmo en la tierra de España, particularmente en Valencia, donde se publicó la edición príncipe de la *Diana*. No obstante, para la creación de esta obra, era necesaria también la intervención de otros aportes muy importantes: el poeta castellano Garcilaso de la Vega y el poeta valenciano Ausias March. Sin la existencia de Garcilaso y Ausias March no habría nacido

¹² “El concepto de naturaleza en León Hebreo y la novela pastoril española” en *Convito delle Conoscenze nel Rinascimento, Umanesimo e Platonismo* al cuidado de Mitsuo Sato, Toshindo, 1994, pp. 161-183.

la *Diana* en la forma que la conocemos.

Garcilaso de la Vega

Este poeta toledano, príncipe de la poesía castellana, es considerado el poeta más brillante del paganismo renacentista español. No sería exagerado decir que sin él no habrían existido Montemayor ni su seguidor el poeta valenciano Gaspar Gil Polo, autor de la *Diana enamorada*. Garcilaso en Italia, sobre todo durante su estadía en Nápoles, acabó sus tres églogas más importantes de su trayectoria poética. En estas obras están bien reflejados los sentimientos y vivencias del propio poeta que se inspiró en el nuevo ambiente renacentista de Italia.

Garcilaso nació a principios del siglo XVI, como segundón de una familia ilustre de Toledo. Su educación fue influida por la política renacentista de los Reyes Católicos y el poeta conoció el humanismo a través de los humanistas italianos que vinieron a la corte española. No sólo dominaba varios idiomas como el latín, el griego, el italiano y el francés sino que también estaba dotado de todo tipo de habilidades para ser un cortesano perfecto. Y como buen soldado-poeta, sabía muy bien cantar y tocar el arpa para halagar a las mujeres. Estuvo casi toda la vida en la corte de Carlos V como soldado y cortesano. Garcilaso hizo amistad con los grandes escritores italianos, tales como Baldassarre Castiglione (éste es el autor de *Il libro del Cortigiano*) y Pietro Bembo, quien es uno de los personajes que discuten sobre el amor del cortesano en este libro. Ambos son escritores que divulgaron la filosofía del amor platónico en sus escritos (en el caso de Bembo en su obra *Gli Asolani*) y son, igual que León Hebreo, conocidos como los autores más representativos de la filografía (o sea tratados de amor) del Renacimiento italiano. En las obras garcilasianas citadas, podemos encontrar rastros del pensamiento platónico de estos escritores italianos. Por ejemplo, en la *Égloga I*, Isabel Freyre, musa del poeta, es ennoblecida como una persona por la que se llega a la Suma Belleza¹³; en la segunda mitad de la *Égloga II*, figura la idea de Sumo Bien que iría a

¹³ El corte más platónico de la *Égloga I* está en la idea sublimada de Elisa (Isabel Freyre) y en el contraste de la claridad del día del sol con la oscuridad de la noche de su muerte, lo cual nos recuerda la famosa fábula de la cueva de Platón.

aquell que la noche nos encubre
hasta que'l sol descubre
su luz pura y hermosa:
tal es la tenebrosa
noche de tu partir en que é quedado

de sombra y de temor atormentado,
hasta que muerte'l tiempo determine
que a ver el desseado
sol de tu clara vista m'encamine.

(*Eg. I*, pp. 315-323.)

El poeta ahora pide su propia muerte a su difunta Elisa para juntarse lo más pronto posible con ella en el cielo y que pueda gozarla para siempre.

Divina Elisa, pues agora el cielo
con inmortales pies pisas y mides,
y su mudanza ves, estando queda

rompa del cuerpo y verme libre pueda,
y en la tercera rueda,
contigo mano a mano

perfeccionarse con ‘aquella diestra mano osada y virtud sublimada de Fernando’ (v.1785-86). Precisamente, esta parte nos recuerda la famosa metáfora de la cueva descrita en la *República* de Platón. Por lo demás, se manifiesta en el poeta mucha influencia de Virgilio, mayor poeta latino de églogas, y de Sannazzaro, poeta napolitano renacentista. El poeta toledano fue expulsado de la corte por el Emperador Carlos V y su mujer la Emperatriz Isabel de Portugal, como castigo por violentar la ley de la Orden de Santiago y se vio encerrado varios meses en una isla del Danubio¹⁴; después de ser liberado, fue enviado al exilio en Nápoles por un favor especial por parte de su amigo Pedro de Toledo, virrey de Nápoles. Así, no es por casualidad que Garcilaso pudiera escribir sus églogas en Nápoles, en una tierra tradicionalmente pastoral. Porque fue en aquella tierra hispano-italiana donde pudo elaborar la mejor expresión de su sentimiento y su vivencia.

La *Égloga I y II* son obras de esta expresión del sentimiento personal cuyos protagonistas son su otro yo y los íntimos amigos en la vida real del poeta. Los pastores Salicio y Nemoroso podrían ser los dobles de Garcilaso, quienes cuentan sus historias de amor en facetas diferentes. Al pastor Albanio de la *Égloga II*, lo podríamos identificar como Bernardino de Toledo, hermano menor de Fernando Álvarez de Toledo, Gran duque de Alba, que fue gran amigo de Garcilaso. Sin duda alguna, Fernando en el poema se considera a sí mismo el Gran duque de Alba. El viejo Severo, de la segunda mitad de la *Égloga II*, a quien le cuenta mitológicamente el Río Tormes el vaticinio del glorioso linaje de los Toledo, está basado en una persona real que es Fray Severo Varini, ayo italiano del Gran duque de Alba. Esta obra autobiográfica es una especie de drama mezclado entre la historia y la ficción, o sea, la vida pastoril y la cortesana.

La *Égloga III*, la obra artísticamente más elaborada de todas las suyas, con elementos más paganos y mitológicos que las anteriores, tiene modelos concretos de personajes. La historia de Elisa y Nemoroso, bordada por la ninfa Nise, no es otra cosa que la vida real y sentimental del poeta donde expresa la muerte prematura de Isabel a causa de su parto. El mundo garcilasiano es la visión interior del alma que sufre por el amor, en otras palabras, el petrarquismo. Petrarca, hombre tan docto que fue llamado “Padre del humanismo italiano”, nos muestra una faceta estoica y contemplativa de su personalidad como se ve en su *Ascensione al Monte Ventoso*, en que se lanza a la batalla contra su enemigo interior. De igual modo, la emoción que nos comunican directamente

¿por qué de mí te olvidas y no pides
que se apresure el tiempo en que este velo

busquemos otro llano,
busquemos otros montes y otros ríos,
(*Eg. I*, pp. 394-403.)

¹⁴ En un artículo mío traté de la razón subyacente de la severidad del castigo, en mi opinión, habría un resentimiento o una represalia por parte de la emperatriz Isabel, a causa de sus celos por los amores de su criada (Isabel Freyre) con el súbdito de su marido (Garcilaso). Véase mi artículo: “Garcilaso de la Vega y la libertad humana -un estudio sobre el Renacimiento español-” (*Mediterraneus*, VIII, 1985, pp. 53-78.).

las *Églogas* de Garcilaso es proveniente del sentimiento humano estoico de su propia vivencia, de su vida interior que lucha; su mundo es muy distinto del alegre mundo greco-latino de los lujuriosos dioses paganos.

