

## LA TENDENCIA UTÓPICA EN EL *VIAJE DE TURQUÍA*

Si bien los críticos que han estudiado el tema de la utopía en el Renacimiento y el Siglo de Oro declaran que la corriente utópica que fluye por Europa occidental apenas llega a la península, una lectura del *Viaje de Turquía*<sup>1</sup> sugiere que convendría matizar tal aseveración. Aunque es cierto que no se elaboró en España ninguna utopía auténtica hasta el siglo dieciocho, no se puede afirmar, sin embargo, que la corriente utópica se detuvo allende los Pirineos.<sup>2</sup> En vista de este hecho, cabría examinar brevemente cómo los críticos se han enfrentado con el problema de definir la utopía. En *Realistic Utopias* Miriam Eliav-Feldon precisa que la utopía consiste en “a literary work describing an ideal society created by conscious human effort on this earth”; y clasifica el género en categorías bien definidas.<sup>3</sup> Frank y Fritzie Manuel rechazan toda definición por ser limitadora, y prefieren hablar de “propensidad utópica” y “pensamiento utópico”.<sup>4</sup> Otros críticos como Louis Marin definen la utopía en términos ideológicos. Para ellos, ésta radica en una crítica ideológica de la ideología dominante. Marin observa también que “la force critique de l’utopie découle, d’une part, de la projection (métaphorique) de la réalité donnée dans un “ailleurs” in-situable dans le temps historique ou l’espace géographique et, d’autre part, du déplacement (métonymique), c’est-à-dire de l’accentuation différente de la réalité exprimée, de l’articulation nouvelle qu’elle donne au modèle analogique que la métaphore utopique a permis de produire.”<sup>5</sup> La utopía es pues una re-construcción de la sociedad contemporánea “mediante un desplazamiento y una proyección de sus estructuras sobre un discurso de ficción.”<sup>6</sup> El país mismo representa un “non-lieu”, o sea, un lugar sin determinación, “la figure du neutre”, un *nusquam* que no alcanza localización física dentro de nuestro tiempo o espacio. En este punto los críticos concuerdan.

Sería, por consiguiente, equivocado clasificar al *Viaje de Turquía* de utopía pura. Turquía es localizable geográfica e históricamente y, para la persona que vive en Europa en el siglo dieciséis, representa una presencia indeleble. No obstante, existe, a mi parecer, una voluntad de creación utópica en el texto comparable con la que incitó a Tomás Moro a inventar su *Nusquam*. Desde luego, el anónimo autor no permaneció extranjero al ideal utópico de Moro o Erasmo, el cual pone en tela de juicio los valores morales y religiosos de la Europa cristiana de la época.<sup>7</sup> Es más, el anonimato le permitió ir más allá de la postura ideológica de Erasmo o del Tomás Moro de *Utopía*, al encauzar su comentario hacia una crítica despiadada de las estructuras del poder, seculares y religiosas, mediante la revalorización ideológica de un estado real que era el enemigo tradicional de los cristianos. La corriente utópica que mana de la ficción moreana se ve canalizada en la configuración de una Turquía espacialmente localizable, es cierto, pero sin determinación ideológica reconocible dentro de los

límites impuestos por la propaganda cristiana oficial.<sup>8</sup>

El ideólogo inglés concibió una sociedad totalmente nueva, fuera de los límites de la realidad, desde la cual llevó a cabo su crítica de la sociedad contemporánea. Pero el anónimo español prefirió construir la suya dentro de las fronteras de lo familiar, derrumbándolas mientras creaba una imagen de Turquía que la ideología oficial no divulgaba. No cabe duda de que, a medida que Pedro de Urdemalas describe para sus amigos la Turquía que él ha conocido durante cuatro años, la imagen conocida de todos se va desvaneciendo.

El lector recordará que el *Viaje de Turquía* consiste en una conversación entre tres amigos, Juan de Voto a Dios, clérigo de la orden que lleva su nombre y defensor del *status quo*, Mátalas Callando, su compañero en recoger limosnas para un hospital que no acaban de construir, y Pedro de Urdemalas, el Hythlodeus español, ex-cautivo de los turcos, médico y privado de Sinán Bajá. La plática se desenvuelve en dos días. El primer día Pedro cuenta su vida, y dedica el segundo a una exposición netamente ideológica de la estructura política, religiosa, económica, jurídica, social y militar del estado turco. La finalidad de la plática estriba en demostrar la perfección de la organización política otomana.

