

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE
LA VIDA Y LA OBRA DE
FERNÁN GONZÁLEZ DE ESLAVA*

ANTONIO LORENTE MEDINA
Universidad Nacional de Educación a Distancia

CITA RECOMENDADA: Antonio Lorente Medina, «Algunas precisiones sobre la vida y la obra de Fernán González de Eslava», *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, IV (2019), pp. 41-80.

DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/nueind.63>

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2019 / Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2019

RESUMEN

Se realiza un estado de la cuestión de la vida y obra de Fernán González de Eslava, con aportaciones relevantes a partir de la bibliografía conocida y de documentación inédita, obtenida de fuentes primarias y secundarias y se analiza la hipótesis de la condición de converso del autor, que ha sido objeto de controversia entre algunos estudiosos. Se plantea, en especial, la necesidad de una revisión detenida de la obra dramática de González de Eslava, cuyos textos todavía deparan numerosas incógnitas y merecen ser bien anotados, para situar adecuadamente al dramaturgo en su contexto histórico y en la tradición literaria a que pertenece.

PALABRAS CLAVE

Fernán González de Eslava, Conversos, Poesía, México, Coloquios, Autos.

ABSTRACT

A balance is made on the life and work of Fernán González de Eslava, with outstanding contributions from known bibliography and unpublished documentation, obtained from primary and secondary sources. The hypothesis of the

author's condition of converso is analyzed, which has been the subject of controversy among some scholars. In particular, there is a need for a thorough review of the dramatic work of González de Eslava, whose texts still have many unknowns and deserve to be well annotated, to properly place the playwright in his historical context and in the literary tradition to which he belongs.

KEYWORDS

Fernán González de Eslava, Conversos, Poetry, Mexico, Colloquiums, Autos.

Trabajen en adquirir noticias en los archivos los
que se aplican al ejercicio de escribir historias
Carlos de Sigüenza y Góngora

La ignorancia –o la escasez– de datos biográficos de Fernán González de Eslava, clamorosa en el año 2019, ha llevado a parte de la crítica a especular sobre diversos «enigmas» en su vida y en su obra, como su posible origen toledano, su formación en un colegio jesuítico, o el tan traído y llevado de su origen converso y de su inclusión en el considerable número de cristianos nuevos. En ese último caso, que ahora nos ocupa, tan brillante como –hasta hoy– indemostrable conjetura, se inició en 1940 con el artículo de Edmundo O’Gorman,¹ cuando el historiador mexicano exhumó dos documentos presuntamente relacionados con González de Eslava y con Francisco de Terrazas: el debate literario-doctrinal que sostuvieron ambos en 1563 sobre la bondad y vigencia de la ley mosaica, o su derogación por la ley de Cristo; y el *Traslado de un privilegio, concedido a un cristiano viejo para que fuese judío*, aparentemente otorgado por don Juan I de Castilla en Salamanca. En su breve nota de presentación, O’Gorman, extrañado de que el dramaturgo defendiera con tan buenos argumentos la ley judaica y recordando que

* Este artículo fue presentado como ponencia en el congreso internacional *Transocéanos. Culturas y mundos ibéricos en los siglos XVI-XVIII*, organizado por el Centro de Estudios de la América Colonial, en Barcelona, los días 9 a 11 de mayo de 2019.

este mismo tema lo vuelve a tratar en el Coloquio VIII, *Del Testamento Nuevo que hizo Christo Nuestro Bien*, señalaba, sin detenerse más en el asunto y sin aprovechar los datos que le ofrecían los documentos exhumados, que «tal parece que el tema de esta composición preocupaba a González de Eslava, quien por este motivo no deja de ser sospechoso de judaizante».²

Cuarenta años después Ángel Rama retomaba en su artículo «La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano» el texto de Eslava exhumado por O’Gorman y los coloquios citados para mostrar su asombro porque el dramaturgo sostuviera este debate con Francisco de Terrazas, así como que volviera sobre el mismo asunto en el Coloquio VIII, hasta el punto de llegar a afirmar la existencia de un misterio «inquietante» en la vida de González de Eslava, desviando la falta de conocimientos que tenemos sobre su vida hacia la hipótesis de un silencio deliberado por parte del autor.³ Es verdad que el crítico uruguayo percibió que «no hay en ellos ninguna disensión con la recta norma del catolicismo», así como que la vida entera de Eslava «parece demostrar una firme fe cristiana»; por lo que pensó que cualquier consideración de que Eslava hubiera sido converso había que incardinarla «en este exacto espíritu de plena incorporación al cristianismo, aunque conservando ... la presencia muy viva del Antiguo Testamento y los vínculos con el pueblo judío originario».⁴

Desde esa óptica Rama sobrevoló rápidamente sobre los coloquios IV, VIII y XI, para detenerse sobre todo en el Coloquio VII, *De quando Dios Nuestro Señor mandó al Profeta Jonás que fuesse a la ciudad de Nínive a predicar su destruyción*, en el que creyó ver una cualidades estéticas, simbólicas y sociológicas muy superiores a las que le había concedido la crítica que se había ocupado de él hasta entonces, con la excepción de

¹ Edmundo O’Gorman, «Dos documentos de nuestra historia literaria», *Boletín del Archivo General de la Nación*, XI, 4 (1940), pp. 591-207.

² *Ibidem*, p. 595.

³ Ángel Rama, «La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano», *Escritura*, 10 (1980), pp. 179-239.

⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

Rojas Garcidueñas.⁵ No entro a comentar su disparatada interpretación del coloquio XI, *De el arrendamiento que hizo el padre de las compañías a los labradores de la viña*, en donde sugirió identificar la «Parábola de los viñadores infieles» (Mateo, 21, 33-40) con los hijos de los conquistadores que promovieron alzarse con el reino de la Nueva España (en la famosa conjura de Martín Cortés), convertidos por obra y gracia del crítico uruguayo en «un pueblo bárbaro y enfurecido, cuyos rasgos, lengua y asuntos de que hablan son enteramente mexicanos»; afirmación esta que muestra que Rama no se paró a leer detenidamente el coloquio.⁶ Me limitaré de momento a anticipar que su ignorancia de la tradición dramática española en que se integra el coloquio y de la importancia que ciertos temas veterotestamentarios tienen en el teatro hispano del siglo XVI le llevan a desbarrar en sus disquisiciones, por otra parte brillantes, pero siempre sustentadas en fórmulas conjeturales, como podemos observar en el siguiente fragmento:

Además, si acaso González Eslava hubiera sido un converso, este gran tema del Antiguo Testamento le daba pie para reconsiderar a la luz de la enseñanza jerónima, el papel desempeñado por el pueblo judío en la economía de la redención humana, no sólo su incapacidad para reconocer al Mesías, sino también su fatal y forzosa destrucción para que la palabra de Dios fuera transmitida a la Gentilidad y de ella hiciera la Catolicidad. Lo cual justificaba que se muriera para el pueblo de Judá y se renaciera bajo el agua bautismal para el pueblo único de Cristo que ya no reconocía etnias diferentes, ni Estados, ni culturas ni lenguas.⁷

⁵ Joaquín García Icazbalceta, «Notas al coloquio VII», en Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales y Poesías sagradas del presbítero Fernán González de Eslava. (Escritor del siglo XVI)*, Antigua Librería de Agustinos, México, 1877, p. 301; Alfonso Reyes, *Letras de Nueva España*, FCE, México, 1948, pp. 67-69; Frida Weber de Kurlatt, *Lo cómico en el teatro de Fernán González de Eslava*, Editorial Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963, p. 24; y José Rojas Garcidueñas, «Prólogo» en Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, Editorial Porrúa, 1976, pp. 16-17.

⁶ Ángel Rama, «La señal de Jonás», p. 217.

⁷ *Ibidem*, pp. 227-228.

En esta pendiente de despeñadero intelectual, originado por su alejamiento del texto dramático, Rama se preguntaba si cabría interpretar el viaje de la nave de Jonás a Tarsis «como uno hacia las Indias», aunque la evidencia de que el barco se encuentra surto en un puerto de México le llevó a pensar, tras seguir unas etimologías de Jopé y de Tarsis extraídas de la edición que Paul Antin realizó sobre San Jerónimo,⁸ que Jonás «se apresura a encaminarse hacia la alegría y gozar del placer del reposo, entregándose por entero a la contemplación, estimando que vale más disfrutar de la belleza y de la variedad de la ciencia que ir a salvar a los gentiles». En la explicación de la rebeldía de Jonás a aceptar el mandato de Dios, que González de Eslava toma directamente del libro de *Jonás*, I, 1, 1-16, Rama vislumbró «una perplejidad concreta de la iglesia secular novohispana»,⁹ sin especificar para nada en qué consistía esa perplejidad y completamente ignorante de las peculiaridades de dicha iglesia. No es extraño que concluyera diciendo que el tema del reemplazo de la Vieja Ley por la Nueva ley «parece haber acompañado toda la vida de Eslava», influido por la lectura del libro de Yves-Marie Duval¹⁰ por encima de cualquier otra consideración. Así, desestimó los múltiples indicios contextuales que se pueden extraer del propio coloquio, entre los que hay que subrayar la rígida ortodoxia religiosa existente en México en estos años, fortalecida por la Pragmática Real de 1558, la publicación del *Índice* de libros prohibidos en 1559, y la celebración del Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565), que incorporaba ya la legislación tridentina. En este contexto, de fuerte control y férrea censura, no se hubiera permitido la más mínima desviación doctrinal en un texto dramático religioso como el Coloquio VII, *De quando Dios Nuestro Señor mandó al Profeta Ionás que fuesse a la ciudad de Nínive a predicar su destrucción*. El peso de la Inquisición –ejercida por el arzobispo Montúfar, o poco después (1571) por el Primer Inquisidor, don Pedro de Moya Contreras– habría caído inexorablemente sobre González de Eslava con consecuencias irreparables para él y para su obra.

⁸ Paul Antin, *Essai sur Saint-Jérôme*, Letouzey & Ané, París, 1973, p. 61.

⁹ Ángel Rama, «La señal de Jonás», p. 232.

Y más si tenemos presente que el auto está dedicado al mismísimo virrey Martín Enríquez.

Con todo, el prestigio intelectual de Ángel Rama propició, más o menos directamente, que Margit Frenk volviera sobre el asunto nueve años después en el estudio imductorio a su espléndida edición de la obra poética de González de Eslava.¹¹ Engarzando el posible origen toledano del dramaturgo con su también hipotético origen converso, revisó de nuevo el debate poético doctrinal que sostuvo con Francisco de Terrazas para presentarnos un Eslava «hábil versificador» y conocedor de la poesía doctrinal española, pero también «preocupado por una de las cuestiones teológicas que inquietaban a los cristianos de origen judío». Justificaba esta afirmación remontándose al género de «Preguntas y Respuestas» en verso, tan abundantes en la poesía española del siglo xv, y especialmente a las recogidas en el *Cancionero de Baena*, recordándonos la extensa polémica que tuvo lugar en la Baja Edad Media entre los defensores de la religión judía y los del cristianismo, que ya estudiara Fraker hace cincuenta y tres años.¹² Con este punto de partida y a la zaga de Ángel Rama, se preguntaba –no sin reservas– si en los versos entresacados de la «Respuesta» con que Terrazas concluye la disputa literario-doctrinal no encontramos a un poeta sinceramente escandalizado. Recordemos los versos, porque tendremos que volver a ellos más adelante:

Mas si bien no os conociera,
según estáys porf[i]oso,
por más que os mostráis donoso,
os prometo que os tuviera
por cristiano sospechoso
(vv. 171-175)

¹⁰ Yves-Marie Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Etudes Agustiniennes, París, 1973.

