

**¿LAZARILLO “LIBERTIN”?
SOBRE LA PRIMERA RECEPCIÓN EN EUROPA DEL NORTE: TRADUCCIONES
E INSPIRACIONES ANTICLERICALES***

**A “LIBERTINE” LAZARILLO?
ON THE EARLY RECEPTION IN NORTHERN EUROPE:
TRANSLATIONS AND ANTICLERICAL INSPIRATIONS**

NICOLAS CORREARD

Université de Nantes – EA 4276 L'AMo



<https://doi.org/10.17979/spudc.9788497497657.29>

Resumen. Se ha dicho repetidamente que el género picaresco deriva del *Lazarillo castigado*, cuando no del *Guzmán de Alfarache*, más que del *Lazarillo* original. Tal planteamiento olvida que las primeras traducciones francesas e inglesas se fundaban en el texto de 1554, cuya influencia, transmitida por la continuación de 1555 traducida a su vez en francés en 1598, se difundió hasta los principios del siglo XVII. Diseñada en un entorno probablemente erasmista, la sátira anticlerical, repleta de alusiones provocantes hacia ciertos dogmas católicos, no pasó inadvertida: los *marginalia* de las traducciones, por ejemplo, muestran un interés particular por este tema. No es de extrañar si relatos satíricos libremente inspirados del *Lazarillo*, tales como *The Unfortunate Traveller* de Nashe, el *Euphormio Lusinini Satyricon* de Barclay o la *Première journée* de Viau, adaptaron la sátira religiosa a su propia actualidad: en un contexto de desarrollo de los pensamientos libertinos, personajes de jesuitas y de puritanos se convirtieron en blancos nuevos de escenas novelísticas basadas en un modelo obviamente “lazarillesco”.

Palabras clave. *Lazarillo de Tormes* – traducción – sátira – anticlericalismo – libertinaje erudito

Abstract. It has often been argued that the picaresque genre derived from the *Lazarillo castigado*, if not from the *Guzmán de Alfarache*, more than from the original *Lazarillo*. Such an assumption

* Forma de cita del trabajo:

Correard, Nicolas (2019). “¿Lazarillo “Libertin”? sobre la primera recepción en Europa del Norte: traducciones e inspiraciones anticlericales”. En Pilar Couto-Cantero, Rocío Chao-Fernández, Alfredo Rodríguez López-Vázquez & Arturo Rodríguez López-Abadía (eds.). *Actas del Simposio del Lazarillo (A Coruña, 10-11 de octubre de 2019)* (=Cursos congresos simposios; 148). A Coruña: Universidade da Coruña, pp. 29-42. DOI: <https://doi.org/10.17979/spudc.9788497497657.29>

neglects the fact that the first French and English translations did rely on the 1554 text, whose influence, conveyed by the 1555 sequel also translated in French in 1598, did last until the early 17th century. Probably designed in an Erasmian circle, the anticlerical satire, enhanced by provoking allusions to certain catholic dogmas, did not pass unnoticed: the marginal comments of the translations, for instance, testify for a strong interest for this theme. It is no wonder, therefore, if the first satirical narratives freely inspired by the *Lazarillo*, such like *The Unfortunate Traveller* by Nashe, the *Euphormio Lusinini Satyricon* by Barclay, or the *Première journée* by Viau, adapted its religious satire to their own actuality: in the context of the rise of libertine thinking, characters of Jesuits and Puritans could become new targets for novelistic scenes based on an obviously “lazarillesque” model.

Key Words. *Lazarillo de Tormes* – translation – satire – anticlericalism – free-thinking

Pese a los numerosos estudios sobre las traducciones e imitaciones de *Lazarillo de Tormes*, su primera recepción fuera de España sigue siendo un territorio poco explorado. Sin embargo, las traducciones fueron tempranas: el editor lionés Saugrain publicó una versión francesa en 1560, reeditada en París en 1561, sin que se sepa la identidad del traductor pese a las distintas atribuciones dadas; en Inglaterra, David Rowland acabó una traducción inglesa publicada varias veces desde hace 1586, basada en la versión francesa de Saugrain y el original a la vez. *Lazarillo* fue un texto muy leído fuera de España: no es de extrañar si las menciones se encuentran frecuentemente en textos de la época.

¿Pero qué *Lazarillo*? ¿El “castigado”, o el original, este libro bastante libre? De manera sorprendente los estudios traductológicos existentes no plantean este problema, como si no se tratase de un libro que fue tan escandaloso. Resulta evidente que el destino del *Lazarillo* se desdobló: mientras que en España la versión del Inquisidor López de Velasco se impuso (Coll-Tellechea, 2010), Francia, si bien permaneció un reino católico, acogió el relato auténtico, compitiendo así con el “castigado” como fuente de traducción. En tierras reformadas como en Inglaterra, la crítica anticlerical era por supuesto bienvenida. La aclimatación de la sátira religiosa fuera de su contexto original (en el tiempo y en el espacio), plantea el problema de la lectura que los nuevos “*libertins*” pudieron hacer del librito y de su continuación de 1555 a principios del siglo XVII, considerando su gusto muy marcado por la ficción cómica de índole picaresca, que utilizaron de manera muy irreverente de cara a las censuras y poderes, cuya autoridad procuraron subvertir.

Nos faltan unos eslabones para entender este trozo de la historia literaria. Todas las historias de la picaresca como género español e internacional subrayan que el *Guzmán* fue el verdadero punto de partida (Darnis, 2015), un hecho difícilmente negable, pero que se ha convertido en presupuesto poco cuestionado, que influyó en las teorizaciones de la picaresca como género barroco y contrarreformista, una simplificación que oscurece, entre otros problemas, los vínculos entre los relatos españoles y las *histoires comiques* francesas.

