

**Entre ficción utópica y reformismo  
en tiempos de Carlos V:  
*Omníbona o El reino de la verdad***

## COLECCIÓN HISTORIA

### DIRECTOR

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino, Universidad de Sevilla

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Prof. Dr. Antonio Caballos Rufino. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Antonia Carmona Ruiz. Catedrática de Historia Medieval, Universidad de Sevilla  
Prof. Dr. José Luis Escacena Carrasco. Catedrático de Prehistoria, Universidad de Sevilla  
Prof. Dr. César Fornis Vaquero. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de Sevilla  
Prof. Dr. Juan José Iglesias Rodríguez. Catedrático de Historia Moderna, Universidad de Sevilla  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Pilar Ostos Salcedo. Catedrática de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Sevilla  
Prof. Dr. Pablo Emilio Pérez-Mallaína Bueno. Catedrático de Historia de América, Universidad de Sevilla  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Oliva Rodríguez Gutiérrez. Catedrática de Arqueología, Universidad de Sevilla  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Sierra Alonso. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Sevilla

### COMITÉ CIENTÍFICO

Prof. Dr. Víctor Alonso Troncoso. Catedrático de Historia Antigua, Universidad de La Coruña  
Prof. Dr. Michel Bertrand. Prof. d'Histoire Moderne, Université de Toulouse II-Le Mirail  
Prof. Dr. Nuno Bicho. Prof. de Prehistoria, Universidade de Lisboa  
Prof. Dr. Laurent Brassous. MCF, Archéologie Romaine, Université de La Rochelle  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabel Burdiel. Catedrática de Historia Contemporánea, Universidad de Valencia  
Prof. Dr. Alfio Cortonesi. Prof. Ordinario, Storia Medievale, Università degli Studi della Tuscia, Viterbo  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Teresa de Robertis. Prof. di Paleografia latina, Università di Firenze  
Prof. Dr. Adolfo Jerónimo Domínguez Monedero. Catedrático de Historia Antigua,  
Universidad Autónoma de Madrid  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Anne Kolb. Prof. für Alte Geschichte, Historisches Seminar, Universität Zürich, Suiza  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sabine Lefebvre. Prof. d'Histoire Romaine, Université de Bourgogne, Dijon  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Isabel María Marinho Vaz De Freitas. Prof. Ass. História Medieval, Universidade Portucalense, Oporto  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dirce Marzoli. Direktorin der Abteilung Madrid des Deutschen Archäologischen Instituts  
Prof. Dr. Alain Musset. Directeur d'Études, EHESS, Paris  
Prof. Dr. José Miguel Noguera Celdrán. Catedrático de Arqueología, Universidad de Murcia  
Prof. Dr. Xose Manoel Nuñez-Seixas. Catedrático de Historia Contemporánea,  
Universidad de Santiago de Compostela  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Barcelona  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ofelia Rey Castelao. Catedrática de Historia Moderna, Universidad de Santiago de Compostela  
Prof. Dr. Benoit-Michel Tock. Professeur d'histoire du Moyen Âge, Université de Strasbourg

Avalado por



Premiado por



Ignacio J. García Pinilla  
(coordinador)

**Entre ficción utópica y  
reformismo en tiempos  
de Carlos V: *Omníbona*  
o *El reino de la verdad***

---

 EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2024

Colección Historia  
Núm. 411

Comité editorial de  
la Editorial Universidad de Sevilla:

Araceli López Serena  
(Directora)  
Elena Leal Abad  
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez  
Rafael Fernández Chacón  
María Gracia García Martín  
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado  
Manuel Padilla Cruz  
Marta Palenque  
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda  
Marina Ramos Serrano  
José-Leonardo Ruiz Sánchez  
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Emblema XIII, *Officium regis officium capitis*, en Juan de Solórzano Pereira, *D. Philippo IV... Emblemata regio politica in centuriam unam redacta et laboriosis at que utilibus commentariis illustrata*. Matriti: in Typographia Domin Garciae Morras, 1653, p. 101.

Tomada de Flickr, <https://www.flickr.com/photos/internetarchivebookimages/14750838545>, con licencia creative commons CC0 1.0 Universal, contribución del Getty Research Institute.

© Editorial Universidad de Sevilla 2024  
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451  
Correo electrónico: info-eus@us.es  
Web: <https://editorial.us.es>

© Ignacio J. García Pinilla (coord.) 2024

© De los textos, sus autores 2024

Impreso en papel ecológico  
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN 978-84-472-2622-1  
Depósito Legal: SE 1884-2024

Diseño de cubierta: notanumber  
Maquetación y realización de cubierta: Dosgraphic s.l. ([dosgraphic@dosgraphic.es](mailto:dosgraphic@dosgraphic.es))  
Impresión: Masquelibros

# ÍNDICE

Introducción	
IGNACIO J. GARCÍA PINILLA .....	11

## ELEMENTOS PARA UN MARCO DE INTERPRETACIÓN

Capítulo 1	
<i>Omníbona</i> y la tentación utópica en las letras castellanas del quinientos	
PHILIPPE RABATÉ .....	25
1. Preámbulo: la posibilidad de una utopía .....	25
2. <i>Omníbona</i> o la autonomía de un texto programático .....	31
3. Los territorios de la tentación utópica: beneficencia, educación, conquista .....	35
3.1. De la asistencia a los pobres como acción de caridad.....	36
3.2. El sistema de enseñanza o una utopía alcanzable.....	40
3.3. Conquista y derecho de los pueblos: la aproximación militante del <i>Libro nono</i> .....	43
Epílogo: <i>Omníbona</i> y la tradición utópica castellana.....	45
Capítulo 2	
<i>Omníbona</i> no contexto do utopismo literário quinhentista: uma leitura comparatista	
JOSÉ EDUARDO REIS .....	47
Conclusão .....	62

## Capítulo 3

*Omníbona* como diálogo literario: ficción utópica y pragmatismo

CONSOLACIÓN BARANDA.....	65
1. Circunstancias y personajes .....	66
2. En el reino de la verdad: ver .....	68
3. Encuentro y conversaciones con el rey: ver y oír.....	72
4. Prudenciano narrador. Oír .....	79
5. La prosa .....	89

## NUEVAS TIERRAS, NUEVOS TIEMPOS

## Capítulo 4

## Guerra justa, remedios canónicos e infidelidad: la reforma política de Prudenciano y la legislación indiana

JOSÉ CÁRDENAS BUNSEN.....	99
1. El libro noveno de <i>Omníbona</i> : sus categorías jurídicas y la materia indiana .....	102
2. Prudenciano, los memoriales de Bartolomé de las Casas y las discusiones en torno a las Leyes Nuevas de 1542 .....	108

## Capítulo 5

## Vasco de Quiroga: una utopía republicana en la época del emperador

DANTE E. KLOCKER.....	125
1. El pueblo hospital como forma «óptima» de la vida comunitaria.....	126
2. Los pueblos de Santa Fe, un proyecto inconcluso .....	131
3. Los pueblos hospitales, ¿un proyecto «republicano»?.....	133

## Capítulo 6

El Libro XII de *Omníbona* como expresión de tolerancia

MARÍA LUISA DE LA CÁMARA.....	139
1. Cómo hablar de tolerancia en el marco de la España del siglo XVI.....	139
2. Inquisición renovada frente a Inquisición intolerante.....	143
3. Principios rectores de la Inquisición renovada en el Libro XII de <i>Omníbona</i> .....	145
4. El reino de la verdad como observatorio de costumbres y como espacio de renovación .....	152
5. Dos modelos de sociedad de inspiración cristiana: el reino de <i>Omníbona</i> y la república calvinista .....	154

## EXPRESIONES DEL REFORMISMO CATÓLICO

## Capítulo 7

*Omníbona*. Los fundamentos teológicos del bienestar

RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA .....	161
1. Objetivos religioso y político de <i>Omníbona</i> .....	161
2. El Juicio final, las obras de misericordia y la avaricia: el recto uso de los bienes en <i>Omníbona</i> .....	164
2.1. Las obras de misericordia en <i>Omníbona</i> .....	167
2.2. La teología moral y la reorganización económica de <i>Omníbona</i> .....	172
3. Prosperidad y trabajo .....	198
Algunas conclusiones .....	206

## Capítulo 8

## Regalismo y providencialismo del rey Prudenciano, vicario de cristo en el reino de la verdad

IGNASI FERNÁNDEZ TERRICABRAS .....	209
1. <i>Cuius regio, eius religio</i> .....	209
2. Un papa mudo .....	211
3. «Nunca ofendelle, antes morir» .....	213
4. «Obligamos a Dios» .....	216
5. «Vicario de Jesucristo» .....	219
6. La causa de Dios y la causa del rey .....	224
Conclusión .....	234

## Capítulo 9

Reforma eclesiástica y política benéfica en *Omníbona*

XAVIER TUBAU .....	239
1. Beneficios patrimoniales .....	240
2. Residencia .....	244
3. Pluralidad y simonía .....	246
Conclusión .....	248

## Capítulo 10

La predicación en *Omníbona*

JOSÉ ANTONIO OLLERO PINA .....	251
--------------------------------	-----

## Capítulo 11

Las escuelas mayores de *Omníbona*: entre la utopía y la reforma

JAVIER LASPALAS .....	295
1. La función social de la enseñanza superior .....	295
2. El peso relativo de los saberes .....	297

3. Los colegios del Estudio General.....	304
4. Los recursos financieros.....	308
5. Una hipótesis. Las ensoñaciones del humanismo cortesano .....	309
Conclusiones .....	311
Capítulo 12	
La administración de la justicia en <i>Omníbona</i> : una propuesta de reforma desde la utopía	
NURIA VERDET MARTÍNEZ.....	313
Bibliografía general .....	327
Índice onomástico .....	351

## INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre literatura utópica producida en España han sufrido una alteración notable en los últimos cinco años. En efecto, hasta hace poco era habitual leer que este género literario, en sentido «fuerte», no se desarrolló en España hasta el siglo XVIII; ninguna se menciona, por ejemplo, en *The Cambridge Companion to Utopian Literature*<sup>1</sup>. Igualmente, Eliav-Feldon se preguntaba por qué en la España de la primera modernidad no hubo utopía, y como respuesta planteaba dos posibilidades: la concentración en el esfuerzo colonizador de las Indias o la presión de la Inquisición, con la uniformidad religiosa subsiguiente<sup>2</sup>. Por otra parte, la primera traducción castellana de *Utopía* de Tomás Moro se fechaba en 1637. Dentro de este esquema, esta ausencia de escritos utópicos en los reinos peninsulares de la Monarquía Hispánica se llegó a justificar por el carácter práctico de sus habitantes, que se habría volcado en un género muy diferente de reformismo institucional, el de los arbitrios<sup>3</sup>.

A día de hoy, es preciso reescribir la historia del primer siglo de la literatura utópica, y en buena medida ya se está haciendo. El motivo para ello es la publicación de dos hitos fundamentales situados en la primera mitad del siglo XVI, ambos inéditos y correspondientes a un ámbito cronológico muy cercano a la obra de Moro. El primero de ellos es la edición, por parte de Ignacio García Pinilla, del diálogo *Omnibona* (título de compromiso preferido entre

---

1. *Omnibona* está ausente, por ejemplo, en el repertorio de Nicole Pohl, «Utopianism after More: the Renaissance and Enlightenment», en *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, ed. de Gregory Claeys (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 51-78. El primero en desmentir esa idea fue Miguel Avilés Fernández, «Utopías españolas de la Edad Moderna», *Chronica Nova* 13 (1982), 27-51 (32-39).

2. Miriam Eliav-Feldon, *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630* (Óxford: Oxford University Press, 1982), p. 15.

3. Para un análisis más extenso y detallado de esta cuestión, véase la excelente introducción en Pro, Juan y Hugo García y Emilio J. Gallardo-Saborido, *Utopías hispanas. Historia y antología* (Albolote: Comares, 2022), pp. IX-X.

otros, como *Regimiento de príncipes* o *Gobierno del rey Prudenciano en el reino de la verdad*), datado tentativamente en torno a 1540<sup>4</sup>. El segundo es la publicación, a cargo de Víctor Lillo, de *El buen estado de la república de Utopía*, traducción castellana del libro de Moro fechable en torno a 1532-1535<sup>5</sup>. La colección de estudios que a continuación se presenta se centra en la primera de estas obras.

