La filosofía de la historia en el siglo XVI: el caso de Marcos de Lisboa y España

À memòria do inesquecível P. José Martí (1918-2001),
de todos conhecida a sua bondade e franciscanismo

1. Introducción

Para diferenciar a un historiador de un filósofo se inventó aquella máxima que reza: «la filosofía dice con palabras que nadie entiende lo que sabe todo el mundo; la historia, en cambio, dice con palabras que todo el mundo entiende lo que nadie sabe». Lo primero me atañe a mí como historiador de la filosofía, aunque espero no caer en demasiados tecnicismos académicos propios de mi gremio; lo segundo, en cambio, fue virtud de dos franciscanos que, en épocas diferentes, supieron acercar la obra del *Pobrecillo de Asís* a los hombres de sus tiempos respectivos: fray Marcos de Lisboa y fray José Martí. Mi contribución no tendría sentido sin ellos, pero la desaparición del P. Martí me ha dejado huérfano en muchos sentidos y en el de la proyección de fray Marcos ha sido especialmente dolorosa, por cuanto estas palabras, sin su concurso, carecen del contrapunto del historiador, erudito y franciscanófilo.

Me atrevo, sin embargo, a intentar una reconstrucción parcial y limitada del trasfondo cultural e intelectual de fray Marcos de Lisboa con los propios consejos del P. Martí, con mis conocimientos de filosofía medieval y renacentista y porque el mismo Marcos brinda pistas de comprensión de su filosofía de la historia más allá de lo que cabría esperar en sus *Crónicas*. Antes de entrar en materia, sin embargo, debo hacer constar mi franciscano agradecimiento al Dr. José Adriano de Freitas Carvalho, el cual, en lo tocante a fray Marcos, no encontrará en mi aportación sino alguna que otra nota marginal a su trabajo¹.

¹ José Adriano de Freitas CARVALHO. *Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha* in *Carthaginensia* 7 (1991), 127-228; ID., «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado» in *Quando os frades faziam história*, Oporto, 2001, 9-81.

2. Utopía e historia en el Renacimiento

Hoy sabemos de la frivolidad filosófica de lo que se ha llamado en la postmodernidad *el fin de la historia*. No dudamos que muchos planteamientos del «pensamiento débil» no tengan ya sustento alguno, ni se confíe en la *utopía*, ni en un esquema histórico, ya sea de corte agustiniano – que prevaleció hasta la Ilustración dieciochesca con la finalidad secularizada, *el progreso terrenal de la condición humana* –, ya desde los postulados hegelianos y sus derivados marxistas o comtianos, que necesitan una revisión a fondo².

En filosofía política, es famosa la dialéctica entre utopistas y realistas en el Renacimiento. Sin embargo, tales distinciones, útiles sin duda para organizar el pensamiento topan con inconvenientes, como, por ejemplo, suena poco *realista*: «Afirmo una vez más ser absolutamente cierto y estar demostrado en toda la historia que los hombres pueden secundar a la fortuna y no contrarrestarla; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. No deben abandonarse a ella porque, ignorando sus designios y caminando la fortuna por desconocidas y extraviadas sendas, siempre hay motivos de esperanza que sostendrán el ánimo en cualquier adversidad y en las mayores contrariedades de la suerte»³. Difícil de sostener si no se confía en un cierto proyecto «utópico», o mejor dicho, si no se mantiene una cierta esperanza, cristiana o no, que tense la historia humana hacia un futuro que se suponga, por un extraño principio, mejor. «De aquí nace que a la mayoría de los lectores les agrada enterarse de la variedad de sucesos que narra [la historia], sin parar mientes en imitar las grandes acciones, por juzgar la imitación, no sólo difícil, sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, no tuvieran hoy el mismo orden, movimiento y poder que en la antigüedad»⁴. Para Maquiavelo, sin embargo, vale la máxima latina: *nihil novum sub sole* (Ecli 1,9). Pero es un empeño que ni él mismo es capaz de cumplir, ya que utiliza la historia, en este caso la vieja Roma imperial, para «adoctrinar» al lector. Como fray Marcos en su *captatio benevolentiae* de las *Crónicas*, el proyecto del florentino es parecido⁵. En este sentido, el florentino y el lisboeta se acercan a Poliziano, Cicerón o Jenofonte, en cuanto la historia es maestra de verdad y de vida⁶.

2 Josep M. ESQUIROL. *D'Europa als homes*. Barcelona. 1994. 118-127.

3 MAQUIAVELO. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio II*, 39.

4 MAQUIAVELO. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio II*, «Prólogo».

5 «Si la pobreza de mi ingenio, mi escasa experiencia de las cosas presentes y las incompletas noticias de las antiguas hacen esta tentativa defectuosa y no de grande utilidad, al menos enseñaré el camino a alguno que con más talento, instrucción y juicio realice lo que ahora intento, por lo cual si no consigo elogio, tampoco mereceré censura» (*ibid.*)

6 «Con justicia llama Cicerón a la historia testimonio de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, voz de la antigüedad. Contra todo asalto de la fortuna, ella es para nosotros como un baluarte y como un arma salida del taller de Vulcano. En lo referente al conocimiento,

Marcos de Lisboa, además, nos sitúa en un doble enfoque, entre historia y leyenda⁷. Se trata, pues, de un terreno movedizo: entre lo que podría llamarse paradigma histórico positivista, que desde la racionalidad científica hace ser extremadamente cautos en las afirmaciones, y una interpretación más amplia de los indicios de los que disponemos y nos permite una crítica severa de los mismos, al mismo tiempo que nos abre las puertas de una interpretación más global del «fenómeno franciscano» a través del historiador portugués. Hay que recordar que la idea de la ciencia histórica se fraguó con Dilthey a finales del siglo XIX, haciendo notar que se nos presenta con una triple dimensión, representativa u objetiva, afectiva o valorativa y volitiva o ética, que forman un todo como comprensión de una determinada visión del mundo o *Weltanschauung*.

Porque en sentido general, que hunde sus raíces en la palabra griega *historía* de Tucídides, historia es una narración verdadera – fiel e imparcial – y ordenada de los acontecimientos pasados relativos a una persona o a hechos memorables; y en tanto que narración debe ser escrita, para diferenciarse de lo oral⁸. A pesar de ello, no somos esclavos de la máxima latina: *Quod non est in scriptis, non est in historia*. Una pequeña constatación nos permitirá entender nuestro punto de vista: la cultura del XIII, al menos hasta su segunda mitad, cuando aparece el papel y las universidades hacen honor a su nombre de *universitas*, la cultura europea era primordialmente oral, no escrita. Por otro lado, la «leyenda», considerada originariamente como un relato, y por oposición a la fábula (lo que se dice, sea cierto o no)⁹, al mito (explicación a-racional, pero narración en su sentido originario

lo es de tal modo que nos parece que hayamos vivido incluso en las épocas precedentes. Y es un gran mérito de la historia el de exaltar con alabanzas a los buenos y mortificar con su reprobación a los malvados; ella sola es fidelísima custodia de los tiempos, que casi como un grato recambio la conservan. Algunos filósofos, cierto es, niegan que se deba buscar la gloria y sostienen que la virtud actúa mejor desentendiéndose de ella, como si no fuese necesaria; así, sostienen que la virtud es un premio a sí misma y es buscada por sí misma independientemente de cualesquiera halagos exteriores. Pero cuando ellos escriben esto, ponen sobre sus libros su propio nombre. La historia nos hace partícipes de la felicidad y, sin daño alguno, es útil para el hombre y por encima de todo persigue la verdad, por decirlo así, con las naves y con los caballos. Por todo esto, en una palabra, no hay ninguna facultad o disciplina que proporcione tanta utilidad como la historia. En efecto, a la vez que imprime una marca indeleble sobre los malvados, a la vez que da a los buenos una gloria eterna, a los unos los mantiene alejados del mal con el temor a la infamia y a los otros los exhorta al bien con la esperanza del elogio; pues, en gran parte, la historia justamente referirá las obras, las vicisitudes, los dichos más destacados de los hombres excelentes» (POLIZIANO, «Præfatio in Svetonium», *Opera* II, Lión, 1528).

⁷ Sobre el tema, es clásico el estudio holandista, sobre el que nos basamos: Hippolyte DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1927.

⁸ «Ateniéndome lo más posible a la idea general de las cosas dichas en verdad... he investigado con exactitud, tanto cuanto me ha sido posible» (TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 23).