Plasmada por Alexander Parker (1967) en el mundo anglosajón y Maurice Molho (1968) en Francia, la doctrina era clara, y soportada por el silogismo subyacente: España era un país de Contrarreforma; la picaresca era un género principalmente español; por consecuencia, la picaresca debía ser considerada como expresión de la Reforma católica (Bjornson, 1977; Souiller, 1989). Esta *doxa* crítica todavía orienta los estudios, pasando por alto la sobrevivencia del *Lazarillo* “no castigado” fuera de España, la gran variedad de los textos que recogimos bajo una etiqueta cómoda y también la complejidad propia de la espiritualidad alemanjana tal como se exprima en el *Guzmán*. Poco se encuentra sobre la recepción y continuaciones del *Lazarillo*, por ejemplo, en los compendios más recientemente editados por M. Meyer-Minneman y S. Schlikers (2008), o por J. M. Garrido Ardila (2015).

Por ello trataremos de medir la influencia del *Lazarillo* de 1554 y de su continuación de 1555 en Europa del Norte, siguiendo el hilo del tema anticlerical, mirando a las traducciones y a los autores que no escribieron “imitaciones” como tales del *Lazarillo*, sino sus primeros equivalentes extranjeros, donde se pueden rastrear huellas del modelo español. Los dos libros de 1554 y 1555 comportaban un verdadero código sobre el arte de disimular, designando de manera simbólica muchos gestos de censura y autocensura *en* el relato. Solo los lectores competentes, como lo fueron los erasmistas y lucianistas del siglo XVI, eran capaces de captar las señales metatextuales que da el texto, que llaman a interpretarlo en sentido más alto, irónico y alegórico¹. ¿Las captaron los lectores franceses o ingleses?

1. Las traducciones francesas: un *Lazarillo* poco “castigado”

Las traducciones francesas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII merecen más atención: se suelen mencionar de manera rápida en estudios generales, bastante superficiales por muy valiosos que sean, como el de Cioranescu (1983, p. 423-430), o en repertorios bibliográficos, como el de Losada Goya (1999, p. 59-65), que provee informaciones preciosas. Cuando fueron estudiadas desde un enfoque traductológico, lo fue en detrimento de su interpretación: el análisis minucioso de Caroline Pascal (1997) se funda en una comparación de varias traducciones de sentencias aisladas del *Lazarillo* sin nunca entender cada una como parte de un conjunto que tiene sentido propio. Tampoco Rumeau (1980), quien fue pionero en este ámbito, ha reflejado suficientemente el hecho de que las imprentas de Lyon, donde fue publicada la primera edición des *Faits merveilleux, ensemble la vie du gentil Lazare de Tormes* (1560), eran sede de numerosos evangelistas y protestantes, incluido exiliados españoles.

Si las notas marginales de esta edición, como ya fue subrayado, brindan explicaciones culturales –¿qué es un *maravedí*?, etc.– también dejan filtrar, en ocasiones, unas indirectas jocosas que explotan la ironía del original. Es el caso, por ejemplo, de la costumbre de comer cabezas de carnero los sábados en España, que el cura de Maqueda celebra con voracidad: una nota de la versión francesa comenta sobre las costumbres alimentarias (asquerosas) de los

¹ Este punto fue el tema de nuestra intervención al VII congreso de la SEMYR (Salamanca, 4-6 sept. 2018): “Lazarillo en sentido metatextual (censuras, autocensuras y disimulación *en* el texto)” (en espera de publicación).

españoles, que comen de todo, concluyendo con la precisión “con permiso del Papa” (*Les Faits merveilleux*, 1560, p. 24 r.). El comentario ya es una manera de compartir el juego irónico del autor, como confirma esta nueva observación sobre la aparición del “angélico calderero” que salva Lázaro abriendo el arca, como si hubiese bajado del cielo en ayuda de aquel pobre mozo hambriento. La alucinación del personaje atrae este comentario marginal: “Lázaro era buen cristiano, por creer que todos los bienes le venían de la mano de Dios” (“*Lazare estoit un bon chrestien, puis qu’il estimoit que tous les biens lui venoient de la main de Dieu*”, p. 26 v.-27 r.). Desde luego se burla el autor de la nota del que confunde entre la credulidad grosera y la piedad auténtica. Había mucho en el *Lazarillo* que recordaba en este aspecto las últimas sátiras de Rabelais, tan inspiradas por Erasmo, publicadas por las imprentas lionesas unos años antes (1552 para el *Quart Livre*).

Acudamos a la traducción de Jan van Meers publicada en Amberes por Jansens en 1598. Añade a la traducción de 1560 una traducción francesa de la *Segunda parte* (1555), conocida como el “*Lazarillo de los atunes*”. La traducción de la *Primera parte* parece seguir fielmente la de 1560, salvo en los pasajes expurgados por López de Velasco, que el segundo traductor debía tener delante de los ojos: este modificó la traducción publicada por Saugrain siguiendo la versión “castigada”. Aparte de la redistribución de los capítulos en unidades cortas, el contenido de los Tratados IV y V, con el fraile y el buldero, desaparece efectivamente, mientras que el cura del Tratado II se ha convertido en “*laboureur*” (labrador). Ya se pudiera tildar de “castigada” la traducción de Amberes, publicada en tierras de Imperio y en contexto de lucha intensa contra los herejes. No obstante, incluye a continuación la primera traducción francesa de la escandalosa *Segunda parte*, sin quitarle nada: figuran el arcipreste Rodrigo de Yepes y su “ama” Elvira, la esposa de Lázaro, como en el texto español (cap. XVII), también el encuentro con la Verdad refugiada en el mar (cap. XV), clave de un código de disimulación jocoserio compartido por los lucianistas modernos, en España y fuera (Vian Herrero, 2015).