Volvemos a Montemayor, quien parece seguir a Garcilaso en la expresión autobiográfica de su propia vivencia, porque en las églogas incluidas en su *Cancionero*, sobre todo en la *Égloga III*, hay huellas de imitación a Garcilaso en las quejas de amor grave, causadas a su vez por la ausencia, olvido o mudanza cuya base real estriba en su propia experiencia. En el caso de Garcilaso, fue el desamor y la muerte de sus amadas, la causa de sus penas de amor expresadas por parte de los pastores. En esta *Égloga III* de Montemayor, el desarrollo en verso está en ocasiones próximo al de la prosa de la *Diana*, pues una pastora se dirige a un pastor para que le cuente su caso de amor, como ocurre también en la *Diana*. Los adjetivos de Montemayor en las églogas, en su *Cancionero* o en la *Diana* responden perfectamente al corte de la obra de Garcilaso, cuyo conocimiento resulta muy importante para el estudio de la *Diana* como señala López Estrada¹⁵. Sobre el carácter autobiográfico de la *Diana* esto está demostrado en el “ARGUMENTO” por la misma boca del autor: “Y de aquí comienza el primero libro y en los demás hallarán muy diversas hystorias, de casos que verdaderamente an sucedido, aunque van dizfraçados debaxo de nombre y estilo pastoril”. Esta característica de la novela clave ‘roman à clefs’ en la *Diana* coincide con las églogas garcilasianas¹⁶.

Juan de Valdés

Otro español ilustre que se exilió a Nápoles durante la misma época que Garcilaso fue Juan de Valdés. Nació hacia 1509 en Cuenca como hijo de padres conversos y es el hermano de Alfonso de

¹⁵ Jorge de Montemayor, *Los siete libros de la Diana*, ed. de F. López Estrada (1970), Clásicos Castellanos, prólogo, LXXXV.

¹⁶ Que los personajes reflejen las personas reales será la tradición bucólica desde Virgilio como en sus *Bucólicas*, y Sannazzaro también en su *Arcadia* representa el artificio de introducir personas verdaderas en la ficción. Era también una novela de clave ‘roman à clefs’ la *Cuestión de amor*; esta novela caballeresco-circunstancial publicada en Italia hacia 1513, representa una pintura de la vida cortesana en Nápoles y se difundió mucho en España e Italia en la segunda mitad del siglo según afirma Menéndez Pelayo (*Orígenes de la novela*, II, Madrid, C.S.I.C., 1943, pp. 48-49.). Se supone que este librito influyó en la *Égloga I* de Garcilaso y posteriormente a través de Garcilaso en la *Diana* de Montemayor como señala Elias L. Rivers (en su edición de Garcilaso de la Vega: *Obras completas con comentario*, Castalia, 1974, p. 264.). Según la cita que hace López Estrada, Diana de Montemayor puede ser un personaje histórico que recibió como huésped a los reyes Felipe III y su mujer Margarita en 1602 en Valencia de Don Juan (Montemayor, *op.cit.*, prólogo, LXXII). Sigue esta tradición en la novela pastoril desde Montemayor hasta Gálves de Montalvo, Cervantes, y Lope de Vega.

Valdés, famoso erasmista. Valdés primeramente estudió con el alumbrado Pedro Ruiz de Alcaraz y luego estudió el griego y el hebreo en la Universidad de Alcalá, en su centro de estudios humanísticos, realizando las traducciones del Antiguo y del Nuevo Testamento y sus comentarios. Como erasmista apasionado, publicó en 1529, su obra principal *Diálogo de doctrina cristiana*, síntesis de la predicación de Alcaraz con sus propios estudios sobre la Escritura. Este libro causó sospechas a la Inquisición, porque parecía disfrazarse el pensamiento herético bajo el erasmismo tolerado. Se le consideraba también, a Juan de Valdés, un alumbrado o iluminista como su maestro Alcaraz. Prevenido del peligro de ser condenado hereje, marchó a Nápoles para escapar de la situación. Allí reunió en torno suyo un círculo de humanistas e intelectuales para difundir sus ideas iluministas y reformistas: es decir el evangelismo valdesiano¹⁷. Este movimiento religioso se correspondía exactamente con la reforma radical de la iglesia católica a manos de Savonarola en Florencia.

El *Diálogo de doctrina cristiana* es un libro serio, sin ironía, del catequismo con tres interlocutores: Antronio, un sacerdote ignorante, Eusebio, un religioso sabio que acaba de entrar en contacto con el anterior, y fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada, personaje histórico fallecido recientemente y a quien Valdés confía en su obra la enseñanza de las verdades fundamentales de la fe. Según afirma el protagonista Pedro de Alba, la verdadera piedad no consiste en las obras exteriores, sino en conocer a Dios como experiencia directa mediante la iluminación por el espíritu de Jesucristo, en observar las leyes divinas, actuar como dicta el Evangelio y depositar su total existencia en manos de Dios. A medida que avanza la plática el obstinado Antronio va persuadiéndose y llega a agradecer a Dios y al Espíritu Santo sintiéndose totalmente convertido a la nueva forma de fe¹⁸.

Lo que muestra Valdés en este drama de conversión, es un desafío a la autoridad de la iglesia católica con el monopolio de la interpretación de la Biblia. La idea expresada por el arzobispo, que es la de Valdés, es un cristianismo interior en el que se presta especial atención a la justificación de la fe. Esta idea de conversión con el alma iluminada por el espíritu de Jesucristo, no proviene tanto de la idea antropocéntrica de Erasmo como de la teocéntrica de Lutero. Sin embargo, no es que Valdés negara la autoridad de la Iglesia como Lutero, sino que creía más en una iglesia cristiana

¹⁷ Sobre las actividades religiosas de Valdés en Italia véase el libro especializado sobre este tema de José C. Nieto: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979. Véase también el artículo de Delio Cantimori: "Il circolo di Juan de Valdés e gli altri gruppi evangelici" incluido en su libro *Umanesimo e Religione nel Rinascimento*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1975, pp. 193-203.

¹⁸ El contenido del *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés está compendiado de modo completo en la prestigiosa obra de Marcel Bataillon: *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, cuarta reimpreión en España, 1991, pp. 345-363.

evangélica que en una católica. A diferencia de Lutero, que no admitió más que la autoridad de la Biblia negando la de la Iglesia, Valdés reconoció la iglesia no católica sino cristiana. Hay que separar su pensamiento del luteranismo y llamarlo ‘valdesianismo’ que es un tipo del evangelismo paulino. Juan de Valdés, en Nápoles, pondría de manifiesto sus ideas religiosas iluministas entre los napolitanos de alto rango: fueron unos cuarenta intelectuales cuyos nombres más destacados son Bernardino Ochino, el general de los capuchinos, el cardenal Pietro Carnesecchi y Vittoria Colonna, poetisa y mecenas de Miguel Ángel, con los cuales Valdés mantuvo profundas relaciones gracias a la ayuda de su amiga y discípula, la duquesa Julia Gonzaga.