La configuración utópica apunta ya en la dedicatoria donde el autor invita a su lector a borrar de la memoria la imagen que las historias oficiales y los relatos de cautivos dibujan de Turquía so pretexto que sus autores “no [dan] a su escritura más autoridad del diz que, y que oyeron dezir a uno que venía de allá; y como hablan de oídas las cosas dignas de consideración, unas se les pasan por alto, otras dexan como casos reservados al papa” (p. 89). Convida al lector a leer su libro con el fin de “reducir a la memoria” las particularidades de una Turquía que sólo él conoce íntimamente por haber sido, como el protagonista del diálogo, cautivo, médico y privado de los grandes de esa tierra. Declara: “[N]o es de maravillar si entre todos quantos cautibos los turcos han tenido después que son nombrados me atreba a dezir que yo solo vi todo lo que describo” (p. 90).

En *Utopía*, Rafael Hythlodeus utiliza también el testimonio incontrovertible del testigo de vista para probar la autenticidad de lo que relata. Escuchemos lo que contesta a Tomás Moro, perplejo ante su descripción de un estado colectivista logrado: “I’m not surprised . . . that you think of it in this way, since you have no idea, or only a false idea of such a state. But you should have been with me in Utopia, and seen with your own eyes their manners and customs as I did.”<sup>9</sup>

Al hacer de Rafael un personaje de carne y hueso y un testigo de vista, Moro vierte su *nusquam* a la realidad. La actualización de su invención permite poner en tela de juicio todo el sistema de valores de la sociedad cristiana. En el caso del *Viaje de Turquía*, ya no se trata de inventar una sociedad para mostrar los males de que sufre Europa. Al insistir en la autenticidad de su punto de vista, el autor, en la dedicatoria, y Pedro, en el

diálogo, proponen un desplazamiento de la imagen conocida y familiar a una imagen otra, única e inédita, la cual se dibuja a través de un diálogo que no pretende tratar sino de esas “cosas dignas de consideración” que todos “pasan por alto”. De ahí que el discurso de la dedicatoria califique la información ajena de ficticia e incompleta.

Bajo la pluma del anónimo, Turquía se transforma en una incógnita histórica, que la descripción de sus gentes e instituciones despeja a lo largo del diálogo. La escritura que la describe al narrar la vida de Pedro, es parabólica. El proyecto narrativo brota de un deseo de sacar al mundo cristiano de su ceguera revelándole, a través de ejemplos vivos y concretos, lo mismo que el relato autobiográfico y la descripción de una sociedad perfecta, la manera de volver a un cristianismo tolerante.

El *Viaje de Turquía* es la historia de una iluminación transpuesta a un mundo que favorece los cambios. En tal contexto, Pedro representa la voz de la iglesia de Cristo. Simboliza lo que Maurice de Gandillac, refiriéndose al pensamiento utópico de Nicolás de Cusa, llama “la mystérieuse présence de l’homme-Dieu à travers le corps dispersé de l’Eglise,” y la encarnación de “la sociedad de los fieles.”<sup>10</sup> Mata subraya el carácter profético del discurso de Pedro cuando exclama: “Yo lo tengo todo por rebelaciones” (p. 201). Al principio de la charla, el amigo observa los cambios que el excautivo ha padecido, con estas palabras: “En verdad venís tan trocado que dubdo si sois vos. Dos horas y más ha que estamos parlando y no se os ha soltado una sola palabra de las que solíais, sino todo sentencias llenas de filosofía y religión y themor de Dios” (p. 123). No es extraño que Turquía surja, en toda su autenticidad, del olvido impuesto por la “mentira” de las historias corrientes; pues se revela su verdad profunda en el tramado de un relato de iniciación y transformación espirituales. De hecho, al describir su Turquía ideal, el protagonista vierte a la palabra su sueño de una utopía cristiana de la que él es el prototipo humano.

En un principio, Pedro demuestra a sus compañeros que la naturaleza humana, por un lado, y el carácter del poder cristiano, por otro, son responsables del estado lamentable en el que se halla el Occidente. En este punto, corrobora la opinión que Hythlodeus expresa en el primer libro de la *Utopía*, o sea, que la sociedad cristiana, en su estado actual, dificulta la práctica generalizada de la virtud.<sup>11</sup> La demostración de la debilidad moral del estado cristiano se lleva a cabo mediante la descripción del camino francés, y en el diálogo con Pedro de Urdemalas durante la escena del encuentro. El retrato que Juan y Mata pintan de su circunstancia y de sí mismos, por ejemplo, es uno de desafueros, inmoralidad, pobreza espiritual y mentira. Pedro contribuye a la elaboración de ese cuadro poco reluciente gracias a su conocimiento de otras tierras y otros modos de vida, lo cual le permite aprobar o refutar los comentarios de sus amigos con ejemplos específicos y bien documentados, así como ocurre en la charla sobre los hospitales, las reliquias o el sistema de educación español.