La aprobación de la *Primera parte* traducida en francés, firmada en latín por un cierto Breugels, certifica que no hay nada “ofensivo” para la doctrina cristiana, y más, que este libro puede brindar “edificación para el saludo del alma” (*Histoire plaisante, facétieuse et récréative du Lazare de Tormes*, 1598, p. 126). Pero la larga aprobación de la *Segunda parte*, firmada en francés por un cierto “Blanckvval, *canonicus*” es bastante curiosa (pp. 309-311). El supuesto clérigo cuestiona la realidad de la historia, que se asemeja a un “sueño”. Asegura que tampoco la *Segunda parte* es obra impía. Todo lo contrario: aludiendo al episodio de la metamorfosis en atún, alaba la devoción de Lázaro, que rezó en el peligro y prometió visitar el santuario de Monserrat y Guadalupe (*Segunda parte del Lazarillo de Tormes*, 2014, cap. II, p. 201), lo que explica porque Dios le libró de la condición de pez y le convirtió de nuevo en hombre, según el supuesto canónigo. Por qué extrañar del milagro, prosigue, si se refiere a Moisés, que convirtió su palo en serpiente y viceversa (*Ex. 7, 1-13*), a la vara de Aaron que floreció (*Num. 17, 16-28*), o a San Juan Evangelista que convirtió piedras en gemas y ramas de árboles en oro (se trata de milagros atribuidos al santo por la hagiografía, desde su *Vida* debida a Mileto obispo de Laodicea hasta la *Leyenda dorada* de Vorágine, pasando por la *Vida y muerte de los santos* de Isidoro).

El paralelismo entre la ficción cómica y los *loci* bíblicos o hagiográficos es llamativo: no puede leerse totalmente en serio un pasaje donde el censor –o el supuesto censor– parece adherir a una lectura literal del “*Lazarillo de los atunes*” como si se tratara de un texto sagrado. Sugiere una broma, o más bien, una intención irónica, que apunta a la ficcionalidad de los milagros. El autor de esta pseudoaprobación jocosa concluye poniendo en duda la realidad del “milagro” de Lázaro: “no puedo asegurarlo como si fuese el santo Evangelio. Quizá es verdadero, quizá no lo es, dejando el lector [*liseur*] creerlo o non. Pero no hay ningún peligro” (“*Toutefois je ne le veur assurer comme le saint Evangile. Peut estre qu’il est vray, et peut estre non estre vray, laissant le jugement au liseur, il croy ou non ; il n’y a danger ne peril*”). Semejante juego, que recuerda mucho el inicio del *Pantagruel* de Rabelais, no puede sino cuestionar la creencia literal en los milagros bíblicos equiparados aquí de forma subversiva. Esta falsa aprobación, según nuestra interpretación, forma parte de un juego editorial cómplice con la ironía de los autores de los dos libros originales de *Lazarillo*: el editor pone a prueba los límites del discurso admisible con una fineza muy “libertina”, considerando que el ejemplo del milagro del palo de Moisés fue blanco privilegiado de la incredulidad hacia los milagros en los siglos XVI y XVII, desde Cornelio Agrippa, Vanini y La Mothe le Vayer hasta Hobbes. Al final, esta edición debería ser considerada, a nuestro juicio, como un montaje astuto –una picardía editorial– destinada a introducir un producto de contrabando, la primera traducción de la *Segunda parte*, bajo la capa de una traducción “castigada” de la *Primera*. De no ser así, la doble traducción entrañaría una incoherencia mayor.

Pero esto es solamente un ejemplo de las múltiples señales a las que deberíamos prestar atención. Fuera de este caso complejo, la exitosa traducción de Bonfons, publicada en 1601, muestra que las dos partes de *Lazarillo de Tormes* de Amberes estuvieron al alcance de la mano de los lectores franceses, a los que les gustaban cada vez más las “*histoires comiques*”. Despreciada por los estudios modernos a causa de su literalismo, esta traducción puede ser tachada de “mediocre” por la multiplicación de calcos y de barbarismos, y a veces la falta de adaptación que debía obscurecer mucho la comprensión. No obstante, observamos que transmite claramente toda la carga anticlerical del original, y conserva hasta las alusiones más antidogmáticas de los libros españoles: la comparación entre los hurtos del Zaíde y las conductas de ciertos clérigos y frailes (*Lazarillo de Tormes*, 1846, p. 120) no está nada suavizada, por ejemplo, mientras que las traducciones anteriores se conformaban prudentemente con una alusión vaga a ciertas “gentes” sin mencionar clérigos; la piedad invertida de Lazarillo que reza para que la gente se muera en la Iglesia de Maqueda (*Lazarillo de Tormes*, 1846, p. 81); o la visión de la “cara de Dios” bajo las especies de un pan pseudoeucarístico (*Lazarillo de Tormes*, 1846, p. 82)... nada falta (cf. respectivamente *Vida de Lazarillo de Tormes. Vie de Lazarille de Tormes*, 1601, p. 17, 74 y 80).

Esta edición presenta otro rasgo interesante: parece una edición escolar concebida para el aprendizaje del idioma castellano –la primera de este tipo– con texto original y traducción enfrente, en dos columnas, una disposición que favorece una lectura atenta a los pormenores. Y sabemos que los pormenores importan mucho para entender la ironía del *Lazarillo*. En la Francia de Enrique IV, y en un momento de relativa permisividad de la censura, poco después del fracaso

de los *Ligueurs* papistas y pro-españoles, seis años después de la publicación de la *Satyre ménippée de la Vertu du Catholicon d'Espagne* (1595), establece un puente entre el erasmismo del mediados del siglo XVI, la ola contemporánea de panfletos antiespañoles, y la nueva generación de los “*libertins*” que el Padre Garasse condenará en su *Doctrine curieuse* de 1623.

