

ISSN: 2469-0341

BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA

VOL. IX, Tomo 1, AÑO 2018

ORDEN DE SAN AGUSTÍN

BUENOS AIRES – REPÚBLICA ARGENTINA

BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA

ISSN 2469-0341

VOL. IX – TOMO 1

AÑO 2018

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P - SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

CONSEJO DE REDACCIÓN

María Paula Rey / Julián Barenstein

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

Orden de San Agustín

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Bueno García / Universidad de Valladolid - Soria

Julieta Cardigni / UBA - Conicet

Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile

Silvia Magnavacca / UBA - Conicet

Fr. José Guillermo Medina / OSA

Michael Vlad Nicolescu / Universidad de Bradley - A.I.E.P.

Pablo Ubierna / UBA - Conicet - SAEMED

Silvina Vidal / UNSAM

Bibliotheca Augustiniana es una publicación on line de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *Bibliotheca Augustiniana* se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires. Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org/ bibcisao@gmail.com

<http://www.bibcisao.com>

<https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar>

<https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires>

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>

ÍNDICE

Editorial	1
Artículos	6
Recursos de comedia en <i>El Ciceroniano</i> de Erasmo de Rotterdam. Virginia Katzen, UNMDP	7
<i>Elephas tantum capit elephantem</i> ”: Lutero y Erasmo se agotan la paciencia. Comentario crítico y testimonio epistolar. Julián Barenstein, UBA-CONICET.....	36
Supplementa Hagiographica I	89
La Biblia dentro de la hagiografía tardoantigua. Un ejemplo hispano: <i>Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium</i> . María Luján Díaz Duckwen, UNS.....	90
San Vicente Ferrer. Alcances y límites en la construcción hagiográfica de su figura como predicador apocalíptico. Mariano Ferrari, UNTREF	106
El uso de hagiografías para la formación de mujeres en los conventos de la Nueva España. El caso de <i>La azuzena entre espinas</i> y <i>La abeja de Michoacán</i> , escritas por el bachiller Joseph Antonio Ponce de León. María de los Ángeles Aguilera Andaluz y Gabriela Sánchez Medina, UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO	130
A propósito de la reciente edición de <i>La vita del beato padre nostro Francesco</i> atribuida a Tommaso da Celano. Paula Castillo, UNTREF	163
Casi un santo: la evolución de Ramon Llull en <i>Vita coetanea</i> , 1311. Julián Barenstein, UBA-CONICET	194

Comentarios bibliográficos.....212

Antigüedad..... 213

Kollman, B., *Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu* por Julián Barenstein.....214

Galvão-Sobrinho, C. R., *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire* por Julián Barenstein..... 219

Edad Media222

Staunton, M., *The Historians of the Angevin World* por María Paula rey.....223

Lombardo, E. (ed.), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)* por Maricel Gómez 231

Rollo-Koster, J., *Avignon and Its Papacy, 1309-1417. Popes, Institutions, and Society* por Carlos Manuel García236

Campagne, F., *Profetas en Ninguna Tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* por Maricel Gómez239

Edad Moderna.....241

Von Friedeburg, R., *Luther's Legacy. The Thirty Years War and the Modern Notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s* por Maricel Gómez242

Schilling, H., 1517. *Weltgeschichte eines Jahres* por Julián Barenstein.....244

Udolph, J., *Martinus Luder-Eleutherius-Martin Luther. Warum änderte Martin Luther seinen Namen?* por Julián Barenstein 248

Macleon, I., *Scholarship, Commerce, Religion. The Learned Book in the Age of Confessions, 1560-1630* por Carlos Manuel García 251

Martin, P., <i>Histoire de la messe. Le théâtre divin (XVIe-XXe siècles)</i> por Carlos Manuel García.....	254
Strom, J., <i>German Pietism and the Problem of Conversion</i> por Carlos Manuel García..	256
Rurale, F., <i>Monaci, Frati, Chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna</i> por Maricel Gómez.....	258
Angeli, G., <i>Lettere del Sant’Ufficio di Roma All’Inquisizione di Padova (1567-1660)</i> por Maricel Gómez.....	259
Bothe, R., <i>Kirche, Kunst und Kanzel. Luther und die folgen der Reformation</i> por Maricel Gómez.....	261
Jurdjevic, M. y Strøm-Olsen, R., (ed.), <i>Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir</i> por Carlos Manuel García.....	263
Lopes Pereira, J., <i>Augustine of Hippo and Martin Luther on original Sin and Justification of the Sinner</i> por Estefanía Sottocorno.....	266
Historia del Arte.....	269
Ludueña Romandini, F., <i>La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg</i> por Carlos Manuel García	270
Hiltmann, T. y Hablot L. (ed.), <i>Heraldic Artists and Painters in the Middle Ages and Early Modern Times</i> por Carlos Manuel García.....	273
Libros recibidos	275
Normas de Presentación y Publicación de Trabajos.....	295

EDITORIAL

Este número de *Bibliotheca Augustiniana*, estimado lector, comprende tres secciones: Artículos, *Supplementa Hagiographica I* y Comentarios bibliográficos. La primera presenta dos extensos artículos centrados en la época de la Reforma. El primero de ellos, centrado en Erasmo, está dedicado a algunas cuestiones en torno del estilo literario y expresivo utilizado por el príncipe de los humanistas; puntualmente el texto se articula como un estudio de los recursos humorísticos presentes en el célebre *Ciceronianus* del rotterodamense. El segundo, trae los textos fuente en latín de la correspondencia entre Lutero y Erasmo, su traducción al castellano anotada y una completa contextualización política y religiosa de éstos. La segunda sección, *Supplementa Hagiographica I*, entraña toda una novedad. En efecto, el terreno de los estudios hagiográficos, tanto en Argentina como en la región, siempre estuvo vinculado a otras áreas de investigación de las que se presentaba como complementaria y hasta deudora. Nunca –con la singular excepción del medio intelectual brasileño- se había asistido a la posibilidad de un coloquio centrado estrictamente en la hagiografía. En este sentido, y atendiendo a la necesidad de investigadores de diversas disciplinas, la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires organizó, durante los días 4 y 5 de noviembre de 2016, el I Coloquio de Hagiografía Medieval, en conmemoración al 1700° aniversario de San Martín de Tours, y garantizó su continuidad periódica cada dos años. Se presentan, así, en esta sección, cinco comunicaciones leídas en el mencionado Coloquio. Se trata de cinco trabajos, en los que se abordan la influencia del texto bíblico en las hagiografías medievales, la construcción hagiográfica de San Vicente Ferrer, el

uso de las hagiografías en la formación de las mujeres en Nueva España, la vida de San Francisco redactada por Tommaso da Celano, y, por último, los avatares y la estructura de *Vita Coeatanea* de Ramon Llull. El volumen n° IX de *Bibliotheca Augustiniana* se cierra con veinte comentarios bibliográficos, que esperamos sean de su interés. Esta sección no existiría si no fuera por las editoriales que nos confían la difusión de su trabajo, atendiendo a la enorme y desafiante tarea que significa editar textos científicos hoy en día.

Se hace saber a la comunidad que la realización de la revista representa desde su primer número un desafío no sólo institucional sino también personal de cada uno de los miembros invitados al staff, y de los que componen el consejo académico y científico. Las tareas, en su totalidad voluntarias, pueden generar demoras, contratiempos, errores y desaciertos, tanto en la compaginación de los trabajos como en su edición. Tenemos, pues, que denunciar dos erratas en el volumen anterior. Se trata de errores que generaron un sinsabor que esperamos, al menos, aliviar por medio de esta disculpa pública. Pedimos disculpas, entonces, a Laura Mahfud y a Soledad Barrionuevo, estudiantes de las carreras de Artes e Historia de la Universidad de Buenos Aires, dado que a causa de omisiones involuntarias de los editores se vieron afectadas en cuanto a la autoría de sus respectivas colaboraciones. Si bien el error ya ha sido corregido, no podíamos dejar de mencionarlo. Y es que las tareas que involucran a los interesados en las humanidades en esta región del globo, gozan de dispares apoyos y estímulos; se trata de un cúmulo de limitaciones financieras y logísticas incomprensibles para quienes no están sumidos en la, a esta altura, noble tarea de difundir

el conocimiento. Asimismo, estos contratiempos inevitables se agravan muchas veces cuando los voluntarios asumen tareas que no pueden cumplir, se demora, así, de manera innecesaria un trabajo colectivo y hasta solidario. Lamentablemente los claustros universitarios no generan el espacio de prácticas, que a nuestro entender es una manera de acercar al futuro investigador en humanidades a un aspecto que su trabajo que no debe descuidar, más aun con las perspectivas actuales de los ámbitos educativos y científicos.

Se deja constancia, por último, de que a partir de este número, el equipo de redacción de *Bibliotheca Augustiniana* será coordinado por el Dr. Julián Barenstein (UBA-CONICET). Contamos, asimismo, con nuevo secretario de redacción, el Prof. Carlos García (UBA).

Se agradece a las profesoras Maricel Gómez y Estefanía Sottocorno por su colaboración en el apartado “Comentarios bibliográficos”.

No quisiéramos dar por finalizado este breve editorial sin hacer saber a nuestros lectores que en enero de 2018 la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires recibió un importante envío de libros proveniente de la comunidad agustiniana de Eindhoven, Holanda. Se trata de más de diez mil libros cuyo peso se acerca a las nueve toneladas. Éstos están siendo ubicados, catalogados y fusionados en distintas secciones, con el fondo Buenos Aires. El envío, sin duda, representa un gran aporte para el ámbito local. Esperamos todos aquellos que lo han hecho posible reciban la recompensa que se merecen, pues han dado continuidad al legado de los Agustinos holandeses a través de los Agustinos de Buenos Aires, que abren sus

puertas a la comunidad científica toda, desde el servicio a fin de poder ser testimonio vivo de aquello de Agustín, que nos invita a buscar inquietos la Verdad:

“El primer paso en la búsqueda de la verdad es la humildad. El segundo, la humildad. El tercero, la humildad. Y el último, la humildad. Esto no significa que la humildad sea la única virtud necesaria para el encuentro y disfrute de la verdad. Pero si todas las demás virtudes no van precedidas, acompañadas y seguidas por la humildad, la soberbia se abrirá paso entre ellas y destruirá sus buenas intenciones” (*ep. 118, 3, 22*).

D. Pablo Guzmán
Director

ARTÍCULOS

Recursos de comedia en *El Ciceroniano* de Erasmo de Rotterdam

Resources of comedy in Erasmus of Rotterdam's *Ciceronianus*

Virginia Katzen¹

UNMdP

viriniagobet@gmail.com

Resumen

El presente trabajo propone una lectura de *El Ciceroniano* de Erasmo de Rotterdam (1528) en clave de comedia. El diálogo literario se define por sus dos principios básicos del objetivo argumentativo y la mimesis artística de un encuentro oral. Los teóricos y críticos que abordan el género no consideran la impronta dramática del mismo, dejando de lado una serie de recursos propios de la comedia clásica que Erasmo pone en funcionamiento para entretener al lector como operatoria didáctica.

Palabras clave

El Ciceroniano – Erasmo de Rotterdam – Diálogo renacentista – Comedia clásica

Abstract

The present work proposes a reading of *The Ciceronian* by Erasmus of Rotterdam (1528) in the key of comedy. The literary dialogue is defined by its two basic principles: the argumentative objective and the artistic mimesis of an oral encounter. Theorists and critics who approach the genre do not consider its dramatic imprint, leaving aside a series of resources typical of the classical comedy that Erasmus uses to entertain the reader as a didactic strategie.

Key-words

The Ciceronian - Erasmus of Rotterdam - Renaissance Dialogue - Classical Comedy

Fecha de recepción: 12/07/2018

Fecha de aceptación: 30/09/2018

¹ Licenciada en Letras, Auxiliar Graduado de Lengua y Literatura Latinas. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata.

El diálogo renacentista

El diálogo renacentista ha sido abordado durante las últimas décadas con la incorporación de las teorías lingüísticas cuyo objeto de estudio es la conversación oral. Fundamental para el abordaje de este tema de estudio es el trabajo de Vian Herrero (2001),² quien apunta a establecer los principios del género “diálogo literario” a nivel teórico. Resumiremos las ideas esenciales a riesgo de simplificar las diversas cuestiones comentadas a lo largo de su exhaustivo artículo. Vian Herrero define al diálogo en términos de “un género literario [...] argumentativo, donde al menos un dialogante intenta persuadir de algo a otro [...] y una argumentación interactiva, donde el texto se construye explícita y cooperativamente por al menos dos locutores”.³ La autora establece los dos aspectos básicos del género en cuestión: el objetivo argumentativo y la mimesis artística del encuentro oral. Así señala que “Una teoría del diálogo literario no puede prescindir de una concepción integrada de hechos argumentativos y hechos interactivos e interlocutivos”.⁴

En cuanto a lo primero, determina la necesidad de acudir a la retórica y la dialéctica clásicas o a las modernas teorías de la argumentación para dar cuenta de este aspecto. Al efecto, Vian Herrero retoma los conceptos aristotélicos sobre la retórica y las ideas de Ch. Perelman de la Nueva Retórica, centradas en la función del receptor (audiencia), la incorporación de la actuación sobre las facultades irracionales además de las regidas por la razón, y la importancia de la figura retórica como procedimiento

²Vian Herrero, A., “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género” en *Criticón* N° 81-82 (2001), pp. 157-190.

³ Vian Herrero, *op. cit.*, p. 158.

⁴ Vian Herrero, *op. cit.*, p. 167.

argumentativo. En cuanto al segundo aspecto del género, nos referimos a la mimesis de la conversación, retoma diversas conceptualizaciones teóricas de la lingüística interaccional y la pragmática, como la concepción de la conversación como “negociación” de Briz; las reglas de la conversación de H. P. Grice, las teorizaciones sobre los turnos de habla; los conceptos de la cortesía verbal y la teoría de los actos de habla. Asimismo toma en cuenta las ideas acerca del diálogo polémico de F. Jacques y Ch. Plantin, según los cuales la argumentación dialógica es “la confrontación, de una manera polémica o cooperativa, de un discurso y de un contradiscurso orientados por una misma cuestión”.⁵

A partir de lo anterior, Vian Herrero afirma la existencia de reglas en el género literario del diálogo. Sostiene que el diálogo está afectado a reglas semánticas (que condicionan el marco semántico y el objetivo del género), pragmáticas (esto es, condicionadas por el marco situacional de la interacción) y estructurales (que influyen en la relación progresiva entre las distintas secuencias del diálogo). La descripción de estas reglas es trabajo aún por realizar por parte de la crítica y la teoría. En su acercamiento a esta última tarea, la autora reconoce la diferencia entre un diálogo escrito y un diálogo oral natural, pero subraya los puntos en común, en tanto el diálogo escrito es, según la autora, un tipo de interacción verbal. Como regla general, la autora señala la necesidad de abandonar el estudio de los diálogos literarios como discursos monológicos expresados por un solo emisor y fuera del contexto interactivo en el que se presentan.

⁵ Vian Herrero, *op. cit.*, p.169.

Siguiendo los trabajos de Perelman, Vian Herrero propone unas cuantas cuestiones en relación con la estructuración del género. Reseñaremos las más importantes.

El momento inicial del diálogo (pacto argumentativo) incluye la función de establecer su tono y la situación comunicativa, los presupuestos adoptados por los hablantes y el acuerdo previo sobre el objeto de la controversia. Es también necesario estudiar las operaciones que realiza cada locutor según el papel que cada uno se atribuye a sí mismo y el que su compañero le permite adoptar. Se coloca en posición alta el que consigue imponer sus puntos de vista. El que está de acuerdo con su colocutor se reduce a posición baja. En el cuerpo del diálogo, Vian Herrero distingue el mantenimiento y el desarrollo de la argumentación como aspectos constitutivos. Las diferentes intervenciones están en relación de dependencia y constituyen una *cadena direccional*: los enunciados respectivos de cada interlocutor están mutuamente determinados, ligados unos a otros, incorporando los argumentos del otro en su propia intervención. De lo contrario, el diálogo se convierte en una sucesión de monólogos. Siguiendo a Ch. Plantin,⁶ la autora enumera las relaciones dialógicas básicas: pregunta-respuesta, proposición-oposición, proposición-aceptación, aprobación-desacuerdo, afirmación-comentario. Asimismo toma de Moeschler sus tres tipos de obligaciones del discurso conversacional, que pueden servir también al diálogo literario:⁷ las interaccionales (que motivan los hechos argumentativos), las estructurales (regidos por la pertinencia

⁶Plantin, Ch., *La argumentación*, Barcelona, Ariel Practicum, 1998, p. 33.