Las obras doctrinales escritas por Valdés, dedicadas a ellos fueron traducidas al italiano (los originales españoles se han perdido) después de su muerte; éstos son: el *Alfabeto cristiano* (Nápoles, 1536), las *Ciento y diez consideraciones divinas* (Basilea, 1550) y el *Diálogo de la lengua* (1535?, Madrid, 1737). A diferencia de las dos primeras, que tienen una orientación religiosa para los discípulos, la última es la única no religiosa de Valdés. Se trata de un estudio lingüístico de la lengua española, el primer trabajo filológico sobre este idioma. El autor, en este diálogo, explica las reglas del idioma a dos amigos napolitanos, refiriéndose a Garcilaso de la Vega, a quien esperó junto con dos amigos cortesanos suyos que calificase de satisfactoria su valoración. De esto, podemos deducir con gran probabilidad que Valdés tuvo en Nápoles contacto amistoso con el poeta toledano. Ellos coincidieron dos años en la misma ciudad de Nápoles (Garcilaso: de 1532 al 36; y Juan de Valdés: de 1534 al 41). Veremos más adelante la coincidencia del pensamiento teológico de Valdés en Montemayor: “el beneficio de Jesucristo” concepto más importante de la espiritualidad valdesiana según Bryant. L. Creel.

2. Nacimiento de la Novela Pastoril española

Nápoles, como he dicho, es una tierra de la literatura pastoril muy españolizada. Y los españoles que eligieron esta tierra para el exilio por razones religiosas o políticas llevarían a cabo una creación nueva de la literaria renacentista: la novela pastoril española. Es irónico que germinara una literatura idealista en la tierra de procedencia por la influencia de los exiliados, o sea por quienes dejaron su patria. Aunque esto parece accidental, no lo es en verdad, porque vemos muy claramente las bases ideológicas subyacentes en la obra, que habría sido muy distinta de la que conocemos si no hubiéramos tenido dichos filósofos, poetas, religiosos españoles influidos por el Renacimiento italiano. Es decir que esta literatura nació en correspondencia con la España contrarreformista que, encerrándose en su dogmatismo católico, condenó el erasmismo como herejía y excluyó de su ámbito la cultura pagana (como el neoplatonismo y el petrarquismo) del

Renacimiento italiano. En otras palabras, la novela pastoril es un símbolo de la expresión artística de la heterogeneidad dentro de sí misma, la cual no se podría dejar fuera como cosa desechable. El autor de la *Diana* fue un hombre marginado que se vio obligado a exiliarse a Italia para terminar su vida.

Jorge de Montemayor

Jorge de Montemayor nació como hijo de padres humildes, posiblemente conversos, alrededor de 1520 en Montemor-o-Velho, cerca de Coimbra. Fue muy aficionado a la música, que le había de servir para sustentarse y valerse en las Cortes en que vivió; cantó así su amigo Sá de Miranda alabando el arte musical de Montemayor "... cantando él, mueve a gozo, mueve a llanto."¹⁹ Montemayor dejó su lugar de nacimiento "... porque veyá-llegado el tiempo ya de buscar vida"²⁰ y la encontró en la música de su vocación y en la literatura como complemento; ambas se cultivaban en las cortes españolas y portuguesas.

Primero Montemayor salió de Portugal para entrar en la corte de Castilla, en el séquito de la infanta doña María, casada con el príncipe Felipe, el futuro Rey Prudente. Expresó su dolor por la muerte de doña María, ocurrida en 1545, en la *Glosa de diez coplas de don Jorge Manrique*, en la que contrasta la alegría de la familia portuguesa cuando se casó y el dolor de su temprana muerte. Luego, en 1548, fue cantor de la infanta doña María de Castilla, hija del emperador Carlos V y de Isabel de Portugal, quien posteriormente se casaría con Maximiliano de Alemania. El matrimonio se fue para Alemania en 1551. Después de su partida, Montemayor continuó en la misma corte sirviendo a su hermana doña Juana, lo que se corrobora por la documentación donde Montemayor figura como cantor contrabajo en la capilla de la princesa desde 1549. Esta época será llamada "la primera época de la Corte de Castilla (la del Príncipe Felipe)" (1544-49).

En 1552, doña Juana se casó con don Juan Miguel, príncipe de Portugal y con este motivo Montemayor le acompañó a Portugal, su tierra natal, donde quedó al servicio de la princesa Juana, mujer que tenía grandes simpatías por la Reforma, hasta la muerte de su esposo acaecida en 1554. Es hacia 1552, cuando escribió su primera obra inédita de tono erasmista el *Diálogo espiritual*, dedicado al rey don Juan Miguel, con el propósito de que sólo fuera transmitida entre los cortesanos, bien de forma oral, bien por medio de alguna que otra copia manuscrita, como materia de estudio y comentario. Este tiempo será para Montemayor "la época de la Corte de Portugal" (1552-54).

Parece probable que en 1554 volvió a Castilla con doña Juana, y que de 1554 a 1556 quedó como gobernadora de España por la ausencia de su padre, Carlos I. Al morir don Juan Miguel, Montemayor podría haberse unido a la comitiva que fue con el príncipe Felipe a Inglaterra, en julio

¹⁹ Montemayor, *La Diana*, ed. de F. López Estrada, prólogo, XI.

²⁰ *Loc. cit.*

de 1554, para casarse con María Tudor. Montemayor también podría haber estado en Flandes por cuestiones de guerra y estado, ya que publicó en Amberes, el mismo año de 1554, una nueva edición de su *Cancionero espiritual*. En estos años, Montemayor pasó por Sevilla y hubo de residir en Valladolid.

En 1558, hallándose también en Flandes, publicó en una edición independiente el *Segundo Cancionero Spiritual*. En 1559, un testigo lo sitúa aún en la corte del Rey Felipe II, tratando con caballeros cortesanos. Mientras tanto, puede ser que Montemayor también estuviera en Valencia del Turia y sirviera a algunos señores del Reino. Porque allí se publicó su *Diana* (1559) y la traducción de *Cants d'amor* (1560) de Ausias March con una dedicatoria a los nobles valencianos. Podríamos llamar esta época “la segunda de la Corte de Castilla (la del Rey Felipe)” (1554-59).