Con estas dos publicaciones ya a disposición de la comunidad investigadora, el discurso previo sobre la ausencia del género utópico en España no se sostiene. Es más, en términos absolutos es posible afirmar que la primera utopía en sentido estricto en lengua vernácula fue escrita en Castilla y que la primera traducción de *Utopía* a una lengua moderna fue compuesta por un súbdito de la Monarquía Hispánica, Vasco de Quiroga, en un contexto americano.

El contenido de *Omnibona*, aunque conocido (al menos, en parte) desde Juan Antonio Llorente, había pasado casi desapercibido para quienes se dedicaban a los estudios utópicos. Ciertamente, existía una exigua bibliografía previa, compuesta por los estudios de José Martínez de la Escalera, Miguel Avilés, José Antonio Maravall, Joseph Pérez, David García López y Alex-Alban Gómez-Coutouly<sup>6</sup>. Sin embargo, su impacto había sido discreto, sin duda por el lastre que suponía el hecho de que la obra siguiera inédita en el manuscrito 9/2218 conservado en la Real Academia de la Historia. Tampoco ayudaba a la difusión de la obra la carencia de referencias internas: el manuscrito estaba encabezado por un poco sugerente «Regimiento de príncipes», sin nombre de autor ni de destinatario, sin fecha y sin contexto que justificara su presencia en el Colegio de San Isidro (de donde pasó a la Real Academia de la Historia, su ubicación actual)<sup>7</sup>. El último inconveniente, y no menor, para su conocimiento y difusión es que el mencionado manuscrito no estuvo accesible desde 1838, cuando pasó a la Biblioteca de Cortes, hasta su catalogación en la Real Academia de la Historia, ya bien entrado el siglo XX.

La definición más estricta de utopía es adecuada para *Omnibona*: el narrador relata en primera persona cómo, tras un viaje (a pie, en este caso), se

4. *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, ed. de Ignacio J. García Pinilla con un estado de la cuestión de Víctor Lillo Castañ (Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas & Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas, 2017).

5. Tomás Moro, *El buen estado de la república de Utopía. Traducción de Vasco de Quiroga. Estudio y edición de Víctor Lillo Castañ* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021).

6. Se recoge la referencia a todos ellos en Víctor Lillo Castañ, «Un reformista en la corte de los Austrias: sobre el autor de *Omnibona*, una utopía castellana anónima del siglo XVI», *Studia Aurea* 10 (2016): 105-129 (108-111).

7. Las peripecias del manuscrito han sido magistralmente descritas en José Luis Gonzalo Sánchez-Molero, «El Reino de la Verdad ante el espejo de la bibliografía», en *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, ed. de María José Vega (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018), 37-109.

encontró en una región para él ignota, donde se detuvo un tiempo y recibió admirado múltiples explicaciones sobre la vida de aquella comunidad, cuya organización social resultaba mucho más eficiente que la de su lugar de origen<sup>8</sup>. Sin embargo, *Omníbona* es muy diferente de *Utopía* en cuanto a concepción y alcance. Sin duda la obra castellana no tiene la calidad, elegancia e ironía de la latina y, además, se diferencia notablemente por el afán de la primera de mantenerse en contacto estrecho con la realidad de la Castilla de su época. *Omníbona* entra de lleno en lo que Eliav-Feldon calificó como *realistic utopias*<sup>9</sup>.

La extensa ficción de *Omníbona* pone en boca de Caminante Curioso el relato de su viaje y estancia en el Reino de la verdad, al que llega guiado por Amor de Dos Grados. Allí es recibido durante muchos días por el rey Prudenciano y escucha de su boca la transformación que ha tenido lugar en el reino gracias al cambio de acción política aplicado a raíz de la conversión personal de este último. En los diferentes libros, doce, se tocan variados asuntos de gobierno que fueron objeto de diálogo por parte de los interlocutores (entre los que destaca el rey), como son: las vías públicas, el control del comercio, el socorro de los pobres, la enseñanza obligatoria primaria y secundaria, la universidad, la formación de un ejército estable, la reforma del clero y de la vida conventual, la promoción y buen trato de los indios, la residencia de los obispos, la reforma de la justicia y, *last but not least*, la reforma de la Inquisición. Sin duda la cuestión fiscal es de las más importantes en la obra, pues en casi todos los apartados se incluye un apartado sobre cómo fue posible poner en marcha reformas tan profundas y ambiciosas sin aumentar la presión sobre los súbditos. Por otra parte, también llama la atención la escasísima presencia del estamento nobiliario como agente de gobierno.

*Omníbona* propone, por encima de todo, la rectitud de vida como el modo más eficaz de configurar la sociedad más perfecta. Y la vida ejemplar del príncipe, con el consiguiente gobierno recto, se presenta como el principal acicate para el mejoramiento social. Vivir en verdad, con una fuerte impronta cristiana, constituye el auténtico bajo continuo de toda la obra, de modo que el nombre del Reino de la verdad queda plenamente justificado. A la vez, todo ello no se plantea en un marco indefinido o genérico, sino que cada elemento de la sociedad mencionado en *Omníbona* tiene su referente claramente identificable en la Castilla del segundo cuarto del siglo XVI.

La utopía de *Omníbona* es tan realista que surge la duda respecto a si habría sido comprensible en otros territorios de la Monarquía Hispánica. Es una pregunta sin respuesta de hecho, pues parece que la obra no tuvo difusión ninguna, al menos según nuestros conocimientos actuales. Algunas de las

---

8. Raymond Trousson, *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes* (Barcelona: Península, 1995), 54.

9. Eliav-Feldon, 1982.

cuestiones sí afectaban a diversos reinos europeos, como la falta de residencia de obispos en sus sedes, por ejemplo. Pero otros eran específicamente castellanos, como el problema converso y su vinculación con la Inquisición, o la educación de indígenas en las Indias. Quien escribió la obra usó una perspectiva exclusiva de consumo interno, de modo que es más que dudosa su transportabilidad fuera de Castilla. Se refuerza así la sospecha de que el destinatario pudo ser muy limitado; quizá solamente ese joven príncipe mencionado en la dedicatoria inicial.

Pero esta referencia a la dedicatoria exige señalar que la apariencia de *Omnibona* en el único manuscrito en que nos ha llegado (que es una copia) pudo haber sufrido intervenciones ajenas a la voluntad del anónimo autor. En concreto, los investigadores han manifestado su desconfianza respecto a la validez de dos aspectos del manuscrito: esa dedicatoria inicial y la división de toda la obra en capítulos numerados correlativamente<sup>10</sup>. La primera de ellas, la dedicatoria, resulta extremadamente pobre y ajena a los usos del momento para este tipo de paratextos, por lo que podría suponerse que se trata de un simple borrador o de un añadido posterior. En cuanto a los títulos de capítulos, hasta el número de 293, resulta manifiesto que no responden al texto original, pues a veces rompen unidades de sentido, en otras ocasiones no reflejan el contenido y otras, en fin, manifiestan intenciones no presentes en el texto. La división en capítulos constituye, por tanto, una intervención que altera profundamente la percepción de la obra en su conjunto. Futuras ediciones de *Omnibona* tendrán que plantearse la conveniencia de restaurar el texto a su concepción inicial, ajena a esa división de capítulos.

Frente a otras utopías, en las que la ficción propone una sociedad reformada en todos los órdenes, tanto públicos como privados, en *Omnibona* llama la atención el decidido respeto de la autonomía en el orden privado y familiar. La acción de gobierno de Prudenciano, minuciosa a veces hasta la exasperación en la cosa pública, nada dice sobre lo que sucede dentro de las casas, ni da consejos sobre el matrimonio, el número de hijos, los modos privados de alimentación, vestido, diversión, organización doméstica, estructura de las casas, etc. Es un fuerte contraste respecto a *Utopía*, *Wolfaria* o, por ejemplo, la *Christianopolis* de Johann Valentin Andreae. El respeto a la vida privada debe de relacionarse con la importancia de la confianza como base de la vida social. Al haber alcanzado el objetivo de erradicar la falsedad, la verdad impone un modo de gobernar con confianza en los ámbitos de la intimidad de las personas. Esto, sin embargo, no se traduce en una sociedad adánica o ajena a la corrupción. Antes bien, en la vida pública, altamente regulada, el castigo está

---

10. Así lo defiende María José Vega, «El orden de la ficción. Diálogo y espacio imaginario en *Omnibona*», en *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma*, ed. de Vega, pp. 267-323.

ampliamente presente como medio para superar, mediante el temor, la tentación del engaño, de la pereza, de la ambición o de la avaricia.

*Omníbona* es, sin duda, una utopía de profunda orientación religiosa, si bien, como queda dicho, no entra en la regulación de la vida religiosa íntima de las personas, sino que se queda en los aspectos sociales de la religión. Quien sí manifiesta su conversión personal es el rey Prudenciano, y la consecuencia de ello es el cambio de vida y de acción política, de modo que toda la transformación del Reino de la verdad tiene una motivación religiosa. No obstante, *Omníbona* es fuertemente laical, en el sentido de que al frente de las instituciones no hay clérigos ni religiosos, salvo allá donde es imprescindible. Y tampoco hay ninguna referencia a una supuesta superioridad de la vida consagrada sobre la del laico; al contrario, Prudenciano sitúa por encima de cualquier otra la vocación universal del cristiano, y lo hace justamente cuando se dirige a religiosos, jugando con los dos sentidos de esta palabra:

...bien sabéis que todos los cristianos somos religiosos de la religión cristiana, que es la más alta y más perfecta que hay en el mundo, y que no puede haber otra mejor ni que se le iguale, pues fue instituida por Dios, que es suma verdad y sabiduría infinita y por sí mismo, y no por profetas o otros sus siervos<sup>11</sup>.

La obra carece, aparentemente, de pretensiones literarias y es casi ajena a los usos de estilo de la prosa de la época y a la erudición clásica. Pero bajo esa apariencia está plenamente presente la carga intelectual (tanto literaria como política), si bien deliberadamente oculta en ocasiones. Se ha propuesto interpretar esa falta de vuelo erudito en clave educativa; si el destinatario es, como podría parecer, el joven príncipe, la presentación sencilla estaría relacionada con el deseo de facilitar la comprensión por parte del destinatario, todavía no adolescente. En la misma línea podría interpretarse la reiteración de ideas, especialmente llamativa en el caso de la descripción de la educación primaria (libro IV).

Entre los aspectos de *Omníbona* que quedan por desvelar destaca el de la autoría, pues, como queda dicho, el manuscrito es anónimo. Hasta el momento no se ha presentado ninguna hipótesis que haya suscitado una aceptación amplia. Diversos investigadores han aportado elementos que tener en cuenta a la hora de elaborar una. En el ámbito temporal, muchos estudios coinciden en señalar la composición de *Omníbona* en los años en torno a 1540. También se señala que el autor debió de estar vinculado a los ámbitos cortesanos en la corte de Castilla. A la vez, su uso de la lengua castellana sugiere un origen occidental y más bien norteño, a la vez que un buen dominio de la terminología

---

11. *Omníbona*, p. 150.

al uso en los ámbitos de justicia y administración<sup>12</sup>. Igualmente resulta patente la pertinencia del autor en la fiscalidad de la época y el valor de la recaudación. Por otra parte, se observa en el último libro un buen conocimiento del proceder interno de la Inquisición. Y en materia de Indias, se detecta la adecuación de su lenguaje al de Bartolomé de las Casas, con quien comparte también parte del ideario; algo que no puede ser fortuito. También se detecta el conocimiento por parte del autor de los materiales didácticos disponibles para la docencia primaria, a la vez que ofrece una propuesta ideológicamente marcada para la universidad, cuando establece la lectura de Lorenzo Valla. Resulta patente, por último, la actitud favorable a los conversos por parte del autor y su pericia en los usos de la administración de justicia. A la vista de tales apuntes, se percibe que la unión de todos estos conocimientos, rasgos y habilidades en una sola persona es, sin duda, excepcional. Cabría preguntarse, por ello, sobre la posibilidad de que fuera un redactor final quien compusiera y diera unidad a la obra a partir de aportaciones de expertos de cada una de las cuestiones tratadas. Sea como fuere, a día de hoy, *Omníbona* se agrega al grupo de obras literarias de la primera modernidad española que carecen de autor conocido.