2. En Inglaterra: de la sátira de los abusos católicos a la sátira de la hipocresía puritana

Antes de pasar a textos neolatinos y franceses inspirados en el anticlericalismo lazarillesco, la Inglaterra de finales del siglo XVI merece un *excursus*. Se ha dicho repetidamente que la *Pleasant Historie of Lazarillo de Tormes* (1586) reeditada bajo el título de *The Spaniard's Life* en 1624, fue producto de un interés cultural y político para un país rival, cuando no enemigo, mezclado con desafío y estereotipos sobre los españoles en tiempos de conflicto internacional (véase Santoyo, 1978, pp. 17-120; y para un estudio reciente, Rodríguez Rodríguez, 2008). Dedicada a Thomas Gresham, gran viajador, la traducción de David Rowland se insertaba también en una ola de panfletos antiespañoles. Efectivamente, enfatiza el exotismo de las costumbres ibéricas y hace del escudero el tipo del orgulloso *hidalgo* español, despojando el texto de la simpatía que Lázaro manifiesta en ciertos puntos para este maestro fallido (semejante tendencia ya se veía en la traducción francesa publicada por Saugrain).

Por supuesto, la sátira de los clérigos católicos podía ser del gusto de los reformados, y esta traducción lo demuestra. Si no restituye la alusión a la Eucaristía en la aventura muy simbólica del pan encontrado en el “arca”, que se asemeja a un sagrario (“comencélo de adorar, no osando rescebillo”, *Lazarillo*, 1846, p. 82), o si suprime la comparación entre los pequeños delitos del padre morisco y los grandes delitos de los frailes cristianos en el Tratado I, es porque sigue principalmente la traducción francesa de 1560, en la que se funda, más que en el texto castellano. Estudios recientes sugieren una carencia de interés del traductor, o por lo menos una falta de atención a las alusiones religiosas atrevidas del texto (Samson, 2013). Punto discutible, en realidad: tal y como en la versión francesa de 1560, los comentarios (en margen) atraen frecuentemente la atención del lector sobre lo que les parecían “supersticiones” católicas a los reformados. En el caso de la aparición del calderero, Rowland reproduce en inglés la nota de la edición francesa de 1560 (*The Pleasant Historie*, 1624, D4 viii). En otros lugares, añade ironía a la ironía. Esto se vislumbra en particular en la falsa devoción del ciego mendigando (B 4 ix): la traducción amplía la protesta fingida del viejo, “*who will hear such a devout prayer?*”, con un “*or else, the life of some Saint?*”, una indirecta a la afición hagiográfica de los católicos, ausente en la versión francesa así como en el original (donde sólo se lee “¿Mandan rezar tal y tal oración?, como suelen decir”, *Lazarillo*, 1846, p. 79). Asimismo, Rowland propone un neologismo curioso y sesgado, “*Sainter*” –que no hemos encontrado en ningún diccionario inglés ni moderno ni antiguo– para traducir las malas prácticas del cura, que actúa como “saludador” (“bebía más que un saludador”, *Lazarillo*, 1846, p. 81). ¿Por qué derivar una palabra de “*Saint*”, si no es para aludir una vez más a la concepción demasiado ancha de la santidad entre los católicos, mientras que la voz inglesa “*healer*” ya existía con este sentido? El comentario en margen glosa “*Sainter*” definiéndolo como “un tipo de profetas borrachos en España, que tienen el cargo de curar a los

perros enloquecidos” (“*A Sainter is a kinde of drunken prophets in Spaine, which take upon them the healing of mad dogges*”, *The Pleasant Historie*, 1624, D4 vi). No hay que olvidar los motivos polémicos subyacentes a esta traducción: los católicos permanecían en Inglaterra como minoridad amenazante.

El primero equivalente inglés del relato proto-picaresco español, *The Unfortunate traveller*, publicado en 1594 por Thomas Nashe, muestra algo distinto: que el modelo español pudo ser adaptado en otro contexto, y armar una sátira de los abusos religiosos locales. El protagonista de este relato muy deconstruido, Jack Wilton, es un aventurero violento, independiente y sarcástico, mucho más cínico que Lázaro –un “*rogue*” en suma, más que un pícaro–, que se traslada de un lugar a otro por Europa siguiendo a varios amos. La corrupción del mundo católico queda patente en el último episodio, ubicado en Roma, capital de todos los vicios. Pero las únicas figuras de religiosos reformados puestas en contraste, antes en el libro, no se libran tampoco de la caricatura.

Así los Anabaptistas de Münster, dirigidos por el falso profeta Jan von Leyden, vienen presentados como una armada de vagabundos: “La casa de Dios, una banda de robadores de Iglesia la han convertido en una choza de pícaros”, apunta el narrador (“*The house of God a number of hungrie Church robbers in these dayes have made a den of theeves*”, Nashe, 1958, p. 238), que luego asegura haber asistido a la masacre cometida por las tropas imperiales poniendo fin a esta experiencia de teocracia popular en 1535. No hay simpatía para las víctimas, tachadas de “legión de hipócritas” (“*a whole Armie of hypocrites*”, p. 235) que se vestían de “santos”, rezando, gritando y llorando siempre (p. 234), convencidos que podían leer los “secretos del Cielo” y esperando algún “milagro” en su favor (p. 239)– lo que desmiente su final catastrófico.

Nashe era no “*libertin*”: defensor en cierto modo del orden establecido y de la nueva Iglesia de Inglaterra en la famosa “controversia de Marprelate”, ataca a los primeros puritanos contemporáneos, otra minoridad amenazante, y nuevos anabaptistas (“*Heare what it is to be Anabaptists, to be Puritans, to be villaines*”, p. 241). La sátira era legítima desde el punto de vista de la *media via* anglicana, pero sus efectos van un poco más allá, hacia cierta visión global de los cultos: “siempre va así, subiendo y bajando con todas nuestras Iglesias cínicas, reformadas y extranjeras” (“*so fares it upp and downe with our cinicall reformed forraine churches*”, p. 239). Esta curiosa acumulación de adjetivos yuxtapuestos puede inducir varias lecturas: si se debe excluir de una vez la Iglesia de Inglaterra del elenco de las iglesias forasteras, ¿por qué apuntar de manera tan vaga a “nuestras” Iglesias “reformadas”? La ambigüedad es aún más contundente cuando Lutero se encuentra ridiculizado en un episodio colocado en Wittenberg, donde Jack Wilton asiste a varias disputas estériles de doctos que llenan sus discursos de palabras huecas. “*Quae supra nos, nihil ad nos*”, refleja el narrador, aludiendo a un adagio famoso de Erasmo: “lo que está encima de nosotros, no es nada para nosotros” (pp. 250-251). Este escepticismo religioso por lo visto había sido compartido por los autores anónimos de las dos partes de *Lazarillo* publicadas en Amberes unas décadas antes.