La última etapa de la vida de Montemayor se desarrolla en Italia. Su *Segundo Cancionero Spiritual*, pese a las consultas con los teólogos, fue finalmente incluido en el índice expurgatorio de 1559 (“Obras de George de Monte mayor, en lo que toca a devoción y cosas Christianas”). Como libro prohibido no volvió a reimprimirse. Esta prohibición es un indicio de la crisis espiritual de la época, que hubo de sufrir intensamente Montemayor y que acaso fuese uno de los motivos que lo apartó de la corte real. Otros sinsabores no le faltaron; un poeta vecino de Sevilla, llamado Juan de Alcalá, entabló una querrela contra Montemayor en la que le echó en cara su poca habilidad teológica; y a la respuesta de Montemayor replicó con una violenta acusación llamándolo <nuevo en la fe>, o sea, converso y de ascendencia judía. Es probable que tuviera miedo a ser perseguido por la Inquisición y tomase medidas para salvarse fuera del país. Es una razón importante para tener que huir a Italia.

En cambio, su *Diana* no tuvo ningún problema y una edición de la misma apareció en Milán dedicada a la vizcondesa doña Bárbara Fiesca; parece que ésta fue la segunda edición impresa hacia 1560. Esto nos lo sitúa en la corte de Milán, en la cual había estado también Gutierre de Cetina, su amigo. Montemayor, según se cree por el testimonio de fray Bartolomé Ponce, autor de la *Clara Diana a lo divino* (1599), murió en Piamonte, a consecuencia de un duelo por causa de amores, en febrero de 1561. Esta última época puede ser llamada “la del exilio en Italia”.

La Diana

Montemayor aborrecía la vida cortesana y guerrera bajo Felipe II en la cual se desempeñó como soldado y deseaba dedicarse a la literatura en un ambiente pastoral²¹. Porque eran Carlos V en

²¹ El aborrecimiento de la vida cortesana de Montemayor se sugiere al comienzo de la *Diana*, “no le (a Sireno) passava por el pensamiento la diligencia y codicias del ambicioso Cortesano ni la confianza y presumpción de la Dama,” y esto es claro en su epístola a Ramírez Pagán como hace notar López Estrada en su artículo “La epístola de Jorge de Montemayor a Diego Ramírez Pagán

su última etapa y su hijo heredero Felipe II quienes impulsaron la política de persecución de los luteranos y herejes alumbrados y en sus reinados coincidió Montemayor en su segunda época de la corte de Castilla cuando reinaba la Inquisición. Viéndose en la situación de ser perseguido por la Inquisición, el poeta portugués se marchó a Valencia buscando refugio donde se concentraba la mayor judería del Reino. La *Diana* fue dedicada al ilustre noble valenciano don Joan Castellá de Vilanova, señor de las baronías de Bicornb y Quesa, y el libro podría gozar de la protección necesaria para su publicación con el respaldo de una persona tan poderosa como el señor de Vilanova, quien parece también haber sido de origen converso al igual que Montemayor.

El tema principal de esta obra es cómo dar soluciones a la pena del amor verdadero, pero sin salida. Las soluciones están sugeridas en el remedio del pastor Sireno, cuya comprometida Diana, se casó en su ausencia con otro. Al principio de la historia, Sireno sacando del seno el pelo de su amada llora ante él quejándose de ella. Esta escena nos recuerda la *Égloga I* de Garcilaso en que Nemoroso llora la muerte de Elisa ante el mechón de su pelo. Psicológicamente, para Sireno su Diana, aunque está viva, en verdad está muerta una vez que se ha casado con otra persona. Aunque siga amándola no le queda otro remedio que olvidarla y estar sereno como sugiere su nombre Sireno. Fue correcto despedirse de un amor o de un deseo semejante que no tenía esperanza. Y esta despedida de amor podría ser un puerto seguro para evadirse de los engaños de la fortuna. Sireno, en busca de su remedio, se dirige al palacio de Felicia en compañía de su amigo Sylvano y otras mujeres atormentadas por el amor. La sabia Felicia cuenta ante Sireno sobre el verdadero sentido del amor y Sylvano hace lo mismo ante las ninfas que sirven a Felicia. Según Felicia, el verdadero amor, aunque siendo hijo de la razón, no puede ser controlado por ella, y cuanto más verdadero es

-Una interpretación del desprecio por el Cortesano en la *Diana*” (*Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, tomo VI, Madrid, C.S.I.C., 1956, pp. 387-406.). Una tradicional idea guevariana de menosprecio de corte y alabanza de aldea está reflejada en el “Tratado de una carta que Jorge de Montemayor escribió a un grande de España: trátase en ella de los trabajos de los Reyes.” registrado por manos de Sánchez Cantón para la *RFE*, XI, 1925, pp. 43-55. En el cual se refiere Montemayor a Carlos V y su hijo Felipe, y dice que aquél “ha puesto grandísimo terror y espanto en todo el universo con la grandísima fuerza de su imperio y valor,” “en domar la ferocidad de muchas y varias naciones, en sobrepujar los enemigos de nuestra fe, en adquirir inmortalidad de fama, en ampliar la corona de su imperio, en abaxar la fuerza del potentísimo Solimán” (p. 47.). Aparte de este negocio guerrero de los Reyes, lo que más desvirtuaría la humanidad en ellos es, según Montemayor, la falta de conversación y la afabilidad con los amigos, sin la cual “la vida sería inhumana y insufrible” (p. 49.). Montemayor también critica la postura de la Iglesia como corruptora de los valores del Estado, propugnando un cambio radical en las relaciones entre ambos. Que tuviera Montemayor una teoría de Santo Tomás sobre ellas lo averiguó María D. Esteva de Lovet en su artículo: “Hacia la concepción de una teoría de la moral política en Jorge de Montemayor: El Regimiento de príncipes y la Epístola a un grande de España” (*Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Vol. 1, Universidad de Barcelona, 1989, pp. 245-263.).

tanto más vehemente para arrobar el corazón y lo hace abandonarse y perseguir obsesivamente el objeto deseado. Y añade que el amor entre hombre y mujer no puede degenerarse por más apasionado que sea, si está bien fundamentado en la razón y el verdadero conocimiento o el juicio de lo que merece ser amado por sus cualidades. Por otra parte, Sylvano, que quiere tan puramente a Diana como Sireno, está convencido de que su amor a Diana no nació del vicioso apetito, cuya pena cesaría pronto con su adquisición, sino de la razón o del verdadero amor, por lo que él no huye de los pesares del amor aunque perdiera su libertad y su razón.

No nos cabe duda alguna que las discusiones de Felicia y Sylvano están sacadas de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. En este libro de la filografía neoplatónica, el interlocutor masculino Filón no llega a cortejar a su amada Sofía, otra interlocutora femenina, y así se cierra el diálogo sobre la quintaesencia del amor. El cuarto diálogo, sobre el amor humano entre hombre y mujer, no se llevó a cabo pese a su anticipación. Este libro filográfico, enciclopedia de la filosofía de amor, termina con una pregunta ambigua de por qué el maestro Filón no logró enamorar a su discípula Sofía con todo su esfuerzo de persuadirla mediante las discusiones de amor. Podría decirse que, el converso Montemayor ideó su novela pastoril para dar la respuesta a esta cuestión planteada por León Hebreo. En resumen, lo que resuelve el problema de una forma mística es el agua mágica de Felicia, algo portentoso inventado como una solución literaria.