Estas cuestiones y otras han sido objeto de estudios publicados en los últimos años, de los que se ha dado puntual noticia en las notas previas. La mayor parte de ellos se encuentran en el volumen monográfico titulado *Omníbona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI* y coordinado por María José Vega, ya antes citado en nota. No obstante, se percibía la necesidad de seguir profundizando en estas cuestiones y abordar otras que todavía seguían pendientes. Fruto de esa percepción es la colección de estudios que a continuación se presentan, una docena. Se aprecia en ellos un claro aire multidisciplinar, pues conviven aportaciones desde la filosofía con otros de los más específicos estudios utópicos; igualmente, los de historia de Indias o historia eclesiástica con los de historia de la pedagogía, filología o historia del derecho. Ante la variedad de las materias abordadas en *Omníbona*, resultaba evidente la necesidad de ese acercamiento desde puntos de vista diversos.

En la categorización de *Omníbona* como utopía se centra el estudio de Philippe Rabaté (cap. 1). El carácter fluido de cualquier utopía exige establecer un balance entre experiencia e idea, entre empirismo y especulación, entre lo posible y lo imposible. En un espacio uniformado, la utopía supone una respuesta frente a las frustraciones de la vida, pero en el caso de *Omníbona* esto no se traduce en huida hacia el exotismo, sino que se impone una perspectiva práctica y realista. En concreto, la obra propone una aplicación completa de los principios cristianos, mientras que se evita la construcción de una nueva sociedad. Y para mejor llevar a cabo este estudio, el análisis de Rabaté se centra

---

12. José Ramón Morala, «El modelo de lengua», en *Omníbona. Utopía, disidencia y reforma*, ed. de Vega, pp. 111-135.

en tres aspectos de singular relevancia: el socorro de los pobres, la enseñanza de niños y la conquista de Indias.

También se incorpora una colaboración dedicada a situar *Omníbona* en el contexto de la literatura utópica de la época, a cargo de José Eduardo Reis (cap. 2). En ella, se incide en la importancia del elemento más característico del gobernante principal del Reino de la verdad, la prudencia, hasta el punto de que se le otorga el nombre de Prudenciano. Ahora bien, la comparación entre Utopus, el fundador de Utopía, y Prudenciano deberá tener presente los condicionamientos que rodean, respectivamente, las obras de *Utopía* y *Omníbona*, hasta el punto de que ni siquiera el culto a la verdad perceptible en ambas puede interpretarse como equivalente. Algo parecido cabe señalar respecto a la similitud, o carencia de ella, entre los salvajes de fray Antonio de Guevara y los pueblos recién descubiertos de *Omníbona*, así como en lo referente al trato que se les dispensa. Igualmente inspiradora es la descripción por parte de Reis del contexto aprovechando las obras de Montaigne y de Vasco de Quiroga, para acabar en Luís de Camões, Rabelais y *Wolfaria*.

A la hora de establecer el marco de interpretación de la obra resulta luminoso el análisis de Consolación Baranda (cap. 3), que se centra en la obra en cuanto diálogo renacentista, siguiendo la estela de un excelente trabajo anterior de María José Vega<sup>13</sup>. En concreto, se analizan los interlocutores, procedimientos y circunstancias que configuran el diálogo, hasta demostrar que la secuencia argumentativa de *Omníbona* está muy trabajada y responde a un plan meditado. Para hacerlo, se establecen comparaciones con otras muchas obras dialógicas contemporáneas, de modo que se llega a la conclusión, por una parte, de que a veces *Omníbona* se aleja de las convenciones del género, y, por otra, de que los cinco últimos libros están configurados de un modo diverso a los siete anteriores. También la prosa es calificada sin parangón en la literatura contemporánea, por los rasgos que la singularizan y alejan de lo habitual en su momento. Todo ello lleva a la autora a defender la hipótesis de que tales rasgos serían razonables si la obra, además de carecer de la última mano, fuera una ayuda para la formación del joven príncipe, sin intención ninguna de publicarla.

Tras las aportaciones que enriquecen la comprensión del marco en que se inserta *Omníbona*, la atención se vuelve a la materia indiana, que en el anterior volumen de estudios había quedado relegada. José Cárdenas lleva a cabo un estudio minucioso de la presencia en la obra de ideas relacionadas con Bartolomé de las Casas y la documentación (cartas, tratados e informes) elevada al Consejo de Indias para la elaboración y aprobación de las Leyes nuevas, de 1542 (cap. 4). En el balance entre abstracción utópica y referencias reales a

---

13. Vega, «El orden de la ficción».

la política indiana, *Omníbona* lleva a cabo una selección de temas cuya postura lascasiana es patente, pero con un lenguaje y una formulación libre de crudeza. Para que este análisis quede bien establecido, Cárdenas introduce previamente una sección de fundamentación teológica y jurídica centrada en los conceptos de guerra justa, títulos de conquista y pérdida de dominio por infidelidad. Tras un profundo análisis, llega a proponer que la obra deber relacionarse con Juan Bernal Díaz de Luco o con el ayo del príncipe Juan de Zúñiga, o al menos alguien de este entorno.

Uno de los protagonistas de los escritos antes mencionados, Vasco de Quiroga, recibe una atención particular en la contribución de Dante Klocker (cap. 5). Siendo Vasco de Quiroga, como se ha dicho, el traductor castellano de la *Utopía* moreana, el interés de profundizar sobre su obra utópica, los pueblos-hospital, es máxima. En las páginas a él dedicadas se expresa la filiación humanista de su pensamiento y actividad, filiación que debe ser complementada con otro aspecto del humanismo, el republicanismo clásico; de hecho, Quiroga llama «repúblicas» a esos pueblos-hospital y propone una organización social muy diferente a la habitual en su entorno.

También se plantea un aspecto de ruptura en la aportación de María Luisa de la Cámara, que se centra sobre el último libro de *Omníbona*, dedicado a la Inquisición (cap. 6). El libro XII ya fue analizado en el anterior volumen de estudios, pero el acercamiento en esta ocasión sigue una vía diferente. En efecto, se defiende la existencia de una importante ruptura por las implicaciones de tolerancia, o prototolerancia, que el texto ofrece. Prudenciano inspira su reforma de la Inquisición en la racionalidad implícita de remitirse al derecho natural y al derecho ordinario, sin concesión alguna a la discrecionalidad, pero superando la mera indulgencia. Por otra parte, la nueva Inquisición tiene como fin principal no el castigo del pecador, sino su corrección y mejora. La reforma de la Inquisición es coherente con el resto de reformas llevadas a cabo por Prudenciano, pero en el caso de esta la nueva ordenación introduce elementos que apuntan a una incipiente tolerancia.

La tercera sección del libro se ocupa de aspectos diversos en los que *Omníbona* expresa el reformismo católico. Entre ellos, Rafael Pérez se ocupa del gran objetivo político de la obra: una actividad de gobierno que ejercita y promueve el recto uso de los bienes (cap. 7). Y esto se centra en el ejercicio de las obras de misericordia, si bien el elenco de estas es en *Omníbona* mucho más amplio y variado que el de las formulaciones doctrinales. En este sentido y frente a la *Utopía* de Moro, *Omníbona* no es una utopía estatista, porque el éxito de su proyecto político radica en última instancia en la conciencia moral individual y en la conducta personal, de las que depende el mejoramiento de la sociedad, y no solo en el buen gobierno y en la óptima organización generada por leyes excelentes. Pérez conecta esta centralidad de la misericordia con tres cuestiones claves de la política económica: la determinación del justo

precio, el destino de los bienes eclesiásticos y la fiscalidad aplicada en el reino. En la primera de estas cuestiones se detecta en *Omníbona* una postura avanzada, mientras que en la última parece estar cerca de las propuestas de la teología moral tardomedieval. Otro elemento digno de mención es la muy positiva consideración del trabajo, hasta el punto de que el Reino de la verdad ha alcanzado el pleno empleo.

La aportación de Ignasi Fernández Terricabras (cap. 8) establece como puntos previos para su análisis los principios de confesionalización, regalismo y teologización de la teoría del estado a comienzos de la Edad Moderna. A partir del convencimiento de que en un país verdaderamente católico las instituciones no pueden sino funcionar bien, *Omníbona* presenta un panorama fuertemente regalista, en el que el papa, aunque reconocido, es un personaje mudo y sin iniciativa ante el rey. En conexión con eso, Fernández Terricabras analiza en detalle las implicaciones de nombrar al rey como vicario de Cristo, título en franco retroceso en la primera mitad del siglo XVI y casi inexistente en la segunda. El providencialismo político, tan fundamental en *Omníbona* y tan presente en la monarquía de Felipe II, es el punto de partida de otra consideración más amplia: que los rasgos más sobresalientes de Prudenciano coinciden con otros de la vida y comportamiento de Felipe II. Sin pasar de una mera enunciación, resalta la cercanía entre el modelo utópico que, supuestamente, se ofreció a un joven príncipe y la realidad de su vida, una vez que asumió el poder.

Tubau se enfrenta a un aspecto singular de la reforma eclesiástica emprendida por Prudenciano en el Reino de la verdad: el sistema de beneficios eclesiásticos (cap. 9). En concreto, analiza las innovaciones de Prudenciano a la luz de las propuestas para reformar ese sistema en la Castilla de la primera mitad del siglo XVI. El resultado permite afirmar que el autor de *Omníbona* no hace sino recoger lo que diferentes sectores sociales venían reclamando, al igual que sucede en otras secciones del libro. Y también en este aspecto, como en el trabajo anterior, se constata su defensa de un poder monárquico que controlara la Iglesia, en detrimento del poder de los obispos y del propio papado.

José Antonio Ollero Pina traza un sugerente panorama de una realidad presente en *Omníbona* y que, de hecho, se considera el catalizador de todo el proceso de reforma: la predicación (cap. 10). De modo similar al Polidoro del *Diálogo de Mercurio y Carón*, Prudenciano se convirtió al escuchar la verdad de boca de otro; en el caso de este último, un sermón que cambió su vida. La presencia de buenos predicadores en el Reino de la verdad es, además, un contrapunto a la crítica erasmiana contra los malos predicadores. Ollero hace un recorrido de los predicadores reales en la década de 1530, con énfasis especial en fray Alonso de Virués y fray Antonio de Guevara. En cualquier caso, desde los tratados sobre predicación y las primeras *artes praedicandi* medievales se insistía sobre la necesidad de vida virtuosa para ser buen predicador. A fin

de cuentas, en esta utopía la palabra que enseña es el vehículo de la reforma, tanto la de la predicación como la de la docencia y la suscitada en los consejos. De ahí que en *Omníbona* la exposición más detallada sobre la buena enseñanza se desarrolle con ocasión de las sesiones de doctrina en los colegios de niños y niñas. Solo con el ejemplo y con la buena palabra puede producirse la reforma de cualquier sociedad.

Otra institución eclesiástica objeto de atención en *Omníbona* es la Casa de Minerva, es decir, la universidad. Javier Laspalas analiza la estructura del Estudio General del Reino de la verdad y comprueba que presenta rasgos mixtos de Salamanca y Alcalá de Henares (cap. 11). Además, destaca la relevancia otorgada a los estudios de Teología y Retórica, frente a los de Derecho y Medicina, quedando los de Cánones en una posición intermedia. A la vez, se da gran importancia a los estudios de latín y lenguas bíblicas, en comparación con la práctica habitual en las universidades de Castilla. Las singularidades de esta universidad utópica son múltiples, si bien resultan especialmente señaladas aquellas que Laspalas interpreta en sentido antinobiliario, como serían el control del coste de los títulos universitarios, el silencio sobre colegios mayores y de órdenes militares y la mencionada escasa importancia de los estudios de Derecho. Una propuesta que se propone surgida de un ambiente de humanismo cortesano de la primera mitad del siglo XVI.