La confrontación de ideologías se extiende, pues, a una representación a

lo vivo del espectáculo que ofrece el camino francés, en un vaiven constante que va de la imagen - representación icónica o retrato - al comentario y la sátira. De esta forma, el diálogo compromete de entrada a los exponentes de la mentira. El vínculo con la dedicatoria persiste en la intención ideológica del diálogo que consiste en derrumbar el edificio de los credos populares, desenmascarando a los difusores de la ideología dominante: el clero y los agentes ejecutores de las ordenanzas reales.<sup>12</sup>

La conversación con Pedro confirma, precisa y pone en perspectiva la visión que proyecta el encuentro dialógico inicial, sacándola del ámbito restrictivo del camino e injiriéndola en un contacto más universal. Las discusiones sociales, políticas, filosóficas y religiosas se incorporan en un conjunto de experiencias diversas, adquiridas mediante el estudio y los viajes. En este contexto, la voz universalizante de Pedro desafía contantemente la voz falsamente cosmopolita de Juan y denuncia la falta de genio crítico del compañero y de los españoles que prefieren irse “con el hilo de la jente, teniendo por bueno y aprobado aquello que todos han tenido” (p. 146).

A través de su refutación de la filosofía vigente, Pedro condena la ignorancia y la pereza mental de sus compatriotas. Recuértese la violencia con la que desmonta el contenido ideológico del refrán, “pobreza no es vileza”, mostrando que no tiene fundamento razonable, ni viabilidad social o económica. Pregunta a los amigos: “¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine mi entendimiento? ¿Soy yo obligado porque mi padre y mis abuelos fueron necios a sello?” (p. 146)<sup>13</sup>

Su crítica de las instituciones cristianas culmina en el último toque que lleva contra Juan. Al patentizar la hipocresía del amigo, falso peregrino de Jerusalén, Pedro provoca una confesión esclarecedora del conflicto ideológico que experimenta el hombre contemporáneo, y que J. C. Davis ha observado en la *Utopía* de Moro. El malestar social surge de la lucha entre “law and the sanctions behind it, informal social pressure in the shape of public opinion accepted as norms of behaviour and fashion, and conscience, the small voice within, be it the voice of God or the voice of society internalised.”<sup>14</sup>

Juan de Voto a Dios explica:

. . . No ha pocos días y años que yo he estado para hazer todo esto [apartarse del mundo y confesar sus mentiras], y parece que Dios me ha tocado mill vezes convidándome a ello: pero un solo inconveniente ha vastado para estorvámelo hasta hoy y es que como yo he vibido en honra . . . teniendo . . . entrada en todas las casas de illustres y ricos, ¿con qué vergüenza podré agora dezir públicamente que es todo burla quanto he dicho, pues aun al confesor tiene hombre empacho descubrirse? pues si me huyo ¿a dónde me cale parar? y ¿qué dirán de mí? ¿quién no querrá antes mill infiernos? (p. 124)

El diálogo preliminar del *Viaje*, lo mismo que el libro primero de *Utopía*, describe una Europa donde, explica Davis, “socially accepted acquisitiveness and conspicuous expenditure were undermining public law and morality, where the appeal of Christ to men’s conscience had to be

accomodated to the patterns of behaviour to which society was reconciled.”<sup>15</sup>

Al quebrantarse la base movediza sobre la que descansa la verdad oficial, el diálogo instauro un modo nuevo de aprehender la realidad, que se funda sobre la reflexión, la razón y la experiencia. La técnica dialógica inquisitiva de la que Pedro se sirve para derribar el edificio ideológico que Juan sostiene promueve una aceptación más o menos tácita de su punto de vista desde el principio.

Como en la utopía propiamente dicha, el *Viaje* nos invita a percibir la distancia que separa la sociedad tal como es de la sociedad tal como debería ser al oponer al mundo de Juan y Mata el de Pedro como una opción a los problemas sociales, políticos, económicos y religiosos que sufre la cristiandad.<sup>16</sup> El diálogo es pues el fruto de una meditación sobre la sociedad perfecta.

