



HAL
open science

**Una antología de cartas y tratados místicos vinculada
con el movimiento alumbrado de 1525: nuevas hipótesis
acerca de la autoría y datación del manuscrito**

“MSS/74” (BNE)

Estelle Garbay-Velazquez

► **To cite this version:**

Estelle Garbay-Velazquez. Una antología de cartas y tratados místicos vinculada con el movimiento alumbrado de 1525: nuevas hipótesis acerca de la autoría y datación del manuscrito “MSS/74” (BNE). Paloma Bravo; Nathalie Peyrebonne; Pauline Renoux-Carron; Hélène Tropé. Textes en mouvement. Transmettre, échanger, collectionner au Siècle d’or, Presses Sorbonne Nouvelle, pp.169-189, 2021, 978-2-37906-070-0. halshs-03605226

HAL Id: halshs-03605226

<https://shs.hal.science/halshs-03605226v1>

Submitted on 10 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Una antología de cartas y tratados místicos vinculada
con el movimiento alumbrado de 1525:
nuevas hipótesis acerca de la autoría y datación
del manuscrito “MSS/74” (BNE)**

Estelle Garbay-Velázquez, Université de Bourgogne-Franche Comté
Laboratoire TIL (EA 4182)

En el curso de nuestras investigaciones sobre las fuentes del *Cuarto Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, y más concretamente sobre las citas de Juan Gersón, dimos en la Biblioteca Nacional de España con un valiosísimo manuscrito del siglo XVI que incluye, en sus últimos folios, tres “alfabetos” aparentemente anónimos, titulados respectivamente “del corazón”, “sustancial” y “de amor”¹. En realidad, se trata de tres poemas alfabéticos sobre el amor de Dios, dos de los cuales conseguimos identificar como variantes de poemas alfabéticos impresos del maestro espiritual Francisco de Osuna, éstos mismos que sirvieron al franciscano andaluz de punto de partida para la composición de sus extensos *Abecedarios espirituales* en prosa, basados sobre la glosa metódica de cada uno de los versos de dichos poemas siguiendo el orden alfabético. Los folios 160v a 161v del manuscrito “MSS/74” constituyen por lo tanto un ejemplo sin precedente de circulación manuscrita de la poesía de corte espiritual del franciscano andaluz, que hasta entonces sólo se conocía a través de su obra impresa en prosa, y es lo que mostramos en un anterior artículo publicado en los *Mélanges* de la Casa de Velázquez².

No obstante, el interés de nuestro manuscrito no se limita, ni mucho menos, a los alfabetos osunianos que ocupan los últimos folios ya que éste encierra en realidad una copiosa suma de documentación manuscrita de autores y procedencia diversos, en su mayor parte inédita, que fue escrupulosamente copiada y agrupada posiblemente por una misma mano, dada la regularidad de la letra, por lo general clara y esmerada, aunque de momento no podamos asegurarlo. El manuscrito “MSS/74” de la BNE procede de la Biblioteca del conde de Benavente Alfonso Pimentel, y se conserva en relativamente buen estado, a pesar de que algunos folios hayan sido cortados. Quedan

¹ Los títulos completos de los tres poemas son: “Alfabeto del corazón muy provechoso”, “Otro alfabeto más sustancial” y “Otro alfabeto de amor” (*Tratados místicos* [manuscrito], s. XVI, Biblioteca Nacional de España [BNE], “MSS/74”, f. 160v-161v).

² Estelle GARBAY-VELÁZQUEZ, “La circulación manuscrita de los poemas alfabéticos de Francisco de Osuna: el caso del manuscrito «MSS/74» de la Biblioteca Nacional de España”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 43 (2), 2013 p. 197-221.

hoy 161 folios, de papel grueso, de tamaño 286 x 200 mm, reunidos mediante una encuadernación en tafilete rojo del siglo XVIII, en cuyo tejuelo se lee un título abreviado: *Tratad. varios mystic*. Se trata, en efecto, de una obra miscelánea, un compendio de obras literarias místicas de primer orden en unas versiones castellanas inéditas, además de algunos florilegios de citas en latín y copias de cartas o fragmentos de correspondencias de la primera mitad del XVI, igualmente inéditas.

No obstante la riqueza del material que atesora, el manuscrito “MSS/74” ha sido hasta la fecha escasamente estudiado por la crítica, a pesar de su inclusión en los distintos inventarios y catálogos de manuscritos de la Biblioteca Nacional de España³. Sin duda este relativo silencio se deba a la inexactitud de la catalogación de la BNE, la cual clasificó el manuscrito como una obra de Henricus de Herpf, no siendo éste más que el autor del primero de los numerosos fragmentos de obras espirituales de los que consta la presente recopilación manuscrita, que agrupa unos veinte textos ascético-místicos, a los que hay que añadir trece epístolas, en su mayoría anónimas. Acaso se explique también este olvido por la pérdida de interés de los historiadores contemporáneos por la literatura de corte espiritual. Pocos son, en efecto, los artículos que estudiaron el manuscrito. El primer investigador en haberse interesado de cerca es seguramente Giovanni Maria Bertini⁴ en 1939, el cual estudió la inédita versión castellana de un fragmento del *Libro del amigo y del Amado* de Ramón Lull incluida en el compendio que nos ocupa. Si la atención de Bertini se centró principalmente en la traducción de la obra de Lull, le debemos el primer esbozo serio de descripción del manuscrito –aunque incipiente e incompleto–, así como las primeras hipótesis acerca de la autoría, sobre las que volveremos a continuación. En 1984, María Wenceslada de Diego Lobejón vuelve a publicar un artículo interesante sobre el mismo fragmento que alberga el arte de amar “a lo divino”⁵ luliano, sin aportar datos sustancialmente nuevos con respecto a Bertini en cuanto al conocimiento del manuscrito “MSS/74” en su conjunto.

Antes de intentar proponer una datación aproximada del manuscrito y formular nuevas hipótesis acerca de su autoría, no podemos dejar de examinar, aunque sólo sea de paso, los principales elementos –obras o fragmentos de obras– que forman la

³ Véanse el *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid* y el catálogo de *Manuscritos Franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*.

⁴ Giovanni Maria BERTINI, “Lo libre de Amic e Amat di Ramon Lull in una versione castigliana inedita del sec. XVI”, *Bulletin Hispanique*, 41 (2), avril-juin 1939, p. 113-125.

⁵ María Wenceslada de DIEGO LOBEJÓN, “El *Libro del amigo y del Amado* en un manuscrito inédito castellano del siglo XVI”, *Castilla: Estudios de literatura*, 8, 1984, p. 47-64.

antología mística: los tratados y opúsculos místicos, por un lado, y los fragmentos de correspondencia, en su mayor parte anónima, por otro.

1. Los tratados y opúsculos místicos

No emprenderemos aquí el inventario exhaustivo y detallado de todos los fragmentos de textos y opúsculos que componen la recopilación manuscrita, lo cual dejamos para un artículo de mayor extensión que incluirá una descripción pormenorizada del manuscrito completo⁶. Señalaremos no obstante los títulos y autores de los principales tratados ascético-místicos incluidos en el compendio, tratando de corregir algunas de las imprecisiones contenidas en las descripciones anteriores.