La última cuestión que se aborda en este volumen es de gran interés. Se trata de la reforma de la administración de justicia en el Reino de la verdad (cap. 12). La desastrosa situación de partida (lentitud de la justicia, corrupción de la magistratura, mal estado de las cárceles) no hace sino pintar las quejas de Cortes y escritores en la Castilla del momento. Nuria Verdet ofrece una interesante descripción sobre las propuestas utópicas para resolver esos problemas, coincidentes en buena medida con las formuladas a mediados del siglo XVI. Antes de detallarlas, Prudenciano establece la conexión de este asunto con el fin general de su acción de gobierno: suprimir el pecado y facilitar la salvación eterna de su pueblo. Los objetivos de las reformas de Prudenciano fueron obtener la disminución de pleitos y favorecer la regeneración del sistema de provisión de cargos públicos. Del análisis de las propuestas de reforma puede concluirse que el autor de *Omníbona* conocía bien los entresijos de la realidad de la práctica jurídica (tanto de abogados como de escribanos), así como las críticas y quejas del momento. En este aspecto, Verdet matiza que la ausencia de referencias a la venta de regimientos, que empezó en 1543, sugiere que la obra pudo haberse compuesto antes de esa fecha.

Esta colección de estudios no agota, por supuesto, las cuestiones de estudio en torno a *Omníbona*. Por ejemplo, solo esporádicamente se han estudiado paralelos con otras obras, sean de ámbito utópico o de las diversas disciplinas objeto de atención en ella. También sería interesante leer la obra a la luz de los numerosos escritos contemporáneos de espejos de príncipes y similares,

de los tratados *de rege*, de los de polémica indiana, de los de práctica cívica o jurídica, o de actividad económica, por señalar algunos de ellos. Se aguarda todavía la opinión de canonistas y teólogos que hayan leído *Omníbona*, así como de expertos de historia militar o de las obras públicas.

Esperamos que este libro sirva para suscitar el interés por la temprana literatura utópica de Castilla. Muchos de sus párrafos pueden aprovecharse para ilustrar la situación del momento, pero también para identificar los anhelos de mejora de una sociedad vigorosa, compleja y no conformista, de fuerte convicción católica. A nosotros, a cinco siglos vista, nos corresponde no abandonar la actitud inquisitiva de Caminante Curioso, siempre abierta a la búsqueda y el aprendizaje de lo mejor, en el plano intelectual y en el moral.

Este libro es fruto tardío del proyecto Explora *Omníbona, la utopía moderna olvidada*, FFI2015-72593-EXP, de la Agencia Española de Investigación y financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Para la presentación de los estudios incluidos en este volumen, se han seguido básicamente las normas de la Modern Humanities Research Association.

IGNACIO J. GARCÍA PINILLA  
Universidad de Castilla-La Mancha



**ELEMENTOS PARA UN MARCO  
DE INTERPRETACIÓN**



Capítulo 1  
*OMNÍBONA* Y LA TENTACIÓN UTÓPICA  
EN LAS LETRAS CASTELLANAS  
DEL QUINIENTOS

PHILIPPE RABATÉ  
Université Paris-Nanterre/IHRIM ENS de Lyon

*A Michel Cavillac*

**1. PREÁMBULO: LA POSIBILIDAD DE UNA UTOPIA**

*Omníbona*, en el manuscrito 9/2218 de la Real Academia de Historia, objeto de una cuidada edición de Ignacio García Pinilla<sup>1</sup>, es un proyecto amplio que contempla gran parte de los distintos campos de la sociedad humana bajo el signo de una reforma profunda. Se integra por tanto en una larga tradición de textos llamados utópicos bien conocidos del público letrado, y que empieza por los famosos textos platónicos con los que Tomás Moro mantiene una relación compleja, según apunta el filósofo francés Jean-Yves Lacroix, autor de un estudio importante sobre la utopía platónica y su pervivencia en la *Utopía* de Tomás Moro<sup>2</sup>. Con el humanismo, parece haberse reactivado, de cierta manera, la función utópica después de un tiempo de relativo empobrecimiento en la baja Edad media, o sea después de la aparición de la *Ciudad de Dios* agustiniana, que no es propiamente un texto utópico aunque represente conjuntamente una ciudad celestial y una ciudad terrenal. Nutrida por las obras erasmianas, fascinada por un mesianismo que tiende a ver en Carlos Quinto una figura que

---

1. *Omníbona. Utopía del siglo XVI*, ed. de Ignacio García Pinilla (Salamanca: SEMYR & IEMYR, Serie Documenta, 2018).

2. Jean-Yves Lacroix, *L'Utopía de Thomas More et la tradition platonicienne* (Paris: Jean Vrin, 2007).

podría unificar la Cristiandad más allá de las disensiones cada vez más marcadas por asuntos temporales y tentaciones de autonomía por parte de los distintos estados del Imperio, la generación que dominó el pensamiento político de los años 1520-1540 ensanchó su visión e integró en un discurso reformista gran parte de los temas tradicionales del proyecto utópico en unas formas de escritura renovadas<sup>3</sup>.

De hecho, cualquier lectura atenta de *Omníbona* debe hacerse con dos consideraciones en la mente que permiten abordar la singularidad de esta obra tan original. Ante todo, sea cual sea la fecha que queramos retener para su redacción –y, como tendremos la oportunidad de señalarlo, el texto nos brinda toda una serie de indicios que nos permiten restringir la amplitud de la hipótesis de datación–, surge la obra anónima después de varios traumatismos para la Cristiandad. Ante todo, la aparición del luteranismo, con unos episodios de gran violencia como la guerra de los campesinos, no desprovista de cierta dimensión utópica y liderada por una figura tan carismática como la de Thomas Muntzer<sup>4</sup>. En esta misma década de los años 1520, surge el saco de Roma (1527) que provoca una auténtica conmoción en Europa occidental y dibuja una nueva relación entre el poder imperial y el papado. A estos dos acontecimientos descomunales e inéditos, que suponen un reto para los conceptos tradicionales a partir de los cuales se solían pensar el equilibrio entre los distintos poderes espirituales y temporales, se añaden las primeras teorizaciones del derecho de los pueblos frente a la conquista del Nuevo Mundo<sup>5</sup> y, de modo paralelo, una proliferación de discursos fundados o nacidos de un paradigma europeo para traducir el carácter inédito de la naturaleza y de las sociedades con las que encontraron los primeros exploradores y «conquistadores» del continente americano. Que se nos perdone mencionar hechos tan universalmente conocidos, pero tales acontecimientos suscitan una respuesta intelectual que permita asimilarlos en una forma de inteligibilidad, lo que el discurso utópico propone de manera obvia.

Por otra parte, quisiéramos relativizar una aserción según el cual el discurso utópico habría aparecido de manera tardía en España, discurso que prevaleció hasta el redescubrimiento reciente de *Omníbona*, y que veía en *Sinapia* –cuya

3. Para tener una visión del discurso utópico en España sobre casi dos centurias, puede consultarse el artículo reciente de Augustin Redondo, «Revisitando el concepto de “utopía” y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y de principios del siglo XVII», *e-Spania*, 21 (junio 2015) <DOI: 10.4000/e-spania.24395> [consultado el 21 de diciembre de 2019].

4. Véase el estudio clásico de Ernst Bloch sobre esta figura carismática: Ernst Bloch, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución* (1921), trad. de Jorge Deike (Madrid: Antonio Machado Libros, 2002).

5. Conviene recordar que la *Brevísima relación* es del año 1539 y la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria es también del mismo año. Véase la reciente traducción de este último texto en Francisco de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas* (Salamanca: San Esteban, 2016), pp. 481-749.

datación es o, por lo menos, pudo haber sido asimismo problemática<sup>6</sup>– la primera verdadera utopía española. Sin embargo, ya antes de la aparición de la utopía quinientista, los estudiosos del antiguo régimen español se acordaban en la existencia de un «utopismo» más difuso de lo que podemos entrever y que revistió formas muy variadas a lo largo de los siglos XVI hasta XVIII. Traspasó con frecuencia en las ficciones áureas –desde los diálogos de Alfonso de Valdés hasta *El Criticón*, pasando por el *Quijote* y varias obras maestras de la literatura hispánica– y colindó el discurso utópico con otras categorías genéricas como el diálogo, la sátira menipea, etc. Dicho utopismo consiste en la asimilación de rasgos utópicos y/o ucrónicos en una trama lineal que no lo es, y aparecen por tanto en uno como desfase frente al relato que descansa en una temporalidad referencialista. En cambio, *Omníbona* puede remitir a Castilla en el discurso de Caminante Curioso, pero solo bajo la modalidad de la comparación: el *hic et nunc* del viaje es el reino de Prudenciano y la tierra del viajero se convierte en el horizonte evocado, lo que constituye una inversión completa de las coordenadas del utopismo. Si aceptamos a modo de hipótesis la distinción entre estos dos conceptos, podemos considerar así que la utopía es una versión más radical y global de una creación del entendimiento y de la imaginación de la que el utopismo no sería más que un testimonio limitado, sin una ruptura sin remedio con el orden histórico vigente. Desde esta óptica, conviene no despreciar el carácter compensatorio de las creaciones utópicas que François Lopez calificó de la manera siguiente en un trabajo clásico sobre *Sinapia*:

El mundo, perfecto cuando salió de las manos del Creador, ha sido pervertido por lo hombres, y el trastorno del orden primitivo es tan funesto que es necesario reinventarlo todo, volver al mito de la edad de oro en la que las nociones de lo mío y de lo tuyo eran desconocidas. El mundo, tal y como evolucionó, no es más que una suma de iniquidades. Por tanto, el único consuelo del justo, herido día tras días en su fe, su inteligencia, su cultura, sus aspiraciones igualitarias, es la filosofía, la libre especulación redentora, la invención de otro mundo, incorrupto, transparente y nuevo como lo fue en los primeros tiempos de la creación<sup>7</sup>.

---

6. Véase, además del trabajo de François Lopez citado en la nota siguiente, la reedición de *Sinapia* (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2011) con un largo prólogo de Pedro Galera Andreu (pp. 9-29).

7. François Lopez, «Une autre approche de *Sinapia*», en *Las utopías en el mundo hispánico*, ed. de Jean-Pierre Etienvre (Madrid: Casa de Velázquez, 1990), pp. 9-18 (9): «Le monde, parfait lorsqu'il sortit des mains du Créateur, a été perverti par les hommes, et si funeste est le bouleversement de l'ordre primitif qu'il faut tout réinventer, qu'il est nécessaire de revenir au mythe de l'âge d'or où les notions du mien et du tien étaient inconnues. Le monde, tel qu'il est devenu, n'est qu'une somme d'iniquités. La convoitise, l'oppression, l'ignorance ont fait oublier les prescriptions divines. Aussi l'unique consolation du juste, blessé chaque jour dans sa foi, son intelligence, sa culture, ses aspirations égalitaires, est-elle la philosophie, la libre spéculation rédemptrice,

La utopía surgiría por ende como una respuesta frente a las frustraciones vitales en un gesto demiúrgico marcado por un frenesí genésico. Tal aproximación supone obviamente unas gradaciones en el carácter más o menos idealizado del mundo forjado desde el punto de vista de la organización espacial, temporal, etc. Tiene unos orígenes en los continentes desaparecidos, territorios míticos como la Atlántida o una Arcadia reinventada por las ficciones pastoriles. En su traducción del texto de Moro, Emilio García Estébanez puntualiza no sin humor las variaciones léxicas que acompañaron el nacimiento de este nuevo género:

En el intercambio de More y sus amigos surgen las distintas denominaciones que su obra les merecía. En un principio More le puso el nombre de *Nusquama*, sustantivación del adjetivo latino *nusquam* (en ninguna parte). Erasmo había elogiado la estulticia [...]. Poco antes de su envío a la imprenta, tuvo la inspiración de llamarlo *Utopía*, composición griega que significa lo mismo. En un breve verso que precede a la obra le llama también *Eutopía*. Guillaume Budé en una carta a Thomas Lupset da a *Utopía* los nombres de *Udepotia* y de *Hagnopolis*, contraponiendo este nombre al de *Hagiopolis* de que se habla en el Apocalipsis<sup>8</sup>.