Sireno deja de preocuparse por su Diana después de beber el agua de Felicia; y Diana se convierte en una amiga que inspira un amor desinteresado. Sylvano también bebiéndola se olvida de Diana para amar a otra mujer desamada, Selvagia. Según el autor, el amor de estos amadores “nace de la razón y del verdadero conocimiento y juicio, que por solas sus virtudes la juzgue digna de ser amada”²² y no cabe duda que el amor de los dos pastores a Diana fue auténtico y verdadero, empero Diana ya no es objeto de su amor verdadero, porque ella se casó con otro. Aquí es donde se introduce la maquinaria portentosa del agua mágica que ocasionaría el sueño purificador y el olvido en los desesperados amantes. Esta agua mágica los llevó a encontrar el verdadero camino del amor. Este portento se suele atribuir a la fuerza sobrenatural que se supone encerrada en sí el agua mágica. Yo lo interpretaría de otro modo: esto es que el efecto fue causado por la ‘gracia divina’ que ejerció sobre ellos un gran cambio espiritual, porque ellos eran tan buenos amantes que lo merecían. En otras palabras, esta gracia no se les hubiera sido concedida si ellos no hubieran sido verdaderos amadores.

De este modo, los sufrientes amadores se encuentran con una nueva forma de ser y se sienten renacer. Sireno, quien gozó de la gracia al beber el agua, se sintió libre de sus pensamientos y desprendido del amor hacia la casada Diana. Y ahora que está libre de este loco amor, posesión y

²² Montemayor, *La Diana*, ed. de F. López Estrada, p. 189.

confiados en sí mismos y caídos en el autoengaño²⁶.

En opinión de Marcel Bataillon, la piedad erasmiana reflejada en Montemayor tuvo influencia de Savonarola, quien dirigió la Reforma católica en Florencia mediante un evangelismo radical. Bataillon afirma que su gran paráfrasis del Miserere no es sino la meditación de Savonarola sobre ese salmo-obra maestra de la literatura devota, cuyo éxito era más vivo que nunca en España hacia 1550 -puesta en endecasílabos sueltos²⁷.

Por lo demás, Montemayor tiene mucho en común con Juan de Valdés tanto en su origen judeoconverso como en su postura erasmista de fe interiorizada y en su espiritualidad iluminista. Que lo identificaran como un hereje iluminista o valdesiano corrobora el que el Índice del Inquisidor don Fernando de Valdés incluyera sus obras devotas en 1559 y el poeta posteriormente tuviera que trasladarse a Valencia y más tarde exiliarse a Italia.

Anteriormente en un artículo mío²⁸, yo traté de ver en la sabia Felicia (que tiene el poder de dar remedio a los que sufren de amores), una imagen piadosa de la Virgen María que realiza milagros, interpretando la palabra clave “remedio” que sale tantas veces en la *Diana* como símbolo de la gracia divina en el contexto religioso. Así pues, en la poesía devota de Montemayor se encuentran muchos temas marianos. Se puede citar como elogio tradicional a la Virgen María, sus 101 coplas de 11 versos (“Sobre Missus est Angelus. Lucae capit. I”), un villancico dedicado a la Virgen y un romance. De los temas marianos no tradicionales influidos por su religiosidad reformista son <Exurgens María> que es la paráfrasis de la Visitación según San Lucas y una glosa de <Copla agena hecha a la Santíssima Virgen>. En las coplas de 11 versos hay unas partes donde se refiere a la Virgen como agua de gracia y que Dios es la fuente de agua viva de donde procede la gracia.

¡O, Virgen muy principal!
soys agua de gracia Vos
y la fuente perenal
do procede es nuestro Dios,

Hijo vuestro natural.
Él es fuente de agua viva
do la gracia se deriba;²⁹

Esta descripción coincide perfectamente con la de Felicia en la *Diana*, quien da el remedio del amor con su agua. El agua mágica es una técnica de encanto muy popular en los libros de caballería y en las novelas sentimentales de la Edad Media, y se convierte aquí en una maquinaria

²⁶ *Ibid.*, p. 120.

²⁷ Marcel Bataillon, “*Une source de Gil Vicente...*”, p. 608.

²⁸ Seiji Honda, “El paganismo en la literatura española (II) -Los elementos paganos en la *Diana* de Jorge de Montemayor-”, *Renaissance Studies*, 1996, pp. 1-26.

²⁹ Montemayor, *Poesía completa*, p. 762, Segundo Cancionero (1558), <Sobre Missus est Angelus. Lucae. Capit. I> (v. 881-87.).

indispensable para representar el drama interior de conversión o resurrección del alma apenada. Así pues, la otorgadora de gracia llamada Felicia representa la providencia en el sentido religioso y otorga la felicidad a quienes sufren de amores verdaderos como lo hace la Virgen María con su amor a todos los sufrientes. Esta función de devolver la felicidad a los que la merecen lo simboliza con su nombre Felicia³⁰.

3. La crítica cervantina

Es bien sabido que Cervantes critica la *Diana* desde su punto de vista novelístico, en el capítulo VI del primer *Quijote*. Cervantes la excusa de su auto de fe por su prosa y por ser el primero en semejantes libros con la condición de que “se le quite todo aquello que trata de la sabia Felicia y de la agua encantada, y casi todos los versos mayores”. En su *Coloquio de los perros* Cervantes cita a la dama del amo de Berganza como entusiasta de las novelas pastoriles en boga: “de los desmayos de Sireno y arrepentimiento de Diana decía (ella) que daba gracias a Dios y a la sabia Felicia, que con su agua encantada deshizo aquella máquina de enredos y aclaró aquel laberinto de dificultades”. A continuación Cervantes pone en la boca de Berganza una crítica acerba a la falsedad del mundo de los pastores descritos en la novela pastoril, diciendo que aquellos libros son “cosas soñadas y bien escritas para entretenimiento de los ociosos, y no verdad alguna”.

La crítica cervantina se resume en tres puntos: primero, sobre su técnica novelística, en concreto, todo lo referente a Felicia y a su agua; segundo, sobre su versificación; tercero, su artificialidad y falta de verosimilitud. Lo que más preocupaba a Cervantes era crear un mundo idealista, basándose en la realidad humana. Se inclinaba más por lo artístico que por lo ideológico y esto es lo esencial que separa a Cervantes de Montemayor. Según el marco ideológico y teórico que plantea Montemayor para su *Diana*, son tres motores los que arrancan y determinan la vida: la fortuna, el tiempo y el amor. Dice Montemayor, al comienzo de la novela, que estos tres poderes atormentaban tanto a Sireno que deseaba su propia muerte, ya que la fortuna quiso que con sólo un año de su ausencia, Diana le olvidara y se casara con otro. A pesar de lo cual, Sireno no puede dejar de amarla bajo el tiránico mando del amor. Sireno está desesperadamente dolorido sin tener remedio al ser olvidado por Diana y al no poder olvidarla. Eso no es culpa suya sino que se debe a la tiranía del amor. El amor de Sireno a Diana no encontrará ninguna solución a no ser por el agua mágica de Felicia. Tomando esta medicina mágica que causa el sueño, Sireno se olvidará totalmente de su