⁷Moeschler, J., *Argumentation et conversation. Éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier Credif LAL, 1985, pp. 78-119.

argumentativa) y las de encadenamiento. En el estadio final del diálogo, los interlocutores producen las fórmulas de despedida y se apartan de la situación comunicativa, signos que tienen su contrapartida en el estadio de apertura (acercamiento, fórmulas de saludo). Tanto la conclusión como la apertura del diálogo suele tener una configuración más formalizada y retórica, a menudo ritual.

Los principios destacados por Vian Herrero son los mismos que toma la crítica contemporánea a la hora de analizar los diálogos renacentistas. Llama la atención en todos estos estudios el énfasis en la impronta mimética de la conversación oral natural y, a la vez, la necesidad de remarcar el carácter escritural de este tipo de textos, sin acudir a géneros preexistentes mediadores entre ambos. En efecto, el texto dramático se nos muestra como modélico en la medida en que comparte ambos principios. Podría pensarse que el texto teatral está elaborado para una representación oral, por lo tanto equivaldría a una escritura sin rasgos escriturales, aunque suene paradójico. Sin embargo, el texto teatral presenta también marcas de mediatez compartidas con las que vemos en diálogos literarios. Ejemplos de estas marcas son el respeto de las obligaciones conversacionales de Moeschler, el respeto por los turnos de habla, la unidad temática, la similitud de registros de lengua en los personajes, la ausencia de redundancias, solecismos, ruidos comunicativos, etc. Cuestiones todas ellas que, si bien han sido formuladas por la lingüística de la conversación, es comprobado que no se suelen dar en el diálogo natural “real” (no en el “de laboratorio” de los lingüistas). Habría que llevar a cabo un estudio comparativo entre las características de la conversación natural y el

género dramático (particularmente la comedia, en tanto recupera el habla cotidiana) a la vez que se estudian los mismos procedimientos en el diálogo literario para verificar nuestra hipótesis; pero no es el objetivo que nos proponemos aquí.

Lejos de abordar un estudio lingüístico, nuestro objetivo es demostrar cómo la comedia ejerce una gran influencia en el diálogo renacentista de una obra en particular: *El ciceroniano* de Erasmo de Rotterdam. En efecto, vemos en esta obra varios aspectos de comedia que afectan a los fines pedagógicos, a la estructuración del diálogo, al tema, a su dinámica y al carácter lingüístico de sus enunciados.

El diálogo como recurso didáctico en *El ciceroniano*.

El ciceroniano es una obra en forma de diálogo cuyo tema consiste en una crítica a la imitación exclusiva de los textos de Cicerón en el campo de la retórica, a la vez que la defensa de una imitación que toma varios modelos, tanto clásicos como cristianos. El propósito de la obra es fundamentalmente didáctico, cuestión que se pone en claro ya desde la dedicatoria de la obra (a Johann von Vlatten, destinado a rector en el colegio de Aachen), donde se afirma que las cuestiones tratadas

“...también a ti te miran, que te has encargado de la dirección de las escuelas en Aquisgrán. Pues sucede, en parte por la dejadez de muchos, en parte por las malas costumbres, que las buenas letras, que bastante felizmente habían empezado a florecer, ya por todas partes se inclinan a la destrucción, y por si esto fuera poco, han surgido recientemente quienes se ocupan en traernos como una nueva secta: ciceronianos se llaman, que rechazan con intolerable fruncir de cejas los escritos de todos los que no reproducen los rasgos estilísticos de Cicerón [...] Mas ¡cuánta ruina para los estudios si se fuera persuadido de que no se había de

leer ni imitar a nadie excepto a Marco Tulio! Y se olfatea otra cosa más bajo el pretexto de este nombre, que sin dudar nos volvamos en lugar de cristianos paganos [...] Y así me ha parecido que haría algo no inútil a la religión y provechoso a los estudios de la juventud, si diera un opúsculo a este asunto, no para apartar a los candidatos a la elocuencia de la imitación de Cicerón -¿Qué más insensato?-, sino para mostrar cómo puede hacerse que expresemos verdaderamente a Cicerón y conjugemos la suma elocuencia de aquel varón con la piedad cristiana.”⁸

En pocas palabras Erasmo delimita el tema de la obra y su objetivo: disuadir a los intelectuales en general y a los maestros de retórica en particular de usar como único modelo a Cicerón. El hecho de que la dedicatoria esté dirigida al preboste de un colegiado es significativo, ya que refuerza la intención didáctica del texto. Cabría preguntar ahora por qué el autor elige el diálogo como formato discursivo. En el caso de *El ciceroniano*, la clave se encuentra en la misma dedicatoria: “Tratamos este asunto en forma de diálogo para que a un tiempo fuese menos tedioso a los lectores y se deslizase la cosa más fácilmente en los sentimientos de los jóvenes”.⁹ Esto significa que en la época se consideraba que la amenidad que aporta la lectura de un diálogo servía como recurso didáctico.¹⁰ El origen de este recurso obviamente es de origen grecolatino, sus exponentes más conocidos lo conforman los diálogos platónicos y ciceronianos.

Además de la facilidad de lectura que aporta el diálogo,

⁸ Romo Feito, F., *Desiderio Erasmo de Rotterdam. El ciceroniano*, ed. y trad. de F. R. F., Madrid, Cátedra, 2011, pp. 52-53.

⁹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰ Acerca de la necesidad de evitar el *fastidium* en los jóvenes educandos se expresa Tomás de Aquino en el prólogo de la *Suma Teológica*. Santo Tomás tiene dos breves estudios dedicados a lo lúdico, que sería interesante revisar: *Suma Teológica* II-II, q. 168, a. 2 a 4 y *Comentario a la Ética de Aristóteles* IV, 16.

Erasmus suma otro ingrediente a su opúsculo: la diversión:

“... puesto que juzgo que no sin motivo prescribe Flaco mezcla a la sabiduría un poco de locura, he aquí presente ante ti un librito de Erasmo, el cual con sus bromas te distraerá por algún tiempo el espíritu de las graves y severas ocupaciones. Aunque estas bromas son de este género que, como dijo el mismo Flaco, ‘conllevan cosas serias’...”¹¹

La primera cita es de Hor. C. IV 12; el término traducido en la edición que manejamos de Erasmo por “locura” (*brevis stultitia*) es el efecto del vino, que consiste, según la misma oda, en dar nuevas esperanzas y eliminar las amarguras y las penas.¹² El término traducido como “sabiduría”(*consilium*), opuesto al anterior (*stultitia*), remite a la inteligencia y al razonamiento. La idea horaciana es dejar de lado la conducta racional para dejarse llevar por la “locura” del vino, que embota los sentidos. En el contexto de *El Ciceroniano*, sin embargo, dicha *stultitia* está relacionada con las bromas, con el humor.¹³El autor neerlandés presenta aquí una relación necesaria entre el proyecto didáctico del texto con las burlas, con el humor, que evitan el *fastidium* y así hacen la comprensión más agradable. En este sentido, recupera la máxima atribuida a Horacio *prodesse et delectare*¹⁴ como estrategia pedagógica, pero con una operatoria muy particular que consiste en fundir una tradición didáctica dialógica escrita y culta consagrada en el ámbito de la filosofía con otro género dialógico clásico, esta vez

¹¹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 52.

¹² Cuatrecasas, A., *Horacio. Obra completa*, Barcelona, Planeta, 1992, p. 127.

¹³ La ignorancia como base del humor es tratada por Platón en *Filebo* 47-50.

¹⁴ Horacio establece en realidad una disyunción, los poetas pretenden enseñar o deleitar: *autprodessevoluntaut delectare poetae/ autsimul et jucunda et idónea dicere vitae*. Hor. *Ars* 333-334. Garrod, H. W., *Q. Horati Flacci Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Eduardus C. Wickham, editio altera curante H. W. Garrod, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano*, 1901.

popular, destinado a entretener y divertir al gran público: la comedia. Según nuestra lectura, variados aspectos de *El ciceroniano* pueden sólo ser comprendidos en función de su relación con la comedia, en particular de la Comedia Nueva y la *fabula palliata* romana. A continuación comentaremos brevemente dichos aspectos.

Los personajes del diálogo

En principio, debemos destacar que el diálogo literario constituye un “como si”; se trata de una elaboración artística, no de un diálogo genuino. En este sentido, el dialoguista pondrá en funcionamiento estrategias retóricas adecuadas para que la mimesis conversacional sea verosímil. Una de estas estrategias es la elección de los personajes y la ambientación témporo-espacial donde la conversación literaria se desarrolla. En los diálogos ciceronianos (cuyos modelos son los diálogos platónicos), los personajes que disertan son elaboraciones estéticas de personas reales. Así aparece el personaje “Cicerón” y “Quinto”, hermano del anterior en la vida real, en *De divinatione*. El espacio del diálogo es el paseo llamado “Liceo” de la ciudad de Túscolo, donde Cicerón tenía su finca. En *De re publica* los personajes son históricos: Escipión Emiliano (el Africano menor), Quinto Tuberón (el Estoico, filósofo discípulo de Panaitios de Rodas y político), Lucio Furio (Cónsul de Hispania Citerior) y Publio Rutilio Rufo (célebre orador). Además, el diálogo es presentado como una (supuesta) exposición que Publio Rutilio, testigo y participante del diálogo *De re publica*, había hecho al mismo Cicerón en su juventud durante una estadía comprobable históricamente en la ciudad de Esmirna. El espacio de disertación

entre los amigos es la villa de Escipión; el tiempo también está datado históricamente: las ferias latinas del año cuando fueron cónsules Tuditano y Aquilio. En definitiva, la elección de los personajes y la construcción cronotópica apuntan a provocar un efecto de veracidad que se suma a los recursos persuasivos del texto, en tanto se pretende presentar al lector una disertación auténtica.¹⁵ La introducción de la palabra de personajes célebres de la vida pública romana también es estratégica para el objetivo argumentativo de los diálogos ciceronianos, ya que aquellos funcionan como modelos a seguir.

Los personajes de *El ciceroniano* no presentan estas características de tipo realista, sino que están contruidos a la manera de los personajes de comedia. Sus nombres son griegos aunque la obra esté escrita en latín, como es costumbre en la comedia *palliata*.¹⁶

Bouléforo: en griego este nombre significa “consejero”.¹⁷ La explicación de este nombre está incluida en la dedicatoria de la obra:

“Es arduo sobremanera y perfectamente digno de un rey, señor ilustrísimo, velar por la república con prudentes consejos, notando lo cual seguramente Homero llama *bouléforos* a aquel en cuyas manos está el poder; y ningún otro mortal rinde mejor servicio a ciudades y regiones, no sólo sin duda en cualquier época sino muy particularmente en este siglo, en el que no sé con qué fatal tumulto está todo vuelto del revés, bien atiendas a la situación de la religión cristiana, bien examines el estado de los monarcas y de la política, bien te fijas en el programa de

¹⁵ Podemos pensar que esta tradición en los diálogos didácticos es la que retoma Luciano de Samósata en *El pseudosofista o el solecista*, donde el personaje “Luciano”, o sea la representación del autor, lleva la voz del maestro. Espinosa Alarcón, A., *Luciano de Samósata. Obras I. Falaris I-II*, trad. de A. E. A., Madrid, Gredos, 1996, pp. 274 y sig.

¹⁶ Por ejemplo, el 76,4 % de los nombres propios de las comedias plautinas son griegos, como testimonia M. López López en *Los personajes de la comedia plautina: nombre y función*, Lleida, Pagèseditors, 1991, p. 238.

¹⁷ Romo Feito (*op. cit.*, p. 55) da el significado de los nombres de los personajes de *El ciceroniano* en nota al pie.

los estudios literarios, de tal modo perturbados todos que en ningún otro tiempo se habrá celebrado con más verdad aquel dicho griego de que *hieròn he boulé*.¹⁸

El origen del término es Homérico, como *bouléforos* se nombran en la *Ilíada* a los reyes o jefes como Agamenón (*Il.* II, 24) o Eneas (*Il.* V, 180).¹⁹ Es de destacar que von Vlatten desde 1527 era consejero en la Corte de la Cámara Imperial de Speyer.²⁰ Al exponer el origen tan encumbrado del término que nombra a su personaje pero que también denota al mismo dedicatario, Erasmo ennoblece a ambos al mismo tiempo e, indirectamente, a sí mismo, puesto que Bouléforo como personaje es el portavoz de las ideas del autor.

Nosópono: nombre que significa “atormentado por el dolor, por la enfermedad”.

Hypólogo: es “el que habla o discurre a veces”. En ningún caso estos sustantivos son nombres propios reales, sino que, como sucede con frecuencia en la comedia, se trata de nombres parlantes, sustantivos adoptados o inventados por el comediógrafo (a partir de la derivación y la composición de otros términos). Estos nombres característicos dan cuenta de las cualidades y comportamientos de los personajes en función de la obra:²¹ Así, para dar unos pocos ejemplos, podemos mencionar a *Pamphilus* (“bienamado”, Terencio), *Harpax* (“ladrón”, Plauto), *Philolaches* (“amante del destino”, Plauto), *Phronesium* (“sagaz”, Plauto), *Archibulus* (“El primero en el consejo”, Plauto), *Nicobulus* (“consejo campeón”, o

¹⁸ Romo Feito, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹ Crespo, E., *Homero. Ilíada*, trad. de E. C., Madrid, Gredos, 2015, pp. 22 y 28.

²⁰ Para la biografía de von Vlatten consultamos a Hagemann, A. y F., “Theologie & Geschichte : Johannes von Vlatten”, en *Kardinal Gropper*, s/l, 2007. Disponible en: [http://gropperforschung.villa-anemone.fr/html/johannes_v__vlatten.html]

²¹ López López (*op. cit.*, pp. 23-208) da cuenta de todos los nombres plautinos con sus significados.

“campeón en el consejo”, Plauto). Es de subrayar que, aunque Bouléforo es un sustantivo homérico, el hecho de que el término griego *boulé* (consejo) haya sido usado por lo menos en dos ocasiones en latín por Plauto puede haber inspirado o por lo menos reforzado la idea en Erasmo de usarlo para nombrar un personaje.

Presentación de personajes de comedia

En la comedia es habitual que los personajes hagan mención de otros personajes entrando a escena, de su identidad o de su aspecto, información que en general corresponde a las didascalias y no a las intervenciones de los personajes. Luego de estos comentarios puestos en diálogo, los personajes inician la conversación. En los casos de la referencia a la identidad de personajes nuevos, está muy claro que su finalidad consiste en brindar la información al espectador para lograr una comprensión inmediata; de lo contrario, el público entendería la función del personaje mucho más adelante, con el correr del diálogo. Unos ejemplos:

TÓXILO. Ahí hay uno plantado frente a mí. ¿Quién será?

SAGARISTIÓN. ¿Quién es ese que veo ahí plantado frente a mí?

TÓXILO. Yo diría que es Sagaristión.

SAGARISTIÓN. Ése es mi hijo Tóxilo.

TÓXILO. Sí. Es él.

SAGARISTIÓN. Creo que es él.

TÓXILO. Voy a acercarme.

SAGARISTIÓN. Voy a su encuentro.

TÓXILO. Los dioses te bendigan, Sagaristión.

SAGARISTIÓN. Tóxilo, ellos colmen todos tus deseos.” (*El persa* I. I, Plauto).²²

²² González-Haba, M., *El Persa en Plauto. Comedias*, trad. de M. G. H., Madrid, Gredos, 2000, p. 428.

“PSÉUDOLO. (...) Pero aquí veo la figura de aquél, digno de azotes. ¡Cómo marcha! ¡Con qué magnificencia se adelanta!” (*Pséudolo* IV. I, Plauto).²³

En *El ciceroniano* tenemos también una presentación y descripción del personaje Nosópono antes de su entrada en escena:

BULÉFORO. ¿A quién veo allá lejos, paseando al extremo del pórtico? Si no me falla la vista es Nosópono, antiguo compañero y *suntrophós*.

HYPÓLOGO. ¿No será aquel Nosópono, antaño el más bromista de los compañeros de diversiones, rubito, gordito, desbordante de gracias elegantes?

[...]

BULÉFORO. A Nosópono, mis mejores deseos de salud.

HYPÓLOGO. También Hypólogo dice salud a Nosópono.

NOSÓPONO. A mi vez, no lo dudéis. Ruego lo mismo para ambos.”²⁴

El espacio escenográfico de *El ciceroniano* es típico de comedia clásica: la calle y el frente de un edificio, de cierta importancia según la referencia al pórtico donde pasea Nosópono. (La escenografía clásica no conocía los interiores. La ambientación espacial consistía en una calle y algunas fachadas). La (única) mención edilicia al pórtico presenta connotaciones clásicas por su misma esencia arquitectónica; con riesgo de sobre interpretación aventuramos que podría referir tanto a una iglesia cristiana como a un templo pagano. Por otro lado, la forma de presentación de Nosópono no es característica de los diálogos argumentativos, sino de la comedia. Se hace en presencia del personaje, a través del discurso de otro personaje y describe algunas características físicas y sus movimientos. En cambio, el diálogo platónico y ciceroniano en general comienza *in media re*; si hay presentación de personajes

²³ Álvarez Hernández, A., *Plauto. Pséudolo*, trad. de A. A. H., Buenos Aires, Losada, 2005, p. 166.