¹¹ Margit Frenk, «Estudio introductorio», en Fernán González de Eslava, *Villancicos, romances, ensaladas, y otras canciones devotas*, El Colegio de México, México, 1989, pp. 9-86.

¹² Charles Frederic Fraker, *Studies on the Cancionero de Baena*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1966.

Para Margit Frenk, el hecho de que González de Eslava retomara esta cuestión en el coloquio VIII, junto a la presencia en sus obras dramáticas de asuntos del Antiguo Testamento (sobre todo el coloquio VII) mostraba a las claras sus vínculos con el pueblo judío. Pensó que esta fue la razón por la que las autoridades del arzobispado de México negaron el permiso a Terrazas para publicar y divulgar las décimas de este debate, olvidando las numerosas disposiciones en contra de que los temas doctrinales salieran del ámbito docto y se divulgaran al público, y más en lengua romance, como nos recuerda Enrique González González.¹³ A renglón seguido repasaba el conocido juicio que el obispo de Guadalajara incoó contra el poeta Juan Bautista Corvera¹⁴ y establecía un paralelismo biográfico entre ambos poetas tan sugestivo como evanescente, siempre sobre la base conjetural de que «uno y otro pueden haber tenido un origen judío» (p. 34). Con todas estas coincidencias

¹³ Como advierte Enrique González y González, «Felipe II y la censura del libro. De la metrópoli a la Nueva España», en *La dimensión imperial de la iglesia novohispana*, coords. Francisco Javier Cervantes Bello y M.^a del Pilar Martínez López Cano, BUP-UNAM, Puebla-México 2016, pp. 117-164, la persecución de libros y folletos piadosos y doctrinales la había iniciado el arzobispo Montúfar en 1554, que confió a Pedro de Ledesma la censura de los mismos. Este sacerdote, partidario de la llegada del Santo Oficio, llegó en su celo a atacar la espiritualidad del primer arzobispo de México, Fray Juan de Zumárraga, «por peligrosamente popularizante y erasmista». Y juzgaba en la década de los sesenta «imperativo desmontar ese estilo de doctrinar por igual a hombres, mujeres, indios, españoles, ignorantes y cultos» (p. 153). Dicha situación empeoró sensiblemente a finales de 1571 con la llegada de Pedro de Moya Contreras como Primer Inquisidor de México, pero formaba parte de las directrices tridentinas que Montúfar asumió inmediatamente (1565) y estaba en el ánimo general del arzobispado. Sin estas observaciones no se puede entender cabalmente la denegación del permiso para publicar el debate entre Eslava y Terrazas.

¹⁴ Alfonso Toro, *Los judíos en la Nueva España. Documentos del siglo XVI*, FCE, México, 1982, 168-185; Sergio López Mena, «Estudio», en Juan Bautista Corvera, *Obra literaria*, UNAM, México, 1995, pp. 19-29; y Arnulfo Herrera, «La ley de Moisés en un certamen poético», en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, eds. Ignacio Arellano y Ruth Fine, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, Frankfurt, 2010, pp. 291-303.

concluía este apartado de su introducción, orientado hacia el esbozo de una nueva biografía de Fernán González de Eslava, «que no por imaginada es inverosímil»:

La hipótesis –no dejará de serlo mientras no tengamos pruebas tangibles– de que Fernán González de Eslava fuera de ascendencia conversa, no carece de importancia. Dadas las circunstancias históricas, dadas las persecuciones inquisitoriales y los estatutos de limpieza de sangre, aún más crueles que la Inquisición, la vida de los conversos españoles estaba *marcada* por una serie de situaciones externas muy difíciles y por conflictos internos sumamente angustiosos. Por eso un González de Eslava cristiano viejo y un Gónzález de Eslava cristiano nuevo serían dos seres muy distintos, tanto en España como en la Nueva España. Y desde luego nos importa imaginar qué clase de vida llevó nuestro personaje aquí y allá.

Pero además resulta que la hipótesis de que González de Eslava tuviera ascendencia judía confiere una significación insospechada a los hechos que ahora sabemos o podemos conjeturar sobre su vida. La hipótesis nos permite esbozar una nueva biografía, que no por imaginada es inverosímil. El siguiente bosquejo podría dar pie a una exploración más detenida.¹⁵

El fragmento elegido es verdaderamente paradigmático, porque encierra una breve y acertada contextualización histórica sobre las duras circunstancias en que discurrió la vida de los conversos españoles, para adjudicárselas –a renglón seguido– a Fernán González de Eslava sin el más mínimo respaldo documental. De modo que Margit Frenk diseñó una biografía verosímil, sí, pero completamente imaginada, como afirmaba ella misma, y subrayan el uso de tiempos verbales de subjuntivo o condicional del texto (fueran, serían, tuviera) y la oración disyuntiva con que finaliza su penúltimo párrafo: «a los hechos que ahora sabemos o podemos conjeturar sobre su vida».

Con estos mimbres Margit Frenk construyó la «Posible biografía de Fernán González de Eslava», consciente de que la aparición de cualquier

¹⁵ Margit Frenk, «Estudio introductorio», p. 34. Las negritas son nuestras y subrayan la inconsistencia del texto con el que se pretende, no obstante, formular una biografía.

documento podría dar al traste con su fundamentada suposición. Es lo que ha ocurrido con su primera elucubración sobre si el apellido de Eslava del escritor «no fue igualmente postizo»,¹⁶ basada en la información verbal que le suministró Márquez Villanueva –por otra parte, harto conocida– de que los conversos españoles trataban muchas veces de ocultar su origen adaptando apellidos con topónimos del norte peninsular. Por el testamento del escritor, exhumado en 1991, sabemos que Fernán González de Eslava era «hijo legítimo de Antón Sánchez Gallegos e de Ysabel d’Eslava, su mujer»; es decir, que el apellido de Eslava ya pertenecía a su madre.¹⁷ De modo que la posible ocultación, caso de haberse producido, habría tenido lugar mucho antes del nacimiento de nuestro dramaturgo.

No contenta con esto y basándose en su estudio sobre la pronunciación de González de Eslava,¹⁸ especuló sobre el traslado de sus padres al reino de Toledo «antes o poco después del nacimiento de nuestro autor en 1534». Y como siempre, apoyando su afirmación, no en documento alguno, sino en una argumentación cultural, en este caso extraída del libro de Domínguez Ortiz sobre *Los judeoconversos en España y América*, según el cual nadie ignora que en este reino «había una masa importante de conversos».¹⁹ Esta sería la causa, para Margit Frenk, de que los progenitores de Eslava se hubieran marchado de su lugar de origen –suponiendo también que fuera el mismo en ambos– para buscar «amparo y apoyo en una comunidad conversa más numerosa» que la original, «quizá en la propia ciudad de Toledo», e integraran una población urbana de «artesanos, mercaderes, escribanos, mayordomos, médicos ... muy útil a la capa social más elevada».²⁰

¹⁶ Margit Frenk, «Estudio introductorio», p. 35.

¹⁷ Humberto Maldonado Macías, «Testamento y muerte de Fernán González de Eslava», *Literatura Mexicana*, II, 1 (1991), pp. 175-194. Para este punto concreto, p. 179.

¹⁸ Un adelanto de este estudio en Margit Frenk, «Estudio introductorio»; y la versión definitiva en Margit Frenk, «Fernán González de Eslava y las sibilantes», *Anuario de Letras*, XXVII (1989), pp. 255-262.

¹⁹ Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Editorial Istmo, Madrid, 1978, p. 24.

²⁰ Margit Frenk, «Estudio introductorio», p. 36.

Otra vez nos encontramos con esa mixtura de datos históricos fehacientes y presunciones gratuitas, que nos generan esa situación de incomodidad ante las continuas incertidumbres. Porque, ¿quién nos asegura que esto ocurrió así y que su padre, por ejemplo, no sea el Antón Gallegos, natural de Palencia, que pasó a la Nueva España el 31 de junio de 1539?²¹ Bien pudo, como tantos otros españoles, marchar solo a México, buscando mejorar sus condiciones de vida y de su familia, y dejar en España a su mujer y a sus hijos hasta consolidar su situación laboral y vivencial. La marcha de González de Eslava a la Nueva España pudo haber acaecido como consecuencia de una situación económica estable conseguida por su padre, sin necesidad de recurrir de nuevo a su posible origen «converso, quizá judaizante», y al ambiente irrespirable que se originó en Toledo con el establecimiento de los estatutos de limpieza de sangre, que consiguió imponer definitivamente el cardenal Silíceo (tras enconados debates) en 1556, a poco de acceder al trono Felipe II. Antes al contrario, la hipotética estabilidad económica familiar también pudo ser la causa de que marcharan a la Nueva España otros familiares del autor, que –sabemos– estaban asentados en México años antes de su muerte.²² Ahondando en este sentido, hay que señalar la más que probable existencia de, al menos, una hermana de González de Eslava, Inés de Eslava, que pasó a Nueva España el 7 de mayo de 1561, con su marido y sus hijos, como atestigua el siguiente documento del Archivo General de Indias: «Marcos Ortiz, natural de Málaga, hijo de Pedro Ortiz y de Catalina Calva, con su mujer, Inés de Eslava, y sus hijos Pedro, Isabel y Catalina a Nueva España por sombrerero: –7 de mayo».²³

²¹ Luis Romera Iruela y M.^a del Carmen Galbis Díez, *Catálogo de pasajeros a Indias*, CSIC, Sevilla, 1946, vol. III (años 1539-1559), p. 31. Documento extraído del Archivo General de Indias [desde ahora, AGS], Sevilla, signatura: V-185.

²² La inclusión de un soneto de Doña Catalina de Eslava, sobrina-nieta de González Eslava, en los preliminares de su *editio princeps* («el sagrado laurel ciña tu frente») y los herederos citados en su testamento acreditan suficientemente esta afirmación.

²³ Luis Romera Iruela y M.^a del Carmen Galbis Díez, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1980,

Por otra parte, nada nos autoriza a pensar que Eslava viviera sus veinticuatro años primeros en Toledo, hasta su llegada a Nueva España en 1558. Si su presunto cuñado era natural de Málaga, bien pudieron Eslava y otros miembros de su familia marchar de su lugar de origen a cualquier otro sitio de España, especialmente a Andalucía, donde la penetración de conversos –si es que los Eslava lo eran– fue mayor, como mostró Sicroff en 1985. En concreto, en la ciudad de Córdoba, por las fechas en que el cardenal Martínez Silíceo imponía los estatutos de limpieza de sangre, había seiscientos estudiantes inscritos en el colegio jesuita, pero ninguno quiso seguir la carrera sacerdotal, porque se decía que allí «todos eran judíos».²⁴ De modo que ciudades como Málaga o Córdoba se nos ofrecen como posibles poblaciones donde encontrar algún rastro de nuestro huido escritor. Esto si descartamos la afirmación de Fernando Vello Bustamante sobre la «estrecha amistad y amor» que sostuvieron Eslava y él «por espacio de cuarenta y tres años», que, de ser cierta, mostraría que ambos se conocieron dos años antes de llegar Eslava a México, lo que nos llevaría a indagar en la ciudad de Granada, lugar de origen del compilador.²⁵

v. IV (1560-1566), p. 178, nº 1428. AGI, signatura II-170. La completa coincidencia de nombres y apellidos de todos los personajes del documento me lleva a pensar que Marcos Ortiz sea cuñado de González de Eslava, que Inés de Eslava sea su hermana, que su hijo, Pedro Ortiz sea el sobrino a quien deja en su testamento «todas mis obras de *Pohesía* y otras qualesquier que tengo escritas, porque las haga ympremyr a su voluntad y se aproveche dellas», y que las hijas de Pedro, Isabel y Catalina, a quienes nombra sus legítimas herederas, sean sobrinas de sus homónimas, las hermanas de Pedro, a la vez que perpetúan los nombres de las bisabuelas: Isabel de Eslava y Catalina Calva.

