

**Una tierra, un Señor y una dama: Genealogía y heterodoxia en la  
*Comedia Jacinta* de Bartolomé de Torres Naharro<sup>1</sup>**

Julio Vélez-Sainz  
Universidad Complutense de Madrid

La crítica que se ha acercado a la obra de Bartolomé de Torres Naharro ha mostrado interés en espigar de entre su biografía y obra datos que pudieran servir para la identificación del pacense dentro del rígido sistema de castas del Renacimiento.<sup>2</sup> Como aclara Américo Castro, el primero en interesarse en el tema (como hiciera con tantos otros autores), el autor muy posiblemente fuera de origen converso:

No se sabe nada acerca de los orígenes familiares de Torres Naharro, ni de los motivos que lo mantuvieron alejado de España. Su estilo mordaz, sus censuras de la vida eclesiástica en Roma, el modo “intelectual” de enfocar ciertas cuestiones, junto con otras circunstancias, parecen indicar que Torres Naharro fuese uno de tantos conversos del judaísmo que hallaron refugio en Italia. (1996, 185)

Para Castro en la obra de los conversos, entre los que incluye a Juan del Encina, Lucas Fernández, Diego Sánchez de Badajoz y el mismo Torres Naharro, “se muestran las huellas de su procedencia, tanto en su estilo como en la manera de articular sus temas. En forma más o menos abierta se nota en ellos algo discrepante minoritario, y esto ayuda a predecir en ciertos casos su pertenencia a la casta hispano-hebraica” (1961, 207).<sup>3</sup> Su alumno, Stephen Gilman amplió esta corriente de pensamiento a estudios en los que mostraba cómo varios de los personajes de sus comedias (entre otras, la *Jacinta*) son conversos (Gilman 1964, 20-39). Asimismo, Nora Weinerth analizó el *Diálogo del nacimiento* y la *Adición al Diálogo del nacimiento* como una obra que más allá de presentarnos un drama navideño,

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación fundamental no orientada “Corpus Teatro Breve Español, (FFI2009-08442)”, bajo el amparo del VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2008-11 del Ministerio de Innovación y Ciencia.

<sup>2</sup> En realidad poco sabemos de la biografía de Torres. El primero en dedicarle algo de atención a la vida del pacense fue Menéndez Pelayo (1900); después, en su monumental edición Joseph E. Gillet le dedicó unas páginas a su “biographical notice” –sobre todo véase el volumen IV de la misma, Gillet & Green (401-17)–. Derek McPheeters espiga algún apunte biográfico en su introducción las comedias *Soldadesca*, *Tinelaria* e *Himenea* (9-46). Joan Oleza le ha dedicado últimamente más atención a los últimos años de la vida del pacense (2004, 233-48). En realidad, los únicos documentos históricos que refieren la biografía del pacense son la epístola de Jean Barbier al humanista e impresor Badio Ascensio (Josse Bade) y el privilegio del Papa León X para la publicación del volumen príncipe de la *Propalladia* (Nápoles, 1517). Más datos ofreceremos en nuestra edición del *Teatro completo* del autor, de próxima aparición en la editorial Cátedra.

<sup>3</sup> Castro amplía estas nociones en 184-85 y 224 del mismo libro, así como en 1966, 185 y 1967, 127-28 y 141.

“subverts the very occasion of its performance as it affronts that sense of decorum which governs our ceremonial conduct” en un contexto de producción y recepción de la obra que entenderían otros conversos (254). La autora extiende esta lectura a las comedias *Trophea* y *Tinellaria*.

No es gratuita la insistencia en mostrar la heterodoxia de Torres Naharro, no en vano, en su momento la obra de Torres tuvo una recepción bastante controvertida, pasando pronto a formar parte del índice de códices expurgados por la Inquisición, que vio en sus obras influjos erasmistas, pese a que alguna, como la *Comedia Tillenaria*, había sido representada ante el Papa. En el “Catálogo de los libros en Romance,” junto a comedias como el *Amadis* de Gil Vicente, la *Thesorina* de Jaime de Huete, la *Tidea* de Francisco de las Natas, la *Égloga de Plácida y Victoriano* de Juan del Enzina, algunas farsas anónimas como la *Josephina* (atribuida a Miguel de Carvajal), coloquios como el *Colloquio de damas* de Pietro Aretino, la *Circe* de Giambatista Gelli, el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, e incluso obras devocionales como la *Oración y meditación* y la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada, se incluyen varias obras de Torres. Por un lado se censuró la *Propalladia* entera y por otro la *Aquilana* y la *Jacinta*, aunque ésta aparece como anónima en el Índice.<sup>4</sup> De hecho, la *Jacinta* formó parte del *index* en dos formas distintas: como parte de la *Propalladia* que estaba prohibida completamente en la entrada 563 y como obra anónima en la entrada 458, lo que le acarrearía otra serie de problemas puesto que al ser anónima entraría en un tipo concreto de libros prohibidos “532: Libros en romance que no tengan título, o que no tengan el nombre del autor, o del impresor, o del lugar a donde fueron impresos” (Bujanda 505). Como indica Bradbury, “an anonymous play attacking Rome and proposing an allegorical union between downtrodden men and a literally ‘divine’ lady could not but lead to the individual prohibition of *Jacinta* in 1559” (15).