⁹ A pesar de las ediciones, primero en traducción de Lorenzo Valla (1474) y después en *editio princeps* de Aldo Manuzio (1502), la monumental *Historia* de Herodoto se considera que a penas si tuvo influencia en el Renacimiento, básicamente por su carácter de epopeya con elementos de fábula y narraciones míticas, en el sentido de fantásticas.

griego), al cuento, o a la novela, supone un hecho histórico del que es sujeto o pretexto¹⁰. Y este es el primer elemento esencial del género. Por otra parte, este acontecimiento histórico está ornamentado o desfigurado por la imaginación popular y éste es su segundo elemento esencial. El término «leyenda» se ha tomado de la hagiografía. La leyenda es primitivamente la historia que *se ha de leer* el día de la fiesta del santo, o sea, *legenda*. Es la *Passio* del mártir o el elogio del confesor, abstracción hecha de su valor histórico. En el siglo XIII quedó unificado en *Legenda aurea* que comprendía las actas de los mártires y las biografías de los demás santos. Muchos hechos legendarios, y hasta míticos, como podría ser la existencia de ciertos santos, o el hallazgo de Vírgenes, han cobrado vida y aceptación entre nosotros y no parecen haber producido extrañeza entre los estudiosos. Naturalmente que no podemos afirmar taxativamente todo lo que dicen las leyendas que han proliferado durante muchos años, pero sí que podemos dar por históricos algunos de los hechos que nos han llegado. El texto marcano de las *Crónicas*, así pues, participa de ambos elementos: explica los hechos y no renuncia a que puedan ser leídos con provecho. Tal vez por ello puedan resultarnos poco rigurosos cuando se enzarza en relatos milagrosos, a pesar de que su funcionalidad edificante queda normalmente supeditada a la norma del historiador de recoger la información digna de ser recordada.

Por ello, no debe sorprendernos que fray Marcos se considere a sí mismo un *moderno*¹¹ y — como iremos viendo — se acerca efectivamente más al historiador moderno y a una nueva *Weltanschauung* que al hagiógrafo medieval. Es más, y a pesar de que una lectura superficial de las *Crónicas*

¹⁰ *Mythos* significa en griego, al fin y al cabo, *relato; mito*, desde el historicismo, no es una explicación objetiva, sino una percepción atemporal, tradicional y oral (curiosamente ausente en fray Marcos de Lisboa), algo semejante a lo que explica el padre del racionalismo sobre la fábula: «Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tomarse extranjero en su propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos ocurrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es, y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y concebir designios a que no alcanzan sus fuerzas» (DESCARTES, *Discurso del método* I, Madrid, 1968, 32).

¹¹ III. *Anotación de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector*: «por lo que un moderno escribe».

en tanto que relato religioso puedan dar la sensación de ser un *Flos sanctorum* franciscano, su misma ordenación revela que se siente de alguna forma en una posición de superioridad respecto de los anteriores: siguiendo la imagen bernardina clásica, es *un enano a hombros de gigantes*. Algo así como lo afirmado por Cristóbal de Villalón en su *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente*, obra de 1529, que cronológicamente es la primera que sostiene esa superioridad. Es, en fin, un hombre del renacimiento tardío, como lo era Guicciardini en su *Historia de Italia*, escrita poco antes de 1540, o como Jean Bodin en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de 1566, y heredero de Juan Cuterio y su *Historia ecclesiastica* de 1521 o las *Crónicas* de Jerónimo Zurita de 1518.

3. *Trasfondo franciscano*

3.1. La herencia medieval de los «espirituales» y el legado humanista

A pesar de la heterogeneidad del movimiento franciscano a principios del siglo XVI – muestra inequívoca de su enorme vitalidad y motivo, también, de pugnas internas –, la Orden no renunció a su pasado y supo dar respuesta, especialmente en la Península Ibérica, a las necesidades de la sociedad del siglo XVI. Para ello, sin renunciar a los autores de la Escuela Franciscana con un Buenaventura rehabilitado y sin despreciar su dimensión popular y religiosa recibida de los espirituales – ortodoxos como los clarenos o heterodoxos como John Wycliff¹² –, se optó por acercarse al humanismo.

Sería una ligereza asignar a fray Marcos de Lisboa el apelativo de *heredero de los espirituales*. Ciertamente sus *Crónicas* participan de la teología secularizada del progreso, al estilo joaquinista¹³, pero ello también es propio de Condorcet, Hegel o Marx y no por ello son *espirituales*, naturalmente. A diferencia de ellos, fray Marcos renuncia a una división de la historia en clave *espiritual* y se limita, en todo caso, a añorar una supuesta edad de oro sanfranciscana. No hay rastro, como tampoco parece que se pueda generalizar en los humanistas renacentistas, de una concepción cíclica de la historia – lo que se suele llamar el *modelo griego* –, sino más bien una idea lineal de continua y acumulativa, que para el portugués culmina con los movimientos de reforma en la vasta Orden franciscana y, huyendo de fechas «mágicas», acaba su exposición en 1520, una fecha sin especial

¹² Sobre los espirituales, la literatura clásica es: Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages*, Oxford, 1969. En concreto, sobre los franciscanos, se puede consultar: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*, IX Semana de Estudios Medievales de Nájera, Logroño, 1999; y José María POU y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1991.

¹³ E. AEGETER tradujo al francés *L'Évangile éternel*, en Venecia, en 1527.

significación. Más bien debería decirse que el lisboeta sigue el modelo bonaventuriano de historia septenaria, a cuyo análisis dedica el grueso del *Prólogo*¹⁴. Con ello obtiene dos ventajas de tipo «político»: por un lado, evitar la acusación inquisitorial de *espiritual* y citar, al mismo tiempo a Buenaventura y Ubertino de Casale; y por otro lado, *rehabilitar* a san Buenaventura (canonizado en 1482 y declarado como Doctor de la Iglesia en 1587). Además, uniendo libertad, tiempo humano e interpretación pedagógica de los hechos cronológicos, se aleja de cualquier planteamiento milenarista e incluso de las crónicas y anales medievales y su providencialismo¹⁵, y se acerca al humanismo. Por otro lado, frente a una reminiscencia de talante utópico, el lisboeta hace gala de una gran dosis de realismo y evita especular con el futuro, ya desde la perspectiva medieval del profetismo como desde la renacentista de una comunidad ideal. Más aún: respecto de la historiografía que asigna a los franciscanos del Nuevo Mundo elementos joaquinistas, cabría decir que no hay rastro de ello en las *Crónicas*, como sí lo hay de otra influencia decisiva en América y en la Península: el *Floreto de San Francisco*¹⁶.

En cuanto al humanismo, Erasmo de Rotterdam (1467-1536) encontró entre los franciscanos admiradores entusiastas como fray Juan de Cazalla († 1531) que miraban con agrado la nueva visión bíblica y positiva del cristianismo y cultivaban la interioridad en los círculos evangélicos. De ahí nació, en parte, la mística española con Pedro de Alcántara o Francisco de Osuna. Pero el erasmismo también tuvo sus detractores en la Orden, como fray Luis de Carbajal († 1532), que atacó a Erasmo en dos escritos por su actitud despectiva hacia las órdenes religiosas, mientras que él mismo, en su *De restituta theologia*, abogaba por una ciencia sagrada más sinceramente

14 I. *prólogo* 1^o: «Esta profecía de São João, segundo dá testemunho Ubertino, São Boaventura seraphico Docor a pregou, e affirmou em hum capítulo prouincial em Paris, que se entendia do Padre Sam Francisco». En el *Prólogo* del volumen II, además, a través de Mariano de Florencia, introduce a Ángel Clarenó. Felice ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini*, Padua, 1997, 151.

15 Sobre el particular es esencial lo que arguye en la Introducción. Después de constatar, treinta años después del primer uso propagandístico de la imprenta por parte de Lutero, que tan importante es leer como escoger qué se lee, fray Marcos se descubre a sí mismo como humanista: escribe para educar y dar ejemplos de virtud – ambas ideas caras a los devotos seguidores de Cicerón. Al proponer ejemplos, se evita el providencialismo: «com seus exemplos mostraram per que via, industria e forças se ha de adquirir a verdadeira gloria» (I. *Frei Marcos ao Leitor*, 4^o).

16 A. ABAD, «Presentación», a: *Floreto de san Francisco*, Madrid, 1998. Resulta, por otro lado, casi imposible entender las *Crónicas* sin esta obra. El *Floreto* – como es sabido – fue felizmente editado por J. A. de Freitas CARVALHO en Oporto en 1988. Sobre la experiencia misional franciscana en América, es clásico el estudio: Pedro BORGES, *Historiografía de la evangelización hispanoamericana*, in V. VÁZQUEZ DE PRADA, *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica*, Pamplona, 1989, 187-209.

adecuada a las fuentes de la revelación, según los postulados del humanismo cristiano. En España, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros¹⁷ († 1517) impulsó el movimiento de poner en manos del pueblo cristiano libros espirituales que *ilustren las mentes y enciendan los corazones* para un auténtico renacer cristiano. O en palabras del propio fray Marcos: «Porque muy averiguado tenemos que no seremos bienaventurados por leer o saber cosas santas, sino que nos cumple obrarlas»¹⁸. La táctica del Cardenal franciscano consistió en hacer traducir libros del extranjero, promover la Universidad de Alcalá de Henares – con su fruto más notable, la *Biblia políglota* –, y formar escritores, en el campo doctrinal, moral y místico, como fueron fray Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Antonio de Córdoba o san Pedro de Alcántara, por citar a los franciscanos. Un elemento a estudiar, además, es la crítica erasmista, con sus antecedentes medievales, a la religiosidad externa y farisea, como ya antes notamos, pero que en Marcos puede ser una clave de lectura a su actuación como obispo, a la que debe unirse, como es obvio, el paquete de medidas tridentinas, muchas de las cuales, como es sabido, se habían aplicado previamente en la España cisneriana, como la reforma de la vida religiosa regular.