*Nusquama*, *Utopía*, *Eutopía*, *Udepotia*, *Hagnopolis*, *Hagiopolis* –¡cuántas posibilidades lexicales para un tipo literario en plena gestación!–. Para entender con mayor precisión la creación de mundos nuevos –o, más bien, paralelos– conviene acudir, sin que estos guías se conviertan en autoridades que nos impedirían dar toda la atención debida al texto de *Omníbona*, a tres aproximaciones mayores al fenómeno utópico que, por casualidad más que por elección, son francófonas. En el campo del estudio utópico, florea la diversidad bibliográfica y metodológica, y estas tres perspectivas nos parecen proponer rasgos fructíferos a la hora de emprender una lectura del manuscrito anónimo.

Con su libro publicado en 1950, *L'utopie et les utopies*, el filósofo francés Raymond Ruyer (1902-1987)<sup>9</sup> se valía de un método de abstracción que lo conducía a proponer, para empezar, una reflexión profunda sobre lo que él califica como «modo utópico» que se diferencia del mito, de esencia subjetiva para Ruyer. Si bien la variedad de intenciones que dan nacimiento a la utopía es patente –utopías como países soñados, ciudades de la felicidad; utopías críticas; utopías neutras, utopías constructivas, utopías como fabulaciones

---

l'invention d'un autre monde, incorrompu, limpide et neuf comme il le fut aux premiers temps de la création» (todas las traducciones del francés son nuestras a lo largo del presente trabajo).

8. Thomas More, *Utopía*, ed. y trad. de Emilio García Estébanez (Madrid: Akal, 2011), p. 24.

9. Sobre esta figura poco conocida fuera de Francia, y que desempeñó un papel fundamental en la formación de varias generaciones de filósofos tan famosos como Gilles Deleuze y Michel Foucault, véase la síntesis reciente de Fabrice Colonna, *Ruyer* (Paris: Les Belles Lettres, 2007).

ingeniosas desde el mito platónico de la Atlántida<sup>10</sup>, todas convergen hacia un significado ultramundano. El modo utópico podría definirse, por tanto, como un «ejercicio mental sobre los posibles laterales» (*exercice mental sur les possibles latéraux*)<sup>11</sup>. Cuando este ejercicio mental y especulativo sobre los posibles se ordena y constituye un mundo coherente, salimos entonces del ejercicio utópico y entramos plenamente en la utopía. Dedicó Ruyer la segunda parte de su libro a un estudio pormenorizado de las distintas realizaciones históricas de la utopía, perspectiva y método que hacen también suyos los libros de Raymond Trousson (*Voyages aux pays de nulle part*, 1975 y 2013) y del etnólogo Jean Servier (*Histoire de l'utopie*, 1967, con múltiples ediciones posteriores).

Por su parte, la obra de Trousson, sin duda la más difundida y citada sobre la utopía, propone una introducción vigorosa y estimulante titulada «en busca de una definición» en la que alcanza una definición clásica que sirvió en parte de base metodológica a Francisco López Estrada para su libro *Moro y España*<sup>12</sup>:

Puesto que conviene intentar definir las obras de las que se tratará aquí, pondremos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), se halla descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales que restituyen la complejidad de la existencia social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), que se presente o como un ideal por realizar (utopía constructiva) o como la previsión de un infierno (la anti-utopía moderna), o que se sitúe en un espacio real, imaginario, o todavía en el tiempo, y que, último rasgo, se describa al acabar un viaje imaginario verosímil o no<sup>13</sup>.

El proceder de Jean Servier es distinto ya que esboza inicialmente un largo panorama de las sucesivas realizaciones históricas de un discurso utópico –o que, por lo menos, se aparenta a ello– antes de considerar, en una segunda parte de su *Histoire de l'utopie*, los «símbolos y significaciones de la utopía»<sup>14</sup>.

10. Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), pp. 6-7.

11. *Ibidem*, p. 9.

12. Francisco López Estrada, *Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII* (Madrid: Universidad Complutense, 1980), pp. 60-65.

13. Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part* (Bruxelles: Université de Bruxelles, 1975), p. 28: «Puisqu'il faut bien tenter de définir les oeuvres qui seront retenues ici, nous proposerons de parler d'utopie lorsque, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, restituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or et l'arcadie), qu'elle soit présentée comme idéal à réaliser (utopie constructive) ou comme la prévision d'un enfer (l'anti-utopie moderne), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire, ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire vraisemblable ou non».

14. Véase Jean Servier, *Histoire de l'utopie* (Paris: Gallimard, 1991), pp. 321 y siguientes.

Distingue dos tendencias bien distintas, señalando la existencia, por una parte, de un sueño de ciudad perfecta y de comunidad armoniosa que vive dentro de un presente eterno<sup>15</sup> y, por otra, y debajo de la aparente quietud, una inclinación por la aproximación milenarista que supone una historia con rupturas y un ideal de progreso del hombre mediante rupturas y revoluciones.

En suma: discurso que escenifica magistralmente los «posibles laterales» que llegan a constituir un mundo coherente, creación ficticia y literaria que se convierte paulatinamente en un auténtico género, tentación que oscila entre la constitución de una Jerusalén terrestre y la ruptura milenarista –la utopía es, por tanto, un producto psicológico y especulativo muy acabado y de gran complejidad. Sin embargo, como señalábamos al empezar este recorrido conceptual, no se trata de esconderse detrás de consideraciones teóricas ajenas, por muy instructivas que fuesen, sino de entrar en el texto de *Omníbona* con pleno conocimiento de causa y una conciencia aguda de penetrar en un mundo de gran coherencia.

Para medir el carácter inédito de esta obra frente a la circunstancia histórica en la que aparece, recorreremos a tres líneas directrices conjuntas. Consideraremos la relación que se establece entre experiencia e idea, entre empirismo y especulación para construir el territorio y la singularidad de la utopía frente al orden histórico. La utopía no duda nunca en reconstituir una cronología más lógica que temporal, según la cual el tránsito de una comunidad degradada y carente de todo orden ético-social (estado A) hasta una sociedad armoniosa en la que reinan los valores cristianos –una Jerusalén celestial en sentido propio: la reunión de todos los que viven según los preceptos cristicos (estado B)– es el resultado de una voluntad reformadora y de una conversión de la cabeza del reino. Quien dice utopía dice diagnóstico inicial, crítica solapada o explícita, y reforma de la anomalía. A este primer nivel de interpretación, conviene añadir el examen del carácter alcanzable o no de las medidas propuestas y preguntarse si no alternan, en el texto, posibles e imposibles –y no solamente «posibles laterales»– en la medida en que ciertas reformas o algunos remedios no se podrían instaurar de manera razonable y verosímil. Por fin, convendrá considerar la forma de actualidad del proyecto y, en el caso de *Omníbona*, la construcción utópica es el fruto de unas coordenadas históricas identificables y la obra se asemeja a un revelador de la realidad contemporánea y de las aspiraciones y expectativas frente a la política imperial.

Intentaremos seguir el hilo de estas tres perspectivas paralelas en el presente trabajo, empezando por una consideración de la autonomía de *Omníbona* como texto programático antes de considerar tres componentes de la tentación utópica presente en el texto –la beneficencia, la educación y la conquista–

---

15. Se trata obviamente de la resurgencia de la Jerusalén celestial de la *Ciudad de Dios* agustiniana, obra que tanto contribuyó al imaginario utópico cristiano y occidental.

para cerrar nuestro propósito con observaciones más generales sobre la modalidad utópica presente en el texto anónimo.

## 2. OMNÍBONA O LA AUTONOMÍA DE UN TEXTO PROGRAMÁTICO

No cabe duda de que, desde la primera publicación de la obra de Thomas More en 1516, el género utópico suele ser asociado con una forma discursiva cerrada, perfecta, a la semejanza de la isla moreana que alberga Utopía. El relato de esta búsqueda de la perfección, hágase desde un inicio desastroso siguiendo la cronología reformista o desde una mirada retrospectiva que abandona la dulzura de un presente perfecto y eternizado para reconsiderar la progresiva gestación de la utopía, debe ser pensado como una obra literaria, con la radicalidad de su propósito –en el caso de More– o ciertas redundancias en la obra que nos ocupa.

El anonimato, amén de constituir un auténtico misterio desde el punto de vista histórico, parece, de forma curiosa e inesperada, formar parte de la propia estrategia discursiva del texto, que no podemos encerrar bajo un nombre significativo que remitiría a una conciencia coherente e identificable en el plano histórico. A estas capas de misterio se superponen las «pistas falsas» estudiadas con acierto por María José Vega tales y como las incertidumbres sobre la autoría y del destinatario de la carta dedicatoria (que parece ser un borrador imperfecto), o el aparato epigráfico pletórico; de tal suerte que, según apunta la estudiosa:

[...] para apreciar el orden de la ficción es necesario poner antes en discusión el orden de lectura que imponen o fomentan las capas superpuestas de intervenciones editoriales, y atender al texto que poseemos no como a un texto final o estático, sino como a una instantánea en un proceso o como a un texto en movimiento, que ha acusado reescrituras e intervenciones, y que muestra las huellas de sus usos y de su historia interpretativa<sup>16</sup>.

Como era de esperar, el propósito se anuncia de manera programática en unas frases liminares que anuncian el marco espacial, humano o individual –con la figura del rey Prudenciano– y teórico con los que tiene que contar el lector:

Y es la intención de la obra representar a vuestra Alteza la forma que tenía el rey Prudenciano en reformar, regir y gobernar el Reino de la verdad, y de dónde proveía las costas muy grandes de las cosas muy estremadas que de nuevo hizo en

---

16. Vega, «El orden de la ficción», p. 269.

su reino; y de los crecidos provechos que de su buena gobernación procedieron para sí y para sus vasallos en esta vida y para siempre en el Cielo<sup>17</sup>.

Las coordenadas conceptuales –«reformular, regir y gobernar», «buena gobernación», «crecidos provechos [...] para sí y para sus vasallos en esta vida y para siempre en el Cielo»– deben ser consideradas en una forma extremada, perfecta, acabada; en suma: si este léxico no bastara para suscitar la atención del curioso lector, el nombre de esta comarca –«Reino de la verdad»– se aparenta a unos tópicos alegóricos que florecen desde la Edad media y que vuelven a surgir, con significaciones bastante disímiles en el Barroco. El texto supone así un proceso de desvelamiento, un acceso al dominio de la verdad, a su reinado tanto como a su reino, que debe ser entendido de dos maneras complementarias: se prohíbe el uso del engaño como arma defensiva o agresiva y, por otra parte, la palabra de *Omníbona* va a adoptar un método expositivo que revela la naturaleza profunda de la reforma del reino de Prudenciano hasta romper el equilibrio que construye con el referente castellano implícito y, a veces, no tan implícito.

Para entrar en lo que María José Vega llama el «orden de la ficción», o sea para no menospreciar la naturaleza codificada de la escritura del texto utópico, conviene evocar brevemente tres recursos dialógicos. Ante todo, la espacialización del concepto de Verdad descansa en la uniformidad territorial, noción que, de por sí, parece ser una abstracción utópica ya que ninguna república constituida históricamente puede reivindicar un estado de derecho idéntico en los distintos puntos del territorio. Esta visión unificada y armoniosa de *Omníbona* se describe bajo el signo de la paz y del sosiego, en términos psicológicos y anímicos por tanto, desde el inicio del recorrido de Caminante Curioso:

Yendo adelante estaban los caminos muy llanos, muy anchos y muy apazibles para caminar, mucho mejores que las calles principales en algunas cibdades<sup>18</sup>.

La mirada del viajero no deja de contemplar este orden y esta disciplina que reinan en la Iglesia (II, 24, «bien adereçada», «y con tanto silencio que no se oía en la iglesia otra cosa sino lo que el sacerdote dezía, que parecía ser traslado del Cielo»<sup>19</sup>, en el alcázar real (III, 42), en las escuelas, con una de las descripciones más extensas de la obra (IV, 61)<sup>20</sup> que colinda con una arquitectura simbólica, en la universidad (V, 130-132)<sup>21</sup>. El mismo sosiego que se vuelve a

17. *Omníbona*, p. 31. Citaremos siempre a partir de esta edición e indicaremos de manera sistemática el libro antes de la(s) página(s) mencionada(s).

18. *Omníbona*, I, p. 37.

19. *Omníbona*, II, p. 70.

20. *Omníbona*, IV, pp. 107-110.