Sin necesidad de abundar en este terreno, ya ampliamente hollado por críticos desde muy distintas ideologías, nos parece oportuno matizar parte de este *corpus*, al menos con respecto a la “heterodoxia” doctrinal del pacense en la *Comedia Jacinta*. Según nuestra visión de la *Comedia Jacinta* Torres Naharro estructura sus personajes masculinos (los tres galanes y, en menor medida, el rústico) alrededor de una serie de procedencias geográficas y religiosas que procuran mostrar la unión de los hombres con respecto a la loa de la dama. Su procedencia y religión no tendría por qué ser imagen del problema de la heterodoxia que se ha querido ver en la obra, sino, posiblemente, un recurso simbólico que sirve para estructurar la comedia hacia su fin

<sup>4</sup> La *Propalladia* ya se había visto involucrada en juicios inquisitoriales como el de Cuenca en 1557, donde el escultor francés Esteban Jamete manifestó que había tomado una serie de doctrinas heterodoxas de Torres Naharro como la representación de la Trinidad en una “una misma figura e semejanza” (Gillet ed. I, 66-67; Bradbury 1). En la entrada 563 del Índice se lee “Propaladia, hecha por Bartholome de Torres Naharro” (Bujanda 525). La 459 prohíbe la “Comedia llamada Aquilana, hecha por Bartolome de Torres Naharro” y la anterior “Comedia llamada Jacinta, compuesta y impressa con una epistola familiar” (465). El que la entrada 458 no nombre directamente a Torres Naharro se debe seguramente a que se refieran a una *suelta* (Burgos 1535, 1540: véase Gillet ed. I, 89-91).

último: la loa de Divina como la reina de todas las personas. Como indica el villancico final, el verdadero *telos* de la obra es la *laudatio* de:

Una tierra sola, Roma,  
y un Señor, un solo Dios,  
y una dama sola, vos. (vv. 1285-87)

La *Comedia Jacinta* parte de una tenue narración en la que aparece a un personaje rústico, Pagano, que se encuentra con tres personajes, Jacinto, Precioso y Phenicio. En la Jornada I, se presenta Jacinto, quien quiere huir de la ciudad (“poblado”) en busca de un *locus* rural y de “sola soledad” pues los caballeros no hacen caso de sus fieles vasallos. Indica, así, que ha perdido 15 años de su vida en servicio de señores ingratos que tratan mejor a sus animales que a sus sirvientes, en una posible reconstrucción de la experiencia vital de Torres Naharro. Tras escucharlo, el rústico Pagano le indica que pase a servir a su ama, Divina. En la jornada II Pagano y Jacinto se encuentran con Precioso, quien se queja de los amigos. Tras mencionar éste un proverbio tradicional sobre los cuatro bienes (pescado, aceite, vino y amigo) se va con los personajes a servir a Divina. En la jornada III Phenicio se queja amargamente de que si bien las criaturas del cosmos entero siguen “aquel fin / para que fueron criados” (vv. 563-64), el hombre huye de su papel y no llega al conocimiento divino y a la bienaventuranza, por lo que quiere abandonar el “mundo” y meterse en religión. Pagano le convence de que cene con ellos tres antes de coger los hábitos. En la jornada IV, Precioso, Jacinto y Phenicio se unen en alabanza de las mujeres con argumentos sacados de la tradición filológica medieval. Los caballeros se nombran hermanos y Pagano loa la apariencia y las costumbres de Divina. Finalmente, en la jornada V aparece Divina describiendo la escena como un *locus amoenus*. Los caballeros indican su lugar de procedencia: Jacinto proviene de Alemania, Precioso de Roma y Phenicio de España. Divina le pide a Precioso que describa el estado de Roma, a lo que responde el desengañado dando noticias de la corte curial, la cual aparece descrita como llena de vicios, corruptelas y de huidos de la Inquisición. Al final, Divina se casa con uno de los tres mientras los otros dos galanes se declaran hermanos. Si para Otis Green y Joseph Gillet Divina elige a Jacinto por esposo, John Lihani mantiene que el final es inconcluso (1979, 87).

Todos los personajes de la comedia tienen un rasgo que los tiñe de heterodoxia. En primer lugar, es obvio que Phenicio es judío. Así, es el único de los tres que se enfada y se enfrenta con Pagano antes de ir a rendirle honores a Divina y a quien éste último acusa de tener alguna motivación ulterior para huir del “mundo:”

O tú pierdes el sentido  
o huyes de la Hermandad  
o tú vas enpercutido  
de secreta enfermedad. (vv. 616-20)  
¡Dom’ a Dios que vas huyendo

de la Santa Enquisición! (vv. 687-88)  
 ¡Qué bravea como un toro  
 y es de aquellos de la Tora! (vv. 695-96)

El mismo personaje que dice estas palabras, el criado Pagano, tiene un mucho de hereje pues llega a jurar como musulmán:

¡A ello, juri a Mahoma! (v. 1284)

El juramento a Mahoma ha llevado a John Lihani a sospechar que el mismo Torres era un converso mahometano (1971, 828-35). No en vano, la crítica ha tenido en cuenta la identificación de los villanos de los introitos y del mismo Pagano con Torres Naharro. Así, Gillet sugiere que el propio Torres Naharro representó el personaje del rústico de los introitos: “Torres Naharro’s introitos, all recited by a rustic with the exception of the *Tinellaria*, were probably spoken by the author himself. The rustic who called himself a medio villano in the introito of the *Tropea* (v.185) was the humanist who in the *Prohemio* confessed himself *semipaganus*, which is probably the reason why the rustic of the *Jacinta* who even in the body of the play exhibits some of the characteristics of the introito-speaker, was given the name Pagano” (Gillet & Green 453).