Sin duda alguna, fray Marcos de Lisboa se situaría perfectamente en esta doble corriente, ascética y mística por un lado, y erasmista y divulgadora por el otro. No olvidemos, pues, que la definición del humanista es simple: el hombre de letras, humanas y divinas.

3.2. La división de la Orden

La bula *Ite vos* de 1517 dividió la Orden entre los llamados observantes y conventuales, pero también supuso la unión de reformados, amadeístas, clarenos y frailes del capucho. No sin razón, la historiografía ha querido ver en esta división la rebeldía de los conventuales que no aceptaron la bula de León x, aunque para éstos significaba el inicio de una incómoda situación que culminaría en 1567 con su supresión en algunos países como España y Portugal¹⁹. Esta nueva unión con el tiempo dio también lugar a reformas en el siglo xvi: descalzos, alcantarinos, capuchinos, etc. Con la *Ite vos*, se calcula que tres quintas partes de los franciscanos estaban ya en la reforma – no más de treinta mil frailes – y el resto siguió en la conventualidad. Poco después, en el caso de fray Marcos, se habla ya de *la más estricta observancia*, refiriéndose con ello a los que buscaban una más alta perfección evangélica en la forma de vida franciscana.

17 José GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros* I y II, Madrid, 1992 y 1993, respectivamente.

18 III, *Anotacion de fray Marcos de Lisboa al devoto Lector*.

19 Sobre la reforma: José GARCÍA ORO, *Itinerarios eclesiales. El franciscanismo en la España moderna* in *Verdad y Vida* 57 (1999) 263-292.

Esta reforma de la Orden franciscana estaba llevando aires nuevos entre sus frailes con la implantación de una nueva manera de pensar y de actuar. Esto llevaba consigo un estudio más profundo de *la Regla* y una dedicación más entregada al pueblo, un poco desatendido anteriormente por una primacía demasiado absoluta de los estudios. Los franciscanos observantes, sin dejar los estudios, se preocuparán intensamente por la atención del pueblo con la predicación popular y por la atención al mismo en sus necesidades, sobre todo espirituales. Es acertadísima, pues la definición del P. Melquíades Andrés, aplicada a fray Marcos: «De este modo se llega a una visión antro-po-teo-céntrica característica de nuestros místicos y a un humanismo teológico integral que caracteriza a nuestros teólogos desde 1525 a 1600. Ello dio seguridad interna a nuestros compatriotas. Los siglos de oro españoles en teología, derecho, literatura y mística son hijos de estos planteamientos. También la pintura y la escultura reflejan, en colores y figuras, estas preocupaciones religiosas»²⁰. El nuevo marco, pues, de *Ite vos* exigía que la misma predicación estuviera basada en unos estudios adecuados a los tiempos de inestabilidad religiosa que se respiraba en Europa. Para ello, la Orden tuvo que modelar una nueva filosofía y teología, prestada en gran parte de los postulados erasmistas del humanismo, un nuevo paradigma sanfranciscano que armonizase las diversas corrientes observantes y una fundamentación histórica, jurídica y literaria de lo franciscano.

3.3. Los estudios

Se suele asociar en la historiografía de la filosofía a los autores de la llamada Escuela Franciscana, en especial san Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, con el nacimiento de la modernidad. El nexo de unión suele ser representado por la escuela jesuítica como el portugués Pedro Fonseca (1528-1599) y su discípulo Francisco Suárez (1548-1617), que supone un intento de fusión entre el escotismo y el tomismo. Sin duda, el suarismo estaba presente de manera constante en el colegio de La Flèche donde estudió Descartes. Pero se suelen olvidar otras influencias, menos llamativas, más «subterráneas» o indirectas. En el campo protestante, el movimiento intelectual franciscano aportó una doble base teórica: por un lado, la nueva religiosidad apropiada a los burgos o nacientes ciudades alemanas y holandesas, primero a través de los *espirituales* y después por medio de la observancia, la consideración del dinero y la pobreza tan patente en movimientos como el

²⁰ Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España* III-2º, Madrid, 1980, 314-315.

anabaptismo o Thomas Müntzer; y por el otro, el prestigio del nominalismo ockhamista, que hizo exclamar al propio Martín Lutero, en uno de sus gestos de clara modernidad: «Yo pertenezco a la Escuela de los nombres». En el campo católico, la influencia más directa del franciscanismo se puede comprobar, además de en el campo misional, en las formulaciones sacramentales del Concilio de Trento, donde escotistas y nominalistas tuvieron un protagonismo destacado y hoy en día casi olvidado²¹.

La formación, sin embargo, de un franciscano de principios del xvi como fray Marcos había sufrido cambios destacados²². En efecto: los estudios generales de la Orden, como la cátedra franciscana de París o los *studia* de Bolonia, Oxford o Barcelona, surgidos a lo largo del siglo xiii, se consolidaron en el xiv pasando a ser universitarios, como el caso de Salamanca o Lérida. Dado que sólo París otorgaba el *ius ubique docendi*, el convento franciscano de los *Cordeliers* albergaba más de mil frailes agrupados en *nationes*, normalmente becados por las diferentes coronas europeas, la nobleza o incluso la nueva burguesía adinerada. Vueltos a sus provincias respectivas, engrosaban la lista de títulos y doctores que requería un estudio general, pero al mismo tiempo ahondaban un abismo que con el tiempo se hizo insalvable: la división entre la Comunidad y la observancia.

En toda la Península Ibérica – así como fuera de ella – van surgiendo casi con el siglo xv diversos movimientos de reforma dentro de la Orden, la mayor parte de los cuales confluirán luego en el movimiento llamado de la regular observancia o de restauración de la primitiva observancia de la *Regla* franciscana, cuyas llamadas cuatro columnas fueron san Juan de Capistrano († 1456), san Jaime de la Marca († 1476), fray Alberto de Sarteano († 1450) y, especialmente, san Bernardino de Siena († 1444). La observancia obtuvo del Concilio de Constanza una cierta autonomía respecto del resto de la Orden, que le permitirá, entre otras cosas, organizar los estudios por su cuenta, al margen de los centros oficiales de la Orden. El momento decisivo se produce con la aprobación en 1451 de las llamadas *Constituciones de Barcelona*, o *Statuta Barchinonensia*, con las que la familia ultramontana observante (Inglaterra, Francia, Alemania, España y Portugal y después América y Oriente) se regirá durante

21 Excepción a la regla es el trabajo: Buenaventura OROMÍ, *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento*, Madrid, 1947.

22 I. VÁZQUEZ JANEIRO, *La enseñanza del escotismo en España in De doctrina Ioannis Duns Scoti, IV: Scotismus decursa saeculorum*, Roma, 1968, 191-220. También, del mismo autor: *I tabù della storia del scotismo in Antonianum* 59 (1984) 337-392; *El estudio y la vocación franciscana in Ventad y Vida* 49 (1991) 33-58.

más de siglo y medio al margen de la conventualidad. En cuanto a los estudios, también gozaron de autonomía y, hasta cierto punto, consiguieron reenfocarlo en una triple dirección: la finalidad pastoral de la predicación popular²³, el abandono de las disputas escolásticas²⁴ y la promoción de san Buenaventura como maestro, a la vez filósofo, teólogo y autoridad espiritual²⁵.

Pero, de hecho, el efecto real fue todo lo contrario: «En aras de una mayor simplicidad franciscana, la Observancia no quiso aceptar grados académicos, cosa que, por lo demás, tampoco le hubiera sido posible, al menos en los primeros tiempos, por haberse puesto al margen de los *studia* y de los programas oficiales de la Orden. Rechazando los grados académicos, la Observancia se incapacitaba a sí misma para desempeñar la docencia universitaria. Cuando tomó en 1517 las riendas de toda la Orden, la Observancia comenzó a tomar conciencia del gravísimo error histórico que había cometido; pero sólo a finales del siglo xvii tendrá la valentía de cantar la palinodia y de volver a los grados y a las cátedras universitarias»²⁶. Si ello es así, y si tenemos en cuenta que antes de la *Ite vos* la situación de la Orden estaba realmente conmocionada a nivel de reforma, no es de extrañar que uno de los campos donde más sensible se hace esa disputa sea el cultural y, sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que el siglo xv fue el período más decadente del pensamiento franciscano.