Lo que apunta más a la influencia del *Lazarillo* en la escritura de Nashe, por último, son las muchas alusiones irónicas al papel de la providencia, que el narrado, a lo largo del relato, suele

llamar en balde, o que convoca para explicar los acontecimientos de su vida de manera poco convincente, mientras que van multiplicando las casualidades en su vida. “*Insondable es el libro de nuestro destino*” reconoce Jack Wilton (“*Unsearchable is the book of our Destiny*”, p. 327), una visión cercana a la del autor del *Lazarillo*, y que se debe leer en su contexto como una indirecta al providencialismo de los puritanos.

3. Jesuitas y puritanos en un relato picaresco neolatín: Jean Barclay

Entre los precursores del movimiento “libertino” francés, cabe subrayar el papel singular del escritor franco-escocés Jean, o John Barclay, hijo del jurista William Barclay. Como su padre, Jean Barclay viajó varias veces de un lado a otro del canal de la Mancha, sin establecerse, mudándose de París a Londres, y después a Roma, pasando por varias provincias francesas. Educado por los jesuitas en Lorena, compuso una novela neolatina, el *Euphormio Lusinini satyricon*, publicada en 1605 y ampliada con una segunda parte en 1607, imitando no sólo a los modelos antiguos de sátiras menipeas (Petronio, Apuleyo, Luciano), sino también a los modernos, como Rabelais y el *Lazarillo*. Se trata de un texto muy leído y muchas veces reeditado en latín, traducido no menos que cuatro veces en francés a lo largo del siglo, un texto que causó un florecimiento de “*satiricones*” y se convirtió en modelo de los “*romans a clef*”. Narra la historia de un “emancipado” o “franqueado” (significado del nombre Euphormio, que hace eco a la etimología de *libertin*), quien viaja por toda Europa y se enfrenta a la corrupción diagnóstica en muchas capas sociales, denunciadas en nombre de la “libertad satírica” reivindicada por el autor en una *Apología pro se* ulterior (Barclay, 1610, p. 7 r.), donde desafía a los príncipes y a todos los que creen que “censurar a los hombres sagrados equivale a acusar los dioses” (“*hi autem in sacris hominis accusari omnes deos*”, p. 9 r.).

La cuestión de la influencia del *Lazarillo* y/o del *Guzmán*, entre otras fuentes, fue discutida por unos críticos y editores modernos (Fleming, 1967, pp. 101-102; Serroy, 1981, pp. 232-254). No cabe convocar aquí los rasgos generales que parecen inspirados en la picaresca española, como la enunciación en primera persona, la sucesión de malos maestros o la fuerte presencia de la Fortuna. Varias secuencias clave de sátira anticlerical deslindan los contornos de un autor más cercano ideológicamente al espíritu escéptico de los autores probablemente erasmistas de las dos partes del *Lazarillo* que a las convulsiones espirituales del héroe de Alemán. Muestran además cómo Barclay, probable lector de la traducción de Bonfons, supo aprovechar la lección estética del *Lazarillo* de 1554, sobre todo en la manera de construir un engaño a los ojos por medio de un punto de vista versátil.

El primer pasaje que analizaremos es el encuentro con Acignius, uno de los peores maestros de Euphormio, que juega un papel importante en su destino. La “clave” se da de manera transparente: el anagrama apunta a Ignacio de Loyola. Acignius/Ignacius es presentado por los ditirambos de otros personajes que alaban su integridad y virtudes y describen su colegio como “templo de las Musas”, a pesar de ciertas observaciones inquietantes, como esta: “*Sometía el pueblo con el terror hacia las cosas sagradas y religiosas*” (“*Populum sacrorum & religionum terrore devinxerat*”, Barclay, 1605, p. 41). Joven inexperto en la Primera parte del

Euphormio, el narrador se deja convertir y descubrirá luego la cara oculta de este maestro orgulloso e implacable, que le castiga injustamente de manera repetida. ¿Cómo no pensar en el prototipo del cura de Maqueda? El embuste queda más claro, después de un proceso de descubrimiento progresivo, en la Segunda parte de la novela, cuando el protagonista se aloja en el colegio de Delphium. Barclay recoge los recuerdos de su propia educación en el colegio jesuita de Pont-à-Mousson para pintar esa “academia” de ficción como un lugar de educación al vicio, donde se aprenden maneras y trampas cortesanias, y que resulta ser una cárcel. La experiencia justifica la comparación establecida por el personaje del amigo Themistius, que describe a los “acignianos” como Sirenas que desvían la juventud y la someten a su servicio, embusteros que pretenden indagar los secretos de Dios mientras buscan su interés propio por aficiones muy terrestres, hipócritas que impresionan el vulgo con la apariencia de la devoción (*dum simplicitas vulgo dum omnibus fraudibus aperta quae religione adumbrantur*, Barclay, 1607, p. 14).