El anónimo injiere su invitación a viajar por el imperio otomano en un tramado de textos plagiados que dan a su palabra un sabor de oficialidad indiscutible. El texto plagiado sirve de base a una disquisición ideológica, cuya función principal consiste en puntualizar las cualidades de los turcos. Por eso, el autor elige cuidadosamente sus fuentes, eliminando, añadiendo o comentando el texto copiado.<sup>17</sup> La exposición selectiva se acompaña de apreciaciones admirativas de los turcos y de sus instituciones, y críticas de los católicos.

Siendo así, Pedro de Urdemalas hace el retrato de un turco virtuoso, trabajador y fiel a un señor, modelo de virtud, prudencia y sabiduría. Como el utopiano, el turco aboga por la dignidad del trabajo manual. Pues mientras la riqueza y la nobleza de sangre consagran al individuo en tierra cristiana, el oficio ennoblece en Turquía. Pedro explica que el turco respeta al esclavo que practica alguna de las artes mecánicas, y en su discusión sobre los esclavos del bajá recuerda que el que no sabe oficio es maltratado. Gracias a las oportunidades que ofrece la sociedad turca, los cristianos “viendo que hay mejor manera de ganar de comer allá que acá, luego toman mugeres y hazen casa y hogar. Hazen esta cuenta, que aunque vengan acá como están pobres, no los conocerá nadie” (p. 409). A las mujeres también se les enseña un oficio “de sus manos como ganarse de comer” (p. 443). Pedro se basa en la experiencia propia para condenar los ideales aristocráticos de la sociedad cristiana, y explica que ha escogido la profesión médica para ser bien tratado de los turcos porque, “como yo vi que ninguno [oficio] sabía, ni nunca acá le deprendí, ni mis padres lo procuraron, de lo qual tienen gran culpa ellos y todos los que lo hazen, imaginé cuál de aquellos podía yo fingir” (p. 133). A través de la descripción de una sociedad que patrocina a los artesanos, Pedro demuestra la falta de viabilidad del ideario social y económico español en una época de desarrollo capitalista, y ofrece el modelo turco para derrocar el aristocratismo español que impide la inclusión de España en la competencia industrial de la época.<sup>18</sup>

Los turcos no son solamente muy trabajadores, sino también religiosos. Practican los mandamientos de su ley con una devoción y curiosidad tal que “no queda ánima viva de turco ni turca, pobre ni rico, desde el emperador hasta los mozos de cocina, que no lo haga” (p. 389). De ahí el comentario comparativo: “¡Mirad qué higa tan grande para nosotros que no somos cristianos sino en el nombre!” (p. 390). Cabe notar que la religión y el trabajo van íntimamente vinculados en el pensamiento ideológico del *Viaje*, hasta poder compararse con el ideario calvinista, el cual estriba, según observa Lucien Febvre, en:

Accomplir son métier, s’acquitter sur terre des obligations de sa profession: le devoir, l’essential devoir de l’homme. La fin du monde c’est d’attester la gloire de Dieu. Or, Dieu veut le travail. S’acquitter de ses devoirs professionnels, c’est accepter la volonté de Dieu. C’est à la fois servir l’utilité générale et la gloire divine.<sup>19</sup>

Estas palabras de Lucien Febvre resumen lo esencial de lo que Pedro ha aprendido en Turquía. Su relato autobiográfico subraya la unión intrínseca entre religión y trabajo.

El protagonista también destaca, por oponerse a la realidad cristiana, el aborrecimiento del turco por las imágenes (p. 391), su desprecio por los parleros y malsines (p. 438), su naturaleza dadivosa que se expresa en la donación de fuentes, baños, latrinas públicas, mezquitas y escuelas (pp. 405-6).

Los turcos, a diferencia de los españoles, no pierden tiempo en comer, y comen poco. Según Pedro, “en todas las naciones que hoy viben no hay gente que menos tarde en comer, ni que menos guste dello, ni que menos se le dé por el comer. Príncipe ni rey ni señor hay en Turquía que en dos o tres vezes que come gaste hora entera en todas tres” (p. 455). Fiestas no tienen. No juegan dinero, puesto que no estiman ni el juego ni el dinero mal ganado. Pues piensan que jugar es “gran vileza y desserviçio de Dios, y tiempo malgastado y daño del próximo, y omicidio de sí mismo” (p. 455). A continuación Pedro ofrece una lista de sus pasatiempos, todos sencillos y nobles, por lo cual Juan exclama: “Gran virtud de gente es ésa y muy grande confusión nuestra” (p. 456). El protagonista señala también su desprecio de la vida terrenal, que se manifiesta en el anhelo de edificar casas que no duran sino una vida de hombre.