- El primer texto sobre el que se abre el manuscrito, y que el *Inventario General* titula “Tratado de la mortificación”, es efectivamente una traducción castellana de una obra del místico flamenco Enrique Herp (†1477) –y no de Juan Gersón, como afirmó Bertini– titulada *Directorio de contemplativos* –originalmente *Spiegel der volcomenheit*, y *Speculum perfectionis* o *Directorium aureum contemplativorum* en su traducción latina–. El primer fragmento del manuscrito corresponde a la primera parte del *Directorio* titulada “Las doce mortificaciones” (f. 2-21). Más adelante, en los folios 57 a 86, encontramos otro fragmento de la misma obra, compuesto de varios capítulos que no siguen el orden numérico del texto original: en primer lugar, fragmentos de la tercera parte titulada “Vida contemplativa espiritual”; a continuación, volvemos a la segunda parte dedicada a la “vida activa”; y, nuevamente, a un fragmento de la tercera parte que ofrece la traducción completa del tratado primero “Preparación de la vida contemplativa” y del tratado segundo “Ornato de la vida contemplativa”, el cual consta de un solo capítulo sobre “Los siete dones del Espíritu Santo”. La traducción se interrumpe en el folio 84v con una advertencia sobre su carácter incompleto –“torno a decir que faltó lo que se había de trasladar”– y enlaza con una epístola de un religioso a un gran señor (la misma carta que se vuelve a copiar en los folios 150r a 152r). Teodoro H. Martín, quien dedicó precisamente su tesis al estudio de la influencia de Herp –conocido entonces como Harphius– en la literatura espiritual española del XVI⁷, tenía conocimiento del presente manuscrito “MSS/74”, que atesta dicha influencia. Y en su introducción a su traducción al español del *Directorio de contemplativos*⁸, apunta

⁶ Artículo de próxima publicación en *Criticón*.

⁷ Teodoro H. MARTÍN, *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas*, Ávila, 1973.

⁸ Enrique HERP, *Directorio de contemplativos*, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004, p. LXXVI-LXXXIII.

algunas conclusiones de sumo interés: la traducción de nuestro manuscrito se realizó no del flamenco, sino del latín. En efecto, el *Directorio* gozaba ya, a inicios del XVI, de traducciones al latín impresas bajo el título de *Directorium aureum contemplativorum*, como por ejemplo las de 1509, en Colonia y Amberes. Lo segundo que deduce H. Martín de su análisis minucioso del manuscrito “MSS/74” es que debió de copiarse de otro manuscrito anterior, y no directamente de las versiones impresas en latín, ya que la copia es incompleta, lo cual avisa de antemano el copista en el folio 57, especificando que “falta el principio de esta escriptura /es del libro del *Directorium aureum contemplativarum* / y también falta el fin”. Lo cual constituye un indicio interesante en cuanto a la identidad del copista: no estaríamos ante un traductor, sino un compilador de un acopio importante de material espiritual, que circulaba entonces de forma manuscrita, y que fue reunido en un mismo cuaderno con un fin que aún se nos escapa.

- La otra traducción de sumo interés y de notable extensión (f. 102-121) que atesora el manuscrito “MSS/74” no es sino el fragmento del *Libro del Amigo y del Amado*. Se trata de un breviario espiritual procedente de la quinta parte de la novela *Blanquerna*, del Doctor Illuminatus Raimundo Lulio, redactada en torno a los años 1276-1278, que fue traducida de forma casi integral del catalán al castellano. Debemos a Giovanni María Bertini el haber transcrito y publicado la versión castellana del manuscrito “MSS/74” en 1950⁹. A raíz de su estudio lingüístico y estilístico de la traducción al español del *Libro del amigo y del amado*, el investigador italiano opina que ésta, a pesar de su inclusión en un manuscrito del primer cuarto del siglo XVI, tuvo que realizarse durante la segunda mitad del siglo XV, y ser posteriormente copiada por el compilador de nuestra antología mística, lo cual corrobora el mismo procedimiento que con la traducción de la obra de Herp. Lo que no consigue explicar Bertini, es el motivo por el que la versión castellana manuscrita sólo presente 303 de los 366 versículos que cuenta el coloquio espiritual entre el “Amigo” –el alma– y el “Amado” –Dios–.

- Entre los demás autores de tratados místicos traducidos al español incluidos en el manuscrito que se nombran explícitamente, resalta Juan Gersón, con un pequeño *Tratado... para las personas devotas sin letras: en qué manera se han de haber discretamente en sus ejercicios* (f. 23 a 40)¹⁰.

⁹ Giovanni Maria BERTINI, *Testi spagnoli del secolo XV*, Torino, Editore Gheroni, 1950.

¹⁰ Seguramente se trate de un opúsculo incluido en la tercera parte de las obras completas del teólogo francés Jean Charlier GERSON (1363-1429), originalmente en francés, y que Louis Ellis DU PIN identifica

- Otros fragmentos de tratados no se traducen, sino que se copian en su versión original latina. Si dejamos aparte las numerosas citas patrísticas de extensión muy diversa, podríamos citar, entre los fragmentos más notables, el “*Incipit tractatus sancti Bonaventure quem intitulavit remedium defectum religiosi de imitatione perfectione*” (f. 40-49). Se trata efectivamente de un fragmento del opúsculo *Remedium defectuum religiosi* atribuido a San Buenaventura¹¹, que pretende instruir a los futuros religiosos acerca de las dificultades que implica una vida dedicada a la oración, evocando tanto las tribulaciones, injurias y persecuciones como las consolaciones.

Resulta importante recalcar que de los cuatro tratados claramente identificados hasta ahora dentro de la antología “MSS/74”, tres pertenecen a la familia franciscana: San Buenaventura, Enrique Herp y Ramón Llull. Y a este respecto, si la inclusión de un fragmento de opúsculo de Buenaventura no resulta a priori problemática, Bertini señaló muy atinadamente, en una nota de su artículo publicado en el *Bulletin hispanique*, que Everardo Mercuriano, General de la Compañía de Jesús de 1573 a 1580, juzgó oportuno incluir tanto a Herp como a Llull en un índice de libros prohibidos, entre otros autores místicos de dudosa ortodoxia: “*Neque spirituales quídam, qui instituto nostro minus conveniunt nostris permittantur quales sunt Taulerus, Rusbroschius ..., H. Herp, Raym. Lull ...*”¹². Lo cual, de entrada, levanta una posible sospecha en cuanto a la ortodoxia del contenido espiritual del manuscrito “MSS/74” en su conjunto.

- A estos tratados, ya identificados por el compilador, se añaden otros de mediana extensión, unos en latín, otros en español, que permanecen anónimos y, en ocasiones, sin título o con uno distinto del original. Conseguimos no obstante identificar algunos de ellos. Los folios 96v a 101v corresponden a un pequeño opúsculo espiritual en español, pese a lo que pudiera dar a entender su título en latín “*Ars orandi*”. Esta vez, se presenta como una obra completa de corta extensión, dividida en tres partes: una “Brebeçita arte de rreformat la conçiencia en el exerçiço de la deuociòn” (f. 101r), con preámbulo y conclusión. En realidad, se trata de una copia del *Arte de contemplar*, que se imprimió de forma anónima conjuntamente con otro opúsculo en 1513 en Barcelona, bajo el título de *Hun brevísimo atajo y arte de amar a Dios, con otra arte de*

dentro de su inventario de las obras del canciller de 1698 como “*une instruction touchant les exercices spirituels des Dévots qui sont simples*”. Pero queda aún por realizar el cotejo con el original francés.

¹¹ Véase SANCTUS BONAVENTURA, *Opera omnia*, 12, *Remedium defectuum religiosi*, p. 408-500.

¹² *Der Index der verboten Bücher*, Bonn, 1883-1885, I, p. 589 (citado por Bertini, “*Lo libre de amic e amat...*”, *Bulletin Hispanique*, XLI, 1939, n^o2, p. 121, nota 2).