Sin embargo, tanto la repulsa de los estudios por núcleos observantes como la progresiva concienciación del mismo hecho que la reforma necesitara un fundamento, llevó a la larga a invertir la tendencia. Por ello,

23 Su abanderado fue, sin duda, san Bernardino de Siena y sus sermones en lengua vulgar.

24 Un rasgo común con el humanismo. Este rechazo se hace tan elocuente que incluso Erasmo de Rotterdam llega a decir que *sólo las buenas letras son la riqueza propia del hombre... lo único que da paz al alma y nos es un refugio siempre a punto, sin la cual, en una palabra, no somos hombres* (véase Maquiavelo). Y añade: «Los maestros parisinos del templo sacrosanto de la teología escotista, se hacen llamar nuestros maestros». Recordemos que, estando en la Universidad de París, Erasmo, en carta de 1499 a Colette desde Oxford, le dice: «desgracian la teología, la reina de todas las disciplinas, que fue enriquecida y ornamentada por la elocuencia de los antiguos, con los balbuceos y fealdades de su innoble dicción». Para él, los misterios de la teología «son inaccesibles a los que tienen el más pequeño trato con las musas o con las gracias... Nada más rancio que su pequeño cerebro, más bárbaro que su lenguaje, más perezoso que su inteligencia, más enredado que su enseñanza, más pueblerino que sus gestos, más hipócrita que su vida, más venenoso que sus discursos, más tenebroso que su corazón» (*Carta a Tomás Grey*, París, agosto de 1497).

25 San Buenaventura fue elevado a los altares en 1482 por el papa franciscano Sixto iv, sin duda gracias a san Bernardino y a la *Devotio Moderna* de Juan Gerson. En 1587 – en vida, pues, de fray Marcos –, Buenaventura fue declarado Doctor de la Iglesia por Sixto v y en 1588 el mismo Papa franciscano ordenó la edición vaticana de sus obras, completada once años después.

26 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, *Autores franciscanos españoles*, 1997, pro manuscrito.

no es de extrañar que abunden las ediciones escotistas de principios del XVI y menos aún el estudio de autores clásicos²⁷. Lo franciscano se vio así forzado a replantear sus raíces y a buscar nuevas formas de traducir su carisma a los nuevos tiempos. Así, por ejemplo, se notará en el arte, en el derecho, en la literatura, en el pensamiento y en la historia.

– En cuanto al arte, la arquitectura franciscana tuvo su influencia en la sobriedad del Renacimiento español, aunque sus frutos más destacados hay que buscarlos en la eclosión de conventos del siglo XVII. También en pintura el arte español impuso el tenebrismo y no pocos pintores barrocos asociaron la imagen de san Francisco, como la de Hamlet, con la calavera. Caso aparte, como veremos, será la influencia de fray Marcos de Lisboa.

– En cuanto al derecho, no tardaron en darse cuenta los franciscanos que se necesitaba también un profundo conocimiento de los textos franciscanos, sobre todo jurídicos para defenderse de los que se oponían a la reforma de la Orden. Estamos en unos años de gran efervescencia de la Observancia, impulsada de manera singular por Cisneros. El primer paso serio fue la publicación en Salamanca en 1506 de los *Monumenta Ordinis Minorum*, que tuvieron una suerte magnífica y empezaron a imitarlos o editarlos nuevamente. Los ultramontanos publicaron un grueso volumen (dividido en dos tomos) dentro de una completísima colección de textos franciscanos para uso interno de los frailes. En ella encontramos el bagaje esencial de la Orden²⁸. Fruto de este gran interés se dieron otros pasos, como la publicación de la *Lucerna fratrum minorum* de fray Gerardo de Zoethelme editada en Alcalá en 1515, el *Speculum fratrum minorum* de fray Juan de Argumanes editado en Barcelona en 1523 y los *Compendium privilegiorum* editados en Valladolid en 1525 y dirigidos a todos los mendicantes, especialmente frailes menores, escritos por el P. Casarrubios y reeditados en Salamanca el 1532.

– En cuanto a la literatura, el fruto más notable fue la publicación del

27 Por poner un ejemplo, la biblioteca de los franciscanos de Barcelona contaba con la edición de: autores escotistas como Guillermo de Rubió (París, 1518); Juan Bassols (París, 1517); o el *Liber de conformitate* de Bartolomé de Pisa (Milán, 1510 y 1513); autores de historia como Genebrando, Flavio Josefo, Jenofonte, la *Historia ecclesiastica* de Jantópulos y Eusebio de Cesarea, Juan Curterio Marineo y Jerónimo Zurita; autoridades clásicas como Virgilio, Cicerón, Séneca, Salustio, Catón, Esopo, Plinio, Quintiliano y modernas como Petrarca, Nebrija o Lorenzo Valla.

28 Hay tres exposiciones primitivas de la *Regla*: la de san Buenaventura, la de Hugo de Digne (el único espiritual superviviente de los clásicos comentarios de Pèire Joan [Olivi], Àngel Clareno y Ubertino de Casale) y la de Bartolomé de Pisa; el *Tratado de Serena conciencia*; un tratado sobre las dispensas, de Juan Perrini; otro, sobre la Observancia y sus impugnadores; una *Apología de la Observancia*; un *Memorial de la Orden*, que termina en 1506; las célebres Constituciones de Barcelona de 1451 y las de santa Clara; ordenaciones sobre el Oficio Divino; algunas epístolas de san Buenaventura; la *Exposición del Padrenuestro* y *Admoniciones* de san Francisco; el ceremonial del Oficio Divino, etc.

Floreto de San Francisco, que ejerció una notable influencia en nuestro Marcos de Lisboa²⁹. Gracias en parte a todo ello, habrá una gran explosión de escritores franciscanos, ya no dominados por lo legal, sino dedicados al pensamiento teológico y a la espiritualidad, como fue el escritor fray Francisco de Osuna, con sus *Abecedarios*, siendo el primero el editado en Sevilla en 1528; y litúrgico, como el P. Pedro Navarro con su *Manuale Chori* aparecido en Salamanca en 1536.

– En cuanto al pensamiento, ya hemos indicado la fusión de la tradición escolástica y de los *espirituales* con el humanismo cisneriano de corte erasmista.

– Y en cuanto a la historia, había que legitimar una lectura «observante» de la misma. Y éste fue el cometido de fray Marcos de Lisboa, como veremos. Nótese que la pugna entre los dos bandos ya había cristalizado antes de la separación cuando en Milán *observantes* y *conventuales* habían dado a la imprenta sendas reediciones del *Liber conformitatum* de fray Bartolomé de Pisa, que fue hasta fray Marcos la obra de historia de más difusión en la Orden.

4. Las Crónicas como referente histórico y franciscano

4.1. Aspectos formales

Las *Crónicas* aparecieron en tres volúmenes los años 1557, 1562 y 1570 respectivamente. Las fechas son indicativas del trabajo del cronista: desde el encargo del Ministro General, fray Andrés de Ínsula³⁰, hasta el último volumen pasaron unos veinte años. Desde luego, los viajes por España, Francia e Italia influyeron en el retraso de la edición de los volúmenes II y III, pero hay que tener en cuenta otras contingencias para valorar este lapso de tiempo, especialmente por lo que se refiere al último volumen que, como es sabido, apareció en castellano y en Salamanca, perdiéndose el original de fray Marcos. Sus «anomalías» merecerían que este volumen recibiera un tratamiento especial.

²⁹ Baste, además de lo dicho en la nota 16, recordar las palabras de encomio del P. Antolín ABAD, en la «Introducción» al *Floreto de San Francisco*, Madrid, 1998, VIII. En esta misma introducción y a lo largo de muchas charlas que tuvimos tanto con él como con el P. José Martí, podemos recapitular tres hechos fundamentales para entender la importancia del *Floreto*: en primer lugar, su desgracia al ser confundido por los franciscanistas hasta el siglo xx con las *Floretti* italianas; en segundo lugar, su influencia en ámbito hispano, especialmente a través de las *Crónicas* de fray Marcos de Lisboa; y en tercer lugar, su influjo en el Nuevo Mundo, superando, de algún modo, los viejos paradigmas milenaristas que muchos historiadores se empeñan en encontrar en el continente americano a través de los franciscanos.

³⁰ Continuator de la reforma humanista de tipo cisneriano; cf. J. MESSEGUER FERNÁNDEZ, *Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General O.E.M. (1523-1528)* in *Archivo Ibero-Americano* 21 (1961) 5-51.

Precisamente la cuestión del idioma no es poco significativa: recordemos que la labor de los sesudos maestros franciscanos se hacía en latín y sólo autores como el beato franciscano Ramon Llull, contemporáneo de Duns Escoto, redactaba en romance. También es pertinente recordar aquí que el Concilio de Viena de 1311 y, posteriormente, la cruenta persecución de los beguinos y *espirituales* franciscanos por parte de Juan XXII, había dado al traste con lo que Lutero convirtió en Reforma: el uso de la Biblia en lengua vulgar. Si antes nos hemos referido a la polémica entre Lutero y Erasmo, no cabe duda que la impostación del humanismo peninsular franciscano se alió en este caso con el alemán. Recordemos que fray Francisco de Osuna, estudiante de Alcalá de Henares que vivió la edad de oro del humanismo cisneriano, tenía como propio la huida del latín cacofónico de los escolásticos – el *verboisismo* – y del latín acicalado de los erasmistas en favor de un latín claro y simple, conceptual³¹ o un *humanismo vulgar* como fray Antonio de Guevara³². Así se entiende el uso del portugués por fray Marcos y su extraordinaria difusión en Europa, sin estar, que sepamos, traducido al latín³³. Otra cuestión, sin embargo, es saber si cuando recibe el encargo de fray Andrés de Ínsula, se trata de un encargo provincial para uso interno de los frailes portugueses, o el mismo éxito de la primera parte hizo cambiar de orientación de la obra, o incluso a tenor del texto marcano, podemos dar por razonable que en el horizonte del encargo del Ministro General se quisiera ya dar una historia actualizada de la Orden.