²⁴ Romo Feito, *op. cit.*, p. 55.

antes de que comience el diálogo, la misma aparece en forma de narración.

Temática amorosa

Tanto la Comedia Nueva como su adaptación latina, la *palliata*, tienen como temas principales el amor y el matrimonio.²⁵ Erasmo retoma esta temática para darle a su opúsculo un cariz de comedia. Así es que convierte el afán de Nosópono por ser llamado “ciceroniano” en un conflicto amoroso en clave alegórica: él ama a la diosa *Peithó* o *Suadela* propia de Cicerón:

“NOSÓPONO. Para decirlo en pocas palabras, me apesta toda elocuencia excepto la ciceroniana. Ésta es la ninfa por cuyo amor me derrito.”²⁶

Además, Nosópono se siente retribuido en sus emociones. Al personaje se atribuye una característica física: la falta de color, la apariencia de un fantasma, que está originada en el desvelo que le ocasiona la pasión:

“NOSÓPONO. ... Pero ojalá tuviera lo que me deseáis [salud].

BULÉFORO. ... ¿qué mal tienes? Pues esa cara y delgadez no sé qué prometen de malo. Parece un mal del hígado.

NOSÓPONO. Más bien del corazón, mi buen amigo. (...) Perezco de amor por ella, moriré si no la poseo.”²⁷

De la misma manera, tenemos en Plauto el signo de la palidez como síntoma de desvelo amoroso:

“SAGARISTIÓN. ¿Y a ti qué tal te ha ido?

TÓXILO. No demasiado bien.

²⁵Bauzá, H. F., *Terencio. Comedias completas*. trad. de H. F. B., Buenos Aires, Colihue, 2007, XVI.

²⁶ Romo Feito, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Romo Feito, *op. cit.*, p. 57.

SAGARISTIÓN. Oye, sí que es verdad, tienes mal color.

TÓXILO. Ha sido en un combate de la señora Venus; Cupido me ha atravesado el corazón con una flecha.” (*El persa* I, Plauto).²⁸

El motivo del desvelo erótico pertenece a toda la literatura, en especial a la lírica, pero de ningún modo al diálogo argumentativo. No está ni siquiera en *El simposio* de Platón, cuya temática es precisamente el amor, pero sí es abundante en la comedia. El juego alegórico-metafórico del amor por *Suadela* atraviesa toda la obra, originándose nuevas metáforas:

“BULÉFORO. ...Ya me sumo a tus deseos, si acaso un dios nos mira propicio.

NOSÓPONO. ¿Cómo?

BULÉFORO. Te lo diré, si puedes soportar un rival.

NOSÓPONO. ¿Qué quieres decir?

BULÉFORO. De esa misma ninfa me tortura el amor.”²⁹

“NOSÓPONO. ...Más que el consulado o que el reino del sumo Pontífice me importa tanto el ser como el ser tenido ciceroniano.

HYPÓLOGO. El que de verdad ama, no puede amar más que a una.”³⁰

“BULÉFORO. ...Además se ha observado y recordado que Cicerón dijo cosas que nadie culto pensó que hubiera que imitar [se refiere a incorrecciones].

[...]

HYPÓLOGO. Eso sin duda es propio de amantes, cubrir de besos hasta las tachas de las que aman.”³¹

“BULÉFORO... Vamos, dejemos un poco nuestros amores; demos sentencia según el juicio de la razón, no del sentimiento: si tu *Peithó* te da la opción...”³²

²⁸ González Haba, *op. cit.*, p. 428.

²⁹ Romo Feito, *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁰ Romo Feito, *op. cit.*, p. 70.

³¹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 90-91.

³² Romo Feito, *op. cit.*, p. 214.

En estos fragmentos vemos las figuras y conceptos relacionados con la temática amorosa: el rival, el amor único, el amor ciego. No abundan, pero se diseminan a lo largo de toda la obra con el fin de mantener ese delgado hilo temático que pertenece, como hemos señalado, a la comedia.

Discurso metateatral.

Es común en la comedia clásica la referencia explícita a la misma situación de representación que se está llevando a cabo, quebrando así la ilusión dramática. Asimismo se utiliza un lenguaje dramático para dar cuenta de acciones de los personajes o de los acontecimientos representados que permite una lectura polisémica: la metáfora teatral pero, a la vez, la autorreferencia. Tales procedimientos generan una “puesta en abismo”, una reflexión de la situación dramática denominada como “metateatral”.³³ Los recursos metateatral es convierten al arte autoconsciente en pretendidamente antirrealista.³⁴ Daremos unos ejemplos.

“CALIDORO. Dime. ¿En qué piensas?

PSÉUDOLO. A su tiempo yo haré que lo sepas. No quiero repetir dos veces; bastante largas se hacen así las comedias.” (*Pséudolo* I. III, Plauto).³⁵

“SIMÓN. (...) No te has repartido las escenas muy adecuadamente, Davo. (...) ¿Acaso tus discípulos olvidaron su papel?” (*La andriana* III. I, Terencio).³⁶

En estrecha relación con los anteriores procedimientos está la

³³El término es acuñado por L. Abel en *Metatheatre. A New View of Dramatic Form*, New York, Will and Hang, 1963.

³⁴Schlueter, J., *Metafictional characters in Modern Drama*, New York, Columbia University Press, 1979, p. 2.

³⁵Álvarez Hernández, *op. cit.*, p. 101.

³⁶Bauzá, *op. cit.*, p. 38.

representación dentro de la representación, esto es, los personajes que actúan una situación delante de otros personajes de la obra, como el caso de la cita inmediata anterior. El recurso es muy abundante en el drama, particularmente en las comedias, y colabora con la configuración argumental.

“PSÉUDOLO. (Indicando la casa de Balión). ¡Hela aquí!, la de este rufián vecino tuyo: por medio de mentiras y de astutos engaños, la flautista aquella por la que se muere tu hijo, por ella, lo enredaré lindamente al rufián.

[...]

SIMÓN. Inicia de una vez la función, ya que es tu deseo.” (*Pséudolo* I.V, Plauto).³⁷

Del calibre de las anteriores son las palabras en *El ciceroniano* al comienzo de la obra:

“BULÉFORO. (...) Al principio haré de Davo, tú preocúpate de seguirme la corriente y hacer tu papel en la comedia.”³⁸

“HYPÓLOGO. De esta comedia no sólo seré espectador, sino incluso ayudaré de buen grado. Pues quiero bien al hombre, como al que más.

BULÉFORO. Entonces compón el gesto y asume el personaje.”³⁹

La referencia explícita a Davo es significativa. No sólo se trata de un nombre de esclavo recurrente en la comedia (Aristófanes, Menandro, Herodas, Plauto y Terencio).⁴⁰Davo es además un personaje que idea estratagemas dramáticas a representar por sí mismo y otros personajes para conseguir determinados objetivos; esto es, monta actuaciones dentro de la actuación, motivo que constituye gran parte del interés argumental(Lo vemos con este

³⁷ Álvarez Hernández, *op. cit.*, pp. 117-119.

³⁸ Romo Feito, *op. cit.*, p. 56.

³⁹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁰López López, *op. cit.*, p. 78-79.

papel en el Davo de *La andriana* de Terencio, el comediógrafo más aplaudido por Erasmo). Lo mismo que Davo va a hacer Buléforo: montar una representación en la obra que es *El ciceroniano* desde el principio hasta el fin, en la cual él es personaje principal. Le hará creer a Nosópono que él también está enamorado de la Suadela ciceroniana, al igual que su interlocutor. El objetivo de su actuación (y por supuesto de su discurso, en primera instancia) será disuadir a Nosópono (y al lector) de la idea de imitar a Cicerón en forma exclusiva y excluyente. En pocas palabras, al compararse con Davo, el personaje de Erasmo pone en evidencia al lector el carácter ficcional de sí mismo (en tanto personaje) y de la obra en general (*El ciceroniano*), que se presenta como obra de ficción, a diferencia de los diálogos miméticos platónicos y ciceronianos.

Aplazamiento de respuesta de manera ingeniosa

Existe en la comedia un procedimiento que consiste en posponer la respuesta a una pregunta, brindando en su lugar información a medias o evasivas, generalmente de manera ingeniosa. Mostramos un ejemplo más que claro:

SAGARISTIÓN. ...¿Cómo andas?

TÓXILO. Como puedo.

SAGARISTIÓN. ¿Y qué hay de nuevo?

TÓXILO. Pues ya ves, aquí, viviendo.

SAGARISTIÓN. Pero ¿a satisfacción?

TÓXILO. Si es que se me logran mis deseos, claro que sí.” (*El persa* I.1, Plauto)⁴¹

Aquí Sagaristión quiere saber cómo está Tóxilo, y no consigue ninguna información en seis intervenciones. Además, las respuestas

⁴¹ González Haba, *op. cit.*, p. 428.

evasivas están armadas con ingenio. Este mismo recurso es utilizado en *El ciceroniano*:

HYPÓLOGO. ...Parece más un fantasma que un hombre. ¿Se ha apoderado de él alguna enfermedad?

BULÉFORO. Una gravísima.

HYPÓLOGO. ¿Cuál, cielo santo? ¿La hidropesía?

BULÉFORO. Está más honda que en la piel.

HYPÓLOGO. ¿Acaso este nuevo género de lepra que el vulgo suaviza hoy con el nombre de sarna?

BULÉFORO. Lo sufre más hondo que ésta.

HYPÓLOGO. ¿Tal vez la tisis pulmonar?

BULÉFORO. El mal se le ha fijado más profundo que en el pulmón.

HYPÓLOGO. ¿Acaso la consunción o la ictericia?

BULÉFORO. Es una cosa más honda que la bilis.

HYPÓLOGO. ¿Tal vez una fiebre que ataca las venas y el corazón?

BULÉFORO. Es una fiebre y no es una fiebre, una cosa que arde más adentro que si una fiebre atacase las venas y el corazón...”⁴²

BULÉFORO. La misma afección me tuvo en otro tiempo, pero de esta enfermedad me restablecí.

NOSÓPONO. ¿De qué manera?

BULÉFORO. Me serví de un médico.

NOSÓPONO. ¿Quién, te lo ruego?

BULÉFORO. Uno elocuente y eficaz.

NOSÓPONO. ¿Quién, te digo?

BULÉFORO. Uno con el que nada tienen que ver Esculapio e Hipócrates.

NOSÓPONO. Me matas.

BULÉFORO. Nadie más preparado que él, ni más amigo, ni más fiel, y no cura el hígado o el estómago: sana lo íntimo del hombre.

NOSÓPONO. Si te pesa publicar su nombre, indica al menos la medicina.

BULÉFORO. No sólo sabrás el nombre sino el fármaco, *hológos to lógo* me ha curado.”⁴³

⁴² Romo Feito, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴³ Romo Feito, *op. cit.*, p. 155.

En estas cadenas temáticas de preguntas-respuestas, el autor crea un efecto de ansiedad en el personaje y de suspenso en el lector, que espera la información completa. Es un procedimiento que apunta al interés en la lectura y apela al humor con el ingenio de las respuestas. Nuevamente, el modelo es la comedia, antes que el diálogo filosófico o argumentativo.

El humor

De más estaría decir que las estrategias del humor son recursos fundamentales en la comedia, la cual tiene como uno de sus objetivos provocar la risa o la sonrisa. En *El ciceroniano* el humor se disemina a lo largo de la obra con variadas estrategias. A continuación ejemplificaremos las más recurrentes.

Ironía. La ironía se produce a través de una expresión evidentemente falsa. Es el recurso preferido por Erasmo:

“BULÉFORO. Tenemos el método para escribir. ¿Con qué ejercicio te preparas para hablar?

NOSÓPONO. La primera precaución es no hablar en latín con nadie, en lo que pueda evitarlo.

BULÉFORO. ¿No hablar latín? Pero dicen que hablando se consigue que hablemos bien. En efecto, es un nuevo modo de ejercitarse si callando aprendemos a hablar.”⁴⁴

“BULÉFORO. Me excusarás, Nosópono, si, torpe en la dialéctica, razono grosera y torpemente.”⁴⁵

⁴⁴Romo Feito, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁵ Romo Feito, *op. cit.*, p. 77.

“NOSÓPONO. Mejor que los ciceronianos ni siquiera las Musas mismas hablarán, opino.

HYPÓLOGO. Quizá podrían si se pusieran en tensión, y escribieran de noche, sin cenar, a la luz de una lamparilla.”⁴⁶

En la primera y la última cita las ironías están generadas a partir de las palabras ajenas del interlocutor. El que ironiza repite la idea pero en otro contexto, poniendo en evidencia la imposibilidad de la misma. Primero Buléforo muestra lo absurdo de la afirmación de Nosópono, que pueda uno ejercitarse en el habla sin hablar. En la tercera, Hypólogo recupera el método de estudio de Nosópono (el momento nocturno, el encierro, la supresión de una alimentación abundante) pero aplicado a las musas. Con esta nueva formulación de su método, cuestiona la eficacia del mismo. Claro que la gracia de esta última ironía radica en la humanización o rebajamiento de los personajes divinos, que comentaremos luego. En la segunda cita, Buléforo pretende ser un orador torpe, demostrando a la vez una argumentación impecable que desdice dicha valoración.

Rebajamiento de temas elevados. El rebajamiento en la visión de la realidad es una técnica humorística muy utilizada durante el renacimiento, como puede verse por ejemplo en el *Orlando Furioso* de Ariosto. La encontramos en Erasmo con la humanización de personajes divinos:

“BULÉFORO. Temo que, dormitando las Musas, nos suceda a menudo, Nosópono. Pues no hemos visto este juego una sola vez.”⁴⁷

⁴⁶ Romo Feito, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁷ Romo Feito, *op. cit.*, p. 89.

En el caso anterior está clara la metáfora: alusión a la falta de inspiración. Su construcción, “las musas que están durmiendo”, es un rebajamiento con sentido del humor.

Hipérbole. Se produce una hipérbole con efecto cómico por la exageración que roza con el absurdo:

“NOSÓPONO. No sólo en la capilla y el estudio, sino incluso en todas las puertas tengo bellamente pintada su imagen y la llevo conmigo a todas partes grabada en piedras preciosas, para que siempre esté presente al espíritu. Y no se me aparece otra imagen en sueños que la de Cicerón.”⁴⁸

“NOSÓPONO. Tengo el estudio en la parte más interior de la casa, con paredes espesas, con puertas y ventanas dobles, con grietas diligentemente cerradas con yeso y pez, de modo que de día apenas luz o sonido alguno puede irrumpir a no ser el más violento, como las peleas de las mujeres o de los que trabajan el hierro. (...) Por ello ni siquiera tolero que en las cámaras vecinas se acueste nadie, para que no interrumpen el secreto del pensamiento las voces o ronquidos de los que duermen. Pues los hay que hablan en sueños, y algunos roncan tan fuerte que incluso de lejos se oyen.”⁴⁹

“BULÉFORO. Esa mole requerirá bien un elefante porteador.”⁵⁰

En la primera cita, es hiperbólica la forma en que Nosópono admira a Cicerón: lleva su imagen representada en joyas, como si se tratase de la imagen de Cristo para un religioso o de la imagen de la mujer amada para un enamorado. En la segunda cita, su celo en el estudio de Tulio exagera la conducta de su aislamiento. La última cita exagera el peso de las anotaciones hechas por Nosópono para adoptar el estilo ciceroniano.

⁴⁸ Romo Feito, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁰ Romo Feito, *op. cit.*, p. 67.

Parodia. La parodia consiste en la adopción de un discurso ajeno con otra voz (y, por ende, otra ideología); de esta manera, el discurso ajeno trasmite un sentido nuevo. Erasmo lleva a cabo una parodia de la historia de Cristo en función del estilo de los ciceronianos:

“BULÉFORO. Esta frase: Jesucristo, Verbo e Hijo del Padre eterno, según las profecías vino al mundo, y hecho hombre, por su voluntad se entregó a la muerte y redimió a su Iglesia (...) así la enunciará el ciceroniano: El intérprete e hijo de Júpiter Óptimo Máximo, salvador, rey, según los oráculos de los vates se precipitó del Olimpo a la Tierra, y asumida la figura humana, voluntariamente por la salvación de la República se entregó a los dioses manes...”⁵¹

A través de esta parodia, el autor pone en evidencia la anacronía de utilizar un estilo y un lenguaje estrictamente ciceroniano para la época.