Simétrico a esta sátira contra los jesuitas, aunque más breve, es el retrato de un maestro puritano que el narrador encuentra en Scolimorrhodia, es decir, en Inglaterra, adonde va al final de la novela. El pasaje constituye uno de los primeros retratos literarios de este movimiento derivado del calvinismo presbiteriano. Pero se trata de un retrato fundado en la antífrasis: Catharino –el “puro” según la etimología– se presenta como un personaje austero y digno, quien llora continuamente para hacer alarde de su devoción y se pretende depositario de un mensaje radical de purificación de la Iglesia. Este falso profeta, legislador de una comunidad supuestamente igualitaria, resulta ser el príncipe de los hipócritas cuando, acabados los discursos de autoglorificación, actúa como una persona lasciva y golosa, que se intoxica con el humo de tabaco. Recuerda a los falsos filósofos de Luciano y también al cura de Maqueda o al escudero del *Lazarillo* de 1554: la manera de componer un retrato bifronte, anamórfico, ya vista en el caso de Acignius, parece inspirarse en el tratado III del *Lazarillo* (véase el análisis de Rico, 1970), porque *Euphormio* no se entera de la verdad inmediatamente; el autor la desvela con malicia, distribuyendo indicios progresivamente, hasta una revelación total, burlesca y desoladora a la vez.

La conclusión del episodio vale también como enseñanza de todo el libro:

Cuando repasé en mi mente todo lo que había notado en la casa de Catharino, así como entre los Acignianos a los que yo había conocido antaño, pasando por alto otros muchos que profesaban varias religiones, no pude sino enojarme. En todas, veía sólo hombres, que por la mayor parte abusaban de las cosas divinas. [...] Los letrados acuden a la religión por vanidad. Sirve a los grandes para formar partidos y bandas. Los demás siguen a los poderosos o se echan a cualquier doctrina a la que se afician. Sea quién que sea, acigniano o de la familia de Catharino, cada uno abraza [una confesión] porque fue nutrido en ella, o por cumplir con la costumbre local, o por una ocasión totalmente casual y sin más razón [...] ¡Que arrogancia en los hombres! ¡Y cómo la superstición les ha hecho, hasta ahora, crueles e implacables!

Sed posteaquam altiori mente omnia pariter revolvi, & quae iam in Catharini domo, & quae olim apud Acignianos cognoveram, quae praeterea à diversarum religionum acceperam mystis, acerbissimo dolore perfusus, quod viderem contentionis mortalium non aliter divinis ceremoniis, quam humana lite, abuti [...] Eruditos ambitu trahi, & factionibus potentes; imbecillos vero

authoritatem doctrinae aut virium sequi. Quotus quisque, cogitabam, aut Acignius est, aut in Catharini familia vivit, quem non impressa institutio parentum, aut suae gentis conversatio, aut impetus nullo rationis argumento firmatus, in partes seduxerit? [...] O superba mortalitas; ô immisericors superstitionis ingenium! (Barclay, 1607, pp. 155-156)

Claramente, la cita explaya la sátira hasta abarcar todos los cultos: Acignius y Catharino no encarnan solamente los excesos del papismo y de los reformados extremistas; encarnan toda la Iglesia católica y todos los nuevos cultos reformados, que la mirada de Barclay reúne en una visión crítica de la religión como fenómeno social facilitado por la superstición, la costumbre, y los intereses de políticos y sacerdotes ambiciosos. Una visión secularizada cada vez más convincente para una parte significativa de las elites intelectuales de la Francia de Enrique IV y de la Inglaterra de Jacobo I, que todavía se inspira en el modelo novelístico de sátira anticlerical que el *Lazarillo de Tormes* ofrecía en la edición parisina de 1601.

4. El sesgo irreligioso de los *libertins érudits* y el modelo lazarrillesco: Théophile de Viau

No menos sutil, aunque real, es la influencia del *Lazarillo* sobre la *Première journée* de Théophile de Viau, publicada en las obras del poeta francés en 1623. Mientras Charles Sorel, un autor muy cercano a él, se inspiró más en el *Guzmán*, el *Buscón* y el *Marcos de Obregón*, ya traducidos en francés, para escribir su compleja *Histoire comique de Francion* (1623), Viau produjo con este “*Fragment d’une histoire comique*” (título alternativo dado por el editor Georges de Scudéry en 1632) una serie de seis episodios cortos, de los cuales al menos dos recuerdan episodios de las dos partes de *Lazarillo* de 1554 y 1555. La influencia del modelo español pasó desapercibida tanto a los estudiosos de la recepción del *Lazarillo*, como a los especialistas y editores de la *Première journée* en el siglo XX, Guido Saba (Viau, 1978) y Jacques Prévot (1998)¹. No se trata exactamente de una novela, sino de una mezcla de prosa autobiográfica más o menos verídica (una “autoficción”, como se dice hoy día), de ensayo filosófico a la manera de Montaigne, el gran inspirador del poeta, y de relato de corte picaresco, aunque sin amos ni mozos. El autor plasma en particular recuerdos de su propia vida y anécdotas contadas por sus amigos, como Des Barreaux (otro poeta escandaloso), en el molde de los *topoi* picarescos.

Se ve con una escena en un mesón donde el narrador, acompañado por el pedante Sydias (caricatura del mal maestro latinizante y frenético), topa con soldados alemanes y viajeros italianos, en una secuencia que contrasta la comicidad de los nórdicos, que ofrecen de beber y de comer, con la actitud de los meridionales, más charlatanes y que se conforman con ensaladas (cap. IV, Viau, 1998, pp. 16-17). El narrador moraliza sobre la diversidad de los gustos y de las costumbres de manera reminiscente de Montaigne, a través de la boca del pedante que repite el *locus* humanista del *Quot homines, tot sententiae* (“hay tantos juicios como hombres”). La casualidad del encuentro, el elogio de la vida larga –no irónico en este caso porque Viau lo asume en nombre propio–, la valoración implícita de los personajes exóticos de los tudescos, y

¹ G. Saba reconoce la influencia del *Euphormion* pero duda de la influencia de los relatos picarescos españoles (2008, p. 157).

además un equívoco lingüístico bastante cómico, recuerdan el primero capítulo de la *Segunda parte* del *Lazarillo*, convertido en todas las ediciones francesas en el último capítulo de la *Primera*. La escena de la *Première journée* no tiene mucha lógica narrativa, tampoco la de la *Segunda parte* del *Lazarillo*, pero ambas producen un encanto similar. Ambos no se pueden reducir a un *topos* cómico de la literatura de facecia: la implicación política de la escena de fraternidad transnacional y posiblemente transconfesional de la *Segunda parte de Lazarillo* no pasó desapercibida a Viau, un *huguenot*, es decir, un protestante francés, forzado a la conversión al catolicismo un año antes de escribir este relato.