*contemplar e algunas otras reglas breves para ordenar la piensa en el amor de Dios*¹³. El cual constituye, con el *Carro de dos Vidas* y el *Exercitatorio de la vida espiritual*, una de las primeras obras místicas impresas en España en lengua vernácula. La tradición de las *Ars orandi* se arraiga en la literatura medieval occidental: al principio, eran tratados sobre la oración que se escribían para universitarios y religiosos, pero que, a partir del siglo XIV, pueden destinarse a la devoción privada de los laicos. Éste es precisamente nuestro caso, con un “Arte de contemplar” que pretende ofrecer un condensado de preceptos y recomendaciones prácticas –de ninguna manera especulativas–, un “camino rápido” o “atajo” para progresar en la vía contemplativa hacia la perfección, ya que el fin último es la búsqueda del “Sumo Bien”, o sea, Dios. El preámbulo atribuye la obra a “un deuoto y reuerendo padre” que redactó “estas brebes meditaciones” a raíz de la “espiriencia” (f. 96v). El preámbulo introductorio expone de entrada las tres partes que forman el tratado: “La primera es la mortificación de los sentidos, así exteriores como interiores. La segunda, libertad y dilatación del entendimiento en su orar o meditar. La terçera es sanedad y rrectitud de la voluntad en sus deseos y deuociones”. Un plan tripartito que retoma, de alguna manera, las tres vías o etapas del camino espiritual que son vía purgativa (con la ascesis), vía iluminativa (con la oración y meditación) y vía unitiva (la propiamente mística, cuando la voluntad se entrega al amor de Dios). Lo que llamó nuestra atención es el parecido que presentan algunas fórmulas del tipo “recoger el entendimiento en sí mismo” (f. 98v) o “recogerse en sí mismo por meditación” (f. 99r), o incluso la invitación a practicar la “continua oración” (f. 99r) con la doctrina del recogimiento franciscano, y otras con la terminología ignaciana, empezando por la denominación “ejercicio espiritual”, que constituye un leitmotiv. También es digno de interés la sentencia o aforismo que cierra el opúsculo con letras caligrafiadas de mayor tamaño y grosor: “el amor haze maestro” (f. 101v). Finalmente, merece ser señalada la especial mención hecha de la mujer por el opúsculo, el cual se presenta como un manual destinado a guiar y encaminar la oración que todos pueden practicar, ya sean hombres o mujeres, “porque en aquella común consideración no se haze diferencia de hombre a mujer” (f. 99r).

- Por último, cabe mencionar otros dos opúsculos de corta extensión (de uno o dos folios), que aún quedan por identificar con precisión: uno en español (f. 91v-94r), y otro en latín (f. 134v-135r). Este último, titulado “*De raptu et extasi*”, consta de 10

¹³ ANÓNIMO, *Hun brevísimo atajo y arte de amar a Dios, con otra arte de contemplar e algunas otras reglas breves para ordenar la piensa en el amor de Dios*, Barcelona, Carles Amorós Provençal, 1513.

puntos o apartados que examinan los “aptos” y otras manifestaciones sobrenaturales, procurando definirlos y recomendando la mayor prudencia frente a dichos fenómenos extraordinarios que suelen acompañar a algunas vivencias místicas. Seguramente estemos aquí en presencia de una sucinta guía de instrucciones destinada en prioridad a religiosos, sacerdotes o predicadores (que saben generalmente el latín), para señalarles la actitud que deben adoptar en sus respectivas parroquias frente a las manifestaciones exteriores de místicos raptos, para que no causen mayor escándalo. Citemos, a modo de ejemplo, las recomendaciones 9 y 10 (f. 135r):

9. *In publico unius extasis evitanda est aut cesando ab oratione aut distrahendo fantasiam ad aliam bonam meditationem aut operando manibus ad temperandum feruorem inpresum cordi [...].*

10. *In huius raptu nec consistit perfectio : nec semper est signum perfiçionis quod in eo non consistat perfectio, pro quia amor dei in quo stat omnis perfectio non semper habet anexum huius raptum [...].*

- El otro fragmento (f. 91v-94r), en cambio, está redactado en español, a pesar del encabezamiento en latín: “*Oculi sapientis in capite ejus*”, y merece igualmente que nos detengamos un instante en él, por su contenido espiritual sumamente interesante. Consta en realidad de dos fragmentos autónomos: el primero consiste en una glosa del versículo latino (Eclesiastés, 2,14), labor exegética que podría ser parte de un sermón o de una epístola, redactada probablemente por un franciscano, como lo demuestra la fórmula “Y ansí lo enseña San Francisco, padre nuestro bienaventurado” (f. 92r). De hecho, el autor se esmera en traducir los versículos bíblicos del latín al español, como si se estuviera dirigiendo a alguien –un discípulo o un auditorio– no versado en latín con el afán de transmisión del que habla “segund que recogo de lo que he leído” (f. 91v). Otro posible indicio de que se tratara de un sermón es la alusión a la festividad de San Pablo: “el apóstol San Pablo en cuya solemnidad esto escribo” (f. 92v), antes de la fórmula final “*in secula seculorum, amén*”. En cuanto al segundo fragmento (f. 92v-94r), se centra en el método espiritual del recogimiento, dando una serie de consejos prácticos para el que “desea aiuntarse y fazerse un espíritu con Dios”. Es patente la voluntad del autor de asentar la doctrina espiritual del recogimiento en las Sagradas Escrituras, al mismo tiempo que aborda consideraciones prácticas tales y como las condiciones materiales, geográficas y temporales propicias al recogimiento, la duración de éste, la compatibilidad de dicho ejercicio espiritual con las actividades y obligaciones corrientes, la actitud frente a las tentaciones etc. Por ejemplo, toma partido a favor de la

práctica de un recogimiento continuo, que se tiene que convertir en un “hábito” (f. 93v). La coincidencia entre las recomendaciones del presente opúsculo y las enseñanzas del maestro del recogimiento Francisco de Osuna en los *Abecedarios espirituales* es flagrante. No podemos, en el estado actual de nuestras investigaciones, afirmar que se trate de un texto de Osuna, o de alguno de sus compañeros franciscanos. Pero la inclusión de este texto –queda por determinar si se trata de un escrito con vocación a circular o publicarse, un fragmento de carta o el bosquejo de un sermón– no deja lugar a dudas en cuanto a la vinculación del manuscrito “MSS/74” con los círculos de franciscanos recogidos de los años 1520-1530.

- El penúltimo fragmento de la antología manuscrita, que sirve de preámbulo a los poemas alfabéticos sobre el amor de Dios que se adjuntan en los últimos folios (160v-161v), es un tratadito o disertación titulada “Para aprouechar uno en el amor de Dios es bien que sienta qué es lo que ha de fazer” (f. 158v-160r). Ya se dijo al inicio que dos de los tres poemas con los que se cierra el manuscrito, atribuidos a “una persona devota” anónima, resultaron ser variantes de las composiciones poéticas que sirvieron a Francisco de Osuna para componer sus extensos *Abecedarios espirituales* en prosa –en la cuarta y segunda parte, respectivamente–. ¿Cabría la posibilidad de que el opúsculo que los precede fuera también del franciscano andaluz? Sería probable, por el parecido temático que mantiene el texto con algunos de los puntos doctrinales más importantes desarrollados en la *Ley de amor* de 1530, aunque no se puede afirmar por el momento. Sea lo que fuere, la vinculación con la corriente del recogimiento franciscano es innegable.

- Vienen a completar la antología manuscrita de tratados místicos unos florilegios de citas, ya sean bíblicas, ya sean patrísticas, en latín la mayoría de ellas, y una “Escriptura para entender çiertos vocablos de las Epístolas de Sant Pablo” (f. 135v-143v), especie de aclaración teológica sobre el significado de algunos términos paulinos especialmente polisémicos y polémicos. Lo llamativo es que el manuscrito “MSS/74” no sólo es una antología de “Tratados místicos”, como promete el título añadido en el XVII, sino que el copista intercaló, entre los diferentes opúsculos y acopios de citas y referencias, unos fragmentos epistolares, de autores, época y procedencia variados, produciendo la impresión de un conjunto heteróclito, a pesar del denominador común: las materias espirituales y místicas.