²⁴ Albert Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Editorial Taurus, Madrid, 1985, p. 324.

²⁵ Fernando Vello Bustamante, en el párrafo final del «Prologo al letor» (Fernán González de Eslava, *Coloqvios Espirituales y Sacramentales y Canciones Diuinas, compuestas por el Diuino poeta Fernan Gonçalez de Eslaua Clerigo Presbitero*, Emprenta de Diego Daulos y a su costa, México, 1610): «Y viniendo al propósito de mi intento digo, que por hazer yo bien este oficio de amigo, con buena correspondencia a la estrecha amistad y amor que el r. P. Hernan Gonçalez de Eslaua, y yo tuuimos en la experiencia de quarenta y tres años, que tuuimos de amistad.»

Pero volvamos a lo que nos atañe en estos momentos: la imaginada biografía de un González de Eslava converso, trasplantado a Nueva España, para continuar la argumentación de la crítica mexicana, quien retoma el proceso inquisitorial de Corvera, para preguntarse por las repercusiones extraoficiales que dicho proceso pudo tener en nuestro autor.²⁶ Vuelve entonces a la famosa carta-petición que Eslava escribió en enero de 1575, estudiada ya por Amado Alonso en 1940,²⁷ en que le pedía al recién nombrado Arzobispo de México, Don Pedro de Moya Contreras, que requiriera a los señores de la Audiencia Real «los papeles» de su acusación. Margit Frenk se fija en la frase sobre las murmuraciones que su encarcelamiento provocó entre las gentes de México, señalando con una pregunta retórica lo insólito que resultaba la creencia por algunos de que Eslava sería «quemado», cuando, como mucho, solo había atacado verbalmente al virrey. Seducida por la idea de un autor converso, no advierte que dicha epístola es la creación literaria de un escritor que reivindica su honra atropellada, compuesta como parte de la estrategia defensiva-ofensiva que el propio arzobispo realizó con sus cartas exculpatorias. Por eso se subraya –con los tintes más exagerados posibles– la actuación arbitraria de la Audiencia de México, e, indirectamente, la del virrey. Recordemos que ambas instancias lo acusaban también de ser el autor del libelo que se puso en las puertas de la catedral de México, el 18 de diciembre de 1574, que fue el desencadenante final del proceso. Y si no, ¿qué sentido tiene el que en su defensa Eslava recuerde que en todas sus obras «avía hecho loas a Su Excelencia y que se llamase a Juan Garcés boticario, persona a quien yo avía dado dos loas para que las representase a Su Excelencia en esta obra»?²⁸

Como ocurriera a Margit Frenk con el trabajo de Rama, sus suposiciones, más o menos fundadas, han pesado considerablemente en la crítica posterior, que, sobre esta base conjetural, ha profundizado en diver-

²⁶ Margit Frenk, «Estudio introductorio», p. 472: «¿Es verosímil que este no proyectara alguna sombra sobre nuestro dramaturgo?»

²⁷ Amado Alonso, «Biografía de Fernán González de Eslava», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II, 3 (1940), pp. 213-321. Para este punto concreto, pp. 316-318.

²⁸ *Ibidem*, p. 316.

esos aspectos complementarios y convergentes en torno a la idea esencial de su origen converso. Así, Othón Arróniz, en su «Estudio introductorio» a su edición de la obra dramática de Eslava,²⁹ sostiene, con reservas, que las relaciones del autor con Toledo «no son perceptibles en los coloquios» porque es cristiano nuevo, y repite después que esta pudo ser la causa de que se hubiera asignado «otro lugar de nacimiento, al norte, en la Montaña, por ejemplo».³⁰ Convencido de que Eslava llegó a México con una sólida formación literaria y doctrinal, Arróniz hace una contextualización impresionista de la España de la primera mitad del siglo XVI y vuelve los ojos hacia la Compañía de Jesús para terminar asegurando que González de Eslava había estudiado con los jesuitas y, más concretamente «en Alcalá de Henares, la primera escuela jesuita abierta en España» con argumentos muy endeble, que veremos a continuación.³¹ Unas páginas después retoma su conocido debate con Terrazas, el proceso inquisitorial contra Juan Bautista Corvera, y la carta-petición de Eslava al arzobispo de México, de la que acabamos de hablar, para brindarnos razonamientos idénticos a los expresados por Margit Frenk nueve años antes, con la única novedad de apoyar sus aseveraciones en el libro de Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*,³² y de colocar a Eslava bajo la protección de la Compañía de Jesús, identificando a esta con el sintagma «Iglesia militante», al que se acoge el autor en su réplica a Francisco de Terrazas.

Pero, ¿en qué se basa Arróniz para sostener sus argumentos? Analicémoslo brevemente. De entrada, conviene subrayar que no conocemos testimonio ni documento alguno que nos permita atestiguar que

²⁹ Othón Arróniz Báez, «Estudio introductorio», en Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, UNAM, México, 1998 (pp. 9-43: «Fernán González de Eslava. Su vida»). Ya sabemos por su testamento que el apellido Eslava era de su madre; por tanto, esta hipótesis queda invalidada.

³⁰ Othón Arróniz Báez, «Estudio introductorio», p. 10.

³¹ *Ibidem*, p. 13.

³² Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alianza editorial, Madrid, 1982, especialmente en las pp. 18-25, cuando habla del problema psicológico del converso, o de las profesiones que solía ejercer.

González de Eslava estudiara en ningún colegio jesuítico –y no jesuítico– de Alcalá de Henares. Nuestras pesquisas en el «Ramo de Universidades» del Archivo Histórico Nacional han resultado infructuosas, si bien hemos de reconocer que muchas veces las noticias son insuficientes, por las numerosas lagunas que presenta la documentación. En cualquier caso, Fernán González de Eslava (con todas las variantes posibles del nombre y de los apellidos) no figura en los Libros de Matrícula del Colegio Mayor San Ildefonso entre los años 1548 y 1558.³³ Tampoco figura en las Pruebas de sus colegiales, ordenadas alfabéticamente,³⁴ ni en las diversas informaciones genealógicas, necesarias para la obtención de la licenciatura en Cánones, o para opositar a becas por razones económicas,³⁵ en que se pedían los requisitos exigidos por los estatutos de limpieza de sangre. Los documentos del Colegio Menor San Ambrosio y del Colegio de San Clemente Mártir, o de los Manchegos, comienzan su datación a partir del siglo xvii. Tampoco aparece en el Libro de Matrícula de los estudiantes que ingresaban enfermos en el Colegio de San Lucas, más tarde de San Lucas y San Nicolás, u Hospital de estudiantes pobres.³⁶ Y otro tanto ocurre con la Universidad y Colegio de San Antonio Portaceli de Sigüenza, pues sus libros de Actos y Grados referidos a los años 1540-1551 y 1558-1563, y sus Expedientes de alumnos, ordenados alfabéticamente, no registran a ningún estudiante homónimo de nuestro autor.³⁷ En consecuencia, y a falta de que pueda aparecer documentación en provincias jesuíticas distintas de la de Toledo,

³³ Archivo Histórico Nacional [desde ahora AHN], Madrid, Legajos, L. 431 (de 1548 a 1553) y L. 432 (de 1554 a 1558)

³⁴ AHN, «Pruebas colegiales ordenadas alfabéticamente», Legajos L. 517 (para la letra E) y L. 519-521 (para la letra G). Es esencial como guía para penetrar en estos legajos el libro de Gutiérrez del Arroyo, C. 1952.

³⁵ AHN, «Informaciones genealógicas» para la licenciatura en Cánones, AHN, Legajos L. 69 y L. 74; para becas: legajos L. 75-77.

³⁶ AHN, Legajo L. 421. Aunque recoge estudiantes desde el siglo xvi al siglo xix, no resulta de ninguna utilidad, porque el registro de estudiantes comienza a partir del último tercio del siglo xvi.

³⁷ AHN, Actos y Grados: legajos L. 1251 y L. 1252. Expedientes por orden alfabético: legajo L.598, para las letras C-F; y L. 599, para la letra G.

no hay constancia de que González de Eslava estudiara en ningún colegio alcalaíno ni en su extensión seguntina. Si Eslava era toledano, muy bien pudo estudiar en el Colegio Santa Catalina de Toledo, adscrito a la catedral y regentado por los humanistas Alonso Cedillo y Alejo Venegas del Busto; pero los archivos de este colegio no existen, o están en paradero desconocido.³⁸

El segundo argumento utilizado por Arróniz en apoyo de su hipotética suposición es la existencia, al parecer, de una coplas, copiadas en el Cuaderno de Matrículas de la Universidad Complutense, que Tamayo y Baus suministró a García Icazbalceta para la edición de Eslava que preparaba y que publicó en 1877;³⁹ coplas «con letra del tiempo», que Aureliano Fernández Guerra había visto y copiado para su entretenimiento. La indudable filiación de estas coplas con las que Eslava stampa al comienzo de la Segunda Jornada de su Coloquio III, *A la consagración del Doctor Don Pedro Moya de Contreras. Primer Inquisidor desta Nueva España y Arzobispo desta santa Iglesia Mexicana...*, lleva a Arróniz a asegurar que esto constituye una prueba evidente de la formación jesuítica del dramaturgo novohispano. Sinceramente esta afirmación es insostenible, porque son coplas tradicionales, de tema amoroso, harto conocidas por multitud de personas en el siglo XVI (jesuitas y no jesuitas, clérigos y seculares), como recoge José María Alín en 1968 y 1991,⁴⁰ que Eslava contrahizo a lo divino, transformándolas ligeramente para ofrecernos un mensaje totalmente distinto de la versión original, adecuado al tema

³⁸ Desde luego, no están en el Archivo Histórico Nacional, ni en el archivo de la Catedral de Toledo, ni en el Archivo Diocesano de Toledo. Este último conserva dos legajos relacionados con el Colegio Santa Catalina, muy posteriores a los años que nos ocupan: 1588 y 1591 (Caja 12, Expediente, 4; y Caja 13, Expediente 3, respectivamente). Sobre Alejo Venegas del Busto (y, en parte, sobre Alonso Cedillo), véase Ildefonso Adeva Martín, *El maestro Alejo Venegas de Busto. Su vida y sus obras*, Diputación Provincial, Toledo, 1987.

³⁹ Joaquín García Icazbalceta, «Notas al coloquio VII», p. 296.