El problema religioso resurge en el capítulo siguiente (cap. V) cuando el narrador y su compañero Clitiphon dan por la calle con una procesión del Santísimo Sacramento (Viau, 1998, p. 18-19): el narrador hace una reverencia por “respecto a la costumbre aceptada y a la religión del Príncipe”, cuando a Clitiphon lo persigue la muchedumbre, por haber rechazado ponerse de rodillos delante de “este sagrado misterio” (“*ce sacré mystère*”). Se trata a la vez de un recuerdo de una anécdota real y de lo que se convirtió en escenario fantasmático de la literatura ulterior de los *libertins érudits*. Lo más notable es la ironía discreta, típicamente lazarlillesca, con la cual la voz narradora presenta la procesión, subrayando los daños causados por “la ceguedad del cielo” (“*un aveuglement de zèle*”), que genera más “rabia” que “piedad”.

El capítulo III, central en el relato, se presenta como una mistificación protagonizada por un sacerdote y una hija supuestamente endemoniada. Al haber oído hablar de este caso de posesión que “los buenos” (“*les gens de bien*”) decían tan cierto, que incluso los más “incrédulos” terminaban creyendolo, el narrador se dirige hacia la casa de la endemoniada donde un sacerdote suele exorcizarla “según las reglas” (“*réglement*”) dos veces cada semana (Viau, 1998, pp. 12-15). El carácter iterativo del tratamiento sugiere no solo su ineficacia, sino también la naturaleza dudosa (y posiblemente sexual). Cuando entra el narrador, le llaman la atención detalles sospechosos como la presencia de una vieja Celestina y de dos hijos muy jóvenes que sorprendentemente no huyen del demonio, así que intuye un “engaño” (“*ce qui me donna la première conjecture de la tromperie*”). Describe la actitud convulsiva de la hija, sus gritos, sus saltos y muecas. Trata en balde de hablar en latín y en otros idiomas como ella, lo que muestra que la supuesta endemoniada no los entiende del todo, mientras que ella contesta en latín cuando el sacerdote la va interrogando, de tal manera que todo parece mentira. El narrador se marcha riéndose de la “supersticiosa credulidad”, mencionando que otras gentes, siguiendo su ejemplo, se dieron cuenta después que “este misterio” era nada más, nada menos que un embuste, porque el “malo” de la chica “no era nada otro que un poco de melancolía y mucho fingimiento” (“*son mal n’était qu’un peu de mélancolie, et beaucoup de feinte*”).

La duda parcial que el relato puede comunicar al lector (a pesar de la aclaración inicial y final), la descripción de la teatralidad de la convulsionaria, la alusión al amancebamiento de los clérigos son tantos elementos que sugieren que Viau se inspiró en el *Lazarillo*, y más precisamente en el tratado V de la *Primera parte*, con su “hechacuervo” de buldero y su cómplice de alguacil. En una década donde las “*convulsionnaires*” habían pasado a ser un fenómeno de sociedad en Francia, generando una rica literatura polémica en pro y en contra sobre la realidad

de las posesiones, el modelo lazarllesco evidenciaba su vigencia. La escena de la *Première journée* se convirtió en modelo para autores “libertinos” posteriores, que utilizaron mucho la ficción cómica para derribar la credulidad popular, pero la ironía de Viau no era de otro tipo que la que encontramos en el testimonio ficticio de Lázaro.

La noción moderna de “intertextualidad”, tanto como la noción antigua de “imitación”, quedan cortas para describir algo mucho más decisivo que es la *inspiración* que un autor trae de la lectura de otro. Esta inspiración “lazarillesca” se ve en otros lugares de la *Première journée* con rasgos que no tenemos espacio suficiente para analizar aquí, como el papel de la casualidad y de la Fortuna o el uso del tema de la diversidad de las opiniones y de la variedad de los gustos (“*Quot homines tot sententiae*”). Por el fuerte relativismo que implica a nivel ético, estético y hermenéutico, este último tema podría ser relacionado con la poética manierista de Théophile, con el escepticismo de Montaigne, su mayor inspirador filosófico, pero también con aquel relativismo novelístico estrenado en el *Lazarillo* (véase el Prólogo de *Lazarillo*, 1846, p. 77).

5. Conclusión

Como lo hemos visto, el alcance anticlerical del primero *Lazarillo* y de su continuación de 1555 era perfectamente asequible fuera de España, merced a las versiones ofrecidas por las primeras traducciones francesas e inglesas. En realidad, dichas traducciones podrían ser una de las razones del éxito internacional del libro, lo que no encaja con el mito crítico según lo cual era leído solamente como “libro de burla”, un prejuicio perjudicial para esta obra como pudo serlo para el *Quijote*. Lo que el *Lazarillo* comunicó a sus lectores, hasta el enigmático Juan de Luna, autor de otra continuación exiliado en Francia (*Segunda parte del Lazarillo*, 1620), no fue solamente un anticlericalismo polémico, orientado contra Roma y los papistas, sino una manera más erasmista, lucianesca y escéptica de considerar el fenómeno religioso, que se prestaba a nuevos usos.