2. Los fragmentos de correspondencia: trece cartas anónimas

Antes de interesarnos por las trece cartas anónimas, al parecer coetáneas de la redacción del manuscrito, incluidas en la antología, no podemos dejar de señalar las epístolas claramente atribuidas que pertenecen a la literatura espiritual, ya sea clásica, ya sea apócrifa. Digna de mención es, por ejemplo, la misiva de Catalina de Siena (f. 95r-96r), que conseguimos identificar como la carta 297 de su *Epistolario*, dirigida a Francisco de Florencia y su esposa. Al Cardenal Cisneros se debe la iniciativa de la traducción del toscano y la edición en España de las epístolas de Catalina de Siena, en 1512¹⁴. Por lo que la epístola pudo ser copiada de una traducción ya impresa. Las demás epístolas claramente atribuidas desde el título pertenecen a la literatura espiritual apócrifa. Así la “*Epistola Abagari regis Edisse ad Christum*” (f. 49v), en latín, o la “Carta de San Inacio a Nuestra Señora” (f. 50 r) seguida de la “Respuesta de nuestra Señora a Santo Inacio” –de Antioquía, que no de Loyola, como reza el catálogo de la BNE–, ambas en español. Otra prueba de la circulación de la literatura espiritual apócrifa en la España del XVI es la presencia de la “Sentencia de muerte de Jesucristo pronunciada por Poncio Pilato” (f. 94v-95r), texto apócrifo traducido al castellano, precedido de un preámbulo que precisa las circunstancias de su descubrimiento: ésta habría sido hallada por el rey de Francia –seguramente Luis XII (1498-1515)– en 1511 durante un viaje, de paso por “Colona”. No se trata en ningún modo de un fragmento inédito: encontramos una versión del mismo en la edición sevillana del *Fasciculus Myrrhe* de 1524, por Juan Varela¹⁵ (f. 103v). Aunque en la versión impresa de Varela, la sentencia de Pilatos figura en latín tras el preámbulo en castellano, cuando tanto el preámbulo como la sentencia fueron traducidos a la lengua vernácula en nuestro manuscrito.

Centraremos ahora nuestra atención en las trece cartas o fragmentos de correspondencia anónima que parecen datar de fechas más cercanas a la época de la copia del manuscrito. No es de extrañar *a priori* la inclusión de epístolas entre otros tratados espirituales: Bernardino de Laredo, franciscano y médico sevillano, no hizo otra cosa al publicar en 1535 su *Subida del Monte Sión* acompañada de un “Extravagante”, especie de apéndice formado por un conjunto de epístolas anónimas, de

¹⁴ Véase la *Obra de las epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen sancta Catherina de Sena, de la orden de los predicadores. Las quales fueron traduzidas del toscano en nuestra lengua castellana por mandado del muy Illustre y Reuerendissimo señor el Cardenal de España Arcobispo de la sancta yglesia de Toledo etc.*, Alcalá de Henares, Arnaguillén de Brocar, 12 de nouiembre de 1512, Epístola CCXCVII, f. 249v-250r.

¹⁵ Según José FRADEJAS LEBRERO, se trata de un texto apócrifo nuevo que surge en el siglo XVI (véanse *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, Madrid, BAC, 2005, p. 296-299).

enjundioso contenido espiritual. Según una lógica idéntica, las cartas copiadas en el manuscrito “MSS/74” lo fueron a todas luces por el valor de edificación espiritual que presentan, constituyendo, de alguna manera, unas “cartas-ensayos”, retomando la terminología del editor del epistolario de Francisco Ortiz, Francisco Javier Sedeño Rodríguez¹⁶. Y si bien están dirigidas a destinatarios particulares –siempre anónimos–, tienen un valor intrínseco que va mucho más allá del intercambio de información entre dos corresponsales: los temas que tratan –las cuestiones trascendentales de la fe, la falta de devoción, la compatibilidad o incompatibilidad entre amor del mundo y amor de Dios, el amor propio, el amor desinteresado o el amor puro, el honor, la vocación religiosa, la enfermedad, la vejez, la perspectiva de la muerte, el miedo del infierno– son lo suficientemente universales y atemporales como para interesar a cualquier tipo de lector cristiano, incluso hoy en día. De hecho, el título introductorio que encabeza varias de las cartas especifica a veces las circunstancias de redacción, que pueden adecuarse a otras muchas personas en situaciones idénticas, independientemente de las circunstancias particulares en las que fueron redactadas: es el caso de la “Carta de una religiosa a su superior *in articulo mortis*” (carta 3, f. 56v), de la “Demanda querelosa” (carta 6, f. 124r-v) y la “Respuesta de la querella” (carta 7, f. 125r-v) o de la “Carta para un cura que quería dexarlo de ser” (carta 9, f. 144r-145r). Algunos títulos anuncian el contenido temático de la carta, de alcance universal, como “Carta para conoçer el propio amor” (carta 13, f. 152v), que va dirigida a una “Señora” que no se nombra. Como ya se ha dicho, los nombres de los destinatarios se callan sistemáticamente: fueron borrados con esmero por el copista, cuidadoso de mantener una estricta confidencialidad. Incluso en una ocasión, el nombre de un tercer corresponsal aludido es sustituido por “fulano”¹⁷.

Según una lógica semejante, los autores de las cartas permanecen generalmente anónimos. Dos excepciones se apartan de la regla del anonimato, con una firma abreviada: la primera de las trece cartas (f. 53r-55v) viene firmada “J. L. de Alecaín”, siendo la segunda presentada como del mismo autor (“Otra suya”, f. 55v-56r). No nos fue muy difícil reconocer en el nombre una variante del apellido Celaín, identificando así al autor como Juan López de Celaín, el clérigo alumbrado condenado a la hoguera por la Inquisición granadina en 1530. Giovanni Maria Bertini ya había formulado la

¹⁶ Francisco ORTIZ YÁÑEZ, *Epístolas familiares*, ed. de Francisco Javier Sedeño Rodríguez, Universidad de Málaga, 2007, p. 16.

¹⁷ Véase la carta 9 : «Yo vi una carta enviada por vuestra merced a fulano...», MSS/74, f. 144r.

hipótesis de que la primera carta pudiera ser del predicador alumbrado Juan López de Celaín. No obstante, Bertini no pudo aportar la prueba concluyente. Fue la lectura de la reciente obra de Stefania Pastore¹⁸ lo que nos puso sobre la pista, al reconocer una fórmula especialmente llamativa –“El trompeta y el pífaro de la verdadera reforma”– siendo precisamente ésta una expresión clave con la que se caracteriza a sí mismo Celaín en la carta del 30 de julio de 1525 de nuestro manuscrito (f. 55v). Dicha investigadora retomó la fórmula de un fragmento de epistolario citado por Marcel Bataillon¹⁹, el cual había copiado a su vez la información de una obra de Segismundo Pey Ordeix²⁰ sin que tuviera conocimiento del original. Debemos por consiguiente a este último el haber podido identificar tanto al autor –Juan López de Celaín, discípulo de Isabel de la Cruz, capellán de Granada–, como al “muy ilustre señor” destinatario de la carta, que no es sino el Almirante de Castilla don Fadrique Enríquez, el fiel amigo y corresponsal de Francisco Ortiz, y el cuñado de Diego Hurtado de Mendoza y del Marqués de Villena, otro famoso protector de alumbrados.

Dejando aparte los sulfurosos debates en torno a la hipotética coincidencia entre la identidad de Juan López de Celaín e Ignacio de Loyola, nos interesa especialmente el fragmento de carta atribuido al dicho Juan López citado por Pey Ordeix, que concuerda con la carta de nuestro manuscrito, a pesar de las variantes ortográficas. Desafortunadamente, Pey Ordeix no especifica la fuente (obviamente distinta de nuestro manuscrito). Leamos el fragmento citado por Ordeix²¹:

Acerca del modo de catequizar al Almirante, hemos dado con una carta, fecha en Toledo a 30 de Julio de 1525, de Juan López (Ignacio) al Almirante, en que le dice, a propósito de la campaña apostólica que tiene emprendida:

“Por esto, si V. S. quisiera tomar la vandera de Dios y con ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, *seré yo el trompeta y el pífaro*, y aunque por my maldad arto astroso: y así todos los llamados acudirán a la vandera, y desta manera podrá V. S. *ser principio de la Reforma de la verdadera cristiandad*: y si a V. S. le sirviese a Nuestro Señor por su bondad a emplearlo que le resta de su vida en esto y a mí me quisiera hacer merced de llamarme para que le syrva siquiera de estropajo, de sólo V. S. está tal obra. Recibirá mi alma las mercedes que en toda su vida deseó y así lo ofrezco todo a Nuestro Señor para que aga en todo su santa voluntad”. [fin de la carta].