Detengámonos, pues, un momento en la cuestión de los destinatarios. El primero – en la I parte – es el rey Juan III, el cual, además de recibir la dedicatoria en tanto que sufragaba los gastos, aparece como un mecenas renacentista y, si bien podría decirse que se erigía como patrón cultural para crónicas de otras congregaciones religiosas, se encuentra con que fray Marcos le subraya la especial simbiosis entre la Casa Real portuguesa y los franciscanos (Alenquer, los protomártires de Marruecos, san Antonio de Lisboa, santa Isabel de Portugal y el Monasterio de Santa Clara de Coimbra). Pero en la misma dedicatoria añade: *V. A. receba, pera com sua autoridade e favor ser lida e aceitada de todos os vassallos, e ainda buscada das outras linguas e reinos*. Y no sólo los portugueses: en la edición de

31 Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN, *Introducción* in: Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, 1998, 11-14. Sobre la mística española, es clásico: Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, 1994.

32 Emilio BLANCO, *Introducción* in: Fr. Antonio de GUEVARA, *Relox de Príncipes*, Madrid, 1994. xxxiii-xlii.

33 Francisco Leite DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591, e as muitas edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco* in *Revista da Biblioteca Nacional* 6 (1991) 85-106.

Barcelona de 1634, *el intérprete al lector* le advierte que la obra puede serle de gran provecho porque es clara – ordenada – y de estilo sencillo. En ese tiempo, otro grupo de lectores, los terciarios, que son mencionados por el mismo fray Marcos, se han multiplicado enormemente y están ayunos de formación franciscana. Pero en el prólogo *Ao leitor* descubrimos que, además de que se emplee bien *el tiempo, el papel y el trabajo* para edificación de todos (especialmente *para ser religioso y para ser cristiano*), también se espera que lo lean humanistas y burgueses. Los primeros se descubren a través del detalle erudito de la cita de los clásicos – Homero, Virgilio y Cicerón³⁴, aunque sea para criticarlos – y, haciendo un guiño a la nueva astronomía pre-copernicana – *se te delecta a ciencia* –, menciona la redondez de la tierra, sin duda refiriendo la gesta de Magallanes en 1521. Los segundos, cuando alude a los libros de caballerías – *se es inclinado a caualaria o se folgas con honras* –, Y mientras esta parte I recomienda el libro a activos y contemplativos y, en fin, a quien se precie de ser cristiano, la segunda, en *Ao leitor*, se limita a recomendar su lectura por los tiempos peligrosos – la Reforma – a los que Trento intenta poner remedio.

Que fray Marcos escribe bajo los cánones del *humanismo vulgar* se aprecia en su estilo incluso en castellano. Sin concesiones retóricas, su exposición es clara y el hilo argumental no se pierde en consideraciones marginales. La intención, pues, del franciscano lisboeta no es tanto dirigirse a un público erudito (porque, por ejemplo, usaría el latín), como divulgar la historia al público en general, como podría haber sido un Maquiavelo³⁵. Ya no sólo a los círculos conventuales, sino a eclesiásticos e incluso lectores del mundo intelectual apartados de las contiendas inter-franciscanas. Se apreciará mejor esto en el contenido de las *Crónicas*, pero el hecho de que aparecieran en lengua vulgar y con un estilo accesible y claro hizo que

34 Sólo Séneca y Platón se salvaron en la Edad Media de la censura por su moralidad, pero recordemos que fray Marcos sigue un cierto proyecto ciceroniano de educación en la virtud y el ejemplo de vida.

35 «Llegada la tarde, vuelvo a casa y entro en mi escritorio. En el umbral me despojo de la ropa de cada día, llena de fango y porquería, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde – recibido por ellos amistosamente – me alimento con aquella comida que es la única verdaderamente mía y para la cual nací. No me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles la razón de sus acciones y ellos amistosamente me responden. Durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de todo afán, no temo la pobreza, no me acobarda la muerte: todo me transfirió a ellos» (MAQUIAVELO, *Carta a Francesco Vettori*, 10 de diciembre de 1513).

eclipsara a las anteriores historias y fuera referente imprescindible para las posteriores. Este juicio también es válido en la lengua portuguesa³⁶.

Además, las historias de la Orden anteriores a fray Marcos hay que buscarlas en el ya lejano siglo XIV, con la *Chronica XXIV Generalium*, anterior a 1369, y la celeberrima *De conformitate* de fray Bartolomé de Pisa en 1390. Precedentes, sin embargo, fueron la *Chronica Fratrum Minorum Observantium Fratris Bernardini Aquilani* de 1480, «el *Memoriale* de J. Komorowo, la *Chronica* de Nicolás Glassberger (1506-1508) de gran utilidad para los países polacos y germanos respectivamente; Fr. Mariano de Florencia († 1523) escribe también una crónica, pero sólo ha llegado a nosotros un resumen de la misma»³⁷. Las *Crónicas*, pues, suplían un vacío, tanto por incorporar siglo y medio de historia, hasta 1520, *cuando el estado de la observancia subió a la cumbre y a ser cabeza de la orden*³⁸, como de proponer un modelo hagiográfico franciscano a la Observancia. Algo como lo que se hizo en la *Vida de los Pontífices* de Platina³⁹.

Acusar a las *Crónicas* de ser meras vidas de santos puede parecer algo exagerado. Si bien es verdad que intentan continuar la obra de Bartolomé de Pisa y que responden de alguna manera al estilo hagiográfico medieval,

36 Véase: Francisco Leite DE FARIA, *Frei Marcos de Lisboa, ca. 1511-1591, e as muitas edições das suas Crónicas da Ordem de São Francisco* in *Revista da Biblioteca Nacional* 6 (1991) 90.

37 Deodato CARBAJO, *Elementos de historia de la Orden Franciscana*, Murcia, 1958, XV, 38 III, *Anotación al Lector*, in *fine*.

39 «En este prefacio de Platina a las *Vite dei pontefici* hay aún algo más que un interés por la historia, que ya hemos subrayado, y el concepto de que la elocuencia debe ilustrar cualquier argumentación. Hay el sentido nuevo, laico, con que se trata una materia tan delicada como ésta y con el cual debe uno abordar un tema tan grave. En las palabras de Varchi, en el fragmento 27, aparece subrayado, junto a la importancia de la historia, el trabajo del historiador, que hay que anteponer a cualquier otro esfuerzo. No hay nadie que ponga en duda, beatísimo padre, que en la vida hay muchas cosas útiles, muchas cosas cómodas para el género humano... Hacia falta, pues, hallar un camino que abriese a todos el acceso a la felicidad, para que no pareciese que sólo se había provisto a los filósofos. Y ésta es ciertamente la conciencia de las empresas pasadas que recoge la historia a fin de que, reuniendo los hechos eminentes no de una sola, sino de todas las épocas y teniendo como maestra de nuestra vida a la misma antigüedad, incluso como ciudadanos privados, nos hagamos dignos de cierto imperio. Además de ese conocimiento, los ánimos de los hombres son hasta tal punto azuzados por la historia hacia la prudencia, la fortaleza y la modestia, hacia todas las virtudes, que no consideran nada más bello que la gloria ni más detestable que la infamia. Pues si los antiguos, entre los cuales la virtud fue grandemente estimada, querían que fuesen veneradas las estatuas de sus mayores colocadas en el foro, ante los templos y en otros lugares públicos, y ello para utilidad de los hombres, ¿no debemos nosotros tanto más grandemente estimar a la historia, la cual, no siendo muda como las estatuas ni vana como las pinturas, nos revela las verdaderas imágenes de los hombres eminentes con los que podríamos hablar, a los que podríamos interrogar e imitar como si se tratase de seres vivos?» (PLATINA, «*Vidas de los Pontífices*», *Opera*, Colonia, 1529, fol. ar).

la vida del propio san Francisco, de san Antonio, de santa Coleta⁴⁰ o del entonces beato Bernardino de Siena⁴¹, reciben, en lengua vulgar, un tratamiento novedoso tanto en mostrar cuáles han sido sus fuentes – en los *Ao leitor* – como en encajarlas para dar un mosaico unitario⁴² y más aún: *por lhe dar mais autoridade*. Tampoco faltan, sin embargo, copia de documentos, como en el caso de los mártires de Granada, Pedro de Dueñas y Juan de Cetina, que copia una *leyenda antigua* escrita y conservada en algún convento u otros documentos hoy, por desgracia, desaparecidos. Recordemos que Gonzaga intentó reunir documentación poco después, pero no se acercó al rigor de Marcos⁴³, obligando a la preparación de los *Annales* de Waddingo y, ya en el siglo XVIII, a las crónicas provinciales, cuyo rigor histórico tiene sus claroscuros innegables.