21. *Omníbona*, V, pp. 188-195.

encontrar en la administración de la justicia (libro VI), del ejército (libro VII), del comercio (libro VIII), de las tierras descubiertas (libro IX), del clero seglar (libro X) y de las órdenes religiosas (libro XI), e incluso de la Inquisición (libro XII). Se podría multiplicar *ad libitum* las citas que construyen un espacio homogéneo en el que existe una perfecta adecuación entre un lugar, su función en la república, y los preceptos que rigen *Omníbona*.

Tal marco es propicio al desarrollo del discurso de explicitación y favorece la construcción de la autonomía del Reino de la verdad. El propósito del diálogo se funda en un principio clásico, desde los textos platónicos, de enriquecimiento mutuo concertado por los protagonistas desde el inicio de su viaje y comercio:

Y la manera que se tuvo os diré después, porque, pues sois personas a quien Dios ha dado buenos deseos y habéis andado muchas tierras donde habréis visto diversas costumbres, viendo la manera que tengo en regir mi reino, me digáis lo que os pareciere bien y lo que hay que enmendar o si en otras partes se haze mejor, para que nos aprovechemos los unos a los otros para conocer, amar y servir a Dios y después para siempre gozalle, pues para esto nos crío<sup>22</sup>.

Sin embargo, el autor maneja con sutileza –según estudió María José Vega– los distintos tipos de diálogos existentes, iniciando su obra por un «diálogo de camino» (en los libros I y II) con una superposición entre diálogo, territorio y objeto: la consideración de las singularidades del Reino de la verdad nutre de esta manera el discurso que se despliega en un marco que lo acoge y justifica, dentro de una relación de incidencia directa. Los libros siguientes proponen una alternancia entre observación y diálogo en la recámara del rey<sup>23</sup>, mientras que los cinco diálogos finales son «diálogos del consejo» que integran unos diálogos enmarcados dentro de la trama dialógica con unas variaciones sobre la forma del consejo.

La estrategia discursiva de *Omníbona* reposa asimismo sobre unos invariantes que marcan la elaboración de los personajes. No asistimos a una construcción psicológica compleja y progresiva como en los dos diálogos de Alfonso de Valdés sino a una fijación inicial del perfil de los dos viajeros. Si el narrador, autobautizado Caminante Curioso se presenta a sí mismo, es su mayor rasgo de autoconciencia a lo largo de la obra ya que desaparece detrás de su mirada:

[...] diome nuestro señor deseo de procurar de saber dónde Dios era más conocido y mejor servido, para conocerle cada día más y mejorarme en mis costumbres, para agradar de continuo más a su divina Majestad. Y por este fin procuré de

22. *Omníbona*, III, p. 99.

23. Vega, «El orden de la ficción», pp. 300-301.

saber las costumbres de diversas tierras y naciones de gentes, para ver si hazían ventaja en algunas cosas a las costumbres de mi tierra, para enmendar mi vida<sup>24</sup>.

El espacio abierto por el afán comparatista y el deseo aleccionador del viajero se cierra con palabras casi idénticas al cabo del libro XII. Como en numerosos textos clásicos, su recorrido adquiere un valor aún más ejemplar gracias al encuentro con un «mancebo de buen parecer», que quiere introducirlo en el Reino de la verdad. Este personaje procura también definir el origen de su nombre «Amor de Dos Grados»:

Porque el cristiano que quisiese servir a Dios perfetamente ha de tener dos grados de amor. El primero, amar a Dios más que a sí mismo y que a todas las cosas con todas sus fuerças en su posibilidad. Y el segundo grado, amar a sus próximos, grandes y pequeños, buenos y malos, por amor de Dios<sup>25</sup>.

Las funciones aparecen repartidas con claridad: si Caminante Curioso es ante todo una mirada, unos oídos y una mente totalmente implicados en un proceso de perfeccionamiento que remite al humanismo evangélico de Erasmo, si es sobre todo un testigo sumergido en un proceso silencioso de transformación, Amor de Dos Grados ya alcanzó un estado más avanzado y perfecto, y solo cede su estatuto de guía al rey para convertirse en interlocutor privilegiado del mismo, en un juego de dudas y respuestas que pretende allanar las últimas dificultades que podrían presentarse en la mente del viajero.

Falta el tercer y último personaje de la triada, el rey Prudenciano. Aprendemos del mismo rey que conoció un proceso de conversión similar al que evoca con tanto fervor el alma del rey Polidoro del *Diálogo de Mercurio y Carón* y que separa una vida pasada pecaminosa –en la que su reino padecía de todos los errores personales del monarca– de un presente redimido. Sin embargo, no encontramos un discurso sobre el *homo vetus* y el *homo novus* como en el diálogo valdesiano que nos sumía en una confesión conmovedora:

ÁNIMA.–¿A ésta llamas vida? A la fe, dígole yo muerte. Estando, pues, yo en esta perplejidad que oyes, un día, paseando solo en mi cámara, vino un criado mío con quien yo tenía poca y aun casi ninguna conversación, y trabándome por el hombro, me remeció diciendo: «Torna, torna en ti, Polidoro». Yo, espantado de ver un tan gran atrevimiento, no sabía qué decir. Por una parte me quise enojar, y por otra me parecía no ser sin algún misterio aquella novedad. A la fin, viendo él que yo no hablaba, me tornó a decir: «Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor y no señor, y que has de dar cuenta de estas ovejas al señor del ganado que es Dios?». Diciendo esto se salió de la cámara y me dejó solo y tan atónito que no sabía

24. *Omníbona*, I, pp. 33-34.

25. *Omníbona*, I, p. 37.

adónde me estaba. Mas luego torné en mí y comencé a pensar en las palabras que me dijo, que era pastor y no señor y que había de dar cuenta a Dios de mis ovejas. Luego se me representó cuánta multitud de ellas había perdido después que comencé a reinar, cuán poco cuidado había tenido de apacentarlas y gobernarlas y cómo las había tratado, no como padre a sus hijos, ni pastor a las ovejas de su amo, mas como señor a sus esclavos. Representóseme, por otra parte, de cuántos males aquella guerra en que andaba envuelto había sido causa<sup>26</sup>.

La conversión propiamente dicha nos sitúa ante un doble cambio debido a una recapacitación digna de la famosa escena del *tolle lege* de las *Confesiones* de san Agustín<sup>27</sup> cuyo patetismo queda ausente de *Omníbona*. En efecto, descubrimos al rey Prudenciano más por sus distintas reformas que por un retrato personal que oscila entre función real (con toda la gravedad que puede implicar) y proceder más asequible en la intimidad de su recámara. Sus empresas políticas dibujan el perfil de un rey «dechado de virtudes», y también, como apuntó con toda la razón Alexandra Merle, la figura de un monarca que lo vigila todo y que se muestra de un profundo realismo ante las degradaciones posibles de la república<sup>28</sup>. Se destacan así valores fundamentales de la figura real: caridad, justicia, esperanza, fe, vigilancia.

La construcción de un espacio uniformizado nombrado Reino de la verdad, la forja de los personajes, auténtica estructura triangular que nos conduce hasta el saber, el manejo sutil y variable de las distintas modalidades de diálogo nos permiten concebir la singularidad de *Omníbona* y medir el carácter autónomo del texto. Este le permite desplegar un auténtico programa a lo largo de sus doce libros de manera coherente para el lector, lo que ya constituye de por sí una de las formas de la utopía. Si el texto anónimo nos ofrece un proyecto detallado y completo, nos limitaremos a considerar tres de sus dominios o territorios –la reforma de la beneficencia, el modelo educativo y los límites impuestos al derecho de conquista– que nos parecen dar un testimonio suficiente de la originalidad y fuerza del texto.

### 3. LOS TERRITORIOS DE LA TENTACIÓN UTÓPICA: BENEFICENCIA, EDUCACIÓN, CONQUISTA

El nombre programático y alegórico de *Omníbona* nos permite entrar en un reino dominado por las ideas de prosperidad y concierto dentro de una sociedad que brilla por su homogeneidad; sin embargo, lo que el texto nos

26. *Omníbona*, p. 213.

27. Véase san Agustín, *Confesiones*, libro VIII, cap. XII.

28. Alexandra Merle, «El buen gobierno de Prudenciano, entre consejo y secreto», en *Omníbona: utopía, disidencia y reforma*, pp. 327-346 (345).

propone no es un modelo inalcanzable de sociedad perfecta sino una versión redimida, depurada de una república que no dista mucho de ser la de Carlos Quinto. En otros términos, *Omníbona* no sería una versión exótica, una alteridad real –que puede tomar la forma de la suma de civilizaciones, de la síntesis plural de *Sinapia*, por ejemplo– sino una república que descansa en unos fundamentos realistas y que remiten a un referente histórico identificable sin gran esfuerzo. Prueba fehaciente de ello es, por solo citar una, el libro XII de la obra que aduce unos elementos castellanos –el proceder de la Inquisición, la presencia de conversos y su tratamiento (que difiere de Francia, Italia y otros países)– y que singularizan nuestra lectura, la «castellanizan».

El viaje por el Reino de la verdad es, de hecho, inseparable de un perfeccionamiento de los viajeros al que les invita el propio rey Prudenciano –«Y no solamente aprovecharéis a vos mismo, pero podréis informar a muchos de lo que viéredes en esta cibdad»<sup>29</sup>, como si el programa onomástico incluido en el nombre del reino –«porque quiere dezir Omníbona Cibdad buena en todas las cosas»<sup>30</sup>, nos precisa Amor de Dos Grados– tuviera la virtud ética de propagar el bien por el mero hecho de recorrer su comarca, de entender sus reglas y leyes, de penetrar en la unidad y coherencia política de esta República original. La reforma de Prudenciano es múltiple y contempla territorios diversos y complementarios que constituyen la totalidad anunciada por el título de la obra. Quisiéramos limitar nuestra investigación a tres aspectos que nos parecen determinantes: ante todo, examinaremos el tema de la reforma de la beneficencia, que nos permite situar de manera aún más probable la fecha de la obra, antes de centrarnos después en la pedagogía y reforma educativa como eje central de *Omníbona*, y dedicaremos algunas reflexiones finales al tema –igualmente candente– de la conquista y de los derechos de los pueblos conquistados. Estos tres núcleos utópicos remiten a temas absolutamente fundamentales en la primera mitad del siglo XVI, y las respuestas que el anónimo elabora mediante la voz y el testimonio de Prudenciano nos sirven de guía para reconstituir parte de su ideario.

### 3.1. De la asistencia a los pobres como acción de caridad

*Omníbona* dedica pocas páginas al tema de la reforma de la beneficencia, pero resultan ser decisivas para entender el proyecto global de su autor en un contexto marcado por la recepción española, más subterránea que explícita, del *De subventione pauperum* de Juan Luis Vives, publicado por vez primera en Brujas en 1526 y, en una versión enmendada unos pocos meses después. Su

29. *Omníbona*, I, p. 50.

30. *Omníbona*, I, p. 51.

influencia sobre el humanismo castellano no es de demostrar hoy después de estudios tan importantes como los de Marcel Bataillon y de la edición por Joaquín Parellada de la traducción del tratado vivesiano por el Maestro Bernardo Pérez de Chinchón<sup>31</sup>. El famoso traductor de Erasmo realizó su labor a partir de la *editio princeps*, lo que nos da una idea del fervor con el que se leían –y traducían– los textos vivesianos.

Volvamos a la letra de *Omníbona*. En el libro segundo que abunda en consideraciones tocantes a la reforma del clero seglar –tema sobre el que el texto volverá después de manera más detenida–, y en un marco dominado por unas variaciones sobre la caridad, se suceden los argumentos clásicos que aparecen en numerosos textos de raigambre reformista. Saliendo de la constatación según la cual ningún menesteroso venía a perturbar las misas en *Omníbona*, el diálogo nos libra las medidas más sobresalientes de la reforma:

–Que ningún pobre pueda demandar limosna en las iglesias ni por las calles ni andando de casa en casa so pena de cient açotes y desterrado perpetuamente de todo el reino; y en entrando en cualquier parte del reino, si es forastero –que los naturales todos lo saben–, luego les avisan que vayan al mayordomo de los pobres [...] <sup>32</sup>.

¿Cómo no recordará la lectura de estas líneas a la queja de Lazarillo que alude a las interdicciones municipales de Toledo del año 1545?