¹⁸ Stefania PASTORE, *Una herejía española*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010, p. 181-198.

¹⁹ Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998, p. 197-198, nota 6. Véase también p. 470-471, nota 2, donde Bataillon refuta la identificación atrevida que realiza Segismundo Pey Ordeix de Juan López de Celaín con el Padre de los Jesuitas Ignacio de Loyola, por falta de pruebas.

²⁰ Segismundo PEY ORDEIX es el autor de dos obras controvertidas, *El Padre Mir y San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1913 e *Historia crítica de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1914, en las que llegó a afirmar que Juan López de Celaín no sería sino el verdadero nombre de juventud del fundador de la Compañía de Jesús, Iñigo de Loyola, poniendo de ese modo en peligro el aura de santidad del fundador de la Compañía de Jesús.

²¹ S. PEY ORDEIX, *El Padre Mir y San Ignacio de Loyola*, Madrid, Imprenta Libertad 31, 1913, p.195.

A pesar de las leves variantes ortográficas y de la variante sintáctica de la última frase, coincide con la carta de nuestro manuscrito:

Por eso, sy vuestra señoría quisiere tomar la vadera de Dios y con ella seguir y con la gracia y fuerças que ese mismo Dios le diere, *seré yo el trompeta y el pífaro*, y aunque por mi maldad arto astroso, y asý todos los llamados acudirán a la vadera, y desta manera podrá vuestra señoría *ser principio de la reformaçión de la verdadera cristiandad*. Y sí a vuestra señoría le mouiere nuestro Señor por su bondad a emplear lo que le resta de su vida en esto, y a mí me quisiere fazer merçed de llamarme para que le syrba syquiera de estropajo, de solo ver esta tal obra reçibirá mi alma las merçedes que en toda su vida deseó, y asý lo ofresco todo a nuestro Señor para que él aga en todo su sancta voluntad. *De Toledo a 30 de julio de 1525. Contino capellán de vuestra señoría J. L. de Alecaín*²².

Es explícito el afán reformador del capellán alumbrado –los Inquisidores no tuvieron que inventar cargos añadidos para condenar a Juan López, y acaso éste sea uno de los motivos de la dureza de la sentencia, si se compara con la de otros procesados por alumbradismo en las mismas fechas–. Y no se trataba sólo de una mera reforma espiritual individual, del “hombre interior”, como sucede en otras cartas u opúsculos de nuestro manuscrito, sino de una “reformaçión de la verdadera cristiandad”, o sea, de una reforma de gran envergadura, la cual pensaba emprender el capellán gracias al mecenazgo de su destinatario –el generoso Almirante–, que se supone sería el motor o “principio” de ésta, y para la cual esperaba conseguir una bula papal. De modo que esta carta constituye seguramente una de las primeras formulaciones del ambicioso proyecto de Celaín, la utópica y fracasada misión de evangelización de las tierras del Almirante que tenía que ser llevada a cabo por una congregación de doce apóstoles, en torno a 1526, en los alrededores de Medina de Rioseco. Celaín se había ofrecido para liderar el grupo y reclutar a los doce, entre los cuales había pensado en Juan del Castillo, Luis Beteta, Pedro Ortiz, Francisco Ortiz, el editor Eguía, Alejo de Venegas, Bernardino de Tovar, e incluso el dominico Tomás de Guzmán, etc. Marcel Bataillon y Stefania Pastore relatan los pormenores de ese episodio quijotesco, un proyecto de reforma que abortó, seguramente por fallar el apoyo de su principal protector, el Almirante²³.

Después de esta primera carta enjundiosa, sigue una segunda presentada como siendo del mismo autor (“Otra suya”, f. 55r-56r), también fechada en 1525 (del 9 de agosto), y redactada en la ciudad de Toledo. Dice Juan López que se encuentra allí retenido, donde por sus “pecados hay muchos enfermos”, antes que pueda despedirse

²² MSS/74, f. 55v.

²³ Véase S. PASTORE, *Una herejía...*, 2010, p. 195 y M. BATAILLON, *Érasme...*, 1998, p. 197-198.

para reunirse con el Almirante “de aquí a quince días” (f. 56r) y llevar a cabo su ambiciosa misión reformadora.

Ahora bien: ¿qué hacen estas dos cartas de Celaín en medio de tantos tratados místicos? Inevitablemente, la identificación del capellán autor de las dos cartas de 1525 tiene hondas repercusiones críticas. El que el manuscrito 74 incluya dos cartas de uno de los clérigos considerados más heterodoxos entre los primeros alumbrados del XVI—y el único al fin y al cabo que acabó en la hoguera después de su arresto (1528) y condenación por la Inquisición de Granada en julio de 1530— no puede permanecer sin comentario, y revela indicios valiosos para aproximar una datación del manuscrito. Pero antes, consideremos otra epístola que contiene una firma parcialmente abreviada.

La tercera carta (f. 56v) está dirigida a un “Muy reverendo Padre” y viene firmada “Vuestra fija, Padre mío. / + M^a de +”. Si la primera cruz significa a ciencia cierta “sor”, la abreviatura “M^a de +” podría desarrollarse en “María”, “Magdalena” o “Margarita” “de la Cruz”, siendo los tres nombres comunes entre las monjas del XVI. Aunque no se pueda de momento asegurar, cabe la posibilidad de que se trate de una epístola de la famosa clarisa cordobesa Magdalena de La Cruz, que fue venerada durante más de treinta años como santa, antes de ser desenmascarada y procesada por la Inquisición por falsa mística, alumbrada e incluso bruja entre 1544 y 1546. Es de señalar no obstante que en los años 1525-30 —fechas probables de la copia del manuscrito, como después se volverá a ver—, sor Magdalena de la Cruz aún gozaba de un aura de santidad intacto, hasta en el seno de la familia imperial ya que, en 1527, el mismo Carlos V mandó que la afamada santa bendijera las mantillas para el bautizo de su primogénito Felipe II. Y entre sus admiradores, se encontraba nada menos que el gran Inquisidor Alonso Manrique, así como Francisco de Osuna, quien afirmó en el prólogo de su *Norte de los Estados* publicado en 1531 haber acabado su tratado “por instancia de Magdalena de la Cruz, persona *tan señalada* en nuestros tiempos”. De modo que, de ser así, tendríamos a un segundo autor heterodoxo entre los corresponsales de las epístolas manuscritas, y otro personaje vinculado con los círculos recogidos.

Como se dijo antes, éstas son las únicas dos menciones parciales a nombres de autores, siendo la anonimidad la regla en el manuscrito. No obstante, conseguimos identificar al menos a otro de los autores: el de la carta 8, la cual presenta más de una coincidencia con la carta anteriormente identificada de Juan López de Celaín. La primera no es sino la identidad del destinatario: en ambos casos, se trata del “Ilustrísimo

Señor” don Fadrique Enríquez, Almirante de Castilla. Y la segunda estriba en la sospecha de heterodoxia de su autor: la carta 8 es, en efecto, del predicador franciscano Francisco Ortiz Yáñez, compañero de Francisco de Osuna, considerado por aquel entonces como el “príncipe de los predicadores”, confesor y confidente del Almirante. Ortiz también fue procesado en 1529²⁴ por la Inquisición de Toledo, y condenado en 1532, aunque más por su pública y empedernida defensa de Francisca Hernández y su crítica de la institución inquisitorial durante una escandalosa prédica, que por el contenido realmente heterodoxo de sus escritos.