Otro de los protagonistas, Precioso, ha sido también considerado judeo-converso. Para Stephen Gilman ésta es la figura clave para la comprensión de la condición de converso del autor. Gilman establece una lectura del personaje que indica que “la descripción que hace Precioso de los acontecimientos romanos no es un interludio ‘realista’ y aislado, sino la clave de la significación total de la obra. Mas aun, me atrevería a decir que [es] el indicio más sugerente de la condición de converso del propio Torres Naharro” (1964, 39).

La división religiosa de los distintos personajes es obvia. Para Gilman los tres personajes principales son claramente “a cast of fugitive *conversos* barely concealed under flimsy pastoral disguise” (1972, 24 n86); de la misma opinión es Lihani, quien llega incluso a apuntar los orígenes religiosos y geográficos de cada uno: “Jacinto is German and an old Christian; Precioso is a Roman convert; Phenicio is a wandering Jew; Pagano is a Moslem” (1979, 86). Miguel Ángel Pérez Priego en su edición de la *Jacinta* (la mejor hasta la fecha junto con la clásica de Gillet) mantiene, sin justificarlo, que “menos clara resulta la supuesta condición de conversos de Jacinto y Precioso, o incluso la de morisco de Pagano” (144 n696). En mi opinión, más importante que debatir sobre la heterodoxia de los personajes o sobre si el origen genealógico de los personajes refleja el del autor, resulta descubrir la función simbólica y dramática de la heterodoxia dentro de la obra.

La división geográfica y religiosa de los supuestos galanes y su disposición dentro de la tierra “sola” recuerda las divisiones tripartitas comunes en el momento en que, basadas en doctrinas aristotélicas y bíblicas, se dividían en tres las razas, religiones y

heredades de los hombres dentro del *orbis terrarum*. En términos bíblicos, las divisiones tripartitas se remontan al Génesis, en concreto, al episodio del arca, donde, junto con Noé, estaban sus tres hijos Sem, Cam y Jafet:

Y los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet; y Cam es el padre de Canaán. Estos tres son los hijos de Noé, y de ellos fue llena toda la tierra. (*Génesis* 9: 18,19)

Tras el desembarco, cada uno de los tres hijos pobló uno de los tres continentes conocidos. Sem fue a Asia, Cam a África y tuvo como hijo a Canaán y la tribu de los Caananitas y Jafet a Europa, donde los medos fueron hijos de Madeo, hijo de Jafet. Asimismo, a lo largo de la Edad Media se insistía en la división tripartita del orbe en tres continentes: Asia, Europa y África (a la que recientemente se le debía unir América). San Isidoro aclara que

Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur. (XIV.2.1)

[El orbe está dividido en tres partes, una de las cuales se denomina Asia, otra Europa, y la tercera, África.]

A cada una de las partes del mundo le acabaría correspondiendo un tipo de gentes. En el libro IX de las *Etymologiae* explica el sevillano el origen de las gentes del mundo:

Gentes autem a quibus divisa est terra, quidecim sunt de Iaphet, tringinta et un de Cham, viginti et septem de Sem, quae fiunt septuaginta tres, vel potius, ut ratio declarat, septuaginta duae; totidemque linguae, quae per terras esse coeperunt, quaeque crescendo provincias et insulas inpleverunt. (IX.2.2)

[De las gentes de pueblan la tierra, quince proceden de Jafet, treinta y una de Cam, y veintisiete de Sem, lo que da un lugar de setenta y tres, o mejor, según declara la razón, setenta y dos; e igual es el número de lenguas que comenzaron en la tierra.]

Se producirá una distribución global con distintas connotaciones simbólicas: Sem se queda con la Península Arábrica, Jafet se hace con Europa, y Cam (el maldito) con África. También desarrolla Isidoro estas nociones en la *Historia Gothorum* y, a partir de él, el Toledano, quien se hace eco de esta noticia y afirma que los hijos de Sem ocuparon Asia, los de Cam África y los de Jafet toda Europa (Jiménez 1968, 6). El *Livro das linhagens* dice “estes godos foram do linhagem de Goth e de Magoth, e de Jafet, o filho de Noe, e foram gentiis” (*Crónica general de España de 1344*, 302), y el *Libro de las generaciones* aclara que “fueron del linage de Japhet, el fijo de Noe, del linaje de Gog e Magog, e fueron paganos” (*Crónica general de España de 1344*, 302).

Tan común era la distribución, que aparece resumida en iconos fáciles de recordar como la llamada concepción “isidoriana” del mundo que, basándose en el fragmento de las *Etimologías*, describe una tierra plana, tripartita y circular en la que toda la ecumene, la tierra habitable, se adapta a los tres continentes conocidos, los cuales aparecen representados simbólicamente por los tres personajes. Esto se puede observar, por ejemplo, en los llamados mapas de “T en O” (*orbis terrarum*) donde se dividen los tres continentes entre los personajes. Así, en el folio 17v del *Código Albeldense* (950-951) se ve el mapamundi resultante del reparto de la tierra entre los hijos de Noé (Figura 1):



Figura 1. Folio 17v del Código Albeldense (950-51)