Pedro habla a favor de la vida ordenada de los turcos. Estos se levantan al rayar el alba, y se acuestan después de la última oración “dos horas después de anochecido” (p. 457). Esa vida reglamentada, en la que no hay tiempo para entregarse al vicio, corresponde a las exigencias utopianas, sobre las cuales Davis escribe: “The collective problem is solved in Utopia neither by the idealization of men . . . nor the idealization of nature . . . , but the twofold disciplining of men.”<sup>20</sup> La sociedad ideal impone sobre el individuo restricciones y responsabilidades que lo fuerzan a comportarse moralmente y a actuar siempre en el interés de la comunidad a la que pertenece. Recuérdese aquí cómo el bajá, cuando era gobernador de

Constantinopla, se paseaba, disfrazado, por la ciudad para averiguar si los ciudadanos cumplían con la ley y se respetaban mutuamente.<sup>21</sup>

Muy importante en el *Viaje* como, desde luego, en las utopías renacentistas, es el papel que desempeña la medicina en el seno de la ficción utópica. El creador del diálogo aborda el problema haciendo de su héroe un médico, y del médico el filósofo por excelencia, cuya sabiduría se funda sobre el estudio de todos los conocimientos humanos.<sup>22</sup> Eliav-Feldon señala que los utopistas se apoyaban sobre las enseñanzas del Galeno e Hipócrates para promulgar sus teorías médicas, y menciona la popularidad de los discursos de Luigi Cornaro sobre la dietética.<sup>23</sup> Siguiendo el modelo utopiano, Pedro describe cuidadosamente el régimen de los turcos: no comen salsas, casi no usan especias, no beben vino, y se levantan y se acuestan temprano. Aprendemos también que se bañan todas las semanas, lo cual repugna a los españoles, así como lo señala Juan, asombrado que no se enfermen.

En la Turquía del *Viaje* como, desde luego, en las utopías, los problemas sociales se encaran, no se pasan por alto. Pues Pedro sostiene que las cualidades que caracterizan al habitante de Turquía no son intrínsecas a su naturaleza, sino más bien adquiridas con esfuerzo merced a una disciplina constante; y establece que la moralidad del sujeto turco depende de unos dirigentes, cuya rectitud moral, sentido de la justicia y prudencia son indiscutibles. Los líderes de la sociedad turca han sabido organizar la sociedad de tal forma que se puedan contener con éxito “the social problems that the collective problem can lead to: crime, instability, poverty, rioting, war, exploitation and vice. None of these evaporated in utopias. They were controlled and where possible eliminated, and the utopian is concerned to show how.”<sup>24</sup>

Pedro organiza la plática de tal forma que sobresalga la eficacia política, social, militar y religiosa del sistema turco. Empieza hablando de los sacerdotes y de su función positiva en la sociedad otomana. Luego muestra que el consejo real está organizado de suerte que “ninguno osa hacer otra cosa que lo que es justicia” (p. 414). Al discurrir sobre la justicia, declara que es tan eficaz y tan justa que “en cerca de quatro años que estuve en Turquía no vi matar ni herir más de a un hombre, que era christiano y principal” (p. 410). El falso testimonio, tan corriente y ventajoso en Occidente, no existe en Turquía, y los pleitos duran poco porque “quien no tiene justicia, ninguno hallará que abogue por él a traer sofisticas razones.” (p. 413). En Turquía, lo mismo que en Utopía, existen pocas leyes, “pero ésas – comenta Eliav-Feldon –, estrictamente observadas [y] escritas en un lenguaje claro para que todos puedan enterderlas.”<sup>25</sup> No cabe duda de que el estilo turco de practicar la justicia provoca la admiración de Juan: “Todas son buenas maneras de justicia éstas, y agora los tengo yo por rectos,” y de Mata: “¿Esa jente llamáis bárbara? Nosotros lo somos más en tenerlos por tales” (p. 413).

El ejército también tiene sus virtudes. Al soldado del Gran Señor se le

forma desde niño. Pedro explica: “[P]ónenlos a oficios y a deprender leer y a trabajar, para que se hagan fuertes, y destos eligen los genizaros” (p. 420). Su fidelidad brota de la disciplina que se les impone; pues están “subjetos y no regalados” (p. 421). El protagonista los describe como siendo una gente “buena y belicosa” (p. 262).

En la plática sobre el ejército, Pedro señala que la fuerza militar de los turcos deriva también del papel creador que desempeñan en Turquía los judíos y moros españoles que la Inquisición fuerza a exilarse. Denuncia de este modo la falta de visión política del gobierno español, cuya intransigencia religiosa pone en manos de los enemigos los conocimientos militares de Occidente. Acaba contrastando el Occidente fanático e ignorante con una Turquía tolerante y plural, cuya existencia depende de la libertad de cultos.