Juegos de palabras. Los juegos de palabras pueden construirse con varios recursos. Sin entrar en materia teórica, reseñaremos algunos ejemplos y los comentaremos a continuación.

“BULÉFORO. ... me temo que ocurrirá que no solo no saldremos ciceronianos, sino que incluso pareceremos *ciceroniánoi*.”⁵²

Erasmo se sirve aquí de la similitud de la desinencia del adjetivo latino “ciceroniani” con el griego –*ánoi* (tontos), de *ánoia* (tontería) para producir un efecto cómico. En rigor, este juego de palabras es una paronomasia.

“NOSÓPONO. Creo que aquel ingenio [ConradGockelen] puede cualquier cosa

⁵¹ Romo Feito, *op. cit.*, p. 127.

⁵² Romo Feito, *op. cit.*, p. 87.

que quiera en serio, pero más quiere estar un poco gordo [poco delicado de estilo] que ser polígrafo.

HYPÓLOGO. Una sola cosa conozco en él en la que es muy diferente a Cicerón. (...) Sabemos que Cicerón era de cuello larguísimo y muy delgado, en Gockelen no solo es bonitamente gordo, sino tan poco largo que el mentón casi le toca el pecho.

BULÉFORO. Aquí no discutimos del cuello sino de la pluma.”⁵³

En el pasaje anterior se explota la polisemia del término *obesus* (gordo; poco delicado) para que Hypólogo haga una intervención fuera de lugar, y por ello cómica.⁵⁴

“BULÉFORO. Has sido sabio, Nosópono. Pues mi mujer (...) mientras yo me dedico a Cicerón, ella haría venir un sustituto que se dedicaría a ella por mí. Y así sucedería que mientras yo medito en salir semejante a Cicerón, ella engendraría a alguno desemejante a Buléforo.”⁵⁵

La cita de arriba nos muestra una diáfora (uso de una palabra polisémica en más de un sentido) y una figura etimológica (uso de dos palabras que comparten la misma raíz). Se genera con este recurso una gradación desde el punto de vista semántico: la idea ascendente consiste en el estudio arduo de Cicerón por parte de Buléforo, el anticlímax son los cuernos que le pone su mujer.

Literalización de metáforas. Este procedimiento consiste en tomar en sentido literal una palabra o expresión metafórica, produciéndose así un efecto cómico:

“BULÉFORO. Así es, como dices, se ha dado a aquél morir por una bellísima

⁵³ Romo Feito, *op. cit.*, pp. 188-189.

⁵⁴ Para la versión latina consultamos Erasmi Roterodami, D., *Dialogus ciceronianus sive De optimo genere dicendi*, Lugduni Batavorum, ex officina Joannis Maire, 1643, 189. Romo Feito no aclara la polisemia ni recupera el sentido con rigurosidad.

⁵⁵ Romo Feito, *op. cit.*, p. 69.

empresa. Pero espero que sea posible que sobrevivamos todavía a esta bellísima empresa, no que muramos.”⁵⁶

Aquí se literaliza la expresión metafórica “morir por algo/ alguien” a través de un retruécano. Una chanza muy parecida es usada en Plauto:

“CALIDORO. (Con desesperación) Lo aseguro: de ningún modo puedo vivir si ella es alejada de mí y me la arrebatan.

PSÉUDOLO. ¿Por qué lloras, tonto? Vas a vivir.” (*Pséudolo*I. 1, Plauto)⁵⁷

Conclusiones

En este trabajo se ha puesto en evidencia la operatoria erasmiana de fundir la retórica con la comedia. Se trata de una escenificación del acto de habla persuasivo, que en Platón y Cicerón resultaría de tipo mimética, en tanto que en Erasmo es dramática y, por lo tanto, conciente de su ficcionalidad. Sin embargo, no podemos decir que esta autoconciencia de la obra sea el objetivo perseguido por el recurso al metateatro; su finalidad es acercarse al discurso de la comedia para entretener al lector como operatoria didáctica. Los personajes, la escenificación, la apertura y cierre del diálogo y el tema en clave metafórica del mismo se muestran como típicos de comedia clásica. Los recursos de comedia apuntan sobre todo al principio de *delectare*, esto es, hacer placentera la lectura para los fines persuasivos. Además, algunas estrategias retóricas estrictamente humorísticas (los juegos de palabras, las hipérboles, las ironías) sirven al discurso argumentativo en la medida en que ponen al descubierto las falacias del discurso “ciceroniano”. Esta

⁵⁶ Romo Feito, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁷ Álvarez Hernández, *op. cit.*, pp. 59-60.

apertura al discurso de la comedia no es considerada por los estudiosos del diálogo renacentista, error notable en la medida en que el diálogo erasmiano constituye uno de los modelos formadores del género. Asimismo, es evidente que el carácter literario del género dramático aporta principios de todo tipo al diálogo argumentativo: estructurales, retóricos y lingüísticos. Sin un estudio comparativo en todos estos planos entre ambos géneros, configurados a partir del diálogo de personajes, aparecen fenómenos que no tendrían explicación desde un abordaje estrictamente lingüístico-pragmático.

Bibliografía

Abel, L., *Metatheatre. A New View of Dramatic Form*, New York, Will and Hang, 1963.

Schlueter, J., *Metafictional characters in Modern Drama*, New York, Columbia University Press, 1979.

Álvarez Hernández, A., *Plauto. Pséudolo*, trad. de A. A. H., Buenos Aires, Losada, 2005.

Bauzá, H. F., *Terencio. Comedias completas*, trad. de H. F. B., Buenos Aires, Colihue, 2007.

Boeri, M., *Platón. Filebo*, Buenos Aires, Losada, 2010.

Crespo, E., *Homero. Iliada*, trad. de E. C., Madrid, Gredos, 2015.

Cuatrecasas, A., *Horacio. Obra completa*, trad. de A. C., Barcelona, Planeta, 1992.

D'Ors, Á., *Cicerón. Sobre la república*, trad. de Á. D., Madrid, Gredos, 1984.

Erasmus Roterodamus, D., *Dialogus ciceronianus sive De optimo genere dicendi*, Lugdunum Batavorum, ex officina JoannisMaire, 1643.

Escobar, A., *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*, trad. de A. E., Madrid, Gredos, 1999.

Espinosa Alarcón, A., *Luciano de Samósata. Obras I. Falaris I-II*, trad. de A. E. A., Madrid, Gredos, 1996.

Garrod, H. W., *Q. Horati Flacci Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Eduardus C. Wickham, editio altera curante H. W. Garrod*, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1901.

González-Haba, M., *Plauto. Comedias*, trad. de M. G. H., Madrid, Gredos, 2000.

Hagemann, A. y F., “Theologie & Geschichte: Johannes von Vlatten”, en *Kardinal Gropper*, s/l, 2007. Disponible en: [http://gropperforschung.villaanemone.fr/html/johannes_v__vlatten.html]

López López, M., *Los personajes de la comedia plautina: nombre y función*, Lleida, Pagès editors, 1991.

Moeschler, J., *Argumentation et conversation. Éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier Credif LAL, 1985.

Plantin, Ch., *La argumentación*, Barcelona, Ariel Practicum, 1998.

Romo Feito, F., *Desiderio Erasmo de Rotterdam. El ciceroniano*, ed. y trad. de F. R. F., Madrid, Cátedra, 2011.

Schlueter, J., *Metafictional characters in Modern Drama*, New York, Columbia University Press, 1979.

Suárez, R., *Santo Tomás de Aquino. Suma teológica. Introducción general. Tratado de Dios Uno*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1964.

Vian Herrero, A., “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: algunos caminos para una poética del género” en *Criticón* N° 81-82 (2001), 157-190.

“*Elephas tantum capit elephantem*”: Lutero y Erasmo se agotan la paciencia. Comentario crítico y testimonio epistolar.

“*Elephas tantum capit elephantem*”: Luther and Erasmus run out the patience. Critical commentary and epistolary testimony.

Julián Barenstein

UBA-CONICET

aneleutheroi@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo presentamos la traducción al castellano, acompañada del texto latino original, de las cartas de Martín Lutero (1483-1546) a Erasmo de Rotterdam (1469-1536) y las de éste último al primero. Se trata de cinco epístolas, dos de Lutero (1519 y 1524) y tres de Erasmo (1519, 1524 y 1526), que, en conjunto, dan cuenta de la tensa relación entre estos dos gigantes de principios del s. XVI. Las cartas no solo están, en cada caso, prologadas y anotadas, sino también contextualizadas.

Palabras clave

Lutero, Erasmo, Reforma, Humanismo, Irenismo.

Abstract

In this paper we present the translation into castilian, accompanied by the original latin text, from the letters of Martin Luther (1483-1546) to Erasmus of Rotterdam (1469-1536) and the latter to the first. It is about five epistles, two of Luther (1519 and 1524) and three of Erasmus (1519, 1524 and 1526), which, taken together, reveal the tense relationship between these two giants of the early s. XVI. The letters are not only, in each case, prologued and annotated, but also contextualized.

Key-words

Luther, Erasmus, Reform, Humanism, Irenism.

Fecha de recepción: 24/05/2018

Fecha de aceptación: 7/7/2018

Prólogo: ni amor ni odio, las dos cosas.

En el libro VIII de su monumental *Adagia*, esa extensísima reunión de dichos y refranes de la Antigüedad clásica, Erasmo nos trae “*elephas non capit murem*”,¹ que es dable traducir como “un elefante no atrapa un ratón” o incluso “... un topo”. El significado de ésta expresión, como el propio Erasmo explica, estriba -resumiendo- en que un hombre de valía no se ofende fácilmente. El adagio incluye, además, un matiz peyorativo en cuanto a la concepción que éste “hombre de valía” tiene de aquellos que lo ofenden o lo injurian. Se trata de un matiz más evidente en otros adagios, como p.e., “*indus elephantus haud curat culicem*”,² “al elefante indio no le preocupa el mosquito” o su versión abreviada, “*elephas non curat culicem*”, “al elefante no le preocupa el mosquito”. Sea de ello lo que fuere, lo que aquí nos interesa señalar es que tanto Erasmo como Lutero pueden ser considerados hombres de valía, y sin embargo ambos llegaron a enojarse e indignarse el uno con el otro. Deberíamos agregar que no se ofendieron fácilmente, sino que el proceso por el cual llegaron a perder la paciencia, siempre el uno con el otro, duró años; no fue, en efecto, “fácilmente” que la perdieron. Aquí pretendemos, pues, revelar este proceso. Y dado que no se indignaron por pequeños detalles, sería necesario reescribir el adagio de acuerdo con la situación de éstos hombres, algo así como “*elephas tantum capit elepahtem*”, “un elefante sólo atrapa un elefante”.

Ahora bien, para desentrañar el verdadero alcance de la indignación de Lutero con Erasmo y viceversa, es necesario leer entrelineas las cartas que se dirigieron y las obras que escribieron

¹ Cf. *Adagia*, VIII, 870.

² Cf. *Adagia*, XI, 966

uno contra otro para refutar sus puntos de vista, revisar la correspondencia en la que uno hace mención del otro como al pasar, explorar los múltiples significados de los términos con los que se refirieron mutuamente, y un sinnúmero de cuestiones de tenor, más bien, filológico. Y todo esto, para empezar. Porque la cuestión de fondo es la siguiente: Lutero siempre supo que a su partido le venía muy bien contar con la autoridad de Erasmo y Erasmo siempre supo que en algún momento lo iban a ir a buscar tanto los reformadores como los papistas. Con todo, el humanista holandés no tenía vocación partidista ni por asomo, antes bien pretendía ser siempre mediador y hasta espectador de la “tragedia” que, de la mano de Lutero, dividía a la cristiandad. No estaba dispuesto a mostrarse de acuerdo con uno u otro bando, al menos al principio, y mucho menos públicamente, pues, las epístolas que envía a íntimos amigos durante los primeros años de la Reforma no dejan duda al respecto: veía a Lutero como un fanático al que nunca podría seguir,³ pues, él también era fanático, pero de su independencia. Lutero, por su parte, sabía también que si quería ganar a Erasmo para su causa, tenía que poner todas las artes del engaño y la sutileza para convencerlo.⁴ No se puede negar que en busca de este objetivo el teólogo de Wittenberg hizo el intento de escribir como no pensaba, y a juzgar por lo que sabemos de su temperamento operístico no le debe haber resultado nada fácil esconder sus sentimientos. Hombre ardiente y carismático, que se sabía provisto de atractiva retórica y

³ Nos referimos, en especial, a la correspondencia de Erasmo de los años 1519-1524.

⁴ Queda claro, en nuestra opinión, que Lutero buscaba convencer a Erasmo por medio de estos recursos, p.e., en la epístola a Spalatino del 19 de octubre de 1516. Cf. *WA Br.* 1, 70-71.

contagiosa energía, desde el vamos se figuró a Erasmo como un tibio.⁵

Sería conveniente que llegados a este punto nos hiciéramos toda una serie de preguntas, pero *causa brevitatis*, la resumimos en una: si de alguna manera ambos advirtieron las notas más destacadas de la personalidad del otro ¿Qué los impulsó a intentar si no ponerse de acuerdo, por lo menos acordar en algunos puntos de sus respectivas posiciones? La respuesta no puede ser sencilla, pero para no caer en lugares comunes, y disculpar a los implicados si fuera necesario, es dable decir que difícilmente coinciden en un mismo tiempo y lugar dos hombres de la talla de estos gigantes. Cuando un hombre como ellos -un universal, se podría decir- muerde el mundo, todo lo que lo rodea -una multitud de particulares- adquiere su significación en relación con él; su presencia y acción da, por así decirlo, significado al momento histórico y al mundo todo, y más todavía en su época, cuando un individuo aun no se diluía en el entramado de un proceso histórico. Por lo general, la luminosidad de un hombre de este calibre opaca a todos los demás y, para bien o para mal, reina solo, convirtiéndose en una suerte “significador vital” para sus contemporáneos: sus vidas adquieren significación por su relación, cual sea, con él. Pero he aquí que en las primeras décadas del s. XVI había dos de éstos hombres compartiendo casi un mismo espacio. Y aunque se sabían muy diferentes, se atraían -y no podían no atraerse- con una

⁵ Cf. Huzinga, J., *Erasmo*, Buenos Aires, Emecé, 1956 (1924), pp. 145-173; También cf. Halkin, L. E., *Erasmo*, México, FCE, 1971 (1969), pp. 117-144 y Zweig, S., *Erasmo: triunfo y tragedia de un humanista*, Buenos Aires, Paidós, 2007 (1927), p. 78 *et passim*.

atracción repelente –y que no podía no ser repelente. Solo a la luz de esta eterna tensión que hemos descrito según la medida de nuestras fuerzas y que marca a fuego un encuentro que no es encuentro, pensamos que es posible, al menos, intentar entender la esquizofrénica relación entre Lutero y Erasmo. Así las cosas, en este trabajo pretendemos seguir esta relación exclusivamente a través de la vía epistolar, no de las cartas en las que se mencionan cuando se dirigen a otros interlocutores sino en las que se enviaron con nombre y apellido y de puño y letra. Y aunque resulta extraño que de los ingentes epistolarios de ambos personajes (el de Lutero llena 18 volúmenes y el de Erasmo, 12),⁶ haya sólo un puñado de cartas por medio de las que se “hablaron”, es, con todo, lo que tenemos: sólo cinco cartas, dos de Lutero y tres de Erasmo. Las cartas de Lutero habrían de ser tres y no dos, pero la última que envió a Erasmo, a fines de 1525 o principios de 1526, no ha llegado hasta nosotros;

⁶ La edición crítica de la obra completa de Lutero en 121 volúmenes es conocida como “Edición de Weimar”, Weimarer Ausgabe (WA), realizada de manera interrumpida durante ciento veintiséis años, entre 1883 y 2009. Los volúmenes se distribuyen en cuatro series: (1) *Schriften / Werke*, (2) *Tischreden*, (3) *Die Deutsche Bibel* y (4) *Briefe / Briefwechsel*, i.e., Escritos / obras, conversaciones de sobremesa, la Biblia alemana y cartas / correspondencia. La primera serie comprende 72 volúmenes, la segunda, 6, la tercera 15 y la última, 18. La edición crítica de la obra completa de Erasmo en 57 volúmenes, la “edición de Amsterdam” (ASD), 1969-2014, está organizada según IX *ordines* o categorías, en las que el propio autor dividió sus trabajos con vistas a su publicación póstuma: (1) escritos filológicos y didácticos, (2) proverbios y dichos populares, (3) correspondencia, (4) escritos morales, (5) escritos referentes a la instrucción religiosa, (6) la traducción latina del Nuevo Testamento con la edición griega y notas, (7) los comentarios al Nuevo Testamento, (8) la patrología de Erasmo: textos sobre los padres de la Iglesia y traducciones de textos fuente, y (9) apologías. La edición de Amsterdam no comprende las categorías (3) y (8). La primera de éstas porque la correspondencia de Erasmo cuenta con la edición crítica y definitiva de Allen en 12 volúmenes (1906-1958), la cual utilizamos en nuestro trabajo. La segunda, (8), por razones que desconocemos. Dicho esto, la primera sección comprende 8 volúmenes, la segunda 9, la cuarta 7, la quinta 8, la sexta 10, la séptima 6 y la novena 9. Todas las cartas, tanto las de Erasmo como las de Lutero que presentamos en el cuerpo del texto en su lengua original, proceden de la edición de Allen, que comprende no sólo las cartas enviadas por Erasmo sino también las que recibió: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Allen, P. S.-Allen, H. M.-Garrod. H- W. (eds.), 12 Oxford, The Oxford Clarendon Press, 1906-1958, 12 vols. (Allen), a pesar de ello, al abordar las cartas de Lutero, en notas al pie remitimos al lector a los volúmenes de de la cuarta serie de WA (WA, *Br.*) en la que éstas se encuentran.

gracias a la reacción de Erasmo, sin embargo, contamos con datos suficientes para reconstruir sus contenidos más relevantes. Así pues, en lo que sigue ofrecemos la traducción de estas cartas, anotadas y contextualizadas, acompañadas del texto latino original, depurado, de acuerdo con la edición de Allen.⁷ Ateniéndonos a los fines propuestos, hemos distribuido las cartas en tres secciones que marcan el inicio de la relación, los cambios explícitos de actitud de uno respecto del otro y la ruptura definitiva, respectivamente.