La segunda división trinómica de importancia es la de los cartógrafos y enciclopedistas que, siguiendo de una manera bastante libre a Aristóteles, dividen el orbe en tres grandes zonas. Durante este periodo, la Tierra se solía considerar como seccionada en zonas de clima, con un clima frío en los polos norte y sur, un mortal clima tórrido cerca del ecuador, y un suave y habitable clima temperado entre ambos. Los habitantes de cada uno de estos climas propiciaba una *heritas* concreta en términos antropológicos y religiosos. Así, en algunos mapas “T en O” se combinaron

las dos doctrinas de manera que los hombres se dividían el mundo de acuerdo a su doctrina religiosa. Quizá el más interesante de estos textos sea el *Mappa mundi* atribuido a Simom Marmion que se encuentra en una iluminación en *La Fleur des Histoires* de Jean Mansel (Figura 2):



Figura 2. *La Fleur des Histoires* de Jean Mansel Valenciennes, 1459-63, MS. 9231, fol. 281v. Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> En el texto se aclara la procedencia isidoriana: “Le monde selon ysid[o]re au / xx<sup>e</sup> livre des ethimologies / Le monde est divise en trois / parties d lune est apelee aise lautre / europe et la terce auffrique. Ces trois / ne furent pas divisees egau” (fol. 281v).

Es muy posible que Torres Naharro tuviera en mente estas divisiones tripartitas a la hora de confeccionar sus tres galanes.

Siguiendo este esquema podríamos otorgar a cada uno de los personajes masculinos un lugar de procedencia, una actitud, una heredad y una religión. Sin ser necesariamente exacta la correspondencia podríamos ver en el germano Jacinto a un descendiente de Jafet. Jacinto es el único personaje claramente cristiano y su lugar de procedencia es Alemania<sup>6</sup>. Dentro de la tradición pseudo-bíblica del origen de las gentes europeas los alemanes eran descendientes de los “godos,” y, a su vez, descendientes de Jafet por vía de su hijo Magog (*Génesis* 10: 2). Isidoro parte de la similitud existente entre “godo” y “Magog” para mostrar la conexión entre Jafet y los godos. En las *Etimologías* menciona:

Magog, a quo arbitrantur Scythas et Gothos traxisse originem (IX.2.27)  
[Magog, de quien se cree que vienen los escitas y los godos.]

San Isidoro insistirá en remontar el linaje de los cristianos godos a Magog y, por medio de éste, a Jafet mismo en la *Historia Gothorum*:

Gothorum antiquissimam esse gentem, quorum originem quidam de Magog Iafeth filio suspicantur a similitudine ultimae syllabae; et magis de Ezechiele propheta id colligentes. Retro autem eruditi eos magis Getas quam Gog et Magog appellare consueuerunt. Interpretatio autem nominis eorum in linguam nostram tectum quod significatur fortitudo. (172)<sup>7</sup>  
[De los godos vinieron gente muy antigua, el origen de estos viene de Magog, el hijo de Jafet, como se les entrevé por la similitud de la última sílaba; y, más allá, de Ezequiel el profeta provienen. Sin embargo, los sabios antiguamente acostumbraban a llamarlos los Gaetas más que a derivarlos de Gog y Magog. La interpretación en nuestra lengua de sus nombres es cubierta porque significa “fuerza”.]

A partir de este texto se instauró una tradición dentro de la historiografía visigoda que conectaría a Jafet y a Noé con los orígenes del pueblo godo, lo que sería utilizado por la historiografía astur. Por ejemplo, la *Crónica Profética*, se lee:

Gog quidem gens Gotorum est; et sicut pro omne genus Smaelitarum solus  
Smael supra scribitur, quum dicitur prophete: “Pone faciem tuam contra

<sup>6</sup> Para Gillet es una representación del propio Torres: “Jacinto, a poor gentilhonbre [. . .] may well remind the reader of Torres Naharro himself, [for he] is fleeing from a world which is too much for him” (Gillet & Green 521).

<sup>7</sup> Le agradecemos al profesor David Arbesú el dato y recomendamos la lectura de su magnífica tesis doctoral (véase bibliografía).

Smael,” ita et pro omne Gotorum gente Gog nominatur: de cuius origine ueniunt inde et uocabulum traxerunt. (Gil Fernández 186)

[Gog es ciertamente el pueblo de los godos; y al igual que por todo el linaje de los ismaelitas se escribe más arriba sólo Ismael, cuando dice el profeta: “Vuelve tu rostro contra Ismael,” así también por todo el pueblo de los godos se nombra a Gog, de cuya raíz vienen y tomaron nombre.] (Gil Fernández 261)

El mismo testimonio se repetirá en varias crónicas de la baja Edad Media, como la *Crónica de 1344*, donde se afirma “e este nonbre de los godos llevaron ellos porque venieron por derecha liña de Got e de Magot, destas dos cabeçeras” (197). Parece demostrada la conexión tradicional entre los godos y Jafet por vía de Magog. El parecido onomástico entre Jacinto y Jafet también serviría para apuntalar la identificación entre uno y otro.