Si Pedro destaca la voluntad de coexistencia pacífica que caracteriza la política interior otomana, y recuerda con nostalgia que hace apenas un siglo las tres religiones compartían en paz el suelo español, es porque quiere que el mundo cristiano se dé cuenta de que sin coexistencia no hay paz ni progreso; pues el desarrollo científico y económico del Occidente católico depende de una política de tolerancia y moderación como la que practican los turcos en su imperio. El mensaje de paz del ex-cautivo de Sinán Bajá evoca las preocupaciones de pensadores como Moro, Erasmo, Juan de Segovia y Nicolás de Cusa. Sobre la doctrina pacifista de éste último E. Garin escribe:

Le philosophe . . . s'est . . . posé le problème de la paix sur la terre en reconnaissant l'existence de fait d'une multiplicité de croyances et ce au point de la légitimer. Ce n'est plus "l'unité d'une seule et même sagesse" mais "la coexistence de religions différentes au sein d'une paix commune." Sur terre la "sagesse" doit accepter et coordonner la multiplicité.<sup>26</sup>

Es evidente que en su descripción del estado perfecto turco, Pedro quiere provocar un reajuste de las tendencias ideológicas oficiales. Por eso su Turquía tiene cara humana. El hecho de que la descripción de Turquía se haga mediante comparaciones con el Occidente cristiano facilita una visión de perfección. Gracias a una técnica de cotejo directo, Juan y Mata se ajustan poco a poco a esa visión inédita que Pedro les ofrece. De una actitud hostil, en tono con la postura corriente, pasan a una aceptación total de la Turquía ideal de Pedro.

El *Viaje de Turquía* critica la sociedad cristiana desde el estado ideal, y al hombre cristiano desde su representación idealizada. Confirma la negligencia del gobierno y la ignorancia del ciudadano. El diálogo impele al hombre contemporáneo a que cuestione su sociedad y se cuestione a sí mismo. Pedro demuestra, a través del relato de su vida de cautivo, que ha podido preservar su integridad humana, su sentido del deber y su dignidad cristiana, porque ha valorado por encima de todo bienestar material el bienestar espiritual; y señala que si Turquía es capaz de tener unas instituciones que promueven los principios de moralidad y justicia entre sus ciudadanos, mejor podría lograrlo la sociedad cristiana si emprendiese

la tarea de practicar el cristianismo de los Evangelios. Por lo tanto, para impulsar cambios positivos habría que tomar medidas drásticas en todos los sectores de la sociedad, entre las cuales una reforma del individuo y de su modo de pensar. El diálogo pone en tela de juicio la estructura misma de las instituciones cristianas. Propone que se cambie el énfasis ideológico y que se transforme el sistema educativo, con el fin de promover el respeto al trabajo manual. En vez de estimar el dinero, habría que apreciar el estudio; pues el provecho verdadero de todo ser humano se halla en su acumulación de conocimientos. Por eso, cuando Mata le pregunta a Pedro: “¿No os aprovechasteis de nada en esos tiempos?”, éste contesta:

Deprendí muy bien la lengua turquesca y italiana, por las cuales supe muchas cosas que antes ignoraba, y vine . . . a ser el christiano más pribado que después que hay infieles jamás entrellos hubo.

Mata. – No digo sino de algunos dineros para rescataros.

Pedro. – ¿Qué más dineros ni riqueza quiero yo que saber . . . ? (p. 246)

Pedro condena la ignorancia, porque ciega y divide a los seres. En su pintura de la vida del Monte Sancto griego recuerda que les decía a los patriarcas y obispos que “por falta de letrados estaban diferentes su Iglesia y la nuestra romana” (p. 284), y en su descripción del culto musulmán habla de las semejanzas entre el Corán y la Biblia. Es posible, desde luego, que el autor del *Viaje* anhelara lo que tanto desearon, casi un siglo antes, Nicolás de Cusa y Juan de Segovia: que se unieran las distintas iglesias cristianas y que se convirtiera a los musulmanes por vías pacíficas, mostrándoles que “profesan el mismo dogma”. En su carta a Juan de Segovia, el Cusano admitía que “si invasionis gladio agressionem elegerimus, formidare habemus ne gladio pugnantes gladio pereamus.”<sup>27</sup> La violencia no convence, porque “cada pueblo piensa poseer la única revelación, seguro de que Dios le ha hablado directamente.” Se trata de penetrar la naturaleza intrínseca de Dios, para que “le glaive cesse son oeuvre et que tous les hommes apprennent qu’à travers la variété des rites il n’est au vrai qu’une seule religion.”<sup>28</sup> En *Utopía* también se difunde un mensaje de paz y de tolerancia, al decretarse que todo utopiano tiene derecho a practicar su religión y a promover su fe, siempre que lo haga sin perjudicar a nadie.<sup>29</sup>