⁴⁰ José María Alín, *El cancionero español de tipo tradicional*, Editorial Taurus, Madrid, 1968, nº 490, p. 581; y *Cancionero tradicional*, Clásicos Castalia (núm. 190), Madrid, 1991, nº 429, p. 284.

del coloquio y con la evidente finalidad de convertirlo en canción de tema religioso, como nos enseñó Wardropper en 1958:⁴¹

El pastor que tiene amores
cuando en el ganado está,
suspiros por silbos da.
(J.M.^a Alín)

Los pastores con amores
cuando en el ganado están
por aplacar sus dolores
suspiros por silbos dan.
(Copia del cuaderno)

Los pastores amadores
del Divino Rabadán
llamando a los pecadores
por silbos suspiros dan.
(Coloquio III)

No quiero entrar de momento en la abundancia de poemas contrafactados de González de Eslava ni en la importancia que tienen las canciones en el desarrollo discursivo de sus *Coloquios* acompañando musicalmente a su tensión dramática, ni en la espectacularidad que se desprende de este hecho; tampoco en la presencia recurrente de canciones tradicionales contrahechas a lo divino en la composición estructural de sus obras, aunque no se me oculta su relevancia.⁴² Solo me inte-

⁴¹ Bruce W. Wardropper, *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 6-7. No es extraño, por esto, que Margit Frenk, en su artículo «Nuevas aportaciones a la biografía de Fernán González de Eslava», *Anuario de Letras*, 38 (2000), pp. 485-502 (para este punto concreto, p. 489, nota 5), desechara la argumentación de Arróniz por considerar estas coplas «un tópico repetido en la poesía pastoril del siglo XVI».

⁴² Hay dos buenos ejemplos de lo afirmado en el coloquio XVI, en donde Eslava introduce dos canciones tradicionales para glosarlas a lo divino: la que empieza

resa subrayar ahora el dato de que una canción tradicional, muy popular en la época, no puede constituirse en señal inequívoca de la formación jesuítica de nadie; tampoco de Eslava. Rehúso también a revisar el término ‘coloquios’ que figura en el título de sus obras dramáticas, y que González de Eslava nunca utilizó en ninguna de ellas, para centrarme exclusivamente en la correcta interpretación del sintagma «Iglesia Militante». Es cierto que el sintagma en cuestión fue potenciado por Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* (1ª impresión en 1548) y que el Papa Paulo III lo había aprobado en su bula *Regimini Militantes Ecclesiae* (1540).⁴³ Pero también lo es que el concepto ‘Iglesia Militante’ gozaba de una larga tradición en la espiritualidad cristiana occidental, y que comprendía a todos los «estados» de los cristianos que militaban en la tierra contra las acechanzas del Mundo, del Demonio y de la Carne. Y el propio jesuita lo interpreta así en sus *Ejercicios*. En este sentido lo utiliza también Juan Bautista Corvera, en su coloquio del *Corpus Christi* (que podemos fechar entre 1558 y 1563), cuando aclara a sus interlocutores el sentido de «la viña que celebramos»:⁴⁴

Es la iglesia militante.
Que es todo el pueblo cristiano
como cuerpo de hombre humano,
cuya cabeza triunfante
es nuestro dios soberano.
Hombres son miembros llamados,

con «Pajarico que vas a la fuente» (f. 117v.), recreación de la conocida «Pajarito que vas a la fuente» (José M.^a Alín, *El cancionero español*, p. 463; y Margit Frenk, *Nuevo Corpus de la Antigua Lírica Popular Hispánica (siglos xv a xvii)*, UNAM, Colegio de México-FCE, México 2003, I, pp. 56-57); y la que comienza con «Si tantos monteros» (f. 118r.), recreación de la famosa «Si tantos halcones» (José M.^a Alín, *El cancionero español*, p. 472; y Margit Frenk, *Nuevo corpus*, I, pp. 367-368).

⁴³ Ignacio de Loyola, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1977, pp. 287-290. Las dieciocho reglas (de las 353^a a la 370^a) del santo pretenden mostrar a sus discípulos «el sentido verdadero que en la Iglesia Militante debemos tener»; es decir, integrados dentro de ella.

⁴⁴ Juan Bautista Corvera, *Obra literaria*, p. 141 (vv. 78-87).

y los miembros labradores,
los ricos y los señores,
que en los de México estados
tienen de hazer sus labores

El arzobispo de México, Alonso de Montúfar lo usaba con frecuencia,⁴⁵ y lo desarrolló explícitamente en el prólogo al Segundo Concilio Provincial Mexicano (1565).⁴⁶ Sus palabras constituyen un completo catálogo doctrinal, emanado de las directrices tridentinas, con el que establecer un cordón sanitario en Nueva España y evitar «la inficción» de las ideas heréticas. Montúfar comenzaba reafirmando la obligación que tienen «todos los fieles cristianos» de creer en la existencia de dos iglesias: la Iglesia Triunfante, y la Iglesia Militante. En la primera viven en «perpetuo gozo y contentamiento» los que triunfaron en esta vida «del Mundo, del Demonio y de la Carne», disfrutando de la «clara visión de Dios», en «la hermosura de la paz» y sin congoja alguna. Por eso «se les llama y corona como triunfadores», y a esta iglesia «Iglesia Triunfante». En la segunda «estamos todos los Fieles Christianos acá en la tierra», en continua guerra contra el Demonio, el Mundo y la Carne, y con la inseguridad e incertidumbre «del principio y fin de nuestra pelea». Y a quienes están «en esta Iglesia se llaman militantes y guerreadores y la Iglesia se llama Militante». En esta lid permanente contra los enemigos del alma el hombre necesita de grandes capitanes que nos guíen y ayuden «para combatir a adversarios tan fuertes, y municiones y pertrechos de guerra ofensivos y defensivos», sin los cuales se encontraría desamparado. Dios, consciente de ello, proveyó a su Iglesia de un Capitán General en San Pedro y en sus legítimos sucesores, los papas, ayudados por sus capitanes y oficiales, que son los obispos y sacerdotes. Como podemos observar, con estas palabras Montúfar estaba respondiendo a las ideas lute-

⁴⁵ Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso Montúfar O.P., Arzobispo de México, 1554-1572*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2009, pp. 107-108.

⁴⁶ *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México*, Imprenta Superior Gobierno, México, 1769, pp. 185-187.

ranas en contra del orden sacerdotal, enfatizaba la autoridad del Papa, obispos y sacerdotes, y su papel rector, con las metáforas bélicas que hemos visto, y subrayaba el valor de los Sacramentos de la Iglesia, que se convierten en «eficacísimas medicinas» para los que «en esta batalla fueren heridos». Y siempre apoyándose permanentemente en abundantes citas de las Sagradas Escrituras,⁴⁷ que contienen en sus avisos y figuraciones «todo lo que es necesario para alcanzar la corona de triunfante y vencedor, y ser trasladado de esta Iglesia Militante a la Triunfante que arriba dijimos».⁴⁸

Este es el contexto religioso-político en que se desarrolla el concepto de Iglesia Militante en la época de González de Eslava, y este es su verdadero significado. Significado que nuestro autor tiene presente en todos sus escritos,⁴⁹ como sabe cualquier lector medianamente familiarizado con su obra –también en su «Rréplica de Hernán González de Eslava a esta respuesta de Francisco de Terrazas»– que la crítica mundial, empeñada en mostrarnos a un escritor converso y recentísimamente posible cripto-judío,⁵⁰ ha olvidado.

Sin ánimo de analizar con prolijidad su obra dramática, recordemos que Eslava sanciona en casi todos sus coloquios el poder salvífico de los sacramentos; especialmente la Penitencia, la Eucaristía y el Orden Sacerdotal, como expliqué en un trabajo anterior.⁵¹ En relación con el último

⁴⁷ Él mismo, en este breve escrito, se basa en Isaías, Job y el Eclesiastés. Por otra parte, el uso de citas bíblicas era lo frecuente; de ahí que no tenga nada de extraño que Eslava las utilice en la composición de sus «coloquios».

⁴⁸ *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de México*, p. 187.

⁴⁹ En los escasos poemas que alude a la Iglesia Militante y/o a la Iglesia Triunfante (en el estribillo al «Romance al mismo [San Jerónimo] contrahecho», n° V, y en las canciones «A Santa Cecilia», n° CXI, y la glosa del autor a la «Canción agena», n° CXLIX) sus ideas están dentro de la ortodoxia religiosa marcada por el arzobispo Montúfar.

⁵⁰ Ben Post, «Jewish debates on the colonial Mexican satire: the case of Fernán González de Eslava», *Colonial Latinoamerican Review*, 27, 3 (2018), pp. 336-354.

⁵¹ Antonio Lorente Medina, «El teatro contrarreformista de Hernán González de Eslava», en *Humanismo Cristiano y Reforma Protestante*, eds. Miguel Anxo Pena

sacramento, piedra de toque frente al protestantismo, observamos un afán permanente del autor «por realzar a los sacerdotes y a las jerarquías eclesíásticas», empezando por la figura del Papa, sus obispos y la historia de la iglesia, concretada en sus santos, mártires y doctores como mediadores eficaces ante Dios. Todo un catálogo de personajes histórico-simbólicos que la Reforma Protestante relegaba en favor de una relación directa e íntima entre el hombre y Dios. Junto a esto, encontramos en distintos momentos ejemplos diversos del papel protagónico que la Iglesia adquiere en sus obras teatrales, comenzando por el Coloquio I, donde aparece en el Obraje Divino, como la encargada de recibir al Hombre, de mostrarle los diversos paños que en él se fabrican y de explicarle las virtudes que cada uno tiene, aunque con la exigencia previa de que se bautice «porque si es paño extranjero/ tiene de ser desechado/ deste Reyno verdadero». ⁵² A través de un diálogo catequético, que recuerda latamente a los de Diego Sánchez de Badajoz y a los de los autos del *Códice de Autos Viejos*, el Hombre reconoce el simbolismo religioso que encierran los distintos colores e inquiere por el color del paño de Dios, con lo que la homologación entre los paños humanos y los paños divinos, sugerida un poco antes, se concreta finalmente en la crucifixión, muerte y resurrección de Jesús. Cristo, «el paño colorado,/ tinto en su circuncisión,/ y en el güerto, en la oración,/ y después todo empapado/ en sangre de su pasión», es el paño preferido por el Hombre. Por eso la Iglesia termina exhortándole a que se vista continuamente con él, siempre que, previamente, haya hecho penitencia:

HOMBRE: Este paño me conforta,
aquesse, me ha satisfecho.

YGLESIA: Vístele por tu provecho,
y mira, hermano, que importa
auer penitencia hecho.

e Inmaculada Delgado, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2018, pp. 303-326. Para este punto concreto, pp. 318-323.

⁵² Fernán González de Eslava, *Coloquios Espirituales y Sacramentales y Canciones Diuinas*, f. 7v.