4.2. Fray Marcos, artífice de historia

Se ha dicho, no sin razón, que el siglo XVI es el gran siglo de las falsificaciones, documentales, históricas y legendarias. No escapa fray Marcos a estas corrientes, pero hay dos hechos que le distancian de ellas y nos permiten – si se puede decir así – calificarlo de historiador riguroso. Por un lado, es cierto que asume su condición de cronista: así en II, 1, 45 leemos: «Nesta romaria a Santiago entrou o santo Padre em Portugal, e passou pola vila de Guimarães, em a qual (segudo alguns dizem, resuscitou huna defunta, filha do hospede que o acolhou». Sabemos que difícilmente fray Marcos había viajado hasta una ciudad tan al Norte, ya que su periplo formativo no fue más allá de Coimbra y sus destinos estuvieron ligados a Lisboa y alrededores. El detalle, pues, de puntualizar *según algunos* dicen es revelador de hasta qué punto se tomó en serio el *officium* de historiador. Ni tan sólo menciona otros lugares portugueses – desde a Guarda hasta Almeida, pasando por Braga, la propia Guimarães, Viseu, Trancoso o Guarda – cuyas referencias podría haber tenido de primera mano, ya a base de tradiciones orales recibidas como el caso de la resurrección mencionado, ya a base de las referencias de los propios frailes naturales de esos lugares que, sin duda, algo debieron decirle a su paso por Lisboa.

Sin embargo, sí cayó en la tentación de la leyenda cuando afirma a continuación: «También se hacha scripto, que vio a Rainha dona Horraca

40 Andrés IVARS, *Una versión castellana de la vida de Santa Coleta, por el P. Marcos de Lisboa* in *Archivo Ibero-Americano* 20 (1923) 124-133 y 21 (1924) 385-390.

41 Sobre san Bernardino y el uso que hace Marcos: Celestino PIANA, *I processi di canonizzazione su la vita di S. Bernardino da Siena* in *Archivum Franciscanum Historicum* 44 (1951) 119-121.

42 I. I. I: I. 5. I; III. 2. I.

43 José MARTÍ, *Dos autenticadores de documentos de los conventos franciscanos y de clarisas de la Provincia de Cataluña: P. Antonio Mochales (1583) y P. José Baille (1701)* in *Archivo Ibero-Americano* 65 (1994) 1021-1032.

molher del Rey de Portugal don Alfonso o segundo, e que ficou huna profecia do santo, que este reino de Portugal nunca sería junto aos reinos de Castela»⁴⁴. Esto afirmaba en 1556, cosa que hay que leer en clave política y económica: la continuidad de la dinastía portuguesa, frente a las pretensiones de Felipe II de España, y la carta dedicatoria al Rey Juan III, que, al fin y al cabo, fue quien corrió con los gastos de la edición de 1557. El segundo volumen de 1562 lo pagó su por entonces viuda, la Reina Catalina. Pero el tercero, dedicado a la Infanta María de Portugal, última hija del Rey Don Manuel, ya en castellano, tuvo que aparecer en Salamanca en 1570. Sin negar la proyección que el idioma suponía, lo que facilitaría su éxito comercial, hay otro factor decisivo en ese cambio: descartada la amistad con el Rey Don Sebastián, que es posterior, fray Marcos se había distanciado de la Observancia y había optado por pasarse a la reforma de los capuchos, siendo Provincial de Portugal de 1572 a 1576. La profecía sanfranciscana entonces se tornó en su contra: Felipe II le propuso como obispo de Oporto en 1581 y aceptó.

Recordemos, además, un hecho que diferencia las *Crónicas* de posteriores intentos como Gonzaga o Waddingo: fray Marcos hace un trabajo *de campo*, es decir, recorre a pie diversos países – uno de tantos ideales del humanista completo o, incluso, un programa que Descartes también siguió estudiando *el gran libro del mundo* – para obtener la información de primera mano. Tal vez para algunos este detalle resulte poco ilustrativo, si lo comparamos con los historiadores antes mencionados que trabajaron fundamentalmente a base de centralizar la información en Roma, pero, por poner un ejemplo que no atañe al lisboeta, tan sólo una investigación *in situ* puede hoy en día darnos algunas pistas del paso de san Francisco como peregrino de Santiago, como esbozaremos más adelante. Es más: cuando fray Antonio Daza escribe la *Quarta parte de la Crónica General* (Valladolid, 1611), sigue los cánones marcanos de rigor y fidelidad, como dando a entender que ni Gonzaga ni Ridolfi ofrecían un modelo adecuado⁴⁵. En cualquier caso, se nos antoja su figura de historiador lejana a los paradigmas medievales de dar más crédito a lo oral que a lo escrito, aunque se trate de un trabajo pionero y precursor en la medida que historiar hagiográficamente será condición de la reforma tridentina.

Antes decíamos que sus *Crónicas* habían supuesto tanto la fundamentación histórica de la observancia tras la Bula *Ite vos*, como la aplicación del humanismo franciscano con la redacción en portugués. El

44 En el margen se lee impreso: *En los Fueros, Pragmáticas y Leyes*.

45 Jacobo SANZ HERMIDA, *La continuación de las Crónicas franciscanas de Marcos de Lisboa: fray Antonio Daza y la Cuarta parte de la Crónica General (Valladolid, 1611)* in *Quando os frades faziam história*, Oporto, 2001, 24.

fracaso del erasmismo, parejo a la consolidación de la Reforma protestante, se nota en los dos últimos volúmenes. Un ejemplo ilustrativo lo tenemos en fray Francisco Gonzaga: educado como *menino* del hijo del rey Felipe II, vino a la Orden en Alcalá y fue Ministro General de la misma entre 1579 y 1587. Gonzaga, precisamente, fue quien consiguió la paz entre fray Antonio de Córdoba, uno de los últimos humanistas españoles, y el Nuncio entre 1572 y 1577⁴⁶. Cuando cesó en el cargo, publicó, en latín y ya sin la sombra del humanismo su célebre *De origine Seraphicæ Religionis franciscanæ eiusque progressibus* (1587). La obra contaba con todos los medios a su alcance, pero no superó el trabajo de fray Marcos. Le faltó su humanismo y su rigor histórico: elaboró su *De origine...* a base de las noticias que le enviaron de todas las provincias de la Orden⁴⁷, pero confió demasiado en sus colaboradores y por ello hay en el libro inexactitudes cronológicas y sorprendentes errores geográficos. Parece como si Gonzaga quisiera enlazar directamente con Bartolomé de Pisa, llenando el intervalo entre la segunda mitad del siglo XIV y su tiempo⁴⁸, dando preciosas noticias de gran valor estadístico y datos de la fundación de los conventos. Aun así, Gonzaga se declara como *moderno* y, a la vez, *antiguo*: en el primer caso, porque cuenta una *historia de progreso* desde la primera página arábiga; y en el segundo, porque hace una recogida de *hechos memorables* en la línea de lo que hemos visto de los historiadores medievales. Pero no es una mera ordenación, como comenta fray Marcos al lector en el III volumen: «muchos trabajos, peregrinaciones, vigiliás, contradicciones, y otras muchas fatigas, por buscar ajuntar y componer esta santa historia». O más adelante: «se tuvo toda la diligencia posible en buscar los memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuese escrito sino lo muy averiguado y cierto».

Pero la calidad histórica de fray Marcos es incluso superior no sólo a Gonzaga, sino también a la *Historia Seraphicæ Religionis* aparecida en Venecia en 1586, del conventual fray Pedro Ridolfi de Tossignano († 1601). Pero se trata, en este caso, de una simple enumeración de personas,

46 «El Nuncio, en efecto, Mons. Nicolás Ormaneto, quería imponer una interpretación tridentina por medio de su autoridad, mientras fray Antonio ofrecía otra interpretación basada en la razón y la ciencia. Los buenos oficios del joven fray Francisco Gonzaga devolvieron las aguas a su cauce» (J. MARTÍ y A. BOADAS, *Un humanista franciscano: fray Antonio de Córdoba (1485-1578) y su entorno intelectual in V Curso de Verano: El Franciscanismo en Andalucía*, curador M. Peláez del Rosal, Córdoba, 2001, 363).

47 En Cataluña se conserva copia de parte de los manuscritos del P. Antonio Mochales que fueron enviados al P. Gonzaga en 1583: se trata de copias de documentos que él mismo autentificaba y de un valor histórico incalculable. Véase: José MARTÍ, *Dos autentificadores...*, ed. cit., 1021-1032.