Pedro expresa esa filosofía de la tolerancia en las últimas pinceladas que lleva al retrato del turco, dando a entender que habla del hombre “natural”, dejando de lado el aspecto religioso de la cuestión: “En lo que yo he andado, que bien es la tercera parte del mundo, no he visto gente más virtuosa y pienso que tampoco la hay en las Indias, ni en lo que no he andado” (p. 457).

El autor ha utilizado con éxito la técnica dialógica para substituir la imagen oficial de Turquía por un cuadro ideal e imaginario. Turquía simboliza, en el ámbito ideológico del *Viaje*, la tierra otra, exótica, que ha logrado edificar una sociedad, cuyos principios morales y sociales corresponden a los del ideario evangélico. A través de una representación

idealizada de Turquía el anónimo ha querido plantear los problemas mayores que padece el Occidente cristiano. De ahí que se oponga la filosofía del trabajo a un aristocratismo a ultranza, la moralidad, la religión verdadera y el sentido de la justicia a unas instituciones religiosas y seculares corrompidas, la tolerancia y la reflexión a un fanatismo y a un dogmatismo excesivos, la higiene a una falta total de cuidado de la limpieza y del régimen alimenticio. A través de su representación de Turquía, el autor sueña con una Europa y con una España que aboguen por los principios evangélicos del amor, de la tolerancia y del trabajo. Pues el retrato del mundo otomano no es más que el espejismo de un estado cristiano ideal.<sup>30</sup>

University of Connecticut

MARIE-SOL ORTOLA

#### Notas

1. Fernando García Salinero, ed. (Madrid: Cátedra, 1980). Todas las citas de este artículo van sacadas de esta edición. El número de la página acompaña a la cita.

2. En *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), Frank y Fritzie Manuel mencionan solamente el episodio utópico de la visita de Alejandro a los garamantes en el *Libro llamado relox de los principes* de Antonio de Guevara (p. 152); y Miriam Elhav-Feldon en *Realistic Utopias* (Oxford: Clarendon Press, 1982) no hace más que insertar el libro de Guevara entre los libros dedicados al buen gobierno (p. 3). Sobre la utopía en España, remitirse a Stelio Cro, ed., *Descripción de la Sinapia peninsula en la tierra austral. A classical utopia of Spain* (Hamilton: MsMaster University, 1975); Francisco López Estrada, “Más noticias sobre la Sinapia o Utopía española,” *Moreana*, XIV, No. 55-56 (1977), pp. 23-34; Descubrimiento de la Utopía española,” *Cuadernos Hispanoamericanos*, 322-323 (abril-mayo 1977), 354-58; Tomás Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII (Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1980), p. 62; José Antonio Maravall, *Utopia y contrautopia en el “Quijote”* (Santiago de Compostela: Editorial Pico Sacro, 1976), p. 339.

3. p. 2.

4. *Utopian Thought*, p. 5.

5. *Utopiques: jeux d'espaces* (Paris: Editions de Minuit, 1973), p. 249.

6. “par un déplacement et une projection de ses structures dans un discours de fiction” (*Utopiques*, p. 249). La traducción es mía.

7. Sobre las relaciones Tomás Moro-Erasmo, ver Emile Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* (Paris: Plon, 1927), y *Utopian Thought*, pp. 131-36.

8. La política imperialista de España y del imperio Otomano hace que ambos pueblos entren en confrontación directa el uno con el otro a partir de 1518. Turquía se convirtió en el enemigo principal de casi todas las naciones europeas. La enemistad produjo una literatura violentamente anti-turca. Ver, por ejemplo, Bartolomeo Glogievits, “La miseria costi de i Prigioni, come anco de Christiani, che vivono sotto il tributo del Turco”, y “Propheta de maometani”, en Menavino, *I Costumi. et la vita de Turchi* (Fiorenza: Lorenzo Torrentino, 1551); Tanco Diaz Vasco, *Libro intitulado Palinodia de la nephanda y fiera nación de los Turcos* (1547); los críticos: F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1966), y Kenneth M. Setton, *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance* (London: Variorum Rprints, 1974).