El Coloquio II, *Hecho a la jornada que hizo a la China el General Miguel López de Legazpi, cuando se volvió la primera vez de allá a esta Nueva España*, establece una identificación analógica entre el conocimiento recién adquirido del viaje de regreso a Acapulco con el tránsito del ser humano por la tierra hacia «la tierra del cielo», y entre las considerables riquezas ocultas que este viaje ofrecía a los mercaderes y hombres intrépidos que se aventuraran a hacerlo, con las riquezas celestiales, y el espíritu de milicia religiosa que el hombre debía de mantener para conseguir estas riquezas, como recordaba oportunamente Montúfar, con la frase de Job, y repetía Eslava en la escena sexta del coloquio III con ligeras variantes: *Militia est vita hominis super terram*. Identificación que facilita al dramaturgo para la equiparación alegórica de la nave encargada de realizar el viaje «con esta Yglesia preciosa,/ que da de gracia el pasaje/ y la carne gloriosa/ de Dios por matalotaje», en la que el Papa es quien la gobierna, el piloto la fe «sin mudança», sus marineros son los Santos Doctores, y el sacramento de la Eucaristía el norte que la conduce.

Una y otra vez Eslava recalca la excepcional importancia de la Iglesia en la transmisión doctrinal de la religiosidad. En el coloquio VIII, *Del testamento nuevo que hizo Christo, nvestro bien*, el propio Jesucristo la señala como heredera «del remanente/ que emanó de mi costado», con lo que la deja legitimada, en un juego de palabras muy del gusto del autor, para cualquier operación jurídica que se derive del citado testamento frente a la Ley Antigua, a la par que depositaria de la sangre que mana del costado divino; es decir, como la única dueña de consagrar bajo la especie del vino, frente a la opinión luterana de concederle este don a todos los fieles. El propio Evangelio habita permanentemente en la Caja Real «de la Yglesia Militante», con lo que se está respondiendo, de algún modo, a la lectura directa de las Sagradas Escrituras que proponía Lutero. Incluso llega a aconsejar al Buen Deseo la intercesión de santos y santas en el logro de sus aspiraciones, porque «Menester ha el pecador/ favor de santos y santas/ para negociar mejor».⁵³ Y otro tanto

⁵³ Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, p. 379. En su afán catequizador Eslava llega a igualar a los apóstoles y a los mártires y confesores con los primeros conquistadores; y, como ellos, por sus esfuerzos merecie-

ocurre en el coloquio IX, donde la Iglesia Militante se nos aparece como la alhóndiga divina,⁵⁴ encargada de guardar el trigo y el pan eucarístico para el Hombre (vv. 196-200), aquí bajo la forma del personaje del Labrador, dedicado a la siembra de su «caballería», que Dios le encomendó. La alegoría sacramental recorre todo el coloquio para mostrarnos cómo se ofrece Cristo permanentemente como pan de vida para el hombre miserable y deja «en pósito de su pasión y sus tormentos» a su iglesia y a los santos, encargando al Papa de guardar estas riquezas y de repartirlas «a todo el pueblo cristiano»:

FE: De todos estos tesoros
el Papa tiene las llaves.
LABRADOR: ¿Quién reparte aquesos dones?
FE: El Pontífice Romano.
Él nos lo da de su mano
quando concede perdones
a todo el pueblo Christiano
(vv. 249-255)

Por concluir la ejemplificación, Eslava alcanza la apoteosis de la glorificación de santos, vírgenes y mártires en la procesión con que concluye el coloquio XVI, *Del Bosque Divino donde Dios tiene a sus aves y animales*. La presentación alegórica de la batalla eterna entre el Bien y el Mal antes de la creación del mundo, que utilizará de nuevo en el coloquio X, *De la esgrima espiritual* bajo la forma de dos maestros de esgrima antagónicos, provee al coloquio XVI de un escenario extraordinario en el que tiene lugar la lucha entre el cazador divino y el cazador maligno, con sus respectivos seguidores, por ganar al ganado humano para el cielo

ron también repartimientos: «Consiguieron la vitoria/ con pasión y con tormento, y por este vencimiento,/ en los pueblos de la Gloria/ se les dio repartimiento» (Ibíd., p. 385).

⁵⁴Ya antes, en la loa al Santísimo (vv. 21-30) Eslava había aclarado que la «alhóndiga preciosa» es «la Santa Yglesia Romana,/ donde al ánima Christiana/ halla pan y qualquier cosa/ de la mano Soberana».

o para el infierno.⁵⁵ La Iglesia Militante se convierte en el cercado hecho por Dios en la tierra, con sus guardas (las Potencias del Alma) y sus siete puertas (los siete sacramentos de la Iglesia), donde la caza puede refugiarse de los peligros en que la colocan los monteros infernales (Mundo Demonio y Carne). Tras la batalla final, en que las fuerzas de la Iglesia Militante obtienen una victoria absoluta sobre las fuerzas demoníacas y los Vicios, y los maniatan, acaba el coloquio con el desfile triunfal del ejército celeste, presentando Eslava a todos sus componentes a través del lenguaje cinegético-alegórico con el que compuso el coloquio. Dios, el divino cazador, los apóstoles, «cazadores sin segundo», los evangelistas, aves de altanería, el Papa, «lebrél que a Dios ayuda», y los doctores de la iglesia «perros de muestra», contemplan la procesión ordenada por el propio Dios, plagada de banderas, gallardetes e imágenes pictóricas en los que se divulgan abreviadamente las vidas de los numerosos mártires de la iglesia: San Pedro, San Pablo, San Esteban, San Bartolomé, San Llorente, San Juan Bautista, San Sebastián, San Hipólito, Santa Catalina, y, tras ella, las mil vírgenes bellas y demás santos en una rueda infinita, mientras suenan trompas y clarines y un coro de ángeles, formado por Tronos, Dominaciones, Ángeles y Serafines, canta «divinas canciones». Un escenario grandioso, un espectáculo dinámico de color, olor y sonido, repleto de símbolos, con el que Eslava representaba a la Iglesia Triunfante, a la vez que anticipaba en la fiesta del Corpus la magnificencia de las fiestas que la Compañía de Jesús llevaría a cabo unos meses después en México para honrar la recepción de las santas reliquias enviadas por Gregorio XIII.⁵⁶

⁵⁵ Marie Greer, «La caza sacro-política de *El bosque divino* de González de Eslava a Calderón», en *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, eds. Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2008, pp. 75-97.

⁵⁶ El padre Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nveva-España*, Ivan Joseph Gvillena Carrascoso, México, 1694, Lib. VI, caps. I-VI, pp. 326-349 trae una descripción completa de la extraordinaria suntuosidad de los festejos que se llevaron a cabo: la ciudad entera estaba engalanada, con la participación de todas las autoridades civiles y religiosas sin excepción y la co-

Como vemos, ninguno de los argumentos esgrimidos por Arróniz para mostrar la vinculación de González de Eslava con la Compañía de Jesús se sostiene. A pesar de ello, Margit Frenk los dio por buenos en el año 2000,⁵⁷ obviando las numerosas refutaciones que se les podían objetar. Afortunadamente la crítica parece haber aparcado estas presunciones para volver los ojos al análisis de sus textos. Parecía también que en las dos últimas décadas se agotaba por hastío el «enigma» del Eslava converso,⁵⁸ aunque algún trabajo sobre su vida y su obra haya vuelto a tomar el tema al desgaire, como un tópico ya consagrado e intocable que nadie se atreve a cuestionar. Este es el caso del estudio de Maldonado Macías, elaborado un año después de su exhumación del testamento de González de Eslava, donde se nos aparece éste como un ferviente católico ortodoxo, preocupado por la salud de su alma, en que vuelve a la carga inesperadamente sobre lo mismo y sin un solo argumento mínimamente plausible.⁵⁹ Lo que se nos presenta en principio como la explicación de unos paralelismos intertextuales entre el coloquio VIII de Eslava y su testamento (que lamentablemente no realiza, «por lo reducido de este espacio crítico») se nos descubre como una suerte de juicios yuxtapuestos, sin desarrollo discursivo, entre los que Maldonado

laboración de los caciques indígenas. El itinerario, con sus paradas de celebraciones, sorprendió admirablemente a cuantos las vieron, como reflejan los múltiples elogios, que decían que estas fiestas habían superado con mucho cuantas se habían hecho en México, incluidas las entradas de virreyes y toma de palio de los distintos arzobispos. A la ciudad llegaron también cuantas personas principales había en la Nueva España. Los festejos literarios fueron numerosos y participaron tanto los colegiales de la Compañía como los escritores más renombrados.

⁵⁷ Margit Frenk, «Nuevas aportaciones a la biografía de Fernán González», pp. 485-502. Y más exactamente, pp. 487-489.

⁵⁸ Arnulfo Herrera, «La ley de Moisés en un certamen poético del siglo XVI», en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, eds. I. Arellano y Ruth Fine, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2010, pp. 291-303, se muestra más prudente y ponderado en sus apreciaciones.

⁵⁹ Humberto Maldonado Macías, «El “Coloquio Octavo” de Fernán González de Eslava a la luz de su testamento» en *XI Actas de la AIH*, eds. Juan Villegas, AIH, University of California, 1994, t. V, 218-225.

inserta –sin venir muy a cuento– las claves para él del enigma racial que envuelve a Eslava. Se pregunta por qué la Ley Vieja es vista en el coloquio eslaviano como una «anciana, miserable, hinchada, arrugada y loca»,⁶⁰ ignorante de que así había sido caracterizada ya por Diego Sánchez de Badajoz y en el *Códice de Autos Viejos*.⁶¹ Y unas páginas después recupera al personaje Judío que aparece con el poder de la Ley Vieja, para convertirlo –siempre de forma graciosa– en «la clave del enigma racial que aún parece envolver a este autor colonial, cuyo oficio lo llevó a construir las distintas máscaras que todavía hoy le suelen brindar amistosamente los personajes de esos abigarrados coloquios». ⁶² ¡Tanta afirmación y sugere-
rencia y tan carente del más mínimo apoyo textual!

Así llegamos al estudio de Post, aparecido hace unos meses, en el que se pretende encontrar a toda costa un paralelismo entre los *Coloquios* de González de Eslava y la aventurera vida de Luis de Carvajal el Joven,⁶³ basándose en las considerables referencias al judaísmo existentes en diez de los dieciséis coloquios, aunque con distinto grado de intensidad (entendiendo por judaísmo la utilización de personajes o historias extraídas del Antiguo Testamento).⁶⁴ Post estudia con deteni-

⁶⁰ Ni miserable, ni loca. De nuevo la apresurada lectura del coloquio VIII, imposibilita al crítico para un análisis medianamente razonable. Habla de una imagen emblemática «que amenazadoramente pasa la espada por su boca», sin advertir que Eslava la toma directamente del *Apocalipsis* de San Juan, como aclara en la acotación. Tampoco es cierto que se dé en el coloquio «un nivel privilegiado» para la pobreza, con la que cuestiona –para Maldonado– la «relevante condición» de clérigo presbítero, que tampoco concreta nunca el fragmento del texto que la cuestiona. Todo para manifestar nuevamente «el posible origen judío» de Eslava.

⁶¹ En concreto en la *Farsa del sacramento de Peralforja*, en la *Farsa del sacramento de Moselina*, y en la *Farsa del Sacramento*.

⁶² Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales*, p. 225.

⁶³ Para la vida de este personaje, Fernando Toro, *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, Editorial Patria SA, México, 1944, vol. I, pp. 297-334; 342-343; 347-350 y 359-375. Y el vol. II completo.