En cuanto al segundo de los galanes, Phenicio, podemos retrotraer su genealogía también a Noé, en este caso por vía de Cam, lo que le traería una serie de problemas.<sup>8</sup> De nuevo el comentarista bíblico clave es Isidoro, quien en las *Etimologías* explica el destino de los cuatro hijos de Cam: Cus (de donde proceden los etíopes), Mesraim (de donde proceden los egipcios), Phut (de donde vienen los libios) y Canaam (de quien vienen los africanos, los fenicios y diez pueblos más de los cananeos) (IX.2.9-12). Uno de los descendientes de Canaam sería Fénix, quien renombraría al pueblo de los sidonitas (en principio deudo de Sidón, el primogénito de Canaam):

Phoenix, Cadmi frater, de Thebis Aegyptiorum in Syriam profectus, apud Sidonem regnavit, eosque populos ex suo nomine Phoenices, eamque provinciam Phoeniciam nuncupavit. (IX.2.55)

[Fénix, hermano de Cadmo, abandonó la Tebas egipcia, se trasladó a Siria y reinó en Sidón imponiéndoles a estos pueblos el nombre de fenicios, derivado del suyo propio, y designando a aquella provincia como “Fenicia.”]

Sin embargo, como hemos indicado anteriormente, el Phenicio de Torres Naharro es constantemente identificado como judío (vv. 616-20, 687-88, 695-96), por lo que en principio, debería ser descendiente de Sem y no de Cam (de donde vienen los pueblos

<sup>8</sup> Según el relato bíblico Noé, tras salir del arca, se emborracha y se queda dormido sin vestimenta alguna. Su hijo Cam no puede evitar poner los ojos sobre el cuerpo desnudo de su padre, recreando de esta manera el pecado original. Llamando a sus hermanos lo invita a que ellos también se burlen de su padre, pero éstos evitan ver la desnudez de Noé caminado de espaldas hacia él y cubriéndole con un manto (*Génesis* 9: 23). Una vez despierto, Noé maldice a Canaan, hijo de Cam, lo que le obliga a una vida de esclavitud y servidumbre de los otros. La interpretación más global extiende la maldición a toda su descendencia. Este pasaje bíblico fue utilizado como justificación divina de la esclavitud durante la Edad Media y la época de expansión imperial, cf. Goldenberg.

africanos, paganos por definición). También es San Isidoro quien nos da la clave para entender su judaísmo:

Filii Chanaam undecim, ex quo Chananaeorum decem gentes, quorum terram his expulsis Iudacei possiderunt. (IX.2.22)  
 [Once fueron los hijos de Canaam, de quien proceden los diez pueblos de los cananeos, de cuyas tierras, después de expulsarlos se apoderaron los judíos.]

Es decir, Fenicia, una tierra de los descendientes de Fénix y de Sidón y, por lo tanto, de Cam, fue ocupada por los judíos posteriormente.

El tercero de los galanes, Precioso, es uno de los personajes más controvertidos de la obra.<sup>9</sup> Si bien este personaje no apunta a los hijos de Sem de manera onomástica pues su nombre “Precioso” seguramente remita a su habitus “gustoso, gracioso” (*Autoridades* 348a), es decir, lo remite directamente al pueblo semita. No en vano, lo primero que oímos de la boca de Precioso es una comparación de su penosa situación (sin amigos) con los judíos que seguían a Moisés:

¿Dónde voy con tanto afán?  
 Desdichado, ¿dónde iré?  
 Que por do los pies porné  
 las yervas se secarán,  
 las piedras se partirán  
 con la carga de mis pies,  
 según el mar y el Jordán  
 por mandado de Moisés. (vv. 421-28)

Sus pasos son como los del pueblo de Israel ante quienes se abrieron las aguas del Jordán (*Josué* 3). Precioso da numerosas pistas sobre su origen a lo largo de la obra, por ejemplo, relata ante Divina y sus compañeros cómo Roma es refugio de perdidos como él:

Pues en Roma a la sazón  
 más nuevas no se dezían,  
 sino que algunos huhían  
 de la Sancta Inquisición.  
 Muchos juegan de esgarrón  
 y se afufan con el caire,

<sup>9</sup> Su descripción de la ciudad de Roma causó un cierto revuelo en la crítica en un primer momento por verter duras críticas a la Ciudad Eterna: “En Roma los sin señor / son almas que van en pena; / no se haze cosa buena / sin dineros y fauor. / Qual biue muy a sabor; / quien no tiene que comer; / vnos con mucho dolor, / y otros con mucho plazer” (vv. 1057-64).

que no queda remendón,  
 abad, ni monje, ni flaire;  
 vellos ir es un donaire  
 derramados en gran suma,  
 como manojo de pluma  
 que la soltáis en el aire. (vv. 1069-80)

En el momento Roma era refugio de unos 5000 o 6000 conversos, por lo que la imagen que utiliza Precioso resulta de lo más apropiada: son como un manojo de plumas en el aire. Sin embargo, Precioso, en contraste con Phenicio, a quien Pagano remite directamente al mundo hebreo, no es un judío puro, sino una mezcla. Tras presentar la fortuna de los judíos en Roma, Precioso se queja de que él mismo no ha tenido suerte con ellos y apunta una posible razón: su falta de enjundia hebrea. A la malintencionada pregunta de Pagano sobre si no estaría él también incluido entre aquellos que huyen de la Santa Inquisición, contesta Precioso:

Sabe Dios que me ha pesado  
 por no ser marrano fino,  
 que por faltarme un costado  
 bivo pobre de continuo. (vv. 1085-88)

En el *Tesoro* Covarrubias aclara que fino es “lo que en su especie es perfeto y acabado, que ha conseguido su fin en buena o en mala parte” (596a), con lo que concuerda el *Diccionario de Autoridades* (756b), Precioso no es un “marrano fino,” es decir, puro: si por lo menos hubiera sido un judío perfecto (como Phenicio) no tendría tantos problemas económicos. Recordemos, asimismo, que la queja de Precioso no es contra el mundo (como Phenicio) ni contra los señores (como Jacinto), sino contra sus amigos, lo que podría indicar la mala suerte que ha tenido el mismo Precioso con los suyos. De este modo se podría explicar fácilmente por qué los dos personajes Phenicio y Precioso han sido considerados judeoconversos: Precioso provendría de Sem y Phenicio, y aunque proviniera de Cam, vendría de una tierra tomada por los judíos.