Lo que nos permite afirmar la identidad tanto del autor como de su destinatario es la coincidencia de la carta anónima 8 fechada en 1525 (f. 127r-133v) con una versión manuscrita de la carta de Francisco Ortiz conservada en el Manuscrito “Cortes 2.388” de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid (RAH), en el que ocupa cuatro folios completos (f. 141r-144v), y que reprodujo Ángela Selke en su monografía *El Santo Oficio de la Inquisición*²⁵. Se trata de una extensa carta centrada exclusivamente en materias espirituales, en la que Ortiz, el confesor del Almirante, procura contestar punto por punto a las preguntas –algunas de carácter profundo y existencial– de su discípulo y amigo íntimo acerca de la tibieza y falta de devoción que experimenta éste, de su sentimiento de culpa, de su vejez y de su relación con la enfermedad y la muerte, de la consideración que se debe tener del infierno, de la incompatibilidad entre amor mundano y amor de Dios, del contenido de la fe y las modalidades de su expresión. Materias harto sustanciales y complejas de las que, según el franciscano, “sin duda avía[n] menester respuesta de un gran libro que no de carta”²⁶. Las dos versiones manuscritas presentan algunas variantes de detalle, pero coinciden casi textualmente en la mayor parte de la carta. No obstante, cada versión nos aporta informaciones complementarias: la del manuscrito de la RAH permite identificar a Francisco Ortiz como el autor de la carta, mientras que éste permanece oculto en el manuscrito de la BNE, lo mismo que revela la identidad del “Ilustrísimo Señor” destinatario (el famoso Almirante de Castilla). En cambio, la versión del manuscrito “MSS/74” indica la fecha de redacción, la cual no figura en el manuscrito “Cortes

²⁴ Su proceso inquisitorial fue estudiado y parcialmente publicado por Ángela SELKE, *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, ediciones Guadarrama, 1968. Tras su condena en 1532, Ortiz se retira y encierra en el convento de la Madre de Dios de Torrelaguna, donde permanecerá voluntariamente hasta su muerte, incluso después de haber sido indultado. Allí, seguirá manteniendo una intensa correspondencia con su fiel amigo y protector, el Almirante de Castilla, la cual fue recientemente editada por F. J. Sedeño Rodríguez (F. ORTIZ, *Epístolas...*, 2007).

²⁵ A. SELKE, *El Santo Oficio...*, 1968, apéndice V, p. 385-393.

²⁶ MSS/74, f. 132r.

2.388”, ya que falta el párrafo final en el que el predicador franciscano se despide de su destinatario²⁷, no sin darle algunas noticias acerca de su estado de salud y de su labor de predicación:

Yo estoy bueno de mi salud, aunque flaco y ocupado en este trabajo de predicar que sobrepuja a mis fuerzas y muy aparejado para servir a vuestra señoría teniendo cuidado de le encomendar a Dios. Cesó suplicando al Señor aga a vuestra señoría ilustrísima del número de los bienaventurados. Año de 1525.

En el estado actual de nuestras investigaciones, pudimos hasta la fecha identificar con certeza a dos manifiestos “alumbrados” entre los autores de los fragmentos de epistolario de nuestro manuscrito, siendo el Almirante de Castilla el común destinatario, decididamente implicado en los círculos alumbrados castellanos en torno a 1525. Estos descubrimientos no dejan de plantear nuevas interrogaciones en torno a la autoría del manuscrito “MSS/74”.

3. La cuestión de la autoría

La hipótesis más certera formulada hasta ahora acerca de la autoría del manuscrito es sin duda la de Giovanni Maria Bertini, al suponer “*che sia stato un franciscano a ordinare l’anthologia mistica del Pimentel*”²⁸. Esta hipótesis de un recopilador franciscano se basa en primer lugar en la pertenencia a la Orden de San Francisco de al menos tres de los autores mayores de la recopilación: Ramón Llull, San Buenaventura y Enrique Herp. Bertini advierte, además, citando a Pierre Groult²⁹, la particular afición de los franciscanos españoles a las obras del místico flamenco, del que el manuscrito “MSS/74” recoge en realidad dos fragmentos en una inédita traducción castellana, como ya se señaló. Además, Melquíades Andrés Martín apunta, entre los principales autores místicos que nutrieron e influenciaron la mística del recogimiento, a “Hugo de Balma con su *Teología mística*, el Pseudo-Dionisio, San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, Gersón, Santa Catalina de Siena, Santa Matilde, Erasmo, Herp, Taulero y Suso”³⁰. Todos ellos, menos Erasmo, Taulero y Suso, constituyen autoridades expresamente citadas en nuestro manuscrito. Por otra parte, entre los

²⁷ Éste es, sin duda, el motivo por el que Sedeño Rodríguez, el editor de las *Epístolas familiares* del predicador franciscano, pensó que la carta se habría redactado durante los años de reclusión de Ortiz en Torrelaguna. La fecha de 1525, especificada en la versión copiada en “MSS/74”, permite corregir el error de datación de la carta (Véase F. ORTIZ, *Epístolas...*, Anexo II, nota 428, p. 340).

²⁸ G. M. BERTINI, 1939, p. 121.

²⁹ Pierre GROULT, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1976, p. 99.

³⁰ Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, p. 209-210.

autores de tratados y opúsculos místicos anónimos, encontramos varias alusiones al fundador de la Orden de los frailes menores³¹.

Las hipótesis de Bertini fueron retomadas y de alguna manera traducidas al español en 1984 por María Wenceslada de Diego Lobejón, pero sin que ésta haya añadido ningún dato verdaderamente novedoso en cuanto a la identificación del misterioso autor del manuscrito. Concluye de ese modo su investigación:

Por los datos que aporta el manuscrito, no podemos deducir ningún indicio de autoría; ni tampoco de la documentación estudiada hemos obtenido la más leve indicación que pueda conducirnos a conocer el nombre del compilador. Hemos de afirmar, pues, únicamente, que fue un hombre de elevada sensibilidad espiritual y seguramente un clérigo franciscano³².

Pero tras un análisis del manuscrito en su conjunto, creemos que se podría llegar más lejos en la identificación y afirmar que el compilador debió de pertenecer a los círculos franciscanos castellanos recogidos, allá por los años 1520-1530. La temática del recogimiento, conjuntamente con la del amor y de la reforma interior, constituye, sin lugar a dudas, el leitmotiv tanto de las epístolas como de los tratados ascético-místicos. Y si miramos más de cerca las temáticas espirituales que afloran a lo largo de la antología, es fácil reconocer las bases doctrinales del recogimiento franciscano: el perseguir un camino de perfección; la superioridad de la vida contemplativa sobre la vida activa; la búsqueda de una relación mística con Dios a través del amor, e incluso el amor puro³³ y desinteresado; la superioridad del conocimiento intuitivo y experimental sobre el conocimiento teórico, las letras y la actividad intelectual en general (la “unción” antes que la “lección”); la constante invitación a “recogerse” a lo interior del corazón, lo cual implica recoger los sentidos y las potencias del alma, y acallar el entendimiento –próximo al “no pensar nada” osuniano– para entregar por completo la voluntad al amor de Dios, desembarazándose de lo que pudiera impedir ese encuentro inmediato; la defensa de oración continua; la necesaria consideración de la Pasión de Jesucristo (punto debatido precisamente entre recogidos y dejados); la necesidad de una reforma del hombre interior y exterior y, de forma general, la predilección por una espiritualidad interiorizada. La doctrina del “recogimiento”, expresamente mencionada

³¹ Véase el fragmento ya citado que empieza por “*Oculi sapientis in capite ejus*”, “MSS/74”, f. 92v.

³² M. W. de DIEGO LOBEJÓN, “*El “Libro del amigo...”*”, 1984, p. 53.