1. Primer intercambio: cordialidad ante todo.

Antes de decidirse a escribir directamente a Erasmo, Lutero dio varios rodeos. En efecto, la primera noticia acerca de Lutero que recibió el autor del *Elogio de la Locura* fue velada e indirecta: el reformador le hizo llegar una crítica a su interpretación de la Carta a los Romanos a través de un amigo en común, Georg Burckhardt de Spalt, más conocido como “*Spalatinus*”. Empero, si queremos dar cuenta de las verdaderas intenciones de Lutero, debemos comenzar no por la carta de Spalatinus, sino por la que él le envía a Spalatinus. La epístola, con fecha del 19 de octubre de 1516, arranca con una queja acerca de la mencionada interpretación de Erasmo a la Carta a los Romanos. Lutero se muestra extrañado en dos puntos, a saber, en que el humanista entienda la justicia de las obras como observancia de las prácticas ceremoniales y en que defienda que San Pablo no haya querido hablar del pecado original en el capítulo quinto de la Carta. Por el contrario, Lutero opina que no es realizando obras justas como el hombre se justifica, sino que

⁷ Ver la nota anterior.

justificándose y siendo justo es como se obra en justicia. Sería necesario, según su postura, que se transformara primero la persona y después, sus obras. Una diferencia tan radical de interpretaciones estribaba, siempre según él, en que Erasmo no había leído las obras antipelagianas de San Agustín, especialmente *De Spiritu et littera*, *De peccatorum meritis et remissione*, *Contra duas epistolas pelagianorum* y, sobre todo, el *Contra Iulianum*; si las leyera – asume Lutero– se daría cuenta por sí mismo de que Agustín está de acuerdo con Cipriano, Gregorio Nacianceno, Ireneo, Hilario, Olimpio, Inocencio y Ambrosio. En otras palabras, la postura de Erasmo iría en contra de la de Agustín, primero, y de toda una legión de santos, después; sería, en suma, una aberración y una herejía. Lutero, para reafirmar su punto de vista, adjudica las diferencias de interpretación al hecho de que él siga a Agustín cuando Erasmo sigue a Jerónimo, pues, el santo trilingüe –o incluso quintilingüe– habría buscado, según él, el sentido histórico de las Escrituras. Para finalizar, exhorta a Spalatino a actuar como cristiano y amigo, haciéndole saber sus errores a Erasmo, pues teme que muchos lo tomen como autoridad sobre la que apoyarse para fundamentar una interpretación literal de las Escrituras.⁸ Y así lo hizo Spalatino, en una carta del 11 de diciembre de 1516; lo hizo con sutileza. Le dice allí a Erasmo, que un sacerdote de la Orden de los agustinos, insigne no menos por su vida que por su formación en Teología, le rogó que le escribiera, etc. La información que le llega a Erasmo es idéntica a la que se presenta en la carta original, la de Lutero: se mencionan los mismos autores, las mismas obras y los mismos problemas, en los

⁸ Cf. *WA Br.* 1, 70-71.

mismos términos.⁹ Pero a pesar de haber sido escrita con gran cuidado y elegancia, Erasmo no contestó la carta ni hizo caso a las recomendaciones de Spalatino-Lutero; todo ello, era de esperarse. Por lo demás, hacia fines de 1517, el nombre de Lutero comienza a aparecer en sus cartas: después de la publicación de sus tesis, el reformador comenzaba a ser conocido y Erasmo, que se carteaba con varios amigos suyos, se mostraba de acuerdo con algunas de sus críticas a la religión oficial. Así y todo, no sería hasta el 28 de marzo de 1519 que Lutero se decidiera a escribirle directamente. El primer intercambio epistolar está marcado por una forzada cordialidad.

28 de marzo de 1519: Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam.

La epístola de Lutero se inicia con exclamaciones de sorpresa forzada y exagerada cordialidad, entreveradas con alabanzas a Erasmo rayanas en la adulación [5]. Después de una breve presentación, el autor declara –y parece hablar de él antes que del holandés- que debe ser interpretado como un signo divino el hecho de que a muchos no les agrade Erasmo [10]. Se disculpa por su manera de escribir, a la que denomina “*barbarissima*”, para dar cuenta de que está al tanto de que el humanista concuerda con las críticas que él plasmó en las noventa y cinco tesis. Se trata de una información, aclara, que le llegó por intermedio de Wolfgang Fabritius Capito, un humanista que en lo sucesivo habría de officiar de nexo entre Lutero y otros eruditos. Capito habría leído, según Lutero, acerca de este tema en el prólogo de la última versión del

⁹ Cf. Allen, II, 501, pp. 415-418.

Ennchiridion (la de 1518) [20]. En otro orden de cosas, el teólogo alemán afirma que no le hace falta conocer personalmente a Erasmo, bastándole con conocer sus obras; con todo, deja abierta una sutil referencia –o duda inquietante– en cuanto a que, si bien alega conocer sus escritos, dice no conocer su espíritu. A continuación, recordando el mencionado prólogo, le agradece sus comentarios y le advierte que, dado que uno y otro son ya personajes conocidos, un silencio entre ellos puede ser mal interpretado [30]. Lo que busca, abandonando de momento las sutilezas, es la adhesión de Erasmo a su causa [35]. Hacia el final de la carta se detiene en un comentario sobre la salud de su amigo en común, Phillip Melanchton, y le envía saludos de Johan Karldstat; la mención de estos espíritus cercanos a Erasmo no tiene otra finalidad que hacer más cálido el mensaje [40-45]. La epístola se cierra con palabras de humildad, poco creíbles, por cierto, en retrospectiva.

Es interesante observar que Lutero parece armar su carta como tendiente a poner en claro los puntos en común: si leemos entrelíneas, como hemos dicho que se debía hacer, lo que el reformador le dice al humanista es algo así como “ya que has sido tú quien afirmó que estabas de acuerdo conmigo... has de llevar hasta sus últimas consecuencias tu afirmación”. Lutero buscaba una respuesta por sí o por no de Erasmo, no advertía que nunca nadie iba a obtener algo semejante del príncipe de las *bonae litterae*.

Martinus Lutherus Erasmo Roterodamo. Ihesus. Salutem.¹⁰

Toties ego tecum fabulor et tu mecum, Erasme, decus nostrum et spes nostra, necdum mutuo nos cognoscimus. Nonne monstri hoc simillimum? imo non monstrum, sed plane quotidianum opus. Quis enim est cuius penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus? de iis loquor [5] qui literas recte amant. Nam satis gaudeo quod inter caetera dona Christi etiam hoc numeratur, quod multis displices: quo ego argumento soleo discernere dona clementis Dei a donis irati. Itaque tibi gratulor quod, dum summe omnibus bonis places, non minus displices [10] iis qui soli omnium summi esse et summe placere volunt.

Sed ego stultus qui te talem virum sic illotis manibus absque reuerentiae et honoris praefatione veluti familiarissimum aggredior, ignotum ignotus. Verum dabis hoc pro tua humanitate meae vel charitati vel imperitiae; quandoquidem ego, inter sophistas consumpta [15] aetate, nec tantum didici ut eruditum virum possim per literas salutare. Alioquin quantis iamdudum literis te fatigassem! nec passus fuisset ut perpetuo tu mihi solus loquereris in cubiculo meo.

Nunc quando ex optimo Fabritio Capitone intellexi per nugas illas indulgentiarum nomen meum tibi cognitum, tum ex praefatione [20] Enchiridii tua recentissima non modo tibi visa esse sed et accepta mea fabulamenta, cogor agnoscere vel barbarissimis literis egregium tuum spiritum, mei et omnium locupletatorem: quanquam

¹⁰ Allen, III, 933, pp. 517-519 y *WA Br.* 1, pp. 361-363.

scio te prorsus pro re minima habiturum quod literis amantem et gratum me exhibeo, qui abunde contentus es quod occulta et apud Deum [25] gratitudine et charitate animus in te feruet; sicut et nos sat habemus quod ignorantis tuum animum et officia in libris habemus, sine literis et corporis tui conuersatione. Non tamen patitur et pudor et conscientia non gratificari et verbis, praesertim postquam coepit et nomen meum non latere; ne malignum cuiquam videri possit et pessimae specie [30] silentium. Ita, mi Erasme, vir amabilis, si ita tibi visum fuerit, agnosce et hunc fraterculum in Christo, tui certe et studiosissimum et amantissimum, caeterum pro incitia sua nihil meritum quam ut in angulo sepultus communi etiam coelo et soli ignotus esset: quod et non segni affectu semper optaui, ut qui essem mihi belle conscius [35] meae suppellectilis. Sed nescio quo fato longe in contrarium res abiit, ut cogar multo pudore pati meas ignominias et infelicem incitiam etiam coram doctis versari et iactari.

Philippus Melanchthon prospere agit, nisi quod vix tantum efficere possumus omnes ne literarum nimia insania valetudinis acceleret [40] iacturam. Ardet pro aetatis calore omnia omnibus simul fieri et facere. Tu officium feceris, si per literas hominem monueris ut senobis et bonis literis seruet; nam hoc capite saluo nescio quid maius spe nobis pollicemur.

Salutat te D. Andreas Carolostadius, totus Christum in te veneratus. Ipse Dominus Iesus seruet te in aeternum, optime Erasme: Amen. [45]

Verbosus fui. Sed cogitabis non semper eruditas oportere legi epistolas: aliquando cum infirmis infirmandum tibi est.

Vuittenbergae, quinto Calen. Apriles. m.d.xix.

F. Martinus Lutherus.

Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam

Jesús. Salud.

¡Tantas veces he conversado contigo, Erasmo, nuestra honra y nuestra esperanza, y tú conmigo, y aún no nos conocemos! ¿Acaso no es esto semejante a una monstruosidad?¹¹ No, no es una monstruosidad, sino algo absolutamente cotidiano. ¿Qué personaje hay, pues, de cuyos secretos más profundos no se ocupe Erasmo, <cuál> al que Erasmo no enseñe, <cuál> en el que Erasmo no reine? Hablo de aquellos [5] que aman las letras como es debido. Me gozo, pues, lo suficiente de que entre otros dones de Cristo se pueda contar también este: que no le agrades a muchos. Yo, con este argumento, suelo discernir los dones de Dios clemente, de los dones <de Dios> airado. Te felicito, porque al tiempo que le agradas a todos los buenos, no menos le desagradas [10] a quienes pretenden ser, ellos solos, los mejores de todos y agradar más que nadie.

Pero, yo soy un loco, que con las manos sin lavar y sin un prefacio de reverencia y honor me dirijo a ti, un desconocido a un desconocido, como si fueras de mi familia. En verdad, me concederás esto por tu humanidad, tu caridad o mi impericia, puesto que, habiendo pasado mi vida entre sofistas [15], ni siquiera he aprendido cómo debería saludar por cartas a un varón erudito. De otro modo ¡Con cuántas cartas te hubiera atormentado hace tiempo! y no hubiera sufrido que siempre me hablaras en mi celda, solo.

¹¹ “*Monstrum*” significa, en latín clásico, *extraño*, i.e., *fuera de lo normal*.

Ahora, cuando a través del excelente Fabritius Capito¹² me enteré¹³ de que, gracias a aquellas bagatelas de las indulgencias, mi nombre era para ti conocido, y que no sólo habías leído sino también aceptado mis habladurías en el prólogo a la edición más reciente de tu [20] *Enchiridion*,¹⁴ me vi obligado, aunque fuese por esta carta barbarísima, a reconocer tu espíritu egregio, que enriquece el mío y el de todos. Aunque sé lo poco que habrá de significar para ti que por cartas me muestre devoto y agradecido <contigo>, a ti, que estás conforme de sobra con que tu espíritu arda en el oculto agradecimiento y caridad de Dios [25], tal como nosotros, pues, te conocemos bastante, aunque ignorando tu espíritu, conocemos tus consideraciones y tus obras, sin <necesidad> de cartas, de tu presencia, ni de tu conversación. Sin embargo ni el pudor ni la conciencia soportan que no manifieste mi agradecimiento por escrito, sobre todo para que no se oculte mi nombre, después de que comenzó <a ser conocido>, a fin de que el [30] silencio a nadie le pueda parecer malintencionado y de la peor calaña.

Por tanto, Erasmo mío, amable varón, si así te pareciera, reconoce a este hermanito en Cristo, esforzadísimo y devotísimo tuyo, aunque por su ignorancia no merezca otra cosa que yacer enterrado en un rincón cualquiera, desconocido hasta para el cielo y el sol, que es lo que siempre he deseado, no por desidia, sino porque soy consciente de mi [35] limitada capacidad. Pero no sé qué hado llevó las cosas a su contrario, de modo que me veo forzado a padecer

¹² Wolfgang Fabritius Capito (1478-1541), se mantuvo católico hasta 1519. Después fue uno de los reformadores de Strasburgo.

¹³ Cf. *WA Br.* 1, 197.

¹⁴ En el prólogo de la edición de 1518 del *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, Erasmo enumeró los puntos en los que estaba de acuerdo con Lutero.

con gran vergüenza que mis ignominias y mi desafortunada ignorancia resulten dadas vueltas y derribadas incluso ante los doctos.

Philip Melanchthon¹⁵ se recupera bien; apenas podemos conseguir entre todos que no se apresure a derrochar su salud por su excesiva pasión¹⁶ [40] por las letras. Arde por el calor de su edad, de hacer todo para todos al mismo tiempo. Tu prestarías un servicio si le advirtieras, por cartas, que se cuide por nosotros y por las bellas letras, pues, no sé qué más podríamos prometernos que la salvación de esta cabeza.¹⁷

Te saluda Andreas Karlstadt,¹⁸ todo Cristo en ti venera. Que el mismo Señor Jesús te guarde siempre, óptimo Erasmo, amén. [45]

He sido verborragico. Empero estarás de acuerdo en que no es conveniente leer siempre cartas eruditas y que, de vez en cuando, “con los enfermos has de enfermarte”.¹⁹

Wittenberg, día quinto de las calendas de abril, 1519.

F. Martín Lutero

3 de junio de 1519: Erasmo de Rotterdam a Martín Lutero.

A juzgar por el tenor de su respuesta, Erasmo advierte la intención del reformador, i.e., la de sumarlo a sus filas. Así, después de

¹⁵ Philip Melanchton (1497-1560) fue por un tiempo la mano derecha de Lutero y, tal vez, el hombre más culto de su partido; espíritu más afín al humanismo, era un interlocutor de Erasmo más apto que Lutero.

¹⁶ Lutero utiliza aquí la palabra “*insania*”. Una traducción más ajustada sería “locura” o “enfermedad”, pero el contexto no lo permite. Hay, con todo, una intencionalidad en la elección del término.

¹⁷ Erasmo le escribió a Melanchton un mes más tarde, reiterando las advertencias de Lutero. (Cf. Allen, III, 540).

¹⁸ Andreas Rudolf Bodenstein (1480-1541), conocido como Karlstadt. Se trata de uno de los partidarios y apologistas de Lutero durante los primeros años de la Reforma. Hacia la década de 1520 comenzó a distanciarse del reformador hasta enemistarse finalmente con él.