48 Por ejemplo: F. GONZAGA, *De origine Seraphicæ Religionis*, Roma, 1586, 9-11.

provincias y casas y, por consiguiente, no obstaculizó ni la difusión ni la calidad de la obra del portugués. Desde el punto de vista de la historia del movimiento franciscano, no obstante, la obra del Tossignano supuso el comienzo de las controversias literarias entre observantes y conventuales, contra las disposiciones de León x, con lo que queda patente que fray Marcos no sólo fue pionero, sino que marcó la historiografía franciscana.

La estela de fray Marcos tuvo sus continuadores. Así, en efecto, fray Antonio de Daza escribió una cuarta parte, aparecida en Valladolid en 1611, como ya hemos dicho. Respondía así a la continuación de fray Bartolomé Cimarelli († 1628), que fue refundida por fray Juan Núñez († 1633).

El éxito de las *Crónicas* no sólo radica en sus aspectos formales como la elección del idioma o decantarse por su finalidad edificante, propia como ya advertimos del Renacimiento en general, sino que además fue un trabajo pionero. Fuera del ámbito franciscano, J. Román publicó en Salamanca el 1571 la *Historia de la Orden de San Agustín* y H. del Castillo, la *Historia general de Santo Domingo y su Orden de Predicadores* (Valladolid, 1592-1621). Ambas son del mismo tenor que las *Crónicas*, en cuanto pensadas para la edificación y la lectura. Fray Marcos, además, contó con un aliado extraordinario: el Capítulo General de Toledo de 1606. En efecto: fray Diego González de Mendoza, *menino* y amigo de Felipe III de España, fue elegido Comisario General ultramontano y, como tal, intentó revitalizar la Orden Tercera – incorporando a ella al propio Rey – a través de una serie de medidas como la obligación de que cada convento tuviera sus propios terciarios. Las *Crónicas* fueron entonces el instrumento privilegiado que no podía faltar en una casa para dar a conocer el carisma franciscano.

El epílogo al lisboeta es, sin duda alguna, fray Lucas Waddingo (1588-1657), irlandés que había estudiado en Leiría y Salamanca, el autor de los *Annales Minorum* (1625-1654). Estamos, pues, a casi un siglo de distancia y en los albores de la labor de los cronistas provinciales del xviii. Fray Marcos se había quedado anacrónico por diversas razones. En primer lugar, porque habían aparecido los *Annales Ecclesiastici* de César Baronio (el primero es de 1588), donde, año tras año y desde los comienzos de la Iglesia, se va reseñando su historia y se documenta ampliamente con fuentes impresas e inéditas. De este modo comenzó una nueva época para la historiografía católica y un modelo para ulteriores historias⁴⁹. Baronio publicó 12 volúmenes, hasta llegar al año 1198. Su continuador, el dominico P. Abrahán Bzovio o

⁴⁹ Anales, crónicas e historias en otros ámbitos de la vida religiosa son más bien propias del siglo xvii y siguen el tenor de Baronio y sus *Annales*: A. Yepes y su *Crónica general de la Orden de San Benito* (1513-1621), L. Waddingo y sus *Annales minorum* (1625-1654), A. Manrique y los *Anales cistercienses* (1642-1649), etc.

Bzowski, mientras se refiere abundantísimamente a la orden dominica, olvidó casi por completo a los franciscanos y a otras órdenes y, lo que es peor, en las pocas noticias franciscanas hay tales errores y despropósitos, que fueron tenidas por los propios menores como calumnias. En segundo lugar, Gonzaga tenía que ser «depurado» en sus errores y, desde 1619, las provincias empezaron a trabajar en ello. Y, finalmente, en tercer lugar, las Crónicas de fray Marcos de Lisboa se antojaron más que una historia de la Orden, un conjunto de biografías de frailes santos⁵⁰, mientras se olvida la actividad cotidiana de la Orden o se habla solamente de soslayo de ello. Las ediciones de las Crónicas, pues, tras la aparición de los *Annales*, fueron siendo cada vez más escasas, pese a que los historiadores de la Orden siguieron acudiendo al lisboeta, especialmente por lo que se refiere al nacimiento de la Observancia⁵¹.

4.3. Los ejemplos españoles

Fray Marcos se limitó en su primer volumen a recoger el paso de san Francisco⁵², los milagros ya conocidos de san Buenaventura⁵³, las menciones a los protomártires de Marruecos⁵⁴, Ceuta⁵⁵ o Teruel⁵⁶ y un milagro de san Antonio en León⁵⁷. También menciona a dos de los compañeros de san Francisco, fray Bernardo de Quintaval y fray Gil, peregrinando a Santiago⁵⁸, y a la reina Blanca de Castilla como terciaria⁵⁹. Para acabar, el libro X, un verdadero cajón de sastre, recoge milagros diversos del santo por naciones y menciona uno acaecido en Girona⁶⁰. Mención a parte es el caso de un fraile, fray Juan, de la Provincia de Santiago pero morador en Lisboa, con una anécdota edificante, al estilo usual de fray Marcos⁶¹.

50 Waddingo, optando por el estilo de Baronio, pasó del *humanismo vulgar* a una obra erudita. P. Basilio PANDZIC, O.F.M., *Gli "Annales Minorum" del P. Luca Wadding*, Florencia, Vallecchi Ed., s.d. (1956-1959).

51 Por ejemplo: Damián CORNEJO, *Crónica seráfica* IV, Madrid, 1698, 266.

52 I, 46, 34-35.

53 I, 3, 2.7.17.18.

54 I, 4, 1-9; sus milagros españoles aparecen en: III, 6, 34.

55 I, 4, 30-34.

56 I, 4, 36-39.

57 I, 5, 33. Nótese que antes (I, 5, 1) dice textualmente: «Em a parte de Hespanha occidental na muy populosa e noble cidade de Lisboa» nació san Antonio. Milagros del Santo en España aparecen en: III, 9, 13.

58 I, 6, 3 y I, 7, 2, respectivamente.

59 I, 9, 27.

60 I, 10, 14.

61 I, 10, 36. También a Portugal, a Alenquer y a Guimarães en concreto – sin contar con san Antonio, naturalmente –, se refiere en: I, 6, 29-30.

Ha pasado como ejemplo clásico de la influencia de una obra literaria en el arte una de las representaciones más universales del *Pobrecillo de Asís* que se encuentra en la Catedral de Toledo: se trata de *San Francisco según la visión del papa Nicolás V* de Pedro de Mena (1688), escultura hecha a partir de la narración de fray Marcos. La escena histórica, en efecto, la recoge en las *Crónicas* y alcanza rápidamente difusión⁶². El hecho es que Nicolás V (1449-1455), durante el primer año de su pontificado, tal vez por la influencia de Dante en la *Divina Comedia* que insinúa que Francisco estaba enterrado de pie⁶³, bajó a la cripta del *Sacro Convento* de Asís para comprobar si era cierta la tradición de los estigmas recibidos por Francisco en vida y que procuró esconder incluso a sus frailes más allegados. Le acompañaba el cardenal Austerigio, que relató el hecho al abad Jacobo de Cavallina, después obispo de Ariano (1463-1480). Éste, a su vez, escribió una carta a Francisco de Balso, Duque de Adria y éste al *Gran Capitán*, Gonzalo Fernández de Córdoba. Todo ello sirvió para que fray Marcos relatara el episodio, recogiendo todos estos datos. Eran *tres horas pasadas de la noche*. Derribada la puerta y abiertas las tres cadenas, el Papa entró en la sala de bóveda donde estaba el Santo y echó a llorar. Entró el séquito y... «Era cosa de admiración, que un cuerpo humano, muerto de tanto tiempo, estuviese de la manera de él estaba. Porque estaba en pie derecho, no allegado, ni recostado a parte alguna, ni de mármol, ni de pared, ni de otra cosa. Tenía los ojos abiertos, como de persona viva, y alzados contra el cielo, moderadamente. Estaba el cuerpo sin corrupción alguna, de ninguna parte, con el color blanco, y colorado, como si estuviese vivo. Tenía las manos cubiertas con las mangas del hábito delante de los pechos, como las acostumbra a traer los frailes Menores». Nicolás levantó el hábito del pie para comprobar si tenía alguna llaga (de ahí la diferencia entre la representación de Mena o Cano, que enseñan un pie, y Zurbarán que le deja como estaba, con el hábito hasta el suelo) e hizo lo propio con las manos. También descubrió «que tenía el hábito abierto» en el pecho con una llaga aún fresca. Finalmente, el Papa y los allí presentes besaron las llagas y aquél, además, la boca del Santo. Después de ver a los compañeros de Francisco también incorruptos, especialmente fray Gil, que en vida fue recreado con la visión de Cristo, el guardián procedió al cierre y sellado de la cripta. Hasta aquí la narración del hecho, *que debe ser a todos los Cristianos lumbré y*

62 I. 10. I: *De cómo está sepultado el cuerpo del bienaventurado Padre San Francisco en la ciudad de Asís*.

63 DANTE ALIGHIERI. *Divina Comedia*, Paraíso, Canto XI, 115-117: «e del suo grembo l'anima preclara / mover si volle, tornando al suo regno / e al suo corpo non volle altra bara» (y de su regazo, el alma preclara / quiso partir para volver a su reino / y no quiso otro ataúd para su cuerpo).