³³ El motivo del amor puro se encuentra en varios fragmentos del manuscrito: en la “Demanda querellosa” (f. 124r-v), en la larga carta de F. Ortiz fechada en 1525 (f. 127v-133r), donde habla de “amor puro” y no “interesal”, en la “Carta para conocer el amor propio” (f. 152v-157r), y, finalmente, en el último opúsculo “Para aprouechar uno en el amor de Dios” (f. 158v-160r).

en muchos fragmentos, se encuentra especialmente desarrollada en la disertación mística ya citada (f. 91 a 94), de la que copiaremos unas líneas representativas:

Lo segundo prencipal, que es reformar el ombre interior, es a saber el ánima, para que se pueda llegar a los gozos de su esposo Jesucristo, consiste sumariamente en tres cosas: lo primero, que el ánima, llegándose a la oración, *se rrecoxa y entre dentro de sí mesma*, y se ponga en un sumo silençio, segund sus fuerças, alañando de su memoria todas las vagueaçiones y oluide toda cosa criada, y en el su entendimiento no consienta alguna *niebla* de imaginaçiones o fantasías [...]. Lo segundo que el ánima, *estando en este recogimiento saludable*, que tan limpia de los viçios y quán apuesta de virtudes, se deue presentar delante el trono de la tremenda magestad diuinal, y para esto deue una vez al día a lo menos fazer cabildo, tomando quenta a sí mesma de toda su vida y de los beneficios de Dios, espeçialmente de la su creaçión, rredención y llamamiento y escogimiento a la fee y rrelixión, y considere la su ingritud a todo esto para que asý se purgue por dolor de las culpas pasadas y se humille por temor de no ofender más. Esto y otras cosas que viene al ánima devota y deseosa del Señor bendito obra el Spíritu Sancto. Después, puede el ombre y deue dar logar al ánima que vaia adonde mijor se deleite de gozo spiritual y huelgue, *no saliendo enpero de las cámaras de su corazón a las cosas baxas y terrenales*, ca el Rreino de Dios que busca *dentro en nosotros /93v/* está segund la dotrina de la verdad, el qual rreyno dize San Pablo es “justiçia, paz y gozo en el Spíritu Santo”. Y, por ende, no tiene el ánima nescesidad salir fuera de sí. Lo terçero es menester *mucha continuaçión* y perseuerançia pertinaz, es a saber, *que no se aparte deste recogimiento por cosa alguna*, dexadas aparte la obediencia y charidad, saluo por flaqueza y detrimento de la cabeça, porque al prencipio, es grand trabajo además, y asý podríase el ombre destruir muy presto. Y, apartándose deste rrecogimiento, todo lo que fiziere sea para cobrar fuerças para tornar al estudio primero, y prinçipalmente déuese ocupar en las scripturas sagradas e diuinales.

Este tipo de recomendaciones coinciden en todo punto con los planteamientos espirituales del recogimiento, y se parecen extrañamente a las que se pueden encontrar en los extensos manuales de un Francisco de Osuna o de un Bernardino de Laredo, por ejemplo. Por lo que resulta muy probable que el opúsculo haya sido redactado por un franciscano recogido, obviamente vinculado con el movimiento del alumbradismo castellano de los años 1525-1530 –Osuna, Ortiz, y Celaín, tres de los autores que conseguimos de momento identificar entre las epístolas y opúsculos espirituales anónimos que componen nuestro manuscrito, son, de hecho, tres protagonistas del escenario espiritual de la Castilla de los años 1520-1530, más o menos implicados en el primer movimiento alumbrado, a los que habrá quizás que añadir a Magdalena de la Cruz, que gozaba de excelente reputación entre los franciscanos (Osuna, Quiñones y el cardenal Manrique)–. El misterioso compilador incluso podría ser el autor de alguna de las epístolas o de algún opúsculo. ¿Y si fuera Francisco Ortiz? El “príncipe de los predicadores” tendría muchos puntos a su favor: es el autor de al menos una de las epístolas, y podría serlo de otras de las anónimas redactadas a todas luces por un fraile menor. Además, es posible que haya tenido conocimiento de la epístola de Juan López

de Celaín por medio del Almirante (Francisco Ortiz figuraba entre los doce apóstoles que Celaín pensaba reclutar³⁴). Por otra parte, Ortiz era amigo de Osuna, si otorgamos algún crédito a Fidèle de Ros³⁵ y a los testimonios contenidos en el proceso de Francisco Ortiz³⁶, por lo que sería lógico que hiciera acopio de los poemas alfabéticos de Osuna, que atribuye a “una persona devota” (f.160r), preservando así el anonimato de su correligionario, en unas fechas quizás anteriores a la publicación de los primeros *Abecedarios*. Finalmente, Ortiz habría sido el autor de unas *Annotaciones super mysticam theologiam Henricii Herpii*³⁷, lo que hace verosímil la atribución de la copia –y quizás la traducción al castellano– de los fragmentos del *Directorio de contemplativos* de Herp incluidos en el manuscrito. ¿Habría podido ser Francisco de Osuna el compilador del manuscrito? Sería igualmente probable, aunque en ese caso, no se entiende por qué no habría querido asumir la autoría de sus poemas alfabéticos. Sea lo que fuere, queda por explicar el motivo por el que, en caso de que el compendiador haya sido otro fraile menor hermano de Osuna, éste eligió callar el nombre del autor de dichos poemas. ¿Es que Osuna no constituía aún, en el momento de la redacción del manuscrito, una autoridad fiable? Tocamos ahora de cerca el problema de la datación del manuscrito, sobre el que nos tendremos que detener unos instantes.

En cualquier caso, la hipótesis de que el manuscrito “MSS/74” constituya un cartapacio perteneciente a un franciscano recogido –autor, posiblemente traductor de textos místicos, y seguramente predicador– parece la más certera. Un cotejo sistemático de las autoridades citadas por el manuscrito con las que abundan en las páginas de los extensos manuales de los teóricos del recogimiento debería de confirmar nuestra hipótesis, y permitir, quizás, desvelar por fin el misterio de la identidad del compilador.

4. Intento de datación

En cuanto a la datación, todos los catálogos y demás fuentes críticas coinciden en fechar el manuscrito “MSS/74” en el siglo XVI, como se percibe claramente en el tipo de grafía y a partir de la observación de las filigranas. Pero creemos posible precisar algo más las fechas. Según Bertini, la versión castellana del libro de Llull es de

³⁴ M. BATAILLON, *Érasme...*, p. 198 (Bataillon cita los procesos contra Luis Beteta y Juan de Vergara).

³⁵ Fidèle de ROS, *Un Maître de Sainte Thérèse. Le Père François d’Osuna*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1936, p. 90-100.

³⁶ Véase el testimonio del bachiller Olivares en el *Proceso contra Francisco Ortiz*, f. 41v, cité par A. SELKE, *El Santo Oficio...*, 1968, p. 232.

³⁷ Véase A. SELKE, *El Santo Oficio...*, p. 384; y Teodoro H. Martín, *Directorio de contemplativos*, Salamanca, Sigueme, 1991, p. 15.

los dos primeros decenios de XVI, datación que confirma María de Lobejón a raíz del análisis lingüístico de la versión castellana del coloquio amatorio luliano, que corrobora según ella la pertenencia del fragmento al “español preclásico” (1474-1525). En cuanto a la grafía, observa que “la letra es la gótica de los códices de los siglos XIV y XV, medio cursiva, medio sentada”³⁸.