¹⁹ Cf. 1 Cor. 9, 12.

saludarlo con todas las mañas propias de la epistolografía renacentista, alude, tal vez para tomar distancia, a las “tragedias” que provocaron sus libros en la Universidad de Lovaina. Aprovecha la ocasión para ponerlo al tanto de un asunto que parece molestarle particularmente: que se crea que él mismo colaboró en la redacción de las obras de Lutero y que es no uno de sus partidarios, sino el portaestandarte (*vexilliferum*) de la facción (*factio*); término, éste último, que bien se cuida Erasmo de no dar a entender que es suyo, a causa del sentido peyorativo que entraña [5]. En consonancia con el pensamiento de Lutero, Erasmo presenta algunas críticas a la teología universitaria, esto es, escolástica o, mejor, escolasticista y a los teólogos, a quienes acusa de no comprender, como él, que las *bonae litterae* pueden combinarse con la Teología, y utilizan la sospecha de que él es colaborador del reformador para arremeter también contra los estudios de humanidades [10]. Declara, además, que afirmó –públicamente hemos de entender- no conocer a Lutero, ni haber leído sus libros, por lo que no se encuentra en condiciones de afirmar o negar nada de lo que a éste se le adjudica [15-20]. Comenta que ha pedido moderación a los teólogos y que los ha exhortado a guardar sus discusiones sólo para los doctos, sin participación del vulgo, es decir, Erasmo exige aquí el cumplimiento de los célebres principios retóricos del *apte dicere* y la *accomodatio*. Los exige entre pedidos de paz y concordia entre cristianos [25-30]. Para llevar el texto hacia un final más auspicioso, Erasmo menciona algunos hombres importantes que están de acuerdo con Lutero o que, cuanto menos, tienen opiniones favorables hacia él, y reduce sus posibilidades de acción, casi como si lo estuviera corrigiendo, a

una irénica imitación de Cristo [40-45]. Por último, al igual que Lutero, al final de la epístola el autor menciona algunos amigos en común [55-60].

Erasmus Rote. D. Martino Lutero²⁰

S. P., frater in Christo charissime. Epistola tua mihi fuit gratissima, et ingenii arguciam prae se ferens et animum spirans Christianura. Nullo sermone consequi queam quas tragoedias hic excitarint tui libelli. Ne adhuc quidem ex animis illorum euelli potest falsissima suspicio, qua putant tuas lucubrationes meis auxiliis esse scriptas, [5] meque huius factionis, ut vocant, vexilliferum esse. Existimabant sibi datam ansam qua et bonas literas opprimerent—quas capitaliter oderunt, velut offecturas maiestati theologicae, quam multo pluris faciunt quam Christum—simulque me, quem arbitrantur ad excitanda studia nonnihil afferre momenti. Tota res vociferationibus est acta, [10] temeritate, strophis, obtroctationibus sycophantiis; ut ni praesens haec spectassem, immo sensissem, nulli vnquam auctori fuerim crediturus sic insanire theologos. Pestem fatalem esse diceres. Et tamen huius mali virus a paucis ortum in plures serpsit, adeo ut magna pars huius Academiae non infrequentis eius morbi contagio [15] lymphata ferretur.

Testatus sum te mihi ignotissimum esse, libros tuos nondum esse lectos; proinde nec improbare quicquam nec probare. Tantum admonui ne libris tuis nondum lectis ad populum tam odiose vociferarentur: id ipsorum referre quorum iudicium oporteret esse [20] grauissimum. Quin et illud perpenderent, an expediret ea

²⁰ Allen, III, 980, pp. 605-607.

traduci apud plebem promiscuam quae rectius libris editis refellerentur aut inter eruditos disputarentur, praesertim cum uno ore vita authoris praedicaretur. Nihil profectum est: hucusque insaniunt obliquis, immo famosis, suis disputationibus. Quoties inter nos de pace [25] convenit! quoties illi ex temere concepta suspiciuncula novos tumultus excitarunt! Et ii theologi sibi videntur. Theologi sunt hic aulicis invisi: quod ipsum mihi quoque imputant. Episcopos omnes habeo mihi faventissimos. Libris nihil fidunt. In solis sycophantiis [30] victoriae spes illis sita est. Eas contemno, recti conscientia fretus. In te redduntur aliquanto mitiores. Meura calamimi timent, sibi male conscii: quos ego sane suis pingerem coloribus, ut digni sunt, nisi me Christi tum doctrina tum exemplum alio vocarent. Immanes ferae mansuescunt officiis. isti benefactis efferantur.

[35] Habes in Anglia qui de tuis scriptis optime sentiant, et sunt ii maximi. Sunt et hic, quorum est Episcopus Leodiensis, qui tuis fauent. Ego me, quoad licet, integrum seruo, quo magis proxim bonis literis reflorescentibus. Et mihi videtur plus profici civili modestia quam impetu. Sic Christus orbem in suam ditionem [40] perduxit. Sic Paulus Iudaicam legem abrogavit, omnia trahens ad allegoriam. Magis expedit clamare in eos qui pontificum autoritate abutuntur quam in ipsos pontifices: idem de regibus faciendum censeo. Scholae non tam aspernandae sunt quam ad studia magis sobria reuocandae. De rebus receptioribus quam ut subito possint [45] ex animis reuelli, disputandum est argumentis densis et efficacibus potius quam asseuerandum. Quorundam virulentas contentiones magis conducit contemnere quam refellere. Ubique

cauendum ne quid arroganter aut factiose loquamur faciamusue: sic arbitror gratum esse spiritui Christi. Interea seruandus animus, ne vel ira [50] vel odio vel gloria corrumpatur; nam haec in medio pietatis studio solet insidiari.

Haec non admoneo ut facias, sed ut quod facis perpetuo facias. Degustauī Commentarios tuos in Psalmos; vehementer arrident, et spero magnam utilitatem allaturos. Est Antuerpiae Prior eius monasterii, vir pure Christianus, qui te vnice deamat, tuus olim [55] discipulus, ut praedicat. Is omniuni pene solus Christum praedicat caeteri fere aut hominum fabulas aut suum quaestum praedicant. Melanchthoni scripsi. Dominus Ihesus tibi suum spiritum indes uberius impartiat ad ipsius gloriam et publicam utilitatem. Cum haec scriberem, tua epistola ad manum non erat. [60]

Vale Louanii, tertio kalendas lunias. Anno. M.cxix.

Erasmus de Rotterdam a Martín Lutero.

Salud, amadísimo hermano en Cristo. Tu epístola me resultó de lo más grata: por una parte presenta, pues, la viveza de tu ingenio²¹ y, por otra, exhala el espíritu de un cristiano.

No puedo describir con palabra alguna las tragedias que aquí han provocado tus libros. Ni siquiera es posible arrancar de las mentes <de ésta gente> aquella falsísima sospecha por la que piensan que tus elucubraciones fueron escritas con mi ayuda [5], y

²¹ El término “*argucia*” que hemos vertido por “viveza”, indica la capacidad de argumentar. Se trata de una palabra de significación ambigua. Asumimos, pues, que Erasmo explota dicha ambigüedad, es decir, el tenor de la expresión así como de toda la carta es de simple cordialidad, pero los términos seleccionados por el autor no son los más usuales. De hecho, en el cuerpo de la carta contraponen, siempre con una sutileza que podríamos llamar “*erasmiana*”, la *argucia ingenii* a *cristianura animum*, que hemos vertido por “espíritu de un cristiano”. En notas siguientes señalaremos otros casos similares.

que yo soy el que lleva la bandera de ésta “facción”,²² como la llaman.

Juzgaban que se les había dado un motivo para ahogar también las bellas letras²³ –a las que odian a muerte, como si fueran teñidoras de la majestad de la Teología,²⁴ a la que tienen en mucho más que al propio Cristo- y al mismo tiempo <para ahogarme> a mí, pues, se figuran que tengo alguna influencia para dirigir el avivamiento de los estudios <clásicos>.²⁵ Todo el asunto se desarrolló con tales clamores, [10] con tal ligereza, con tal astucia y con tales acusaciones de sicofante²⁶ que de no haber estado presente, haber visto y, por cierto, haber sentido yo mismo estas cosas, nunca hubiera podido llegar a creer por ningún autor que los teólogos enloquecían de éste modo. Dirías que es una peste fatal. Y, sin embargo, el virus de este mal que nació de unos pocos, se difundió

²² Tanto en latín como en castellano, “*factio*” (o “facción”), tiene un tinte peyorativo, pues, se utiliza para nombrar un grupo que se separa de otro mayor al cual pertenecía anteriormente, oponiéndose a éste de modo violento. Que Erasmo es plenamente consciente del valor ético de “*factio*” es evidente por su aclaración, “*ut vocant*”.

²³ Esta es una posible alusión a la antigua expresión “*litterae oppresae*”, “letras comprimidas”; se trataría de una alusión metafórica.

²⁴ A lo largo de su vida y en diversas obras, Erasmo desarrolló la concepción de una Teología a la que podríamos llamar “humanística”, la cual habría de contraponer a la escolástica. Se trata de una nueva versión de la Teología que tiene como base una lectura de los textos sagrados en su lengua original, tendencia que hoy se conoce como “biblismo filológico”, y un énfasis la interpretación de éstos por los Padres de la Iglesia, griegos y latinos. Por lo demás, la crítica erasmiana a la teología escolástica se comprende como un capítulo de la reacción que da origen al Humanismo o, incluso, al Renacimiento en Filosofía y Teología: el reconocimiento de una suerte de esterilidad en las Filosofía y Teología del s. XIII, i.e., en la versión universitaria de éstas disciplinas, y la consecuente necesidad de soslayar los autores de ese siglo. Las críticas de Erasmo no son tan acérrimas como para arrastrarlo a soslayar sin muchas vueltas a dichos autores, antes bien con la publicación de su patrología (editó a Jerónimo, Cipriano, Orígenes, etc.) y sus comentarios bíblicos pareciera tener, al menos en principio, la intención de complementarlos bajo la égida de la *devotio moderna*. El producto final de esta amalgama de autores consagrados y la necesidad de una vuelta a las costumbres del cristianismo primitivo impulsada por la *devotio moderna* constituye el núcleo la célebre *philosophia Christi* de Erasmo.

²⁵ Erasmo tenía, en efecto, influencia y mucha. Sus palabras no son sino otro caso de falsa modestia, de los muchos que encontramos en sus escritos.

²⁶ Sicofante es el acusador profesional, que acusa a quien sea sin tener una verdadera causa para ello.

en muchos, a tal punto que una gran parte de esta universidad²⁷ se contagió, por contacto, con la locura²⁸ [15] de ésta enfermedad no infrecuente.

Declaré que no te conocía en lo más mínimo, que aun no había leído tus libros e igualmente, que nada apruebo ni desapruuebo. Solo les advertí que no vociferaran tan odiosamente ante el pueblo si todavía no habían leído tus libros: este asunto, por lo demás, era de su competencia, pues, su juicio es el más importante. Les pedí también que sopesaran si era conveniente [20] explicar aquellas cosas ante una muchedumbre indistinta, cuando es más correcto que fueran refutadas en libros publicados²⁹ o discutidas entre eruditos, sobre todo cuando la vida del autor es alabada a una sola voz. Nada pude lograr, hasta hoy están locos con sus intrincadas y difamatorias disputas. ¡Cuántas veces nos conviene hacer la paz [25] entre nosotros!³⁰ ¡Cuántas veces éstos han vuelto a provocar nuevos tumultos por una pequeña sospecha concebida sin razón! ¡Y éstos se creen teólogos! Los teólogos aquí son odiados por los cortesanos, y de esto también me echan la culpa. Tengo a todos los obispos muy favorables a mí. <Aquellos> no confían en los libros. Su única esperanza de victoria está puesta en los solos sicofantes. [30] Y condeno estas cosas, confiado en mi conciencia de lo que es verdadero. En lo que a ti respecta están un poco más blandos. Temen mi cálamo, saben para sí lo que está mal: a éstos, sin duda, yo los pintaría con sus propios colores, tal como se tienen merecido, si

²⁷ i.e., la de Lovaina.

²⁸ Erasmo utiliza en todo este pasaje una terminología médica. Aquí locura no es “*stultitia*” como en otros textos, sino “*lymphas*”.

²⁹ i.e., libros que puedan estar al alcance de todos los interesados.

³⁰ i.e., los cristianos

no me llamaran hacia otro lado el ejemplo y la enseñanza de Cristo. Las fieras salvajes son amansadas con los tratos adecuados,³¹ estando éstos bien tratados, se enfurecen.

[35] Tienes en Inglaterra gente que piensa lo mejor de tus escritos, y son los mejores hombres. También hay aquí algunos que favorecen a tus seguidores, uno de éstos es el obispo de Lieja. En cuanto a mí, en lo posible, me mantengo neutral, como es conveniente para ayudar al refloreamiento de las bellas letras. Incluso me parece que se puede avanzar más con una civilizada moderación que con ímpetu. Así condujo Cristo al mundo entero [40] bajo su dominio. Así abrogó Pablo la ley judaica, interpretando todas las cosas alegóricamente. Es más ventajoso dar voces contra aquellos que se oponen a la autoridad de los pontífices que contra los pontífices mismos. Lo mismo pienso respecto de los reyes. Las escuelas, por su parte, no tanto deben ser despreciadas como llevadas a estudios más sobrios. Habiendo sido más aceptadas las cosas, para que puedan ser arrancadas rápidamente de las mentes [45], hay que discutir con argumentos condensados y eficaces antes que con afirmaciones. Las virulentas rivalidades de algunos, conviene desdeñarlas antes que refutarlas. Por todas partes hay que tener cuidado de no hablar con arrogancia o con espíritu faccioso; así acostumbro a conducirme, creo que este modo es agradable al espíritu de Cristo. Mientras tanto hay que cuidar que nuestra mente no se corrompa por la ira, [50] el odio o el afán de gloria, pues, estas cosas suelen acecharnos en medio de la piedad del estudio.

³¹ “*Officium*” es un término con una larga tradición en la literatura filosófica y política latina. Cicerón lo utilizó para traducir la expresión estoica “καθήκοντα”. En sentido estricto, significa “deber” o “acto debido”.

No te aconsejo que hagas esto, sino que lo que haces, lo sigas haciendo. He probado³² tus Comentarios a los Salmos, agradan mucho,³³ espero que hayan de traer gran utilidad. Hay un prior de un monasterio en Amberes,³⁴ varón cristiano sin tacha, que te ama especialmente, <y fue> en otro tiempo [55] discípulo tuyo, según predica. Éste es casi el único de todos ellos que predica a Cristo, los demás predicán poco más o menos sobre historias triviales de los hombres o asuntos de su interés.

Le escribí a Melanchton. Que el señor Jesús te infunda su espíritu cada día más abundantemente para su gloria y pública utilidad. Cuando escribí esta <respuesta>, no tenía tu epístola a mano. [60]

Que estés bien.

Lovaina, tercer día de las calendas de Junio. Año 1519.

2. Segundo intercambio: pacto de no agresión.

Recién en 1524 Lutero y Erasmo retomarán contacto epistolar directo. Durante los casi cinco años que separan la última carta del humanista holandés y el nuevo carteo -el cual, otra vez, es iniciado por Lutero-, ocurrieron varias cosas. Primero, el 15 de junio de 1520

³² El verbo que utiliza Erasmo aquí es “*degustavi*”. Se trata de otras tantas sutilezas, pues, una y otra vez repetirá que no ha leído las obras de Lutero. El “*degustavi*” es sinónimo aquí de nuestras expresiones contemporáneas “lo ojee...”, “tengo idea de que trata...” y similares.

³³ La expresión que hemos vertido por “agradan mucho” es “*vehementer arrident*”. Nuevamente Erasmo utiliza términos ambiguos. El primer significado del verbo “*arridere*” es “hacer reír”, sólo por extensión se llega a “agradar”. Se ha de tener en cuenta que el latín, obviamente, no era la lengua natural de Lutero ni de Erasmo, aunque éste último parecía pretenderlo. Nos aventuramos a pensar que en una primera lectura de este pasaje de la carta, cualquier lector de cualquier época cuya lengua natural no fuera el latín, no tomaría *arridere* por “hacer reír”, antes bien, intentaría pensar *prima facie*, en los otros significados del verbo. Así lo hemos hecho nosotros; con todo, *arridere* significa también “hacer reír”.