⁶⁴ Ben Post, «Jewish debates on the colonial Mexican stage», pp. 336-354. Para este párrafo, p. 337: «Thus far unrecognized, however, is the sheer breadth of his

miento muchas de las referencias veterotestamentarias de Eslava, pero se olvida de que dichas referencias eran usuales en el teatro religioso español de la segunda mitad del siglo XVI, en el que se integra su obra dramática, donde muchos personajes del Antiguo Testamento se utilizan como prefiguraciones de Cristo. Una simple ojeada al *Códice de Autos Viejos* nos arroja un sinnúmero de personajes representados bajo esta finalidad: Abraham, Isaac, Jacob, Digna, Sansón, Moisés, David, Jonás, Elías, o Tobías son ejemplos más que suficientes, que González de Eslava conocía de sobra en su doble condición de dramaturgo informado de lo que se hacía en España y de clérigo de evangelio, o, más tarde, de presbítero.

No se le oculta a Post la dificultad de identificar a Eslava como judío o como cristiano; pero sí cree, desde una perspectiva ortodoxamente judía, que los temas veterotestamentarios tratados por él podían tener un público heterogéneo, religiosamente hablando, como el novohispano, que, según él, los recibía y adaptaba a su particular creencia; los cristianos desde una matriz cristiana y los cripto-judíos desde una religiosidad judía de resistencia. El núcleo de su artículo se basa en el desarrollo de esta hipótesis, aunque para llevarla a cabo haga abstracción de nuevo del contexto histórico-cultural en que se desenvuelven los autos de Eslava, ignorando aspectos significativos relativos a su representación, como el hecho de que todos ellos fueron obras de encargo, ordenadas por las autoridades civiles o religiosas de la Nueva España, o por instituciones fuertes como el gremio de tejedores, para la celebración de unas fiestas concretas y no compuestas para su arbitrio personal; y que, como era preceptivo, se exigía previamente a los autores de comedias una memoria sobre la obra que iban a representar, los personajes que intervendrían, el vestuario que necesitaban y las características concretas del escenario. Unos días antes de la representación un censor, civil o religioso, leía detenidamente la obra y velaba porque el contenido del

engagement with Jewish themes: 10 of his 16 extant plays make explicit reference to Judaism, beyond simply mentioning biblical episodes common to both religions, and an additional four plays contain more subtle allusions to related issues. Only two plays avoid the theme altogether».

texto ofrecido se atuviera a la normativa moral y religiosa imperante. De modo que difícilmente podía construir un discurso religioso que satisficiera simultáneamente a cristianos y a los hipotéticos cripto-judíos, a no ser que aceptemos la posibilidad de que tanto las autoridades novohispanas como los espectadores cristianos que asistían a la representación teatral fueran un dechado de estupidez, fácilmente manipulables por la suma inteligencia de González de Eslava.

Es posible que su desinterés por la historia del teatro religioso español de la segunda mitad del siglo xvi le haya llevado a ver en la particularidad mexicana de la obra dramática de Eslava (siempre se relega su obra poética) un producto que forma «parte de un proceso protonacional»;⁶⁵ afirmación gratuita, sin sustento en texto alguno, ni en ningún otro tipo de indicio. No puede obviar la inexistencia de noticias que permitan asegurar el «judaísmo originario» del dramaturgo, ni el hecho –falso, por otra parte– de que este no haya estado nunca bajo la vigilancia del Santo Oficio. De ahí que indague detalladamente en cuatro temas engranados (estereotipos sobre los judíos, discusión sobre el debate de la Ley Mosaica, la limpieza de sangre y la culpa de sangre) para intentar demostrar el compromiso de Eslava con el judaísmo. Pero siempre olvidándose de la rica tradición histórico-literaria a la que pertenece el autor, porque lo que realmente le interesa no es comprobar la veracidad de sus afirmaciones, sino el establecimiento de una nueva conjetura, basada, como anticipamos, en la potencial presencia de un público critpto-judío, que interpretaba los textos dramáticos de Eslava según su conveniencia, en posible complicidad con el propio autor y ante la necia mirada del espectador cristiano, que en ningún momento advirtió el engaño.

Llegados a esta alturas del trabajo, se impone una recapitulación con la que contestar a las cuestiones que han quedado pendientes: Aclaremos previamente que no negamos el posible origen converso de González de Eslava, por otra parte bastante frecuente en un buen número de escritores españoles del siglo xvi; simplemente nos limitamos a constatar la

⁶⁵ Ben Post, «Jewish debates on the colonial Mexican stage», p. 339.

inexistencia de documentos que justifiquen esta conjetura. Y como todos los estudios críticos que la defienden vuelven una y otra vez sobre los mismos textos, nos parece aconsejable dar cumplida respuesta a todos ellos, con la única prevención de no volver a repetir los argumentos que hemos ido esparciendo a lo largo de nuestra recepción crítica.

Comencemos por los documentos exhumados por O’Gorman, repetidos hasta la saciedad, pero nunca tenidos en cuenta; y más concretamente por el «Debate poético» sobre la ley mosaica que sostuvieron González de Eslava y Francisco de Terrazas. En primer lugar, este debate surgió muy probablemente como consecuencia de alguna obra teatral representada en España el año 1562, como la anónima *Farsa de las distintas religiones*, que recoge García-Bermejo en 1996,⁶⁶ hallada por Flecniakoska en los documentos de la Inquisición referidos al proceso en Cuenca contra unos representantes en torno a 1588. En sus diligencias los inquisidores exhumaron recuerdos de antiguas piezas, entre los que encontraron el de ésta, posiblemente relacionada con la *Farsa de la Iglesia*, de Sánchez de Badajoz, o con la *Farsa sacramental de la moneda*, del *Códice de Autos Viejos*, en las que se enfrentan la Vieja Iglesia, la Sinagoga, y la Nueva Iglesia, la Cristiana; como ven, temáticamente relacionadas con el coloquio VIII de Eslava, *del Testamento Nuevo que hizo Christo Nuestro Bien*. En segundo lugar dicho debate se dio en un ambiente culto y restringido con el beneplácito del arzobispo de México, Alonso de Montúfar, y, en consecuencia, revestido del cargo de inquisidor. Es este un hecho suficientemente importante como para pasarlo por alto, porque de ninguna otra manera las autoridades eclesiásticas hubieran consentido el más mínimo desliz doctrinal ni la más pequeña desviación heterodoxa. Si permitieron el debate fue porque vieron en él lo que era, una muestra de ingenio poético, subrayada por Amado Alonso en 1940. Como ya adelanté las razones por las que no se permitió su publicación,

⁶⁶ Miguel M. García-Bermejo Giner, *Catálogo del teatro español del siglo XVI. Índice de piezas conservadas, perdidas y representadas*, Ediciones Universitarias de Salamanca, Salamanca, 1996, p. 232. Y recoge otra obra entre los años 1580 y 1587, titulada *Auto del pósito del pan y testamento de Nuestro Señor* (pp. 249-250), que participa de la temática de los coloquios VIII y IX eslavianos.

no voy a insistir de nuevo en ello, y sólo quiero recordar los versos reseñados por Margit Frenk en su estudio de 1989, referentes a la posible suspicacia de Francisco de Terrazas, porque a mi juicio no han sido interpretados correctamente; en especial el primero de ellos: «Mas si bien no os conociera». Este condicional, «si bien no os conociera» implica que el encomendero y escritor novohispano conocía perfectamente a González de Eslava, y por eso, porque lo conocía bien, no lo tiene por «cristiano sospechoso». Las autoridades eclesiásticas también debían conocerlo bien, cuando permitieron que el debate circulara con normalidad entre el grupo de poetas e ilustrados de la ciudad. Y cuando les llegó de Guadalajara el juicio contra Juan Bautista Corvera por haber difundido deturpadamente dicho debate, lo paralizaron y lo archivaron.

No se volvió a hablar del tema hasta febrero de 1572, fecha en que el receptor de la Audiencia, Sebastián Vázquez, cuñado de Francisco de Terrazas, llevó al recién creado Tribunal de la Inquisición el traslado de «ciertas preguntas o respuestas por metro», pasadas por Eslava y por Terrazas, siguiendo las directrices del edicto de la Inquisición del 4 de febrero. Lo chocante de esto es que nadie, ni siquiera el propio O'Gorman, haya hecho caso de la respuesta que Sebastián Vázquez expresó a preguntas del tribunal. Y es esencial, porque en ella se afirma de González de Eslava que lo «tiene por cristiano viejo». Algún indicio de que esta afirmación fuera cierta nos la ofrece el hecho de que el Primer Tribunal de la Inquisición archivara el caso tras las investigaciones de rigor. Y no sólo lo archivó, sino que al año siguiente Don Pedro de Moya Contreras, ya electo arzobispo de México, tenía entre sus asuntos elevar al dramaturgo de clérigo de evangelio a la categoría de presbítero, según le recuerda el propio González de Eslava en la citada carta de enero de 1575.⁶⁷ Todos estos datos hacen que me extrañe de la pregunta retórica

⁶⁷ «Me mandaron traer a la cárcel arzobispal con grande abatimiento y afrenta del ábito clerical que llevaba vestido y muy en deshonor y menosprecio de las sagradas órdenes que tengo y en gran vituperio y denuedo mío, porque como yo estaba para ordenarme de misa a las primeras órdenes que Vuesa Ylustrísima Señoría avía de hazer, no siento modo ni manera con que pueda soldar la infamia que desta prisión se me ha seguido».

que se hizo Margit Frenk sobre «las repercusiones extraoficiales» que el proceso de Corvera pudo tener «en nuestro autor», cuando debía conocer sin duda los documentos descubiertos por Edmund O’Gorman cuarenta y nueve años antes y sabía de la meticulosidad y firmeza con que se desarrolló el Primer Inquisidor (y sus colaboradores) en la ciudad de México.

Centrémonos ahora en los coloquios VII y VIII de Eslava, piedra angular en la que han incidido todos los estudiosos, y en «la extrañeza» que los temas representados en ellos han podido causar. ¿Pero hay razones para esa extrañeza? Veámoslas con detenimiento. En puridad el coloquio sobre el profeta Jonás es el único que González de Eslava dedica a un personaje del Antiguo Testamento, lo que supone un 6,25% sobre el total de sus dieciséis coloquios. Magra cantidad para alguien tan preocupado, al parecer, por los asuntos veterotestamentarios. El contraste es aún mayor si lo comparamos con compilaciones próximas, como la del *Códice de Autos Viejos*, donde encontramos veintiocho autos, de los noventa y seis de que consta, dedicados a personajes bíblicos del Antiguo Testamento, lo que supone algo más de un 29%.