La representación los tres galanes como descendientes de los hijos de Noé se combina con la *laudatio* de la verdadera protagonista de la obra, Divina, quien ha sido vista como contrapartida ficticia de Isabella d’Este (Crawford) o de Vittoria Colonna (Lihani 1979). En nuestra opinión, las menciones que podrían dar pie a una lectura de un Torres Naharro “heterodoxo” están interrelacionados con un segundo discurso al que la crítica no le prestado suficiente atención: la “filoginia” del texto que insertaría la *Comedia Jacinta* dentro de la tradición de loanza de las mujeres. Torres Naharro sigue, de manera bastante clara, la tradición medieval de alabanza a las mujeres que habría eclosionado con fuerza el siglo anterior en las obras de un Juan Rodríguez del Padrón, un Diego de Valera o un Álvaro de Luna, entre otros. De este modo, Torres Naharro se muestra como un seguidor de la doctrina literaria de la *laudatio* casi

religiosa a las mujeres, emparentada con la *religio amoris* y el amor cortés. En la loa de Divina los cuatro personajes entremezclan la tradición filógina medieval, en la que se destacaban las virtudes de las mujeres con menciones poco veladas a las tres virtudes teologales; las *donas* para estos tres galanes son virtuosas, devotas, otorgan la *joi de vivre* a los caballeros, son “corona de varón;” de igual modo, los “maldizientes” son sacos de menguas y personajes simplotes.<sup>10</sup> Destacamos unos cuantos motivos de la tradición filógina.

En primer lugar, el discurso filógino tendía a destacar a las mujeres como centro de virtud. La virtud femenina es una aparente paradoja pues la etimología de *virtus* (*vir-tus*) remite el concepto directamente a los hombres (*vir-viri*), excluyendo así a la mujer. No obstante, fue una de los lugares comunes en el debate sobre la naturaleza de la mujer, los “filóginos” defendieron la posibilidad de la virtud femenina en libros como el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna (1446) o el *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (c. 1446).<sup>11</sup> En la *Jacinta*, Divina aparece como trasunto de las tres virtudes teologales. Así, Precioso indica cómo la fe aparece en mayor cantidad en las mujeres que en los hombres:

Yo soy desso buen testigo,  
que en mujer hallé más fe  
que en padre nunca hallé,  
ni en hermano ni en amigo. (vv. 757-60)<sup>12</sup>

Igualmente, aunque no la mencione por nombre, Precioso destaca cómo las féminas superan a los hombres en caridad:

Amigos me an estraciado,  
lo que no me han gradescido;  
mugeres me han socorrido,  
lo que nunca le he pagado. (vv. 765-68)

Asimismo, Jacinto refiere la virtud de la Esperanza en su discurso sobre las virtudes teologales:

Sin duda, no puede ser  
que nos haga sinrazón.

<sup>10</sup> Para más información sobre los lugares comunes en defensa y ataque de la mujer, vid. mi introducción al *Libro de las virtuosas e claras mugeres* de Álvaro de Luna en la Bibliografía.

<sup>11</sup> Sobre el debate sobre la naturaleza de la mujer véanse los trabajos de Prudence Allen (1985 y 2002), Robert Archer (2001 y 2005), y Alcuin Blamires en la bibliografía.

<sup>12</sup> Nótese la oscilación entre “muger” y “mujer” para representar la prepalatal fricativa sonora presente en el texto, lo que podría bien reflejar la procedencia italiana del editor de la *princeps*, bien el origen extremeño del autor.

Solamente en ser muger  
 le tengo gran devoción,  
 porque veo a la sazón  
 cuánto más virtud s'espera  
 d'una muger qualsequiera  
 que del más alto varón. (vv. 749-56)

Para Jacinto las mujeres son de natura más virtuosa que los varones. También vemos en la obra la división tradicional entre “maldizientes” y “defensores” presente en, por ejemplo, el *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores, donde un “Torrellas” ficticio ataca a las mujeres mientras las defiende Brazaida. La misma noción aparece cuando Leriano refiere las “quince causas por que yerran los que en esta nación [de las mujeres] ponen lengua” en la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro (133-35). En el *Tratado en defenssa de virtuosas mugeres*, Diego de Valera indica que “Ya, pues, aquestas conclusiones por my *oydas*, muchas veces my *lengua* constreñia, no queriendo ser ygual de los *maldicientes*, que quien con otro *contiene* ygual se fase dél” (128). En la *Jacinta*, los tres caballeros se sitúan claramente del lado de los defensores. En el introito ya se destaca que “se dirá bien de mugeres / y mal de quien las disfama” (vv. 132-33). Asimismo, Jacinto menciona que los que hablan mal de las mujeres son “vellacos deslenguados” y “maldizientes detratores.” Otro de los elementos tradicionales en la defensa de la mujer era conceder que éstas otorgaban la *joi de vivre* a los caballeros: así, en la razón cuarenta del *Triunfo de las donas*, Rodríguez del Padrón mantiene que la mujer es superior al hombre “por ser folgança del onbre [...] e la folganga es el fin de todas las cosas movibles; por consiguiente, la muger, que es folgança del varón, es más noble e más digna d[e] él” (230). El mismo argumento se desarrolla en *L'Honneur des dammes* de Robert de Blois, un poemita de unos 150 versos en el que se destaca que las mujeres tienen más honra que los hombres. Como indica Blois: “Et vos resavez bien trestuit, / que joie, solaz ne deduit / N'avons entierement sanz eles” (ed. Ulrich 353-55). La mujer es el solaz del hombre y sin ellas no se puede sentir uno completo. De la misma opinión es Phenicio quien se queja de la simpleza de los que critican a las donas:

Mas ¡quánto peca en sinpleza  
 quien dize mal de mugeres,  
 que son minas de plazer  
 y fuentes de gentileza! (vv. 769-72)

Finalmente, otro de los argumentos más comunes para la defensa de las *donas* es que éstas son “corona de varón.” En *Proverbios* se lee que “Mulier diligens corona est viro suo” (12.4) y éste era posiblemente el tema de un texto perdido de Álvaro de Luna titulado *Corona dominarum*, quizá un escrito de una celebración de bodas o de la mujer casada. La misma expresión utiliza Jacinto en su defensa apasionada de las

*donas*: “como dize Salomón, [...] / es corona del varón / la muger qu’ es virtuosa” (vv. 880-84).

La imagen filógina más importante estructura la obra misma: el fin último es la loa de “Divina,” una mujer alegórica de las múltiples que hay en la Edad Media y que tienen presencia en la literatura elegíaca del momento (Vélez-Sainz). Divina aparece descrita como la “sola” dama que reina sobre todos sus súbditos (sean de la religión y procedencia que sean), dentro de una “sola” ciudad (Roma) y es reina de una “sola” tierra. Las referencias a la “sola” ciudad, tierra, y señora circunscriben la obra de Torres a la tradición del *rex* o *dominus totius orbis* que, en una inflexión filógina, se convierte en una *domina totius orbis*.

Durante la Edad Media reinaba la idea de la Cristiandad, de la *Respublica christiana*, establecida de una manera jerárquica bajo la dirección del Papa y del Emperador, un cuerpo social jerárquico, *communitas communitatum* bajo la diarquía del Papa y del Emperador. Ante la crisis y decadencia de las dos autoridades, Emperador y Papa, a partir del siglo XIV surgió un discurso propagandístico que abogaba por instaurar el *imperium mundi* (Dante), comprendiendo a todos los Estados de la humanidad entera o a todo el orbe (Dante, Ockam, Juan de Torquemada). En el *Digesto Viejo*, Antonino Pío proclamó la famosa *Lex Rhodia*, por la que el emperador se transformaba en *dominus totis orbis* (XIV 2.9). Desde la escuela de Francisco de Vitoria se abogaría por la idea del *totus orbis*, que consiste en la comunidad de todos los pueblos organizados en Estados, sobre la base del derecho natural o de gentes. Esta noción era común al discurso político en el momento de composición de la *Comedia Jacinta*: en la relección *De dominio* dada por Fray Domingo de Soto en Salamanca en 1535 se discute precisamente si el Emperador o el Papa tienen derecho a ser los reyes de todo el mundo. En el fragmento 27 se indica: “An videlicet Imperator sit dominus totius orbis” (152) y “inclinat quod sit unus dominus totius orbis sicut in toto corpore est unum caput” (158), tras lo que se acaba concluyendo que el emperador no tiene dicho poder de ser un único rey, una cabeza única de todo el orbe. La loa de la mujer “Divina” como cabeza del orbe encuentra un claro paralelo en la celebración de la ciudad de Roma, cabeza del mundo y de la tierra. Esta noción, también de raigambre romana, aparece ya en las *Décadas* de Tito Livio, donde Rómulo dice “Abi, nuntia Romanis, caelestes ita velle ut mea Roma caput orbis terrarum sit” (*Ab urbe condita* I, 16 - XXI, 30). Rememoremos, una vez más, cómo en el villancico final se unen “Una tierra sola, Roma, / y un Señor, un solo Dios, / y una dama sola, vos” (vv. 1285-87).

En resumen, Bartolomé de Torres Naharro presenta en su *Comedia Jacinta* una serie de personajes que por medio de referencias más o menos veladas a sus orígenes y creencias heterodoxas reconstruyen el motivo de los tres hijos de Noé. Si el germano cristiano Jacinto sería descendiente de Jafet por vía de su hijo Magog, padre de los godos, el romano judío Phenicio lo sería de Cam por vía de su hijo Fenicio y el converso Precioso representaría a los hijos de Sem.<sup>13</sup> Por medio de esta división

<sup>13</sup> Llegados a este punto resulta interesante analizar los orígenes del último de los personajes a considerar: el rústico Pagano. Pagano queda fuera del esquema tripartito tradicional de las tres partes

tripartita se procura ensalzar la unión de las gentes del mundo en alabanza de “Divina,” la receptora de la fiesta. Phenicio, Precioso y Jacinto cumplen con su función de gentes del mundo: reconocer la supremacía absoluta de Divina sobre todos los hombres. Divina actúa al mismo nivel que el verdadero *Dominus totius orbis*, Dios, y que Roma, la ciudad eterna por la que todo pasa. Como vemos, la heterodoxia de los personajes (que la hay y muy clara) se supedita a la loa de la mujer, verdadero fin de la obra.