³⁴ Se trata de James Proost de Ypres (1486-1562), quien posiblemente residiera en Amberes desde 1513, cuando la rama de los Agustinos sajones fundaron el convento al que refiere Erasmo.

se hace pública la bula *Exsurge Domine* emitida por León X en la que se solicitaba a Lutero que en un plazo de sesenta días se retractara de cuarenta y un errores extraídos de las noventa y cinco tesis. Vencido el plazo, Lutero fue excomulgado en una bula del 3 de enero de 1521, *Decet Romnum Pontificem*. Segundo, antes de que fuera emitida esta última bula, Lutero había respondido a la anterior con un virulento escrito, *Assertio omnium articulorum*, donde defendía sus tesis o *articula* y, entre otras cosas, afirmaba que el libre albedrío sin la gracia divina no pasaba de ser una ficción; tema que será, más tarde, blanco de ataque del propio Erasmo. Tercero, hacia fines de 1520 Erasmo se vio obligado por el elector Federico de Sajonia a redactar una suerte de manifiesto –titulado *Axiomas referentes a la causa de Lutero*– que resumía su postura ante Lutero y la Reforma. Erasmo todavía consideraba el asunto como un problema entre eruditos y pensaba que un debate público con jueces libres de sospecha debería acabar con la contienda.³⁵ Cuarto, en abril de 1521 Lutero se enfrenta al emperador en la Dieta de Worms, donde confirmó su postura, y como consecuencia las autoridades confiscaron sus bienes, arrestaron a muchos de sus partidarios y se lo catalogó como un delincuente.³⁶ Quinto, mientras Erasmo está sumido en la actividad editorial en Basilea, y hasta consumido por ella,³⁷ recibe la inesperada e indeseada visita de un antiguo discípulo: Ulrich von Hutten (1488-1523), ahora cercano a Lutero. Von Hutten, enfermo del mal francés, buscaba asilo en los brazos de

³⁵ Cf. Tubau, X., “El “*Consilium cuiusdam*” de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje” en *Humanistica Lovaniensia* Vol. 60 (2011), esp. pp. 6ss.

³⁶ Cf. Marshall, P., *1517: Martin Luther and the invention of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp.54ss.

³⁷ Cf. Pabel, H. M., *Herculean Labors. Erasmus and the Editing of St. Jerome’s Letters in the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 1-21.

su antiguo maestro. Erasmo no lo recibió por motivos que aun se discuten y no lo dejan bien parado. Después de esa experiencia desafortunada el ex discípulo escribió una áspera *Ulrici ab Hutten cum Erasmo Roterodamo presbytero expostulatio*, que se imprimió en Strasburgo en 1523. Erasmo correspondió a éste texto con su *Spongia Erasmi adversos aspergines Hutteni*, publicada en Basilea 1523. La *Expostulatio*, la última obra de von Hutten, es un texto cargado de odio y rabia contra Erasmo. Se lee allí que lo único que le interesa es la gloria, que siente envidia de Lutero, que no tiene fidelidad alguna y en esta línea critica sus obras y su pensamiento. La *Spongia*, por lo demás, es un texto en el que no se percibe a primera vista el tono moderado de Erasmo, que pocas veces perdería la paciencia al punto de dejar registros de ello. La obra se estructura en cuatrocientos veinticuatro párrafos con los que responde uno por uno los ataques de von Hutten, con especial atención a la toma de distancia de la causa luterana a la que el autor de la *Expostulatio* afirmaba que su antiguo maestro pertenecía íntimamente aunque en público lo negara.³⁸ Por último, pero no menos importante, tras idas y venidas, vueltas y más vueltas, Erasmo iba, poco a poco, decidiéndose a escribir contra Lutero. Finalmente daría a conocer su punto de vista sobre un aspecto de suma importancia para la doctrina luterana: el alcance de la libertad humana. Se trata de un dilema que podría reformularse en forma de pregunta: ¿El hombre tiene libre albedrío para hacer tanto el bien como el mal o está absolutamente determinado por la gracia divina? La obra, que vería la luz en septiembre de de 1524 se titularía *De libero arbitrio*

³⁸ Cf. Zweig, S., *Erasmo: triunfo y tragedia de un humanista...*, pp. 108-113.

διατριβή sive collatio. En tales circunstancias, Lutero le dirige una nueva epístola. La carta del reformador es del 15 de abril de 1524, es decir, de unos meses antes a la publicación de la *Diatriba*, como el propio Erasmo llamará a su nuevo libro. Con todo, bien informado como estaba, sin dudas Lutero sabía que la obra de Erasmo estaba en ciernes. Esto, entre otras razones que podrían agregarse, explicaría por qué Lutero cambió radicalmente su trato hacia Erasmo, que ahora se revela muy poco cordial.

15 de abril de 1524: Martín Lutero a Erasmo de Rotterdam.

La carta de Lutero se inicia, como las anteriores, con ciertas formalidades y un saludo fraternal. Empero inmediatamente el autor cambia el tono, revelando sus deseos: esperaba que Erasmo rompiera el silencio, pero no. Lutero parece haber advertido la ambigüedad de Erasmo, el titubeo casi indecente al que lo llevaba su postura mediatriz, la cual no adjudica al profundo irenismo erasmiano sino a su falta de coraje [5-10]. Se muestra plenamente consciente de que no puede pedirle mucho, pues la causa que él defiende sobrepasa las fuerzas del humanista holandés, pero, al mismo tiempo, da muestras de no soportar lo que llama su “*imbecillitas*”. En medio de esta crítica acérrima, muy cercana al insulto, expresa su admiración por Erasmo como promotor de las *bonae litterae* y de una versión incorrupta de la Biblia [15]. Con todo, aquí termina lo bueno de Erasmo. Sigue toda una serie de acusaciones de diverso tenor y profundidad cuya nota más sobresaliente estriba en la contraposición entre la falta de espíritu y la excelente aptitud para las letras que ya han sido anunciadas.

Lutero está al tanto de la producción de Erasmo y menciona, entre otros textos, la *Spongia* que escribiera contra von Hutten, así como la *Expostulatio* de éste último [20-25]. A estas alturas Lutero parece escribir gritando. En el furor, teutónico, de su argumentación pone a Cristo por testigo de cómo hubiera querido él que las cosas fueran diferentes, y remata, entre lamentos, la actitud de Erasmo, como si se tratara de lo que en términos contemporáneos llamamos una “inteligencia desperdiciada” [30-35]. Pero aquí no termina el asunto: así como acusa a Erasmo de pusilanimidad, disculpa a aquellos de sus partidarios que lo atacaron, pues lo hicieron, según él, por mor de la fama de Erasmo y ante el temor de su cálamo; en suma, el humanista es culpable, incluso, de los ataques recibidos. Se sincera a continuación y él mismo se reconoce irritable, con la salvedad de que sólo se ha enojado con quienes lo merecían, no contra su interlocutor [40-45]. Sugiere también que le gustaría hacer de mediador para que no lo atacaran más, dado que en el fondo los que lo hacen son inconscientes de la “*imbecillitas*” de Erasmo [50-55]: le temen cuando no deben hacerlo. Por lo demás, acusa a Erasmo de no calcular la debilidad de sus oponentes y atacarlos como si fueran de su talla; mejor sería dejarlos en paz [60], pues, todos –y a esta altura esta afirmación suya es sorprendente- tienen buena voluntad hacia él. Finalmente, Lutero presenta su “pacto de no agresión” [60-75] y cierra la carta recomendándole a Erasmo el joven erudito Joachim Camerarius.

Lutherus Erasmo.³⁹

Gratia et pax a Domino nostro Iesu Christo. Iam satis diu silui, optime Erasmo; et quamvis expectarem ut tu maior et prior silentia rumperes, tamen cum frustra expectarim tam diu, ipsa, puto, charitas me cogit incipere. Primum nihil causor quod alieniorem te erga nos habueris, quo magis esset tibi integra et sana causa tua [5] contra hostes meos Papistas. Denique non aegro tuli admodum quod editis libellis, in aliquot locis pro illorum gratia captanda aut furore mitigando, nos acerbiuscule momorderis et perstrinxeris. Quando enim videmus nondum esse tibi a Domino datam eam fortitudinem vel et sensum, ut monstris illis nostris libere et fidenter [10] occurras nobiscum, non ii sumus qui a te exigere audeamus id quod vires et modum tuum superat. Quin imbecillitatem tuam et mensuram doni Dei in te tolerauimus et venerati fuimus. Nam id plane non potest negare totus orbis, quod literae per te florent et regnant, per quas ad synceram Bibliorum lectionem venitur: [15] donum etiam Dei in te esse magnificum et egregium, de quo gratias agere oportuit. Proinde ego quidem nunquam optavi ut deerta aut neglecta mensura tua nostris castris miscereris: cui negotio etsi ingenio et eloquentia multum prodesse posses, tamen cum non [20] adsit animus, tutius erat in tuo dono seruire. Hoc solum timebatur, ne quando per aduersarios adducereris editis libellis in dogmata nostra grasstari, et tum nos necessitas urgeret tibi in faciem resistere. Compescuimus sane aliquot, qui iam paratis libris te in hancnam trahere volebant; atque ea ratio fuit ut et Hutteni Expostulationem [25] optarim non editam, multo minus tuam Spongiam. In qua, nisi fallor, tu ipse iam

³⁹ Allen, V, 1443, pp. 444-447 y *WA Br.* 3, 270-271.

sentis quam facile sit de modestia scribere, et in Luthero immodestiam arguere: sed diilicilimum, imo impossibile, prestare, nisi dono Spiritus singulari.

Credas igitur vel non credas, tcstis est Christus ex animo me tibi [30] condolere tot et tantonim odia vel studia esse in te irritata. Quibus ut non mouearis (quod tua est humana virtus tantis molibus impar) credere non possum: quanquam et illos forte inoueat iustus zelus, et sibi videantur indignis modis a te prouocati. Et, ut libere fatear, cum tales sint qui tuam acerbitatem et simulationem, quam [35] tu prudentiam et modestiam velis intelligi, pro sua quoque infirmitate ferre nequeant, habent ccrte ob quod merito indignentur, nihil habituri si fortiores essent animis. Quamuis tamen et ego irritabihs, irritatus fuerim saepius ut acerbius scriberem, tamen hoc non feci nisi in pertinaces et indomitos. Ceterum clementia et [40] mansuetudo mea erga peccatores et impios, quantumuis insanos et iniquos, arbitror non modo teste mea conscicntia sed et multorum experientia satis testata sit. Sic hactenus stylum cohibui, utcumque pungeres me; cohibiturum etiam scripsi, in literis ad amicos, quae tibi quoque lectae sunt, donec palam protlires. Nam utcumque non [45] nobiscum sapias, et pleraque pietatis capita vel impie vel simulanter damnes aut suspendas, pertinatiam tamen tibi tribuere non possum neque volo.

Nunc autem quid faciam! Utrinque res exacerbatissima est. Ego optarem, si possem fieri mediator, ut et illi desinerent te [50] impetere tantis animis, sinerentque senectutem tuam cum pace in Domino obdormire. Id sane facerent, mea qiiidem sententia, si rationem haberent tuae imbecillitatis, et magnitudinem causae, que

modulum tuum iam dudum egressa est, perpenderent; presertira cum res eo peruenerit ut parum sit metuendum periculum nostrae causae, ai Erasmus etiam summis viribus oppugnaret, [55] nedum si aliquando spargit aculeos et dentes. Tamen rursus tu, mi Erasmo, illorum infirmitatem cogitares et a figuris illis rethoricae tuae salsia et amaris abstineres: ut si omnino neque potes neque audes nostra asserere, intacta tamen dimitteres et tua tractares. Nam quod illi morsiones tuas iniquius ferunt, etiam te iudice, [60] nonnulla causa est, scilicet quod humana infirmitas cogitat et male metuit authoritatem et nomen Erasmi, et longe aliud sit ab Erasmo semel esse morsum quam ab omnibus Papistis esse commolitur. Hec volo dicta, optime Erasme, in testimonium candidi in te [65] animi, et qui optet tibi dari a Domino spiritum dignum nomine tuo. Quem si custulerit tibi Dominus dare, interim a te peto ut, si aliud prestare non potes, spectator sis tantum tragoediae nostrae, tantum ne socieris et copias adiungas aduersariis, presertim ne edas libellos contra me, sicut nec ego contra te edam. Deinde eos qui Lutherano [70] nomine se peti queruntur, homines esse tui meique similes cogites: quibus opus est parcere et ignoscere et, ut Paulus ait, onera inuicem portare. Satis morsum est, nimo prouidendum est ne consumamur ab inuicem: quod eo esset miserabilius spectaculum, quo certissimum est neutram partem ex animo male velle pietati, et sine pertinacia [75] sua cuique placere. Boni consule meam infantiam, et in Domino bene vale.

Ioachimium istum, iuuenem Philippo nostro similem, tibi commendo, imo sese plus commendabit admissus.

Vitenbergae Anno M.D.xxiiii. [80] Martinus Lutherus.

Lutero a Erasmo

Gracia y paz en nuestro señor Jesucristo. He callado ya el tiempo suficiente, excelente Erasmo. Y aunque esperaba que rompieras el silencio de una manera mejor y antes, sin embargo, como hubiera esperado en vano, la caridad misma, pienso, me obliga a comenzar.⁴⁰ Primero, no tengo nada que objetarte por el hecho de que tu estuvieras más lejos de nosotros, puesto que así habría de mantenerse neutral e impoluta tu causa [5] contra mis enemigos papistas. Después, en absoluto tomé a mal que en algunos pasajes de tus libros publicados nos mordieses y nos censuraras ya sea para que se capte la gracia <de esos libros> o se mitigue el furor <de los papistas>. Cuando, pues, vemos que Dios aún no te ha concedido la fortaleza y el sentimiento de luchar junto a nosotros libre y confiadamente [10] en contra de aquellos monstruos, no somos quiénes para atrevernos a exigirte algo que supera tus fuerzas y tu modo <de ser>.⁴¹ No por eso vamos a tolerar tu imbecilidad, ni a venerar la medida de los dones de Dios en ti.⁴² Lo que el mundo entero no puede negar en lo más mínimo es que las letras florecen y reinan, y éstas son el medio para llegar a una lectura incorrupta de la Biblia,⁴³ eso es [15] también un don de Dios en ti, egregio y magnífico, por el que es necesario dar las gracias.

⁴⁰ Es impactante el tono burlesco con el que Lutero da inicio a su epístola. La alusión a la caridad debe haber saltado a los ojos de Erasmo como un puñal en medio del frente.

⁴¹ Erasmo es aquí tildado de pusilánime. Al sentirse ofendido, Lutero no desdeña ningún tipo de argumento que pueda resultarle útil para derrocar al enemigo, ni siquiera los funestos *ad hominem*.

⁴² Cf. *Ef.* 4:7.

⁴³ No es meramente adulatoria la afirmación de Lutero. Se ha de recordar precisamente aquí que su traducción del Nuevo Testamento al alemán de 1522, había sido hecha sobre la base del *Novum Instrumentum*, i.e., la versión bilingüe, griego-latín, del Nuevo Testamento, de Erasmo.

Por este motivo yo nunca quise⁴⁴ que con tu moderación,⁴⁵ desertora o negligente, te mezclaras en nuestros ejércitos. Aunque mucho nos hubiera aprovechado tu ingenio y tu elocuencia en este negocio, sin embargo, al no [20] haber espíritu, era más seguro que sirvieras según tu don. Sólo temía esto: que cuando fueras obligado por los adversarios, publicando libritos atacarás nuestras doctrinas y, entonces, la necesidad nos urgiera a enfrentarnos cara a cara.⁴⁶ Contuvimos a algunos que habiendo preparado libros,⁴⁷ querían traerte a la arena. Esta fue la razón por la que me hubiera gustado que no se publicara la *Expostulatio* de Hutten [25] y mucho menos la *Esponja*. En ésta, si no me equivoco, tú mismo adviertes cuán fácil es escribir acerca de la moderación y argumentar sobre la inmoderación de Lutero, mientras que es de lo más difícil, casi imposible, aventajarte sin un don singular del Espíritu.

Por tanto, lo creas o no lo creas, Cristo es testigo de cuánto mi espíritu [30] se duele por tí a causa de los odios de tantos, y de los empeños exaltados en tu contra.⁴⁸ Que ante ellos permanezcas inmovible (porque tu virtud humana no es pareja a la de semejante multitud) es algo que no puedo creer. Aunque a ellos, quizás, los impulse un celo justo y les parezca que los has provocado con modos indignos. Y para hablar con libertad, como éstos son de

⁴⁴ Si bien a primera vista cualquiera se sentiría tentado a refutar esta afirmación de Lutero, una mirada más profunda a sus cartas y a las de sus partidarios, revela que efectivamente fue así: Erasmo hubiera sido útil para apoyar la causa luterana, pero no necesario. Tenía la autoridad y la formación, pero no tenía el temple ni el espíritu, como dirá más abajo –en [20]- y en el *De servo arbitrio* de 1525: “*Et quis scit, si Deus etiam te uisitare dignabitur [...] quod ex corde rogo...*” (*De servo arbitrio*, 1.11)

⁴⁵ i.e., tibieza.

⁴⁶ Cf. *Gál.* 2:11.

⁴⁷ Nótese que al referirse a los escritos de Erasmo, Lutero utiliza “*libelli*”, mientras que reserva “*libri*” para los de sus partidarios.