Tampoco sorprende por la originalidad del tema tratado, pues Eslava sigue fielmente, como adelantamos unas páginas antes, el capítulo I de la primera parte del *Libro de Jonás*, aunque se haya querido ver el auto como una muestra inequívoca de su origen converso, cuando en realidad se corresponde íntegramente con una tradición dramática plenamente arraigada en la España del siglo XVI. Ya Manuel Cañete en 1885 daba cuenta de un auto de Jonás, el *Naufragio de Jonás profeta* –y otro sobre *La Penitencia de los Ninivitas*– que se representó en las fiestas del Corpus de Plasencia en el año 1578, mandado hacer por el obispo de la ciudad. El *Catálogo* de la Real Academia de la Historia (RAH) que contiene esta noticia describe brevemente cómo estaba engalanada su Plaza Mayor, el «gran tablado» en que se representaron ambas obras, y toda suerte de detalles sobre la suntuosidad del escenario, de la que extracto el siguiente párrafo:

... Luego se llegó a los balcones y miradores que la iglesia con grande costa tenía hechos, en los cuales, y en las ventanas y tejados, había tanta gente que hacían forma de teatro. En medio de él estaba un gran tablado, que pare-

cía hecho para muchos días y en lo alto un mar de sesenta pies de longitud y veinte de latitud, con abundancia de agua, que con mucho artificio habían hecho subir allí. En el mar estaba una muy lucida nave, con sus velas y jarcias, de tanta grandeza que estaban dentro muchos marineros y pasajeros vestidos de librea. Aquí se representó el *Naufragio de Jonás profeta*, y se vio la nao ir por el agua, en la cual hubo gran conmoción y tormenta con artificio de pólvora que debajo del tablado se encendió.⁶⁸

Trece años después Sánchez-Arjona recogía la noticia de la representación de otro auto sobre el profeta Jonás, a cargo de la compañía de Cristóbal Hernández Pinzón, en un carro, para la fiesta del Corpus de Sevilla en 1559.⁶⁹ Casi un siglo después (1984) Sentaurens repetía exactamente los mismos datos: «una representación que saca en un carro, la cual figura es de Jonás Profeta, con otras demás figuras vestidas de seda».⁷⁰ Y en 1996 García-Bermejo sintetizaba los testimonios que poseíamos sobre las diversas representaciones del *Auto de Jonás*. Posteriormente el libro de Martínez Gil nos habló de la existencia de otro *Auto de Jonás*, ordenado por el cabildo catedralicio de Toledo, que se representó el 12 de junio de 1551,⁷¹ basándose, al parecer, en los cuadernos mecanografiados del beato Esténaga, titulados *Autos sacramentales y danzas de la catedral de Toledo*.⁷² Una visita reciente al Archivo Catedralicio de Toledo

⁶⁸ Manuel Cañete, *Teatro español del siglo XVI. Estudios histórico-literarios*, Imprenta y Fundición de M. Tello, Impresor de Cámara de S.M., Madrid, 1885, pp. 227-230.

⁶⁹ José Sánchez-Arjona, *Noticias referentes a los anales del teatro en Sevilla desde Lope de Rueda hasta fines del siglo XVII*, Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1898, p. 18. Para el auto de Jonás de 1598, *Ibidem*, p. 97. Sánchez Arjona pensó que este último auto podía ser el mismo que se había representado en Plasencia durante el Corpus de 1578, por lo que repitió el texto que Cañete había ofrecido.

⁷⁰ Jean Sentaurens, *Seville et le théâtre de la fin du Moyen Âge à la fin du XVII^e siècle*, Presses Universitaires, Bordeaux, 1984 (2 vols.). Para este punto concreto vol. II, p. 1.122.

⁷¹ Fernando Martínez Gil, *El Corpus Christi y el ciclo festivo de la catedral de Toledo*, Almud Ediciones, Toledo, 2014, p. 491.

⁷² He utilizado la edición reciente de Narciso Esténaga Echevarría, *Autos sacramentales y danzas de la catedral de Toledo: Notas históricas del beato Esténaga*

me permitió ver estos cuadernos, consultar su edición de 2016 y leer el extracto de la memoria de estas fiestas, en el que se recogen datos de interés capital para el tema que nos ocupa, como el que Cosme de Oviedo, mercader avecindado en Toledo, en representación de otros mercaderes, entregó una memoria de sus actividades a los mayordomos de la fiesta del Corpus, el 25 de abril de 1551, en la que aquellos se comprometían a hacer el Auto de Jonás, junto con el de Adán, el de Santa Susana y el de la Ascensión de Cristo y una farsa sacramental «conforme a la memoria que de ello tienen dada», y a «una danza muy galana de ocho danzantes». Y una página después especificaba que el *Auto de Jonás* se compondría de «un entremés y su introducción»; hacía un breve resumen de su argumento con algunos de los personajes, e incluso señalaba las características que debía reunir el escenario –una ciudad, una nube, un barco, una ballena «y todo lo demás que al auto conviene»– dando por supuesta la carpintería teatral necesaria para la escenificación del auto:

El otro auto será el de Jonás. En este entrará un entremés y su introducción. Entra Dios Padre y Jonás, y un patrón y un cómitre, y un viejo y un bobo. El rey de Nínive y su pueblo. En esto se ha de hacer una ciudad hay encima una nube y hablará de ella Dios Padre. Hase de hacer una nao y la ballena y todo lo demás que al auto conviene.

Como podemos ver, el coloquio VII de Eslava, *De quando Dios Nuestro Señor mandó al Profeta Jonás que fuesse a la ciudad de Nínive a predicar su destrucción*, que presenta una estructura externa similar al del auto resumido en el texto anterior, con un entremés y una loa al virrey que sirve de introducción, se integra plenamente dentro de la tradición dramática española aurisecular y difícilmente puede interpretarse fuera de esta tradición. Cuando escribe González de Eslava este auto (hacia el año 1573) estaban fijadas las reglas relacionadas con su representación, tanto en lo referente al tema como a las peculiaridades del escenario, o a su carpintería teatral. De modo que quedaba poco espacio para la impro-

sobre la catedral de Toledo, Cabildo Primado de la Catedral de Toledo, Toledo, 2016, pp. 23-46.

visación del autor, o para su originalidad. Con todo, nuestro autor consiguió ser original en su auto, introduciendo tres novedades de cierto calado en el texto: situar la historia que dramatiza en un puerto innominado de México; incorporar al mundo americano la figura popular de Diego Moreno en el entremés con que abre el auto, siguiendo la estela de *El Truhanesco* de Juan de Timoneda;⁷³ y alinearse, en su crítica a la venalidad de las autoridades portuarias, con las medidas que tuvo que tomar el virrey Martín Enríquez para perseguir el fraude comercial tras la implantación del impuesto de almojarifazgo.⁷⁴

Otro tanto ocurre con el coloquio VIII de Eslava, *Del Testamento Nvevo que hizo Christo Nvestro Bien*, cuyo tema fundamental, la sustitución de la Ley Mosaica por la Ley Cristiana, o ley de Gracia, goza en el teatro español del siglo XVI de una notable tradición, que arranca, al menos de la *Farsa de la Iglesia* (en realidad *El Triunfo de la Iglesia*) de Diego Sánchez de Badajoz que se publicó el año 1554, en su *Recopilación en metro*, y fue representada en Sevilla, en 1560, al parecer con permiso del sobrino del autor, Juan de Figueroa. En la acotación ya aparecen como interlocutores «una mujer vieja, que es la Sinagoga, cubierta con luto, y una mujer que es la Iglesia, muy linda y honestísimamente ataviada». Muy probablemente se relacione con ella la *Farsa de las distintas religiones*, de 1562, como señalamos unas páginas antes. Guardan también correspondencia y un aire de familia varias farsas del *Códice de Autos Viejos*, como la *Farsa del sacramento de Peralforja*, la *Farsa del sacramento de Moselina*, la *Farsa del sacramento* y, sobre todo, la *Farsa sacramental de la moneda*, que constituye una clara variante del coloquio VIII de Eslava, con la sal-

⁷³ Eugenio Asensio, «Hallazgo de Diego Moreno, entremés de Quevedo, y vida de un tipo literario», *Hispanic Review*, XXVIII (1959), pp. 397-412; y Eugenio Asensio, *Itinerario del entremés. Desde Lope de Rueda a Quiñones de Benavente*, Editorial Gredos, Madrid, 1971 (2ª ed. revisada), pp. 206-208, De él lo toma Frida Weber de Kurlat, *Lo cómico en el teatro de Fernán González de Eslava*, pp. 216-221. Para *El Truhanesco*, véase Juan de Timoneda, *Cancioneros llamados Enredo de amor, Guisadillo de Amor y El Truhanesco* (1573), Editorial Castalia, Valencia, 1954, pp. 30 y siguientes.

⁷⁴ Antonio F. García-Abásolo González, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Excelentísima Diputación de Sevilla, Sevilla, 1989, p. 220.

vedad aquí de que el cuerpo divino decide reforzar la ley porque se ha encontrado una moneda falsificada (la Ley Mosaica) y ofrece su cuerpo como metal precioso en que acuñar la nueva moneda.⁷⁵ Sánchez Arjona y Sentaurens dan noticia de la representación en Sevilla de *El testamento del Señor* en 1582 por parte de un tal Alonso Capilla,⁷⁶ que, por los personajes que cita, no parece tener mucha relación con la pieza manuscrita encontrada por García Bermejo en la Biblioteca de Osuna,⁷⁷ el *Auto del pósito del pan y testamento de Nuestro Señor*, y nos recuerda más bien a los *Desposorios de Cristo*, de Timoneda.

Pero posiblemente sea la *Comedia Octava y auto sacramental del testamento de Cristo*, «hecho a devoción de la Sancta Yglesia de Toledo que la mandó componer en el año de 1582»,⁷⁸ la obra que tenga mayor paralelismo temático con el coloquio de Eslava. De ahí que Arróniz llegara a pensar que ambas obras procedían «de un canevás común» y que tanto el poeta toledano anónimo como nuestro autor trabajaron sobre el mismo texto, obtenido de «algún repertorio de representaciones dedicadas al *Corpus Christi*», pero desconocido para nosotros.⁷⁹ Los interlocutores que aparecen, un hijo de la Ley Nueva, un hijo de la Ley Vieja, un Simple, hijo de la ley de Naturaleza, la Fe, ante quien se causa el pleito, un teólogo de la Ley de Gracia, un jurista de la Scriptura y el Papa, que ejerce de juez y ha de decidir el pleito, dan idea de su contenido. El auto se inicia un tanto abruptamente, con la discusión entre el heredero de la Ley Nueva y el de la ley Vieja por sus derechos testamentarios, sin el «Introito», que debió de tener la representación.⁸⁰ Para dirimir sus diferencias el Simple pro-

⁷⁵ Es el auto nº LXXXIV del *Códice de Autos Viejos*, que estudió María de los Reyes Peña, *El códice de Autos Viejos: un estudio de historia literaria*, Ediciones Alfar, Sevilla, 1988, t. II, pp. 790-794.

⁷⁶ José Sánchez Arjona, *Noticias referentes a los anales del teatro en Sevilla*, p. 68; y Jean Sentaurens, *Seville et le théâtre*, vol. II, pp. 1146-1147.

⁷⁷ Miguel M. García-Bermejo, *Catálogo del teatro español del siglo XVI*, p. 249.

⁷⁸ *Autos Sacramentales*, Mss. 14864 de la Biblioteca Nacional de España, ff. 105v-116v.

⁷⁹ Othón Arróniz Báez, «Estudio introductorio», p. 81.

⁸⁰ La falta del introito, que sin embargo se anuncia, puede deberse a un problema de transmisión textual entre el original perdido, o bien, como afirma Othón

pone a un juez desapasionado, cuyo laudo acepten todos. Esta propuesta recae en la Fe, que acusa a los defensores de la Ley Mosaica de «no cumplir lo pactado» y por eso Dios anuló y revocó el testamento, poniendo en su lugar una escritura nueva: el Nuevo Testamento. Y encarga de llevarlo a efecto al Papa, como juez supremo, tal y como Cristo ordenó. Con esta solución el Teólogo de la Gracia queda edificado y el Maestro de Scriptura, confuso y callado, aunque al final reconozca su error y el Hijo de la Ley Vieja pida bautizarse con estas palabras: «Hasta aquí estuve engañado/ ya por bautizarme muero» (f. 116v.).