*confirmación de nuestra santísima Fe Católica*⁶⁴. Aunque la historicidad es más que dudosa, su intencionalidad, a la luz de Trento y del humanismo de fray Marcos, es evidente: Francisco, el *alter Christus*, es modelo de fe y devoción. El modelo de fray Marcos aparece repetidamente en el barroco: Eugenio Cagés, antes de 1613 lo pintó para el Convento de San Francisco «el Grande» de Madrid y ese año lo repitió, pero ambas obras se han perdido y sólo queda un boceto: Thomas de Leu hizo un grabado a principios del xvii; Alejandro de Loarte lo pintó para los capuchinos de Toledo en 1627; Gérard Douffet, también en 1627, Laurent de la Hyre en 1630, etc. En todos ellos, la escena es complicada, artificiosa y superpoblada. Otros autores barrocos españoles reproducirán la escena, pero con idéntico tenor que Pedro de Mena: un Francisco con el hábito observante y sin ningún elemento sobrenatural (o acaso todo sea de una mística basada en la divina sencillez). Zurbarán lo plasmó en tres ocasiones entre 1635 y 1640; Alonso Cano, en una estatua hoy perdida y en otra, pequeña, de la Catedral de Toledo; y Murillo⁶⁵.

En el segundo volumen, las citas españolas son más abundantes, por tratar, claro está, ya no de la vida del *Pobrecillo* sino de la Orden en general⁶⁶ y por haber podido ver *in situ* mucho de lo que recoge⁶⁷. Tal parece ser el caso de la vida de san Luis, obispo, o de santa Isabel de Portugal⁶⁸. El libro IX – el X es un ramillete de los privilegios papales y la traducción de Jacopone de Todi – acaba con una estadística de la Orden⁶⁹.

Ya hemos dicho que podemos decir que fray Marcos, a su paso por España, copió algunos documentos, como la vida de los mártires de Granada. También es fuente de información fidedigna en la cuestión de la reforma

64 Parecida consideración leemos en el *Floreto*: «E como en diuersas partes del mundo, los sus gloriosos miraglos e largos beneficios por él alcançados traxesen a muchos a la deuoción de Ihesu Christo e incitassen a reuerencia de esse mesmo sancto...» (*El Floreto de San Francisco*, Madrid, 1998, capítulo 150, 257).

65 J. MARTÍ y A. BOADAS, *El franciscanismo de Zurbarán (1598-1664)* in *IV Curso de Verano: El Franciscanismo en Andalucía*, curator M. Peláez del Rosal, Córdoba, 2000, 220-221.

66 Así recoge el Capítulo General de Barcelona de 1313 en II, 7, 31, o el de 1508 en III, 8, 33.

67 De las *Chronicas antigas* extrae: la edificación del convento de Toledo (II, 1, 21); la ayuda de los frailes y ¡un león! a los españoles en Marruecos (II, 1, 22); otros hechos milagrosos (II, 1, 23; II, 1, 30; II, 1, 33; II, 1, 36; II, 2, 22; II, 4, 4-5; II, 4, 27 y II, 4, 29 – ambos, sin embargo, procedentes del *Floreto* y Bartolomé de Pisa –; II, 4, 38; II, 5, 19 – debido a Mariano de Florencia; II, 5, 26; II, 9, 35); asocia, sorprendentemente, la paz de 1278 entre Castilla y Francia a la paz entre los generales dominico y franciscano (II, 4, 15); y apuntes de hombres santos (II, 4, 16; II, 5, 13; II, 6, 26; II, 7, 24; II, 7, 43; II, 8, 46; II, 8, 48-50 – que incluye un célebre milagro en Ciudad Rodrigo –; II, 9, 14-15; II, 9, 20).

68 II, 6, 1-12 y II, 8, 26-32, respectivamente.

69 II, 9, 37.

española villacreciana y san Pedro Regalado⁷⁰, como se lee en el *Prólogo* al tercer volumen de las *Crónicas*: «Hase también aquí de advertir, cristiano lector, que se tuvo toda la diligencia posible en buscar memoriales antiguos y modernos por los conventos, y las informaciones fidedignas, porque no fuese escrito sino lo muy averiguado y cierto. Y no habiendo yo podido ir a Alemania, ni peregrinar por toda Francia, por no consentir los tiempos, como fui personalmente por Italia, España y parte de Francia, está manifiesto que no habrán aquí todos los bienaventurados siervos de Dios y cosas insignes de las Órdenes de nuestro Padre San Francisco, sino que quedarán muchas por contar»⁷¹. En este III volumen recoge la predicación de san Bernardino de Siena⁷², la reforma villacreciana y recoleta⁷³, san Pedro Regalado⁷⁴, san Diego de Alcalá – de quien parece recoger los testimonios en vistas a su canonización⁷⁵ –, el portugués Juan Hortelano que moraba en Salamanca⁷⁶, la fundación de las concepcionistas⁷⁷, la vida del cardenal Cisneros⁷⁸, una nueva estadística después de 1517⁷⁹, fray García Blandes⁸⁰, la llegada a América⁸¹ y otros hechos más o menos dignos de consideración, especialmente, de nuevo, citando vidas de frailes singulares⁸².

Por fin, mencionaremos el paso de san Francisco por la Península, que tiene en la autoridad de fray Marcos de Lisboa un referente obligado. Reunió fuentes hasta entonces ignoradas, como el *Floreto*, y su autoridad debe ser tenida en cuenta, en la medida que, como Waddingo un siglo después, no

⁷⁰ Dos monográficos han estado dedicados por la revista *Archivo Ibero-Americano*: 17 (1957) y 59 (1999).

⁷¹ Un tenor bien distinto se encuentra en el siglo XVIII: «Esta primera parte de la *Crónica de Cataluña* es obra con tanto acierto escrita y con tanta verdad sacada a la luz, que por ambas razones arrastrará la estimación de propios y extraños. El estilo, por lo liso, es para todos; la verdad (que es el espíritu de una historia) es salida; la narrativa estudiosamente discreta y discretamente estudiviosa» (Antonio Boer en: Jaime COLL, *Crónica de la provincia franciscana de Cataluña I* (1738), curator J. Martí, Madrid, 1981, 20*).

⁷² III, 2, 10. Aunque no recoge su paso por Barcelona y Girona, donde los efectos de su predicación hicieron estragos, ya que coincidieron con un histórico terremoto.

⁷³ III, 2, 27 y III, 9, 16, respectivamente.

⁷⁴ III, 3, 61.

⁷⁵ Le dedica nada menos que medio libro: III, 5, 1-37.

⁷⁶ Precisamente el lugar de edición del III volumen: a fray Juan le dedica diez capítulos: III, 8, 1-10.

⁷⁷ III, 8, 11-17 y su *Regla* en: III, 10, 15.

⁷⁸ III, 8, 45-46.

⁷⁹ III, 8, 48-49.

⁸⁰ III, 9, 1-5.

⁸¹ III, 9, 9-11.

⁸² III, 3, 36; III, 4, 1; III, 4, 28-29; III, 5, 45; III, 5, 64; III, 6, 40-41; III, 7, 16-17; III, 7, 20; III, 7, 26-27; III, 7, 27; III, 8, 21; III, 8, 36; III, 8, 40-44; III, 9, 21-22; III, 9, 29; III, 9, 34; III, 9, 40; III, 9, 42-45.

añade nada espectacular a lo que los documentos anteriores habían tratado. Los documentos posteriores, tales como las crónicas de las provincias, los propios *Annales* de Waddingo – que se queja de que los españoles no guardaran memoria del tránsito de Francisco por nuestras tierras – y toda suerte de documentación parecen, de momento, prescindibles. Podría ejemplificarse esta desconfianza en el P. Jaime Coll⁸³. Contra los castellanos, escribe que Francisco viajó dos veces a España: una, en 1211, entrando por Cataluña – naturalmente – y otra, para ajustarse algo más a la historia, en 1213, por Navarra...

The philosophical and cultural background of the Crónicas shows that Mark of Lisbon was closer to the Renaissance historians and humanists than to the medieval hagiographers. It can be also noted that they suppose the end of the Franciscan disputes among the spiritual sense of history by means of promoting an irenic and moralising way of collecting the information and the sources. The resulting model offered by Mark was not only valid for the vulgar humanism, but also provided a guideline for later Franciscan historians and anticipated some of the features of the Baroque Reform in the Catholic Church. From this point of view, it can be analysed the Spanish references, specially those of saint Francis, as an example of Mark's style and as an influential work until the end of the Seventeenth Century.

⁸³ Jaime COLL. *Crónica de la provincia franciscana de Cataluña I* (1738), curator J. Martí. Madrid. 1981, 1-17.