9. Thomas More, *Utopia*, trans. and ed Robert M. Adams (New York: W. W. Norton and Cie, 1975), p. 32.

10. “Les “semi-utopies” scientifiques, politiques et religieuses du cardinal Nicolas de Cues,” in *Utopies à la Renaissance*, Colloque International (avril 1961) (Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles, 1963), p. 51.

11. Ver J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981), p. 38.

12. Michel Cavillac, ed., *Amparo de pobres* de Cristóbal Pérez de Herrera (Madrid: Espasa-Calpe, 1975) indica que “[b]ajo la influencia del *Elogio de la locura* . . . y la *Utopia* . . .

se comenzaba a desacralizar a los mendigos, denunciándose . . . la rapacidad de los frailes mendicantes” p. lxxxii. Esa desacralización se acompaña de una toma de conciencia de los problemas económicos que van vinculados con la filosofía cristiana de la pobreza. Tal re-evaluación de la filosofía dominante sugiere el comentario áspero de Mata sobre el desfile de los ociosos del camino francés: “Por mí tengo que se podría hazer un buen cabezal de las plumas del gallo del Señor Sancto Domingo. Bien haya gallo que tanto fructo de sí da. Si como es gallo fuera oveja, yo fiador que los paños vaxaran de su precio ¿Pensáis que si el clérigo que tiene cargo de rrepartirlas hubiera querido tratar en ellas que no pudiera haber embiado muchas sacas a Flandes?” (p. 101).

13. Recuérdese la contestación de Juan de Medina a Domingo de Soto en la dedicatoria a Felipe II de su libro *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (1545): “Más se ha de proceder por experiencias y conjeturas de los que ven los provechos o daños, que por razones especulativas ni sutilezas.” (citado por M. Cavillac en su edición del *Amparo de pobres*, p. cii).

14. *Utopia and the Ideal Society*, p. 45.

15. pp. 45-6.

16. Cf *Realistic Utopias*, p. 1.

17. Sobre el papel que desempeña el plagio en el diálogo, remitirse a los trabajos siguientes: Marcel Bataillon, “Dr. Andrés Laguna, *Peregrinaciones de Pedro de Urdemalas*,” *NRFH*, VI (1952), pp. 120-31; Ana Corsi Prosperi, “Sulli fonti del *Viaje de Turquía*,” *Critica Storica*, XIV, 1 (1977), pp. 66-90; Albert Mas, *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, I (Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967), pp. 104-155.

18. Luis de Ortiz escribía en 1557 en su memorial a Felipe II, que se necesitaba crear una “formación profesional para todos “aunque sean hijos de Grandes y caballeros.” M. Cavillac señala que “Luis de Ortiz intentaba contrarrestar ese proceso de aristocratización mental que conducía a la mayoría de sus compatriotas por las vías de la ociosidad, convirtiéndoles . . . en parásitos o indigentes” (p. cxii). La retahíla de anécdotas sobre el español en el extranjero en el *Viaje* debe entenderse en ese sentido (cf. pp. 140-44).

19. “Capitalisme et capitalistes,” in *Pour une histoire à part entière* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1962), p. 363.

M. Cavillac, op. cit., explica que con la contrarreforma, España vuelve al concepto medieval del *Homo hispanus* basado en una filosofía moldeada sobre las exigencias de una clase aristocrática que se formó durante la Reconquista (p. lxxvii). Ver también Raffaele Puddu, *El soldado gentilhomme* (Barcelona: Argos Vergara, 1984).

20. *Utopia and the Ideal Society*, p. 54.

21. *Viaje de Turquía*, pp. 412-13.

22. En *Utopia*, Hithlodeo explica que los utopianos “consider medicine one of the finest and most useful parts of knowledge, even though there’s hardly a country in the world that needs doctors less” (p. 63).

23. *Realistic Utopias*, pp. 48-55.

24. *Utopia and the Ideal Society*, p. 37.

25. *Realistic Utopias*: “but those severely kept, plainly put down, that every man may understand” (p. 111).

26. „La cité idéale de la Renaissance italienne,” in *Utopies à la Renaissance*, pp. 35-6.

27. Nicolai de Cusa, *De pace fidei*, eds R. Klibansky, H. Bascour (London: The Warburg Institute, University of London, 1956), p. 97.

28. “Les “semi-utopies” scientifiques”, p. 61.

29. *Utopia*, p. 80.

30. Deseo manifestar mi agradecimiento al profesor Alan S. Trueblood por los comentarios que hizo a una copia de este trabajo.