En los tres casos del *Unfortunate traveller*, del *Euphormio* y de la *Première journée*, no se puede hablar de “imitaciones” del *Lazarillo*, sino de la influencia del relato español en ficciones narrativas relatadas en primera persona, y que pertenecen al conjunto sin contornos bien delineados de la literatura cómica y satírica del Renacimiento tardío y manierista—territorio de experiencias narrativas que eluden categorías como “la picaresca” u otras, y donde el modelo del *Lazarillo* se mezclaba con los de Luciano, Apuleyo, Folengo o Rabelais. Ciertos rasgos acercan más precisamente estos textos al *Lazarillo*, como la sátira religiosa, desatada cuándo lanza sus flechas contra blancos lejanos, y más sutil cuando toca figuras potentes o amenazantes.

Varias son las consecuencias para la historia de la novela, en particular porque nos recuerda que no hay *una* recepción del *Lazarillo*, sino recepciones plurales de varios *Lazarillos*, al menos dos, el “castigado” y el “franqueado”, es decir, el original, sin mencionar las

continuaciones¹. No se distinguen vías claras como en el caso de la influencia internacional del *Guzmán* o del *Quijote*, no hay una ruta ancha, pero senderos pequeños y ocultos, tal vez clandestinos, por donde se difundió fuera de España la intención crítica de las dos partes del *Lazarillo de Tormes* de 1554 y 1555.

Bibliografía

- Les faits merveilleux, ensemble la vie du gentil Lazare de Tormes* (1560). Lyon: Saugrain.
- Histoire plaisante, facétieuse et récréative du Lazare de Tormes* (1598). Trad. J. van Meers. Amberes: J. Jansens.
- La vida de Lazarillo de Tormes. La vie de Lazarille de Tormes* (1601). Trad. P. Bonfons, París: N. et P. Bonfons.
- The Pleasant Historie of Lazarillo de Tormes, a Spaniard* (1624) [1583]. Trad. D. Rowland. Londres: J. H.
- Barclay, J. (1605). *Euphormionis Lusini Saryricon*. París: J. Huby.
- (1607). *Euphormionis Lusini Satyricon. Pars secunda*. París: J. Huby.
- (1611). *Euphormionis Satyrici Apologia pro se*. París: J. Huby.
- Bjornson, R. (1977). "The Picaresque Novel in France, England, and Germany". *Comparative Literature*, 29/2, pp. 124-147.
- Cioranescu, A. (1983). *Le Masque et le visage. Du baroque espagnol au classicisme français*. Ginebra: Droz.
- Coll-Tellechea, A. R. (2010). *Lazarillo castigado, historia de un olvido. Muerte y resurrección de Lázaro* (1559-1573-1844). Madrid: Ediciones del Orto.
- Darnis, P. (2015). *La picaresca y su centro. "Guzmán de Alfarache" y los orígenes de un género*. Tolosa: PUM.
- Fleming, D. (1967). "Barclay's *Satyricon*. The First Satirical Roman à Clef", *Modern Philology*, 65/2, pp. 95-102.
- Garrido Ardila, J. A. ed. (2015). *The Picaresque Novel in Western Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lazarillo de Tormes* (1846). Ed. B. Carlos Aribau. *Biblioteca de autores españoles*, t. III. Madrid: Rivadeneyra.
- Losada-Goya, J. M. (1999). *Bibliographie critique de la littérature espagnole en France au XVII^e siècle*. Ginebra: Droz.

¹ La traducción alemana de 1617 sigue la versión "castigada" por López de Velasco (Bjornson, 1977), siguiendo la famosa traducción del *Guzmán* por el jesuita Albertinus (1615), ideológicamente muy marcada por la Contrarreforma.

- Meyer-Minnemann, M., y Schlickers, S (2008). *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)*. Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert,
- Molho, M. (1968). "Introduction à la pensée picaresque", in *Romans picaresques espagnols*. París: Gallimard.
- Parker, A. (1967). *Literature and the Delinquent: the Picaresque Novels in Spain and Europe 1599-1753*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Pascal, C. (1997). *De l'appropriation en traduction. Étude comparative des traductions françaises du Lazarillo de Tormes (1560-1694)*. Tesis doctoral. París: Paris-Sorbonne.
- Rico, F. (1970). *La picaresca y el punto de vista*. Barcelona: Seix Barral.
- Rodríguez, B. (2008). "David Rowland's *Lazarillo de Tormes* (1586): Analysis of Expansions in an Elizabethan translation". *Sederi Yearbook*, 18, pp. 81-96.
- Rumeau, A. (1980). "La première traduction du *Lazarillo* : les éditions de 1560 et 1561". *Bulletin hispanique*, 82-3/4, pp. 362-379.
- Saba, G. (1978). *Théophile de Viau : un poète rebelle*. Ginebra: Slatkine.
- Samson, A. (2013). "*Lazarillo de Tormes* and the Picaresque in Early Modern England". Hatfield, A., ed., *The Oxford Handbook of English Prose 1500-1640*. Oxford: Oxford University Press.
- Santoyo, J.-C. (1978). *Ediciones y traducciones inglesas del "Lazarillo de Tormes" (1568-1577)*. Vitoria: Colegio Universitario de Álava.
- Segunda parte del Lazarillo de Tormes* (2014). Ed. A. Rodríguez López-Vázquez. Madrid: Cátedra.
- Serroy, J. (1981). *Roman et réalité : les histoires comiques au XVII^e siècle*. Paris: Minard.
- Souiller, D. (1989). *Le Roman picaresque*. París: PUF.
- Turner Gutiérrez, E. (1995). *The Reception of the Picaresque in the French, English and German Traditions*. Nueva York: Peter Lang.
- Vian Herrero, A. (2015). "El exilio de la Virtud. Textos espurios en el corpus luciano de los siglos xv-xvi y su influencia literaria: Alberti, Vegio y sus derivados entre España e Italia", *eHumanista*, 29 (2015), pp. 168-267.
- Viau, T. (1978). *Première journée*, in *Œuvres complètes de Théophile de Viau. Seconde partie*, ed. G. Saba. París: Nizet.
- Viau, T. (1998). *Première journée*, in *Libertins du XVII^e siècle*, éd. J. Prévot. París: Gallimard.