La gran diferencia entre uno y otro auto, descontando la distinta extensión de ambos y la mayor densidad doctrinal en el caso de Eslava, es la satisfacción final de los representantes de la Ley Mosaica en la *Comedia Octava y auto sacramental del testamento de Cristo*, que piden ser bautizados, o reconocen al menos su error; lo que no se da en el coloquio VIII. A lo sumo aquí el personaje Judío abandona en silencio sus exigencias y desaparece prácticamente de escena, perdido en la nueva cuestión suscitada por Buen Deseo y por Evangelio sobre el tipo de paga que se da en la Caja Real:

BUEN DESEO: ¿Y en qué es la paga Real?
 EVANGELIO: Es en plata muy refina.
 BUEN DESEO: ¿Y sacose de qué mina?
 EVANGELIO: De la mina Virginal,
 de las dignas, la más digna.
 IUDÍO: ¿Plata dan? Nuevo debate.
 Eso no lo entiendo yo.
 BUEN DESEO: La mina Virgen nos dio
 esta plata del rescate
 con que Dios nos rescató
 (vv. 1038-1047)

Como conclusión provisional, creo necesario volver a la revisión detenida de la obra dramática de González de Eslava, cuyos textos nos depa-

Arróniz Báez, «Estudio introductorio», p. 82, a que el autor dispuso de un repertorio de loas para el momento y se preocupó luego de incluirla.

ran numerosas sorpresas importantes para situar adecuadamente al dramaturgo en su contexto y en la tradición literaria a que pertenece. Retomemos para ello la senda marcada por estudios, ya clásicos y preteridos, como el de Frida Weber de Kurlatt. Reparemos en aspectos tan diversos como los problemas de transmisión textual que encierran sus coloquios, las razones que los motivaron, la ideología que se desprende de ellos, o las fuentes literarias de que partió y el uso que hizo de ellas para componerlos. Vayamos a los documentos parroquiales en pos de encontrar su verdadero lugar de origen; consultemos las actas del cabildo de la Catedral de México, al que perteneció al parecer;⁸¹ veamos las memorias de las cofradías y conventos con los que se relacionó; y rastreemos en los diversos archivos de la ciudad de México para buscar datos fidedignos sobre él, o sobre sus familiares residentes allí, con los que mantuvo buen trato. Solo así podremos despojarlo de la nebulosa de imprecisiones y conjeturas que lo rodea. Y hagamos todo esto siguiendo el consejo que nos diera Don Carlos de Sigüenza y Góngora hace más de tres siglos, cuando propuso a los historiadores que estudiaran con minuciosidad los documentos, porque «todas estas individualidades, aunque parezcan nimias, son necesarias para que de aquí adelante corran las Historias Mexicanas sin embarazo».⁸²

FUENTES

Autos Sacramentales, Ms. 14864 de la Biblioteca Nacional de España. Es la colección de Autos de 1590.

Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la muy Noble y Muy Leal Ciudad de México, Imprenta Superior Gobierno, México, 1769.

Florencia, Francisco de, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva-España*, Ivan Joseph Guvillena Carrascoso, México, 1694.

⁸¹ Comprobadas posteriormente la Actas del Cabildo de la Catedral de México (ACCM) podemos afirmar que González de Eslava nunca perteneció a dicho cabildo.

⁸² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, José Porrúa, Madrid, 1960, cap. VI, p. 32.

González de Eslava, Fernán, *Coloquios Espirituales y Sacramentales y Canciones Diuinas, compuestas por el Diuino poeta Fernan Gonçalez de Eslaua Clerigo Presbitero*, en la Emprenta de Diego Daulos y a su costa, México, 1610.

BIBLIOGRAFÍA

- Adeva Martín, Ildefonso, *El maestro Alejo Venegas de Busto. Su vida y sus obras*, Diputación Provincial, Toledo, 1987.
- Alín, José María, *El cancionero español de tipo tradicional*, Taurus, Madrid, 1968.
- , *Cancionero tradicional*, Clásicos Castalia, Madrid, 1991.
- Alonso, Amado, «Biografía de Fernán González de Eslava», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II, 3 (1940), pp. 213-321.
- Antin, Paul, *Essai sur Saint-Jérôme*, Letouzey & Ané, Paris, 1951.
- Arróniz Báez, Othón, «Fernán González de Eslava. Su vida», en González de Eslava, Fernán, *Coloquios espirituales y sacramentales*, UNAM, México, 1998, pp. 9-43.
- Asensio, Eugenio, «Hallazgo de Diego Moreno, entremés de Quevedo, y vida de un tipo literario», *Hispanic Review*, XXVIII (1959), pp. 397-412.
- , *Itinerario del entremés. Desde Lope de Rueda a Quiñones de Benavente*, Editorial Gredos, Madrid, 1971 (2ª ed. revisada).
- Cañete, Manuel, *Teatro español del siglo XVI. Estudios histórico-literarios*, Imprenta y Fundición de M. Tello, Impresor de Cámara de S.M., Madrid, 1885.
- Castro, Américo, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Corvera, Juan Bautista, *Obra literaria*, UNAM, México, 1995 (estudio y edición de Sergio López Mena).
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*, Editorial Istmo, Madrid, 1978.
- Duval, Yves-Marie, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Etudes Agustiniennes, Paris, 1973.
- Esténaga Echevarría, Narciso, *Autos sacramentales y danzas de la catedral de Toledo: Notas históricas del beato Esténaga sobre la catedral de Toledo*, Cabildo Primado de la Catedral de Toledo, Toledo, 2016.
- Flecniacoska, Jean-Louis, *La formation de l'«auto» religieux en Espagne avant Calderón (1550-1635)*, Montpellier, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1961.

- Fraker, Charles Frederic, *Studies on the Cancionero de Baena*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1966.
- Frenk, Margit, «Estudio introductorio» a González de Eslava, Fernán, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, El Colegio de México, México, 1989, pp. 9-86.
- , «Fernán González de Eslava y las sibilantes», *Anuario de Letras*, XXVII (1989), pp. 255-262.
- , «Nuevas aportaciones a la biografía de Fernán González de Eslava», *Anuario de Letras*, 38 (2000), pp. 485-502.
- , *Nuevo Corpus de la Antigua lírica Popular Hispánica (siglos xv a xvii)*, UNAM-Colegio de México-FCE, México, 2003 (2 tomos).
- García Icazbalceta, Joaquín, «Notas al coloquio VII», en González de Eslava, Fernán, *Coloquios espirituales y sacramentales y Poesías sagradas del presbítero Fernán González de Eslava. (Escritor del siglo xvi)*, Antigua Librería de Agustinos, 1877, México, pp. 301-302.
- García-Abásolo González, Antonio Francisco, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Excelentísima Diputación de Sevilla, Sevilla, 1989.
- García-Bermejo Giner, Miguel M., *Catálogo del teatro español del siglo xvi. Índice de piezas conservadas, perdidas y representadas*, Ediciones Universitarias de Salamanca, Salamanca, 1996.
- González de Eslava, Fernán, *Coloquios espirituales y sacramentales*, UNAM, México, 1998. Con interesante «Estudio introductorio» de Othón Arróniz Báez.
- González González, Enrique, «Felipe II y la censura del libro. De la metrópoli a la Nueva España», en *La dimensión imperial de la iglesia novohispana*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-UNAM, Puebla-México, 2016, pp. 117-164.
- Greer, Marie, «La caza sacro-política en *El bosque divino* de González de Eslava a Calderón», en *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, eds. I. Arellano y J.A. Rodríguez Garrido, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2008, pp. 75-97.
- Gutiérrez del Arroyo, Consuelo, *La Sección de Universidades del Archivo Histórico Nacional*, Dirección General de Archivos y Bibliotecas / Ministerio de Educación Nacional, Madrid, 1952.
- Herrera, Arnulfo, «La ley de Moisés en un certamen poético del siglo xvi», en *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, eds. Ignacio Arellano y Ruth Fine, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2010, pp. 291-303.

- Lorente Medina, Antonio, «El teatro contrarreformista de Hernán González de Eslava», en *Humanismo Cristiano y Reforma Protestante*, ed. de Miguel Anxo Pena e Inmaculada Delgado, Universidad Pontificia de Salamanca, 2018, Salamanca, pp. 303-326.
- Loyola, Ignacio de, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1977.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y Conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar O.P., Arzobispo de México, 1554-1572*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2009.
- Maldonado Macías, Humberto, «Testamento y muerte de Fernán González de Eslava», *Literatura Mexicana*, II, 1 (1991), pp. 175-194.
- , «El “Coloquio Octavo” de Fernán González de Eslava a la luz de su testamento», en *XI Actas de la AIH*, ed. J. Villegas, AIH-University of California, 1994, pp. 218-225.
- Martínez Gil, Fernando, *El Corpus Christi y el ciclo festivo de la catedral de Toledo*, Almud Ediciones, Toledo, 2014.
- O’Gorman, Edmundo, «Dos documentos de nuestra historia literaria», *Boletín del Archivo General de la Nación* (México) XI, 4 (1940), pp. 591-616.
- Post, Ben, «Jewish debates on the colonial Mexican stage: the case of Fernán González de Eslava», *Colonial Latinoamerican Review*, 27, 3 (2018), pp. 336-354.
- Rama, Ángel, «La señal de Jonás sobre el pueblo mexicano», *Escritura*, 10 (1980), pp. 179-239.
- Reyes, Alfonso, *Letras de Nueva España*, FCE, México, 1948.
- Reyes Peña, María de los, *El Códice de Autos Viejos: un estudio de historia literaria*, Ediciones. Alfar, Sevilla, 1988.
- Romera Iruela, Luis y Galbis Díez, M.^a Carmen, *Catálogo de pasajeros a Indias*, CSIC, Sevilla, 1946 (vol. III).
- , *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1980 (vol. IV).
- Rojas Garcidueñas, José, «Prólogo» a González de Eslava, Fernán, *Coloquios espirituales y sacramentales*, México, Porrúa, 1976.
- Sánchez-Arjona, José, *Noticias referentes a los anales del teatro en Sevilla desde Lope de Rueda hasta fines del siglo XVII*, Imprenta de E. Rasco, Sevilla, 1898.
- Sentaurens, Jean, *Seville et le théâtre de la fin du Moyen Âge à la fin du XVII^e siècle*, Presses Universitaires, Bordeaux, 1984 (2 vols.).
- Sicroff, Albert, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus, Madrid, 1985.

- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, José Porrúa, Madrid, 1960 (con gran estudio preliminar y edición de J. Delgado).
- Timoneda, Juan de, *Cancioneros llamados Enredo de amor, Guisadillo de Amor y El Truhanesco (1573)*, Editorial Castalia, Valencia, 1954 (reimpresos del ejemplar único, con introducción de Antonio Rodríguez Moñino).
- Toro, Alfonso, *La familia Carvajal: estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, Editorial Patria SA, México, 1944 (t. I-II).
- , *Los judíos en la Nueva España. Documentos del siglo XVI*, FCE, México 1982 (2ª ed.).
- Wardropper, Bruce W., *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Weber de Kurlat, Frida, *Lo cómico en el teatro de Fernán González de Eslava*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963.