Para T. Anthony Perry, la sabia Felicia es una alegoría del deseo y de la búsqueda de la felicidad (Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne, Alabama University Press, 1980, p. 233.).

amor al despertarse. Este remedio del amor lo disfrutarían también Sylvano y Selvagia, quienes se enamoraron de nuevo uno y otro, olvidándose ambos de su antiguo amor no correspondido. Sylvano quiso a Diana más que a sí mismo, pero “fue de la pastora tan aborrecido que no avía cosa en la vida a quien peor quisiese.”³¹ No se explica por qué se olvida tan fácilmente el amor en Diana ni en Sireno sino las fuerzas ejecutoras del tiempo, fortuna y amor y la fuerza mágica del agua para resolverlo de un golpe. Los personajes que no son seres vivos sino arquetipos sólo existen para desempeñar algún papel determinado en el marco ideológico preestablecido. De hecho, Diana no aparece en escena hasta llegar al quinto libro. Eso corrobora y simboliza el predominio de lo ideológico sobre lo real en Montemayor.

Entonces ¿qué será lo ideológico en Montemayor? Sin duda está muy unido con lo que promulga en sus poesías devotas: evangelismo valdesiano de un reformista católico. Para Montemayor la libertad del hombre está supeditada a la gracia divina, porque la existencia humana siempre está a merced de las fuerzas ajenas, incapaces de ser controladas. La fortuna es una diosa caprichosa que dirige los destinos de los hombres según su deseo. El tiempo lo cambia todo con su paso y no deja nada así como era. El amor ya no se rige con la razón, aunque nacido de la razón, y uno se convierte voluntariamente en su siervo. Esta predicación hecha ante Sireno es tomada directamente de la filosofía neoplatónica de León Hebreo, como he dicho antes.

El hombre, según el entender iluminista de Montemayor, se queda imperfecto si no se arrima a la salvación de Dios mediante la redención de Jesucristo³². Esta salvación se manifiesta como un favor divino, es decir la gracia divina. Felicia la otorga como dones a los justos amadores igual que lo hace la Virgen María a los fieles cristianos.

Otro personaje muy importante de la Diana es Felismena, quien representa una vida valiente que se resiste a todos estos poderes superiores para ser consistente con los amores de su don Felis. Ella, gracias a su esfuerzo y a su determinación, logra recobrar el antiguo amor de su amante. En este caso, por la gracia divina de la que ella gozaba, su amado pudo curar su herida mortal, bebiendo el agua de Felicia. Felismena ejemplifica el verdadero amor constante sin que lo mengüen ni el tiempo, ni la fortuna. Ella utiliza su ingenio disfrazándose de hombre para servir como paje a su amo enamorado y con el poder del Amor deja morir de amores a Celia, amada de don Felis. Ella ganó de nuevo el amor de don Felis sin que la ausencia de su amado la hiciera olvidarlo. Creo que Felismena fue creada por el autor como una persona digna de gozar de la gracia divina por su conducta virtuosa³³.

Montemayor, La Diana, ed. de F. López Estrada, p. 7, Argumento deste Libro.

Bryant L. Creel, op. cit., p. 168-170.

Felismena fue creada como una persona andrógina: nacida mujer con habilidad de armas masculina y se vistió de guerrero travistiéndose. Después de matar a los tres salvajes, sirve de paje a su amado y le salva la vida en trance de su muerte. Está provista de cualidades de ambos sexos. La moral y la fuerza de esta mujer a veces

En cuanto a los cuatro enamorados, que aman a personas que no les corresponden, será como dice Selvagia, un extraño engaño del amor. Así Selvagia ama en vano a Alanio que a su vez quiere a Ismenia. Antes Alanio amaba a Selvagia pero, por enemistad con Montano que deseaba a Ismenia, Alanio quiso quitarle Ismenia a Montano y así verdaderamente llegó a amarla. Montano que quería a Ismenia ahora llegó a amar a Selvagia por un flechazo del Amor. De ahí que cada uno venga suspirando de diferente forma: así decía Alanio ¡hay Ismenia! e Ismenia decía ¡hay Montano!, Montano decía ¡hay Selvagia! y Selvagia decía ¡hay Alanio!

La pena que sentía Selvagia por Alanio fue remediada por el agua de Felicia, porque le mereció la pena siendo verdadero y constante su amor. En cambio, el amor de Alanio que no era tan puro como el de Selvagia estaba sujeto al olvido por la ausencia y le movió a amar otro sentimiento que el amoroso. Por esto Selvagia tenía pleno derecho a ser premiada por su sinceridad y bondad.

El esquema teórico de la *Diana* está bien claro: recompensa y reivindicación de los verdaderos amadores. Cervantes en contra de esta ideología en la literatura, nos propone otro punto de vista totalmente libre de una ideología determinada. En su primera novela pastoril, la *Galatea*, Cervantes no quiso encajar los personajes en un marco ideológico para sacar una lección de los amores enredados. La relación de Elicio-Galatea es bastante ambigua, comparada con la de Sireno-Diana: según el texto, “De Galatea no se entiende que aborreciese a Elicio, ni menos que le amase; (...) No eran las buenas partes y virtudes de Elicio para aborrecerse, ni la hermosura, gracia y bondad de Galatea para no amarse. Por lo uno, Galatea no desechaba de todo punto a Elicio; por lo otro, Elicio no podía, ni devía, ni quería olvidar a Galatea³⁴”. Aunque Elicio tenía un sincero amor a Galatea, con la apariencia de su rival, persuadido del amor de ella, se decidió a apelar a la fuerza para tenerla en su poder en la última etapa de la historia. La relación de los enredos amorosos de los dos gemelos, tampoco no se da en un esquema tan simple como la de los cuatro enamorados de la *Diana*.

Teolinda, engañada por su hermana gemela Leonarda pierde a su amado Artidoro, aunque ella todo el tiempo le fue fiel. Resulta que Teolinda tuvo que sufrir ya que su hermana era más astuta que ella. Aquí no hay ninguna recompensa justiciera por parte de los verdaderos amadores, sino que existe la dura realidad de los amores humanos.

Cervantes explica la conducta traidora de Leonarda, así en palabras de Teolinda: “Súpose también el artificio de mi hermana, la cual dio por disculpa ver que Galercio, a quien tanto ella amaba, por la pastora Gelasia se perdía, y que así le pareció más fácil reducir a su voluntad la

exceden a las de don Felis y en ello está señalada la paridad de la sexualidad como dos protagonistas de los Diálogos de amor de León Hebreo, quien trata del andrógino platónico, que era una existencia perfecta antes de ser dividida por Dios. En lo referente a este tema consulte la obra de Diana de Armas Wilson: “Cervantes and the Androgyne” (Cervantes’s *Persiles and Sigismunda*, Princeton University Press, 1991, Cap. 4.).