Y fue, como el año en esta tierra fuese estéril de pan, acordaron el Ayuntamiento que todos los pobres extranjeros se fuesen de la ciudad, con pregón que el que de allí adelante topasen fuese punido con azotes. Y así, ejecutando la ley, desde a cuatro días que el pregón se dio, vi llevar una procesión de pobres azotando por las Cuatro Calles, lo cual me puso tan gran espanto, que nunca osé desmandarme a demandar<sup>33</sup>.

El mundo aludido en el texto utópico precede sin la menor duda este cambio radical de la política de ciertos municipios que dio lugar a una famosísima polémica entre Domingo de Soto y Juan de Robles con el principio del año 1545<sup>34</sup>. Como bien se sabe, la trama argumentativa de la *Deliberación en la causa de los pobres* del dominico estriba en la virtud teologal de la caridad. Y, de hecho, siempre según las palabras del pregonero de vinos de Toledo, en este

31. Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres*, traducción manuscrita inédita de Bernardo Pérez de Chinchón, edición de Joaquín Parellada (Valencia: Pretextos, 2006).

32. *Omníbona*, II, p. 79.

33. *Lazarillo de Tormes*, ed. de Francisco Rico (Madrid/Barcelona: RAE/Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011), p. 58.

34. Véase, entre otras muchas referencias, el libro de José María Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad* (Salamanca: Ediciones de la Universidad, 2004).

pueblo «había poca caridad», y las propuestas de Vives se fundan en el carácter insuficiente de la caridad individual, lo que provoca una transferencia hacia un sistema público, laico de gestión de la beneficencia. En una de las páginas más famosas del *De subventione*, el humanista valenciano enuncia, no sin tristeza, esta progresiva desaparición de lo que favorecía la unidad de la comunidad cristiana:

Preguntárame alguno que cómo quiero yo que se pueda dar remedio a tantos pobres. Si la caridad tuviese fuerza en nosotros, ella misma sería la ley. Al que aman no le ponen ley. El amor lo haría todo común y no menos miraría cada uno por las necesidades ajenas que por las suyas. Agora ninguno ay que cure más de por su casa, y aun las vezes no por toda su casa sino por sí solos<sup>35</sup>.

Para dar un pleno entendimiento de esta regulación de la beneficencia, el texto de *Omnibona* detalla la tipología de pobres que acompaña esta prohibición y retoma las categorías que aparecen en los tratados humanistas con los pobres verdaderos repartidos entre tres casas –enfermos curables, enfermos incurables, pobres «pasajeros y naturales que no tienen posadas»<sup>36</sup> y los «bellacos» que no usan de una fuerza de trabajo que procuran disimular. El criterio tradicional de la frontera corporal entre los pobres «vergonzosos» y los «falsos pobres» se entremezcla con consideraciones condenatorias sobre la ociosidad y una exaltación del trabajo, que encontramos por doquier en los tratados y diálogos del Quinientos. La política desempeñada en *Omnibona* es de gran ambición y pretende luchar contra la pobreza en todas sus formas a partir de un sistema financiado por dos diezmos sobre los «obispados», «dignidades», «canónigos y beneficiados»<sup>37</sup>. Y, como resultado de tal ímpetu reformista lanzado por Prudenciano, «ni hay hombre que ande baldío ni vagabundo ni haragán, aunque sea pobre, ni a quien falte lo que ha menester»<sup>38</sup>.

A raíz de la lectura de este cuadro tan alabador del sistema de socorro a las pobres instituido en el Reino de la verdad, conviene hacer dos observaciones. Ante todo, la prohibición sistemática de la mendicidad, la importancia de la noción de trabajo y la apertura de casas de pobres (que van a tomar nombres distintos conforme avanzamos en el siglo, y se designan como «albergues de pobres» en el *Amparo de pobres* de 1598 del protomédico Cristóbal Pérez de Herrera) son tópicos del pensamiento reformador humanista, tópicos que derivan del *De subventione pauperum* en el que estos temas encuentran una

35. Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres*, trad. citada, p. 177.

36. *Omnibona*, II, pp. 80-81.

37. *Omnibona*, II, p. 84.

38. *Omnibona*, II, p. 82.

expresión argumentada y vibrante. El paulinismo de Vives no deja lugar a dudas y tuvo una impronta en el pensamiento reformista español con sucesivos filtros –entre los que figura Alejo Venegas– y que tiene no pocos paralelos en Europa como lo atestiguan los informes holandeses de Van Hout y Coornhert<sup>39</sup>. El humanista valenciano acude en efecto a unas consideraciones de la epístola a los Tesalonicenses muy divulgadas y comentadas:

Ante todas cosas se debe ordenar, mandar y guardar que todo hombre que pueda, conforme a la ley que Dios puso a todos, coma de su trabajo. Entiendo por comer todo lo que es necesario para su mantenimiento, como es vestido, casa, leña, candelas y todo aquello que requiere nuestro cuerpo para su sustentación. San Pablo, escribiendo a los Thessalonicenses, manda que ninguno que tenga edad o salud para ello viva ocioso [...]<sup>40</sup>.

Prudenciano relata detalladamente el sermón de un «religioso de buena vida y muy buen letrado»<sup>41</sup>, quien recuerda el valor fundador de la caridad en la vida cristiana, provocando la toma de conciencia y la conversión del rey: «Y, como lo oí, altereme mucho, aunque lo disimulé, porque me pareció que antes nunca lo había oído; y, si lo oí, nunca lo entendí»<sup>42</sup>. Con una junta de «muy grandes teólogos y personas de muy buena vida»<sup>43</sup>, Prudenciano logra reconstituir el sentido social de la caridad como enajenación de sí y de sus bienes a favor del otro, enajenación sin la menor condición y guiada por la salvación del alma:

–Cuánto más, que Dios no nos pide la vida del cuerpo ni la hacienda que se la demos de balde, sino que, si por su amor perdemos la vida del cuerpo por salvar el ánima de nuestro próximo, que nos dará la vida del ánima para siempre, con muy gran gloria. Y por un cuerpo corruptible que damos por su amor, nos dará el mismo cuerpo inmortal y incorrutable y glorificado para siempre sin fin<sup>44</sup>.

La lección cristiana va a dominar a partir de este episodio el comportamiento de Prudenciano, decidido a vivir según los preceptos recordados por el sermón, y el primer campo de aplicación va a ser el de la educación.

---

39. Van Hout et Coornhert, *Bienfaisance et répression au XVI<sup>e</sup> siècle*, ed. y trad. de Pierre Brachin (Paris: Jean Vrin, 1984).

40. Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres*, ed. citada, II, 3, p. 181.

41. *Omníbona*, III, p. 94.

42. *Omníbona*, III, p. 95.

43. *Omníbona*, III, p. 96.

44. *Omníbona*, III, pp. 96-97.

### 3.2. El sistema de enseñanza o una utopía alcanzable

La reforma del sistema de enseñanza se expresa en dos libros sucesivos –el cuarto y el quinto– que enuncian las características de la enseñanza secundaria y universitaria. Conviene subrayar su carácter sistemático por ser la escuela obligatoria a partir de la edad de cinco años para niños y niñas<sup>45</sup>, sin que pueda existir excusa ninguna para sustraerse a ella. Se sustenta a los niños y niñas pobres y se aplica una sanción contra los padres que resisten<sup>46</sup>. Antes de considerar más atentamente el programa pedagógico, cabe recordar la arquitectura casi alegórica que domina las escuelas:

Eran las salas casi cuadradas, con su[s] vedrieras, y estaban muy claras. Sobre estos portales estaban otros corredores, tan anchos como los portales baxos, cercados con sus mármoles y claraboyas y con otras doze salas sobre las baxas en los tres corredores, del tamaño de las baxas. En el corredor que venía sobre la capilla no había salas, porque el altura de la capilla venía al peso de las salas altas. Sobre estos corredores estaban otros corredores más altos, tamaños como los baxos, edificados de la misma manera con sus mármoles y claraboyas. Y en los corredores más altos están otras doze salas del tamaño de las otras, con sus vedrieras<sup>47</sup>.

El diseño de la casa de Minerva es aún más simbólico con sus «doze generales muy grandes, con sus asientos muy claros, con sus vidrieras, cuatro generales en cada cuarto»; y precisa el texto anónimo:

Delante de los generales y de la capilla había sus portales muy anchos, con su dança de arcos edificados sobre unos mármoles muy blancos y lisos. Y en medio del patio había una fuente muy hermosa, con su pila alta de mármol [...]<sup>48</sup>.

Encontramos por tanto en la descripción de la casa de Minerva una celebración de la enseñanza como mundo cerrado y armonioso, a la manera de un paraíso, que se integra también en la corriente humanista de la generación de Budé y Rabelais en Francia, con la celebérrima evocación de la abadía de Thelema en la parte final del *Gargantua*.

En el plano de los programas, repartido en cinco cursos para la secundaria, después de una formación primaria a la lectura y a la escritura, nos brinda una instrucción inicialmente similar para niños y niñas antes de conocer unas diferencias progresivas –los niños cursan más latín, se inician a la erudición y,

45. *Omníbona*, IV, p. 133.

46. *Omníbona*, IV, pp. 133-135.

47. *Omníbona*, IV, p. 109.

48. *Omníbona*, V, p. 189.

cuando progresan, a la filosofía moral mientras que las niñas tienen tiempos dedicados a las labores manuales y al dominio de la doctrina cristiana. Javier Laspalas precisa en su estudio sobre el sistema de enseñanza primaria y secundaria en *Omníbona*:

En este punto, consideramos importante hacer constar el paralelismo que existe entre las ideas expuestas y las de Vives en el *De institutione feminae Christianae*. En efecto, el gran humanista valenciano recomienda que se instruya a las mujeres, aunque con vistas, no a la erudición y a la elocuencia, sino a la formación moral<sup>49</sup>.

Centrada en los valores cristianos y morales, con una integración marcada de la erudición neolatina humanista y de la enseñanza de Lorenzo Valla, la escuela en *Omníbona* resulta ser el mayor factor de formación del pueblo del rey Prudenciano: permite una continuidad en las reformas emprendidas al formar a generaciones enteras. ¿Se puede o no considerar que, desde este ángulo, el programa pedagógico de *Omníbona* es utópico?

La respuesta es en realidad bastante compleja en la medida en que parte de lo que expone el texto anónimo se asimila a los «posibles laterales» en su momento de escritura y lo encontramos de hecho en las tentativas de reformas educativas que aparecen poco antes de 1550. Al leer la descripción de la enseñanza secundaria, por citar un solo ejemplo, ¿cómo no tener en mente la creación de la red de colegios de jesuitas a partir de 1545 en la península ibérica, o sea –si tenemos en cuenta los elementos de datación de los que disponemos– poco después de la redacción de *Omníbona*? En otros términos, parte de los elementos curriculares detallados con tanta precisión en la obra van a conocer una realización histórica decisiva, pero, eso sí, desigual según las zonas del territorio español. En su discurso sobre «la forma que tenemos en el doctrinar los niños y mayores»<sup>50</sup>, Prudenciano define al hombre como un «debdor» frente a Dios, lo que explica la importancia del saber adecuado de la doctrina cristiana, única fuente para avanzar en el camino del conocimiento de Dios, de su misericordia y bondad. La formación de los niños y de las niñas favorece la perennidad del cuerpo político del reino<sup>51</sup>.

Sin embargo, aparecen en el texto elementos que remiten a un proyecto utópico más ambicioso; de manera reiterada, se afirma la igualdad de derechos a la educación de todo niño y de toda niña, sea cual sea la parte del reino en la que vive –rural o urbana, aislada o central– y sea cual sea su condición, e

---

49. Javier Laspalas, «Omníbona y las escuelas españolas a mediados del siglo XVI», en *Omníbona. Utopía, disidencia y reforma*, pp. 245-263 (262).

50. *Omníbona*, IV, p. 131.

51. *Omníbona*, IV, p. 151, página esencial sobre la «filosofía» de la educación concebida por el rey de *Omníbona*.

insiste Prudenciano en el hecho de que sus propios hijos se educan con sus demás súbditos sin que gocen de ningún tipo de privilegio. Amén de este carácter igualitario, insiste el texto en el carácter completo de la alfabetización, lo que se inscribe en el contexto de los decenios centrales del siglo XVI, en los que se multiplicaron las cartillas y los artes de leer estudiados –entre otros especialistas de la época moderna– por Víctor Infantes<sup>52</sup>.