---

del mundo (no sería descendiente de Jafet, Cam o Sem): al fin y al cabo, se debe tener en cuenta que el modelo trinómico de la división del mundo no sería en realidad funcional (nunca lo fue, era más bien una representación simbólica y espiritual del mundo) puesto que el descubrimiento de América (que aparece reflejado en otras obras del autor como la *Comedia Trophea*) había roto la división.

## Obras citadas

- Allen, Prudence, R. S. M. *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation (1250-1500)*. Cambridge (R.U.): William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- . *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750BC-AD 1250*. Cambridge (R.U.): William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- Arbesú Fernández, David. 'Ficciones ideológicas de la nación: Origen y desarrollo literario de la leyenda del Rey Pelayo.' Tesis doctoral inédita. University of Massachusetts Amherst, 2008.
- Archer, Robert. *The Problem of Woman in Late Medieval Hispanic Literature*. Londres, Támesis, 2005.
- . *Misoginia y defensa de las mujeres: Antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Aristóteles. Trads. M. Candel & D. Riaño. *Acerca del Cielo y Meteorológicos*. Biblioteca Clásica 229. Madrid: Gredos, 2000.
- Blamires, Alcuin. *The Case for Women in Medieval Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Blois, Robert von. Ed. Jacob Ulrich. *Sämtliche Werke*. 3 vols. Berlin: Mayer & Muller, 1889-90.
- Bradbury, Jonathan. "Bartolomé de Torres Naharro's Comedies *Jacinta* and *Aquilana*: Prohibition, Punishment and Release." Mphil in European Literature and Culture. Cambridge; University of Cambridge, 2007.
- Bujanda, J. M. *Index des livres interdits: Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559*. Sherbrooke: Centre d'Études de la Renaissance, 1984.
- Castro, Américo. *De la edad conflictiva: crisis de la cultura española en el siglo XVII*. Madrid: Taurus, 1961.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1966.
- . *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967.
- Crawford, J. P. "Two Notes on the Plays of Torres Naharro." *Hispanic Review* 5 (1937): 76-77.
- Crónica general de España de 1344*. Eds. Diego Catalán Menéndez-Pidal & M. S. de Andrés. Madrid: Gredos, 1975.
- Domínguez Bordona, J. *El proceso inquisitorial contra el escultor Esteban Jamete*. Madrid: Blass, 1933.
- Gil Fernández, J. *Crónicas asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985.
- Gillet, Joseph Eugene, & Otis H. Green. *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro. Volume Four. Torres Naharro and the Drama of the Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1961.
- Gilman, Stephen. "Retratos de conversos en la *Comedia Jacinta* de Torres Naharro." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 17 (1964): 20-39.

- . *The Spain of Fernando de Rojas; The Intellectual and Social Landscape of La Celestina*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Goldenberg, David M. *The Curse of Ham: Race and Slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Isidoro de Sevilla. Eds. José Oroz Reta, Manuel-A. Marcos Casquero & Manuel C. Díaz y Díaz. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- . Ed. y trad. C. Rodríguez Alonso. *Historia Gothorum, Vandalorum, Suevorum*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro," 1975.
- Lihani, John. "New Biographical Ideas on Bartolomé de Torres Naharro." *Hispania* 54.4 (1971): 828-35.
- . *Bartolomé de Torres Naharro*. Boston: Twayne Publishers, 1979.
- Luna, Álvaro de. Ed. Julio Vélez-Sainz. *Libro de las virtuosas e claras mugeres*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Bartolomé de Torres Naharro y su Propaladia. Estudio crítico*. Madrid: Librería de los Bibliófilos, 1900.
- Oleza, Joan. Eds. P. Garelli y G. Marchetti. "En torno a los últimos años de Bartolomé de Torres Naharro." *Un 'Hombre de bien'. Saggi di lingue e letterature iberiche in onore di Rinaldo Frolidi*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004. 233-48.
- Padgen, Anthony. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800*. New Haven: Princeton University Press, 1995.
- Rodríguez del Padrón, Juan. Ed. César Hernández Alonso. *Obras completas*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- San Pedro, Diego de. Ed. José Francisco Ruiz Casanova. *Cárcel de amor. Arnalte y Lucenda. Sermón*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Soto, Fray Domingo de. *Relecciones y opúsculos*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2003.
- Torres Naharro, Bartolomé de. Ed. Miguel Ángel Pérez Priego. *Antología (Teatro y poesía)*. Badajoz: Clásicos Extremeños, 1995.
- . Ed. D. W. McPheeters. *Comedias: Soldadesca-Tinelaria-Himenea*. Madrid: Castalia, 1979.
- . Ed. Joseph Eugene Gillet. *Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Naharro*. 3 vols. Bryn Maer y Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1943-51.
- Valera, Diego de. Ed. Federica Accorsi. *Defensa de virtuosas mujeres*. Pisa: Edizioni ETS, 2009.
- Vélez-Sainz, Julio. "La iconización de lo femenino en la Edad Media (de Prudencio a la corte de Juan II)." *Tejuelo: Didáctica de la Lengua y la Literatura. Educación* 3 (2008): 45-60.
- Weinerth, Nora. "Bartolomé de Torres Naharro's *Diálogo del Nacimiento: A Converso Christmas Play*." *Revista de Estudios Hispánicos* [Río Piedras, Puerto Rico] 9 (1982): 249-54.