Miguel de Cervantes: *La Galatea*, ed. de Juan Bautista Avallé-Arce, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 67.

enamorada de Artidoro, que no la desesperada de Galercio; y que, pues los dos eran uno solo en cuanto a la apariencia y gentileza, que ella se tenía por dichosa y bien afortunada con la compañía de Artidoro.³⁵ Aquí no se nota la condena del autor a su astucia, pues según la filosofía cervantina del amor todo medio para tener éxito en el amor se justifica.³⁶

En Cervantes no existe dicotomía ni maniqueísmo entre buenos y malos tan acusada como en Montemayor. El agua mágica con la que sana la sabia Felicia las penas de amor de los pastores y las heridas de don Felis, se contrasta con la hechicería del celoso nigromante Alfeo, quien por celos a Arsenio y su hijo Arsileo, tomando sus figuras, hizo que se mataran uno a otro para desesperar a su común amada Belisa. A fin de cuentas, Belisa logra realizar un nuevo encuentro con su amado Arsileo, una vez disuelto el encantamiento de Alfeo. Ahora bien, esta atmósfera maravillosa de la *Diana*, tan importante en el libro, recuerda casi constantemente la que existe en el *Amadís* o el *Palmerín*; el agua de Felicia que invita al sueño y su contacto del cuerpo para despertar es muy parecida a los ungüentos de Urganda y al bálsamo de Fierabrás. La historia de Felismena y don Felis en su esencia no es pastoril, sino caballeresca, pues aunque Felismena es mujer desempeña el papel de un Amadís en su trayectoria amorosa por su vida tan valiente y consistente en sus amores.

En conclusión, lo que Cervantes rechazó de todo lo referente a Felicia o a la *Diana* sería esa parte parecida a los libros de caballería. Su crítica literaria a la *Diana* coincide con su crítica a la literatura caballeresca. Ambas incurrieron en la dicotomía entre el mal y el bien³⁷, así las personas no eran más que arquetipos y sus actuaciones estaban sujetas a un esquema ideológico preestablecido. Por cierto que en Montemayor hay muchos méritos literarios a pesar de la crítica cervantina. Por ejemplo, su presentación de los casos de amor de los personajes en su proceso psicológico. Solamente quien pudo mirar hacia adentro en la importancia de la gracia divina, pudo llegar a descubrir el encanto de los procesos del amor humano, sobre todo en lo referente al alma femenina.

Montemayor pudo transmitir a través de esta obra pagana pastoril su profunda preocupación sobre su ferviente espiritualidad, propia del reformismo católico. Su valor literario está supeditado a este objetivo religioso y en el momento de idear la novela, todo el pensamiento del Renacimiento

³⁵ *Ibid.*, p. 487.

³⁶ Castro dice así: “En las bodas de Camacho, Basilio acude a la artimaña que todos recuerdan para hacerse dueño de Quiteria, y Don Quijote decreta que <en las contiendas y competencias amorosas se tienen por buenos los embustes y marañas que se hacen para conseguir el fin que se desea>” (Américo Castro: *El pensamiento de Cervantes*, p. 142.). Yo también traté de este tema más a fondo analizando cinco episodios amorosos, incluido el de Basilio, en el *Quijote*, en “Los episodios de enredo amoroso en el *Quijote* y el pensamiento de Cervantes”, *Anthoropos*, núm. 100, 1989, Documentación Cultural e Información Bibliográfica, pp. x-xvi.

³⁷ Castro afirma que a Cervantes no le molestó lo inverosímil sino la frivolidad del autor en su crítica de la *Diana* (Castro; *op. cit.*, p. 145.). Esta frivolidad o la inmadurez en la novelística vendría de su punto de vista algo maniqueísta de Montemayor.

concurría en la formación estilística de la obra: el neoplatonismo hebraico de León Hebreo, el petrarquismo cancioneril de Garcilaso y Ausias March, el evangelismo erasmista de Juan de Valdés, y, naturalmente, todo lo que absorbió de su vida cortesana en Castilla y Portugal.

Bibliografía

- Atkinson, W: "Studies in Literary Decadence" en *Bulletin of Spanish Studies*, Vol. IV, No. 14, April, 1927, ii 7-26; Vol. IV, No. 14, July, 1927, pp. 180-186.
- Avallé-Arce, Juan Bautista: *La novela pastoril española*, Madrid, Edición Istmo, 1974.
- Bataillon, Marcel: *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, cuarta reimpresión en España, 1991.
- : "Une source de Gil Vicente et de Montemayor, La Méditation de Savonarole sur le Miserere" en *Bulletin des Études Portugaises*, 3, 1936, pp. 1-16.
- : "¿Melancolía renacentista o melancolía judía?" en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 39-54.
- Cantimori, Delio: "Il circolo di Juan de Valdés e gli altri gruppi evangelici" en *Umanesimo e Religione nel Rinascimento*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1975, pp. 193-203.
- Castro, Américo: *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona-Madrid, Noguer, 1972.
- : "Lo hispánico y el erasmismo" en *RFH*, I, 1941, pp. 1-34, II, 1942, pp. 1-66.
- Cervantes, Miguel de: *La Galatea*, ed. de J. B. Avallé-Arce, Madrid, Espasa-Calpe, 1987. Traducción japonesa, *La Galatea y el Viaje del Parnaso*, por Seiji Honda, Kohro-sha, 1999.
- Chevalier, Maxime: "La Diana de Montemayor y su público en la España del siglo XVI" en *Creación y público en la literatura española*, Castalia, ed. de Botrel y Salaün, 1974, pp. 40-55.
- Creel, Brayant L.: *The Religious Poetry of Jorge de Montemayor*, London, Tamesis, 1981.
- Croce, Benedetto: *La Spanga nella vita italiana durante La Rinascenza*, cuarta edición, 1949. Traducción japonesa, *Italia y España*, por Shiro Abe y Yoshiaki Yoneyama, Koseisha-Koseikaku, 1972.
- Damiani, Bruno M.: "Sannazzaro and Montemayor toward a Comparative Study of *Arcadia* and *Diana*" en *Studies in Honour of Elias Rivers*, Scripta Humanistica, 1989, pp. 59-75.
- : "Aspectos estilísticos de la Diana de Montemayor" en *RFE*, LXIII, 1983, pp. 291-312.
- : "Sermones y ejercicio de las virtudes cristianas en la Diana de Jorge de Montemayor" en su *Moralidad y Didactismo en el Siglo de Oro*, Editorial Orígenes, 1987, pp. 81-97.
- : "The Restless Fields of Montemayor's Diana" en *Et in Arcadia ego*, Maryland, University Press of America, 1990, pp. 47-67.
- : *Montemayor's Diana*, Madison, Music, and the Visual Arts, 1983.
- Darst, David H.: "Renaissance Platonism and the Spanish Pastoral Novel" en *Hispania*, LII, 1969.
- De Armas, Frederick A.: "Caves of Fame and Wisdom in the Spanish Pastoral Novel" en *Studies in Philology*, LXXXII, summer, 1985, No. 3, pp. 332-358.
- DiSalvo, Angelo J.: *Cervantes and the Augustinian Religious Tradition*, York, South Carolina, Spanish Literature Publications Company, 1989.
- : "Los conceptos de amor uti y amor frui en las obras de Cervantes" en *Anales Cervantinos*, XXII, 1984, pp. 43-57.