En *Omnibona* aparece una vez más una deuda con el movimiento humanista y basta con compararlo con uno de los tratados sin duda más acabados sobre la educación que exista en el humanismo castellano y europeo, el *De disciplinis* de Vives (1531), debemos recordar que la pedagogía vivesiana se componía de 3 niveles sucesivos si seguimos el orden del tratado<sup>53</sup>. El recorrido educativo empezaba por un primer nivel, a partir de la edad de 7 años, en el que se iniciaba la formación lingüística del niño con la enseñanza del latín y un ahondamiento de este aprendizaje con el griego si el alumno daba indicios de ser bueno. A partir de la edad de 15 o 16 años, comenzaba la iniciación a la dialéctica y al estudio de la naturaleza, y podía especializarse el alumno en estas o seguir el programa de estudios clásico. En este segundo caso, estudiaba la filosofía primera –metafísica y física–, el arte de la verosimilitud –el modelo de los tópicos aristotélicos–, el arte de hablar –remite Vives a su famoso *De ratione dicendi*– y por fin las matemáticas. Por fin, a partir de la edad de 25 años, se estudiaban las realidades espirituales y el alma. Surgían dos especialidades con el estudio centrado en el cuerpo (historia natural y medicina), o el estudio de la prudencia como segunda opción (historia natural, historia propiamente dicha y ética). Tal modelo no dista mucho del que tiene en mente el autor anónimo de *Omnibona*, y se pueden identificar no pocos indicios de su formación en sus preferencias educativas. Desde esta óptica, la universidad descrita en el libro quinto de *Omnibona* dista de ser novedosa en las enseñanzas impartidas y los colegios de griego y hebreo del reino utópico se asemejan mucho a los que existían históricamente en universidades tan famosas como las de Alcalá de Henares o de Salamanca.

El programa educativo del Reino de la verdad no parece inalcanzable ni descabellado en lo que consiguió instaurar, y anuncia en no pocos aspectos –a la manera de una anticipación que puede resultar a veces asombrosa– la reforma de la enseñanza de la doctrina cristiana que va a promoverse y desarrollarse en España a raíz de la conclusión del concilio tridentino. En cambio, el carácter sistemático de la aplicación de las reformas deseadas por Prudenciano, su extensión homogénea en todos los rincones del reino son elementos

52. Víctor Infantes, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998).

53. Véanse las páginas de Tristan Vigliano en su edición y traducción del *De disciplinis*, «introduction» (Paris: Les Belles Lettres, 2013), pp. XXV–XLII.

que se asemejan a componentes utópicos si los ponemos en relación con la realidad de la monarquía española que sigue contando, amén de sus comunidades moriscas convertidas por fuerza y poco asimiladas, con territorios poco evangelizados, con lacras educativas, y en los que la pastoral es notablemente insuficiente. En otros términos, el carácter uniforme del territorio es, más que nunca, el rasgo utópico más sobresaliente del texto y nos presenta *Omníbona* más como el espacio de una serie de proyecciones conceptuales reformistas que como una comarca identificable geográfica e históricamente. Para tomar la plena medida de la singularidad del proyecto de *Omníbona*, quisiera dedicar unas breves reflexiones a un tercer y último núcleo utópico, el libro nono dedicado al derecho de conquista y a los derechos de los conquistados.

### 3.3. Conquista y derecho de los pueblos: la aproximación militante del *Libro nono*

Como si el autor anónimo pusiera toda su voluntad en no esquivar ni el menor tema candente del reinado de Carlos V, *Omníbona* nos propone el relato del descubrimiento de unas tierras orientales desconocidas que van a suscitar la codicia de los súbditos del rey Prudenciano. El texto anónimo nos brinda un retrato sobrecogedor de la búsqueda ciega y ávida de riquezas en detrimento de cualquier sentido espiritual:

Y los que iban a conquistar aquella tierra, aunque llevaban muy buenas instrucciones cómo lo habían de hazer, pero, como los capitanes y los que iban con ellos no llevaban intención de servir a Dios y convertir las ánimas, por quien Dios nuestro Señor murió, para que le alabasen y le sirviesen conociéndole y se salvarsen, sino hazerse ricos, no guardaban las instrucciones que les mandaban que guardasen, sino con cautelas, y robábanles sus haciendas, y han traído mucho oro y plata y perlas y otras muchas cosas. Y con todo esto que me traían sobre la renta que yo tenía, vivía siempre con muy mayor necesidad que de antes<sup>54</sup>.

Como era de esperar, encontramos unos argumentos difundidísimos que figuran en los escritos de fray Bartolomé de Las Casas y que van a conocer una exposición tan eficaz como polémica en la *Brevísima relación*, publicada probablemente de manera posterior a la redacción de *Omníbona*, en 1552, pero redactada ya a finales de la década de los años 1530. El texto utópico retoma en efecto críticas reiteradas: confiscación y robo de bienes, conversiones forzadas y no válidas («[...] en la conversión de aquellos infieles no se había de meter

---

54. *Omníbona*, IX, pp. 302-303.

la mano tan rezió»)<sup>55</sup> y –en una palabra– sistema de opresión generalizado. Se trata por tanto de actuar desde una doble perspectiva para restablecer un orden moral y cristiano después de una convocación de varios «letrados, cano-nistas y teólogos» para saber si el hecho de tomar por fuerza los bienes de los indios «era lícita o no»<sup>56</sup>. A esta pregunta, las recomendaciones de la junta son de las más unívocas: rechazan tanto el cautiverio como los robos y preconizan una restitución global de los bienes sustraídos. De modo paralelo, se reafirma la función real, a saber el hecho de salvar almas, de hacer el bien y de no gran-gear riquezas mundanas. Desde esta perspectiva, conviene sancionar a los que abusaron de su autoridad y conducir a los indios hacia la fe cristiana.

El libro nono procura por ende instaurar una gestión formalizada y legal de las nuevas tierras a partir del concepto de caridad, que se aplica a los nuevos súbditos del rey de forma idéntica a la que rige sus relaciones con sus vasallos tradicionales. Tal es el sentido de esta reforma cristiana que nace, como apunta María José Vega, «no solo por iniciativa del rey, sino de forma colegiada, con la asesoría de letrados, teólogos, canonistas y “buenas personas”»<sup>57</sup>. Desde esta perspectiva, es difícil decidir lo que participa de un pensamiento realmente utópico o de una solución realista frente a una situación histórica insufrible en términos éticos. Lo cierto es la influencia manifiesta de las tesis lascasia-nas<sup>58</sup>, incluso en esta visión –que se puede discutir– de los indios como «sal-vajes buenos» que no oponen resistencia ninguna al deseo de evangelización, de tal suerte que pueden convertirse de la misma manera que un cristiano puede redescubrir los fundamentos olvidados del cristianismo, ya que –desde el punto de vista racional– tienen una capacidad de raciocinio idéntica. Más que el proceso de restitución, más que una evangelización suave y respetuosa de la humanidad de los indios, lo que puede resultar utópico –en el sentido más negativo de la palabra, o más trivial: inalcanzable y quimérico– es la iden-tidad de tratamiento para las poblaciones indígenas y los conquistadores y col-onos («y vivimos todos en paz y sin necesidad y amámonos todos unos a otros como padres e hijos, muy obedientes y siervos de Dios»)<sup>59</sup>. Tal aproxima-ción revela a las claras una decisión del autor de ignorar la jerarquía social que va a reproducirse en América, tal una duplicación perversa ya que aún más ar-caica y neo-feudal que en la metrópoli.

55. *Omnibona*, IX, p. 309.

56. *Omnibona*, IX, pp. 311, 312.

57. M.<sup>a</sup> José Vega, «Introducción», en *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma*, ed. de Vega, p. 19.

58. Sobre el particular, véase el libro de José Alejandro Cárdenas Bunsen, *Escritura y Dere-cho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas* (Madrid/Frankfurt am Main: Iberoame-ricana/Vervuert, 2011).

59. *Omnibona*, IX, p. 329.

## EPÍLOGO: OMNÍBONA Y LA TRADICIÓN UTÓPICA CASTELLANA

Una vez llegado al término de nuestra investigación sobre el viaje utópico de Caminante Curioso, volvamos a considerar las tres perspectivas que habíamos privilegiado al empezar: la relación entre lo sensible y lo ideal en el discurso utópico, la coexistencia o convivencia de posibles e imposibles en la reforma ideada por Prudenciano y sus consejeros, y, por último, la actualidad de este proyecto o, en otros términos, su adaptación a las necesidades y objetivos de las circunstancias políticas que vieron nacer *Omníbona*.

Lo que se desprende del texto anónimo es un pensamiento de índole práctica y realista que descansa más en una extensión o una aplicación sistemática de los principios cristianos que en la construcción de una sociedad radicalmente nueva. Por eso, no se aleja *Omníbona* de los principales temas que suscitan incertidumbre y cuestionamiento ético, ya se trate de la reforma de la iglesia, de la justicia, de la escuela, de la administración de las Indias o del tribunal del Santo Oficio. De modo contrario al texto de Thomas Moro o –en tierras castellanias– de *Sinapia*, no supone una organización simbólica –salvo en lo que concierne la descripción de las escuelas y de la universidad, que adopta una forma más alegórica– y la reformación propuesta se contiene en unos plazos alcanzables y realistas. Por tanto, remite más a una serie de «posibles laterales» que a unos imposibles que pertenecerían a una República ideal y platónica. El mero hecho de que ciertas reformas indicadas se realicen históricamente después de la redacción de *Omníbona*, tanto por aplicación de los cánones tridentinos como por evolución de la estructura administrativa, es una prueba indudable de la pertinencia histórica y de la actualidad del texto anónimo. Desde esta perspectiva, *Omníbona* es tanto un testimonio como una prefiguración de los cambios de la monarquía hispánica a partir de la década de los años 1540. Amén de esta actualidad del texto, se desprende de él su profundísima cultura humanista, que permite unos paralelos fructíferos con los textos erasmistas y vivesianos, así como con los diálogos de Alfonso de Valdés. El autor anónimo pertenece a los círculos de humanistas evangélicos que promueven una profunda reforma de la sociedad a partir de coordenadas cristianas.

Una lectura informada de *Omníbona* debe situarla dentro de una corriente utópica que se extiende más allá del reinado de Carlos Quinto y que presupone una visión «atalayista» del curso de la historia. En un trabajo fecundo, Michel Cavillac propuso una breve historia de este concepto de *atalaya*, recordando varias tradiciones en las que aparece –los Episcopantes, el perfectismo cristiano, el profetismo bíblico y un pensamiento «pre-racionalista» que se ilustra por ejemplo en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán– y sugiriendo, en conclusión de su trabajo, que «es sobre todo, más allá de la fecundidad polisémica de tal actitud, la voluntad de percibir verticalmente el mundo y, por

tanto, insularizarlo, lo que llama la atención. Ahora bien, ¿no se trata aquí, después de todo, de la mirada propia del utopista?»<sup>60</sup>. Este deseo de «insularizar» el mundo va a conocer numerosas reformulaciones en el pensamiento hispánico y se destaca, dentro de esta labor utópica, el texto de *Sinapia*<sup>61</sup>, redactado muy probablemente a finales del siglo XVII y que propone, bajo el disfraz de un viaje en tierras lejanas, un auténtico alegato reformista en un contexto de declive histórico marcado por el final de la dinastía habsbúrgica en España.

---

60. Michel Cavillac, «Le regard de l'utopiste: les métamorphoses de l'atalaya dans l'imaginaire du Siècle d'Or», en *Las Utopías en el mundo hispánico: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, coord. por Jean Pierre Etienvre (Madrid: Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1990), pp. 141-156 (155): «[...] c'est surtout, au-delà de la fécondité polysémique d'une telle attitude, la volonté de percevoir verticalement le monde et, partant, de l'insulariser, qui retient l'attention. Or, n'est-ce pas là, au fond, le propre du regard de l'utopiste?».

61. *Descripción de la Sinapia, península en la tierra austral*, ed. de Miguel Avilés (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2011).