Si la versión castellana del *Libro del amigo y del amado* incluida en el compendio es, según las investigaciones de Bertini³⁹, de los dos primeros decenios del XVI, la mayor parte del manuscrito “MSS/74” no puede ser sino posterior a 1525, como se deduce de la inclusión de las dos cartas de Juan López de Celaín (f. 53r-56r) y de la de Francisco Ortiz (f. 127v-133r), todas de 1525. Por otra parte, la recopilación manuscrita es forzosamente anterior a 1573, fecha de una de las relaciones de gastos que figuran en los dos últimos folios del volumen manuscrito, y que son a todas luces posteriores y ajenas del todo al proyecto de compilación místico-espiritual. Hay por lo tanto que situar la mayor parte de la redacción del manuscrito –por lo menos, a partir del folio 53– en el segundo o tercer cuarto del XVI, y con toda probabilidad en el segundo cuarto del siglo, como se verá más adelante. El cotejo de las filigranas de “MSS/74” con diversos catálogos de filigranas confirma la verosimilitud del período 1525-1550. En efecto, la primera (f. 1-123) –pequeño motivo formado de las letras A y D ensambladas– es de los primeros años del XVI⁴⁰; mientras que la segunda (f. 124-161) –una mano o “guante”, de cuyo dedo mayor sale una flor en forma de estrella de cinco pétalos, y en cuya muñeca figura un corazón al derecho–, si bien no la encontramos en ninguno de los catálogos consultados, parece ser algo más tardía (segundo cuarto del XVI)⁴¹.

Ahora bien, la identificación de dos cartas de Juan López de Celaín, con fechas del 30 de julio y del 9 de agosto de 1525, entre las que contiene la antología, conduce al investigador a formular nuevas hipótesis relacionadas con la datación del manuscrito “MSS/74”, que bien podrían ser reveladoras del propósito ideológico del compilador. Sabiendo que el clérigo vizcaíno Juan López de Celaín, entonces capellán de la Capilla Real de Granada –en el momento de su detención en 1528–, fue quemado vivo en el

³⁸ M. W. de DIEGO LOBEJÓN, “El “Libro del amigo”...”, 1984, p. 48.

³⁹ G. M. BERTINI, “Lo libre de Amic...”, 1939, p. 113.

⁴⁰ Véase Charles BRIQUET, *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier*, III, Zürich New-York, Georges Olms Verlas Hildesheim, 1984, p. 570 : n° 9730 (Troyes 1502, París 1506).

⁴¹ Véase Mark L. SOSOWER, *Signa officinarum chartariorum in codicibus graecis saeculo sexto decimo fabricatis in bibliothecis hispaniae*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2004, p. 364, 373 y 374 (Salamanca 1525; ca 1525-1550).

auto de fe del 24 de julio de 1530 por hereje, tras ser procesado por el Tribunal del Santo Oficio de Granada, cualquier referencia a Celaín en una fecha posterior a 1530 levanta inevitablemente la sospecha de un propósito heterodoxo por parte del compilador. Además, el mismo Francisco Ortiz fue también procesado entre 1529 y 1532, aunque la condena no fue tan severa. Por lo que, o hay que situar la labor de recopilación manuscrita entre 1525 y 1530, quedando de ese modo el propósito de su autor a salvo de toda sospecha, o es posterior a 1530, y en tal caso constituiría una empresa posiblemente herética, al recopilar un material de contenido doctrinal en parte anatémizado, lo que traduciría, en el mejor de los casos, una forma de simpatía con planteamientos espirituales heterodoxos entonces abiertamente vedados. Al ser así, el compendio “MSS/74” bien podría ser un ejemplo de manuscrito clandestino⁴² destinado a rescatar un conjunto de textos y contenidos místicos y espirituales heterodoxos – entonces amenazados por la censura y represión inquisitorial–, con vocación a circular en secreto.

El estado actual de nuestras investigaciones no nos permite zanjar con entera certidumbre entre ambas hipótesis. Ahora bien, nos parece más verosímil la primera, a saber, la de una redacción entre 1525 y 1530, o durante el decenio 1520-1530, ya que los 52 primeros folios anteriores a la carta de Celaín bien pudieron empezarse a copiar antes de 1525; o sea, antes de acontecer la condena del sacerdote vizcaíno en Granada, por varios motivos: en primer lugar, porque el propósito del manuscrito, a pesar de la anonimia, no nos parece encerrar un contenido deliberadamente herético. Ya vimos, por ejemplo, cómo el manuscrito contiene un fragmento dedicado a la exégesis de algunos versículos de las epístolas paulinas, con el propósito de aclarar el contenido doctrinal de determinadas expresiones equívocas (f. 135v-143v); y otro, en latín, que mira con prudencia y cierto escepticismo las manifestaciones sobrenaturales, tales como raptos y éxtasis, de algunos místicos (f. 134v-135r). En segundo lugar, porque el espíritu general del manuscrito, a pesar de su preocupación algo obsesiva por la idea de reforma, en el sentido de “reforma del hombre exterior e interior”, nos parece más afín a la espiritualidad del recogimiento franciscano que a otra corriente alumbrada, aunque la reforma –más atrevida– propuesta por Celaín pueda entroncar con propósitos más abiertamente heréticos. Y, precisamente, los años 1525-1530 coinciden con el momento de redacción de las obras de los tres grandes maestros del recogimiento (Osuna,

⁴² Véase Fernando BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2001, p. 22 y p. 59-60.

Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, a los que podríamos añadir Ortiz), que empiezan a publicarse en 1527 con el *Tercer Abecedario espiritual*, y en las que los recogidos intentarán a toda costa fijar el contenido ortodoxo de su doctrina. De modo que el manuscrito “MSS/74” se podría fácilmente entender como un material de trabajo preparatorio a la composición de uno de los manuales de espiritualidad del recogimiento, en un período de ebullición espiritual, inmediatamente posterior a la condena del alumbradismo por la Inquisición toledana, pero en el que la diferenciación doctrinal entre recogimiento y dejamiento aún no está totalmente clara y establecida.

A modo de conclusión

Cada vez que se identifica un nuevo fragmento del manuscrito “MSS/74”, es como si se colocara una pieza más en un complejo y apasionante puzzle que, una vez completado, debería ofrecernos una comprensión más profunda y fina del paisaje espiritual de la Castilla de los años 1520-1530. La identificación de dos cartas de Juan López de Celaín y de al menos una de Francisco Ortiz, todas de 1525, además de permitir una datación más precisa del manuscrito, plantea inevitables interrogantes en cuanto a la autoría, y tiene hondas repercusiones críticas. Estos fragmentos de correspondencia entre personas anónimas, pero a todas luces vinculadas con los círculos alumbrados, representan una valiosa documentación inédita: son escritos espontáneos, de primera mano, anteriores a toda condena inquisitorial, y por lo tanto exentos del filtro de la censura, lo cual es precisamente el tipo de documentación del que carecen los historiadores del iluminismo para conocer el contenido verdadero de su doctrina espiritual, el cual no se puede naturalmente reducir a las 48 proposiciones del edicto toledano de 1525.

En cuanto al acopio de los fragmentos de tratados traducidos al castellano, intercalados de florilegios de citas que componen esta antología inédita de *Místicos tratados*, no puede sino ser obra de un intelectual versado en latín –ya sea un teólogo, un predicador, o un maestro espiritual–, deseoso de compendiar en lengua castellana una suma de material que, a nuestro entender, habrá servido probablemente a la composición de otros tratados místico-espirituales. Alguien que vivió desde dentro la polémica del alumbradismo, afín a la espiritualidad del recogimiento franciscano, y que se nutría de lecturas bíblicas, patrísticas y místicas.

Finalmente, la resolución del enigma central de nuestro manuscrito, a saber, la misteriosa identidad del copista, debería de ayudarnos a desentrañar algunas de las cuestiones más peliagudas de este convulso período de ebullición espiritual (1520-1530), marcado por un incontestable afán de reformas. Asimismo, permite arrojar nueva luz sobre la implicación de los franciscanos recogidos en el fenómeno caleidoscópico del alumbradismo toledano, así como sobre la impronta espiritual que éstos pudieron dejar en los alumbrados, ya sea a través de sus prédicas, durante reuniones o “conventículos” en casas particulares, mediante intercambios epistolares, o gracias a la circulación de obras manuscritas –quizás haya sido el caso de “MSS/74”–, que debieron de “correr” de mano en mano, retomando la expresión de Fernando Bouza, bajo el manto, y del hábito a las faldas, en un intenso período de vulgarización de la mística.