- De Armas Wilson, Diana: *Cervantes's Persiles and Sigismunda*, Princeton University Press, 1991.
- El Saffar, Ruth: "Structural and Thematic Discontinuity in Montemayor's *Diana*" en *MLN*, 86, 1971, pp. 182-198.
- Esteva de Lovet, María D.: "Hacia la concepción de una teoría de la moral política en Jorge de Montemayor: El Regimiento de príncipes y la Epístola a un grande de España" en *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Vol.1, Universidad de Barcelona, 1989, pp. 245-263.
- Fernández-Cañadas de Greenwood, P.: *Pastoral Poetics, the Uses of Conventions in Renaissance Pastoral Romances- Arcadia, la Diana, la Galatea, l'Astrée*, Studia Humanitatis, 1983.
- Garcilaso de la Vega: *Obras completas con comentario*, por Elias Rivers, Castalia, 1974. Traducción japonesa, *Obras completas de Garcilaso de la Vega*, por Seiji Honda, Seiwashorin, 1993.
- Green, Otis H.: "Fingen los poetas -Notes on the Spanish Attitude toward Pagan Mythology", *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, 1, 1950, pp. 275-288.
- Harrison, T. P. Jr.: "Concerning *Two Gentlemen of Verona* and Montemayor's *Diana*" en *MLN*, XLI, April 4, 1926, pp. 251-252.
- Honda, Seiji: "El sentido de Carlos V en la poesía de Garcilaso" en *Boletín universitario de Kumamoto Tandai*, Vol. 32, 1982, pp. 25-52.
- : "Garcilaso de la Vega y la libertad humana -un estudio sobre el Renacimiento español-" en *Mediterraneus*, VIII, 1985, pp. 53-78.
- : "Los episodios de enredo amoroso en *El Quijote* y el pensamiento de Cervantes" en *Anthoropos*, núm. 100, 1989, pp. x-xvi.
- : "El concepto de naturaleza en León Hebreo y la novela pastoril española" en *Convito delle Conoscenze nel Rinascimento, Umanesimo e Platonismo* al cuidado de Mitsuo Sato, Toshindo, 1994, pp. 161-183.
- : "Estudios y críticas sobre *La Galatea* de Cervantes" en *Renaissance Studies*, II, 1995, pp. 244-269.
- : "La tradición pagana en la literatura pastoril española, I", en *Informe de Investigaciones Científicas del Ministerio de Educación para 1994*, 1995, pp. 168-182.
- : "Sobre la *Galatea* como égloga" en *Actas del segundo Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Nápoles, 1995, pp. 197-212.
- : "La tradición pagana en la literatura pastoril española, II, -sobre el paganismo en la *Diana* de Jorge de Montemayor-" en *Renaissance Studies*, III, 1996, pp. 1-26.
- : "La tradición pagana en la literatura pastoril española, III, -sobre el paganismo en las continuaciones de la *Diana*-" en *Renaissance Studies*, IV, 1997, pp. 1-29.
- Johnson, Carrol.: "Montemayor's *Diana*: A Novel Pastoral" en *BHS*, XLVIII, 1971, pp. 20-35.
- Leone Ebreo (Giuda Abravanel): *Dialoghi d'amore*, Roma, 1535, versione moderna a cura di Santino Caramella, Bari, Col. Scrittori d'Italia, 1929. Traducción japonesa, *Diálogos de amor*, por Seiji Honda, Heibonsha, 1993.
- López Estrada, F.: *Los libros de pastores en la literatura española*, Madrid, Gredos, 1974.
- : "La epístola de Jorge de Montemayor a Diego Ramírez Pagán -una interpretación del desprecio por el Cortesano en la *Diana*" en *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, VI, Madrid, C.S.I.C., 1956, pp. 387-406.
- (ed.): *Historia y crítica de la literatura española, II (Siglo de Oro: Renacimiento)*, Barcelona, Crítica, 1980.
- : "Un aspecto de la poética de *la Diana enamorada*: Los planos de actuación de G. Gil Polo

- y su Felicia” en *Renaissance and Golden Age Essays in Honour of D. W. McPheeters*, Scripta Humanistica, 1986, pp. 61-70.
- Menéndez y Pelayo, M.: *Orígenes de la novela*, Vol. II, Madrid, C.S.I.C., 1963.
- Montemayor, Jorge de: *Los siete libros de la Diana*, ed. de E. Moreno Báez, Madrid, R.A.E., 1955.
Los siete libros de la Diana, ed. de F. López Estrada, Madrid, Espasa-Calpe, Clásicos Castellanos, 1970. Traducción inglesa, *Los siete libros de la Diana*, ed. de Judith M. Kennedy. *A Critical Edition of Yong’s Translation of George de Montemayor and Gil Polo’s Enamoured Diana*, Oxford and New York, Clarendon Press, 1968. *Poesía completa*, Biblioteca Castro, 1996.
- Morales Borrero, Manuel: “Precedentes de la literatura mística española. León Hebreo”, *Homenaje al Profesor Antonio Gallego Morell*, Universidad de Granada, 1989, pp. 461-468.
- Mujica, Barbara: “Violence in the Pastoral Novel from Sannazzaro to Cervantes”, *Hispano-Italic Studies*, 1, 1976, pp. 39-55.
- : *Iberian Pastoral Characters*, Scripta Humanistica, 30, 1986.
- Nieto, José C.: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Parker, A.A.: *La filosofía del amor en la literatura española 1480-1680*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Perry, T. Anthony: *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama University Press, 1980.
- Randall, Dale B. J.: “The Troublesome and Hard Adventures in Love: an English Addition to the Bibliography of *Diana*” en *BHS*, XXXVIII, 1961, pp. 154-158.
- Rhodes, E.: *Unrecognized Precursors of Montemayor’s Diana*, Columbia and London, University of Missouri Press, 1992.
- Russell, Peter E.: “El concilio de Trento y la literatura profana. Reconsideración de una teoría” en su *Temas de la Celestina*, Ariel, 1978, pp. 443-478.
- Sánchez Cantón, Francisco Javier: “Tratado de una carta que Jorge de Montemayor escribió a un grande de España: trátase en ella de los trabajos de los Reyes” en *RFE*, XI, 1925, pp. 43-55.
- Sannazzaro, Jacopo: *Arcadia*, Milano, 1806.
- Solà-Solé, Josep M.: *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, PUVILL LIBROS, 1983.
- Solé-Leris, A.: “The Theory of Love in the Two *Dianas*: a Contrast” en *BHS*, XXXVI, 1959, pp. 65-79.
- Wardropper, B. W.: “The *Diana* of Montemayor: Revaluation and Interpretation” en *Studies of Philology*, 48, 1951, pp. 126-144.