⁴⁸ En la carta anterior, del 28 de marzo de 1519, esta era precisamente la razón por la que Lutero decía gozarse; cf. Ep. 933 [5]

tal condición que por causa de su debilidad no están en grado de soportar tu aspereza y tu disimulo (cosas que [35] tu querías que fueran consideradas como prudencia y moderación), no tienen motivo para indignarse <contigo>, y nada de esto les habría de suceder si hubieran sido más fuertes de espíritu.

Yo mismo, aunque sea irritable y a menudo me haya irritado <tanto> como para escribir con más aspereza <de lo debido>, sin embargo no he hecho esto sino contra los obstinados e indómitos. Por lo demás, mi clemencia [40] y mi mansedumbre para con los pecadores e impíos, según creo, no solo tiene por testigo mi propia conciencia sino que también está suficientemente atestiguada por la experiencia de muchos. Así, hasta aquí contuve mi pluma siempre que me pinchabas. Escribí también, en las cartas a mis amigos que fueron leídas por ti, que habría de contenerme hasta que tú mismo salieras a la palestra, pues, aun cuando no [45] simpatices con nosotros y condenes o suspendas muchos capítulos de piedad, sea impía o disimuladamente, sin embargo no puedo ni quiero atribuirte obstinación alguna.

Con todo ¡Qué haré ahora! La cuestión se ha exacerbado por ambas partes. Si pudiera, me gustaría hacer de mediador para que ellos dejaran [50] de atacarte con tanta animosidad y permitieran que en tu vejez durmieras profundamente,⁴⁹ con paz en el Señor. Esto harían sin duda. Ésta es, por cierto, mi opinión: <te dejarían> si tuvieran noción de tu imbecilidad, y apreciaran la magnitud de nuestra causa, que ya desborda tus modestas posibilidades. Sobre todo porque la cosa ha llegado a tal punto que pocos peligros se

⁴⁹ Se trata de un eufemismo ambivalente cuyo último significado sería algo así como “que puedas dormir bien y que no molestes.”

deben temer para nuestra causa, ni siquiera <habría que temer> si Erasmo la combatiera con todas sus fuerzas, y mucho menos si [55] muestra sus agujones y los dientes de vez en cuando.⁵⁰ Sin embargo, por otra parte, si tú, Erasmo mío, calcularas la debilidad de ellos, te abstendrías de <utilizar> esas figuras retóricas, picantes y amargas, pues, en vistas de que no puedes ni te atreves a defender nuestra <causa>, <por lo menos> la dejarías intacta y te dedicarías a tus cosas.

El que reaccionen de una manera tan inmoderada⁵¹ ante tus mordiscos tiene una sola causa, y tú también eres testigo <de ello> [60], a saber, que la debilidad humana piensa mal y teme mal la autoridad y el nombre de Erasmo, y que <piensa que> es mucho peor un solo mordisco de Erasmo que ser triturado por todos los papistas.⁵²

Quiero que lo que he dicho, excelente Erasmo, sea testimonio [65] de mi buena voluntad hacia ti⁵³ y de que ésta desea que Dios te dé un espíritu digno de tu nombre.⁵⁴ Si el Señor retrasara dártelo, sólo te pido que, entretanto, si no puedes colaborar de otra manera, te limites a ser un mero espectador de nuestra tragedia, <te pido> que no te alíes con nuestros adversarios engrosando sus filas, y, por sobre todo, <te pido> que no publiques libritos⁵⁵ en contra mía, así

⁵⁰ Erasmo había dicho varias veces y en diversas cartas, que sus adversarios temen su cálamo. Se trata de afirmaciones que no sólo dirigía a los partidarios de Lutero, sino a los príncipes cristianos.

⁵¹ El término “*iniquus*” que utiliza aquí Lutero tiene un matiz religioso, i.e., *de una manera tan injusta*.

⁵² En suma, la fama de Erasmo es tal que los que escriben contra él se exacerban en sus ataques: la culpa, en el fondo, la tiene Erasmo.

⁵³ Imposible. Se trata, podríamos decir, de una *contraditio in terminis*.

⁵⁴ Esta quizás es la mayor ofensa que recibiera Erasmo.

⁵⁵ Otra vez Lutero utiliza “*libelli*”.

como yo tampoco los publicaré contra ti.⁵⁶ Recuerda, por fin, que quienes se amparan bajo el nombre de Lutero [70] para arremeter <contra ti> son hombres semejantes a ti y a mí, a los que es preciso respetar e ignorar, y que, como dice san Pablo, tenemos que ayudarnos a llevar nuestras cargas.⁵⁷ Ya se ha mordido suficiente, ahora debemos tener cuidado de no destruirnos mutuamente,⁵⁸ sería éste un espectáculo de lo más miserable, ya que es muy cierto que ninguna de las partes quiere, en su espíritu, el mal para la piedad y, sin confrontación, [75] anhela lo que le corresponde a cada una.⁵⁹ Piensa bien de mi incapacidad para escribir,⁶⁰ que estés bien en el Señor.

Te recomiendo este Joaquín,⁶¹ un joven parecido a nuestro amigo Phillip,⁶² una vez que lo conozcas, se recomendará mejor por sí mismo.

Wittenberg, año de 1524. [80]

Martinus Luther.

9 de mayo de 1524: Erasmo de Rotterdam a Martín Lutero.

Erasmo responde con un espíritu acorde al que Lutero plasma en su carta. Deja a un lado las normas de cordialidad que respeta con celosía en tantas otras epístolas, para arrancar negando la postura de su interlocutor: si Lutero decía haberse esforzado por divulgar el

⁵⁶ Este pasaje incluye el célebre “pacto de no agresión” que Lutero le propone a Erasmo.

⁵⁷ Cf. *Gál.* 6: 2.

⁵⁸ Cf. *Gál.* 5: 15.

⁵⁹ Otra vez el discurso de Lutero parece una *contraditio in terminis*. Habla de no confrontación, pero sus textos y la presente carta en particular es, más allá de toda duda, beligerante.

⁶⁰ “*Infantia*” designa, mejor, la incapacidad de hablar.

⁶¹ Joachim Camerarius (1500-1574) fue un helenista amigo de Melanchton. Perteneció al círculo de Wittenberg.

⁶² i.e., Melanchton.

Evangelio, máxime puede esto decirse de él. Por lo demás, declara que su “*imbecillitas*” no es otra cosa que una suerte de prudencia [5]. La carta es importante porque Erasmo confiesa, por primera vez, haber leído algunas obras de Lutero y se muestra escandalizado por los errores exegéticos que ha cometido. Enumera, tomándolos como consecuencia de dichos errores, algunos efectos de la Reforma, todos los cuales confluyen en un punto, a saber, en la desunión entre los hombres y, por sobre todo, entre los cristianos. En el calor de su argumentación, Erasmo invoca a Cristo para que lleve a buen término la causa luterana y que no se le impida a él, llevar el Evangelio a los sentimientos humanos [10-15]. Cambiando el hilo de su indignada escritura, le recuerda que no ha dado a la imprenta nada en contra ni a favor de él, a pesar de que de todas partes se lo pedían [20]. Explica a continuación que su mayor anhelo es que su alma vuelva a Cristo e incita al reformador, bajo la fórmula de una pregunta retórica, a que dé cuenta de por qué se ofende cuando lo que se le pide es, en última instancia, que explique su fe. Le hace ver también, que él puede ser más útil a su causa que sus propios partidarios [25]. Entre críticas a Lutero y a la tragedia que, según él, ha generado, aprovecha para responder *in extenso* las breves críticas que del reformador había proferido acerca de su *Spongia* [30-50]. Para rematar el asunto, en consonancia siempre con la carta de Lutero, Erasmo alega que aquellos que él ha criticado deben ser considerados furias antes que hombres [55]. La carta toca su fin con una alusión a Joachim Camerarius, quien al poco tiempo formaría parte de los amigos de Erasmo, y una expresión de deseo para Lutero.

Erasmus Roterodamus Martino Luthero⁶³

S. P. Nec tibi concedo ut magis ex animo cupias Euangelice sinceritati quam ego, cuius rei gratia nihil non perpetior; et hactenus omnem venor occasionem ut Euangelium fiat omnibus commune. Ceterum quod tu imbecillitatem vocas aut ignoranciam, partim consciencia est, partim iudicium. Tua quedam legens valde [5] pertimesco ne qua arte deludat Satanas animuni tuum: rursus alia sic me capiunt ut velim hunc metum meum esse falsum. Nolim profiteri quod ipse mihi nondum persuasi, multo minus quod nondum assequor. Hactenus rectius consului negotio Euangelico quam multi qui se iactant Euangelii nomine. Video per hanc occasionem [10] exoriri multos perditos ac sediciosos. Video pessum ire bonas litteras ac disciplinas. Video discindi amicicias, ac vereor ne cruentus exoriatur tumultus. Si tuus animus sincerus est, precor ut Christus bene fortunet quod agis. Me nulla res corrumpet ut sciens prodam Euangelion humanis affectibus. [15]

Nihil adhuc in te scripsi, facturus id magno principum applausu, nisi vidissem hoc absque iactura Euangelii non futurum. Tantum eos repuli qui conahantur omnibus principibus persuadere mihi tecum foediis esse, et mihi tecum per omnia conuenire, et in libris [20] meis esse quicquid tu doceres. Hec opinio vix etiam nunc reuelli potest ex illorum animis. Quod scribis in me, non magnopere laboro. Si mundum spectem, nihil mihi possit accidere felicius. Cupio hanc animam puram reddere Christo, et in hoc affectu velim omnes esse. Si paratus es omnibus reddere rationem de ea quae [25] in te est fide, quare egreferas si quis discendi gratia tecum disputet!

⁶³Allen, V, 1445, pp. 451.453 y WA Br 3, 285.

Fortasse Erasmus scribens in te magis profuerit Euangelio quam quidam stolidi scribentes pro te: per quos non licet esse spectatorem istius tragoedie, que utinam non habeat tragicum exitum! Sed me in diuersam partem propellunt, eciam si principes non [30] eo compellerent. Horum improbitas reddit Euangclium inuisum apud cordatos, et cogentur principes istorum .scdiciosos tumultus compescere. Verum id non fiet absque lesione innoxiorum. Nemini auscultant, ne tibi quidem. Implent mundum furiosis libellis, ob quos operaeprecium existimant veteres illos orthodoxos [35] contemnere.

Sed his de rebus prolixum sit scribere. Precor ut Dominus omnia vertat in suam gloriam. In Spongia modestiam desideras, quum ibi de vita Hutteni luxu, scortis, alea perditissima, de stultissimis illius gloriis nullis quamuis amico ac patienti tollerandis, de decoctionibus, [40] de extorta a Carthusiensibus pecunia, de amputatis auriculis duobus Praedicatoribus, de latrocinio inuasis tribus abbatibus in via publica, ob quod facinus vnus e famulis illius capite truncatus est, deque aliis illius facinoribus vulgo eciam notis nullum in Spongia verbum fecerim: cum ille nec verbo prouocatus a me, [45] prodita amicicia in gratiam vnus nebulonis quo nihil perditius, tantum falsorum criminum in me conguesscrit quantum scurra quiuis posset in alterum comminisci. De perfidissime euulgata ad Moguntinum epistola suppresso ipsius nomine refero; de altera perfidia qua fuerat usus in me taceo. Extorserat ut multis epistolis [50] meis commendarctur in aulam Caesaris, cum iam coniurasset aduersus Caesarem, tantum volens abuti Caesaris nomine ad venandam uxorem. Sic prouocatus ab eo de quo sic

meritus fueram, nonne meo iure poteram in liis esse disertus! Et tamen vocor immodestus. Quid Othioni cum Hutteno! Et is nunquam verbo lesus a me quomodo fuit! Hos tu vocas homines mei simiies. Ego [55] nec homines duco sed furias, tantum abest ut mei similes agnoscam. Per huiusmodi portenta instaurabitur Euangelium scilicet? Has habet columnas renascens Ecclesia! In horum foedus me admisceam!

Sed his de rebus plus satis. loacimus perplacuit. Molestum erat [60] quod Melanchthonis non sit data copia. Dominus Ihesus dirigat mentem tuam in ea consilia quae sint ipsius Euangelio digna.

Basilee ex tempore postridie no. maias 1524.

Eras. Roth.

Erasmus de Rotterdam a Martín Lutero

No admito que anheles, de buen grado, la pureza evangélica más que yo, pues de éste asunto no concedo nada por condescendencia. Y hasta aquí he buscado toda ocasión para que el Evangelio sea conocido por todos. Por lo demás, lo que tu llamas “imbecilidad” o “ignorancia”, en parte es conciencia, en parte, juicio. Después de leer ciertos <escritos> tuyos quedé completamente espantado [5] de que Satanás engañe tu espíritu con semejante arte, pero, a la inversa, otros me interpretan de modo tal como si yo quisiera que este miedo mío fuese falso. No quisiera reconocer que éste <miedo de equivocarme> aun no me ha impulsado, mucho menos <quisiera reconocer> que aun no lo conozco. Hasta ahora he bogado por el negocio evangélico más rectamente que muchos que se largan <a hablar> en nombre del Evangelio. Veo que muchos criminales y

sediciosos se levantan por este motivo. [10] Veo que las bellas letras y las ciencias se van al fondo. Veo que las amistades se desgarran, y temo que el tumulto se vuelva cruento. Si tu espíritu es sincero, ruego que Cristo lleve a buen término lo que haces. Y que ninguna cosa me impida <a mí>⁶⁴ llevar el Evangelio a los sentimientos humanos.⁶⁵ [15]

Aun no he escrito nada sobre ti.⁶⁶ Lo habría hecho, con gran aplauso de los príncipes, si no hubiera visto que esto acarrearía la pérdida del propio Evangelio. Tantas veces los rechacé que se esforzaban en convencerme con todos los principios⁶⁷ de que hiciera un pacto contigo, que concordara contigo por todas partes, y que en mis libros [20] estuviera todo lo que tú enseñaras. Esta opinión recién ahora puede ser arrancada de sus espíritus. Lo que escribes sobre mí, no me preocupa demasiado. Si presto atención al estado del mundo, nada más feliz me puede suceder. Anhele que esta alma, una vez pura, vuelva a Cristo y quisiera que todos tuvieran también este sentimiento. Si estás preparado para dar respuesta⁶⁸ a todos de aquello que es, [25] en ti, la fe, ¿Por qué te enojas si alguien discute contigo con el único fin de aprender? Quizás Erasmo escribiendo contra ti es más útil al Evangelio que ciertos necios que escriben por ti, según los cuales no está permitido ser espectador de esta tragedia ¡Y ojalá que no tenga un final trágico! Con todo, me empujarían

⁶⁴ Esta sentencia tiene el tono de una amenaza.

⁶⁵ Se trata de una alusión a la *devotio moderna* en la que fue formado Erasmo.

⁶⁶ Con esta declaración confirma Erasmo la aceptación del “pacto de no agresión” que Lutero le propone en su carta, al tiempo que marca la inutilidad de éste: no se puede pactar el cese de algo que nunca comenzó.

⁶⁷ He aquí un juego de palabras entre príncipes (*principes*) y principios (*principibus*) perfectamente traducible al castellano.

⁶⁸ Erasmo utiliza dos veces el verbo “*reddere*”, lo hemos vertido por “vuelva” y “dar respuesta”. En este doble uso del verbo, hay un desafío de Erasmo a Lutero, lo impele, pues a demostrar su fe, aquello que puede hacer que su alma vuelva (*reddat*) a Cristo.

hacia diversas partes si los príncipes [30] no los reprendieran por ello. La improbidad de éstos pervierte⁶⁹ el Evangelio, odiado entre los cordados,⁷⁰ y los príncipes se ven obligados a contener los tumultos que originan estos sediciosos. En verdad eso no ocurre sin perjuicio para los inocentes. No escuchan a nadie, ni a ti, por cierto. Llenan todo el mundo con libritos⁷¹ furibundos, y juzgan, por estos, que el valor de sus obras, sobrepasa al de los antiguos <libros> ortodoxos. [35]

Pero acerca de estas cosas hay que escribir en detalle. Ruego, pues, que el Señor todo lo lleve hacia su gloria. En la *Esponja* me pides discreción, cuando <escribo> allí acerca del libertinaje de la vida de von Hutten, de las prostitutas,⁷² de los juegos más depravados, de las más estúpidas de sus glorias, y nada <dices>, porque un amigo debe ser tolerado con paciencia, de los despilfarros, [40] de expropiar las riquezas de los Cartujanos, de cortar las orejas a dos de los Predicadores, de cometer robo a tres abades en la vía pública -por éste único crimen cortaron las cabezas de esos fanáticos- y de aquellos otros crímenes también conocidos por el vulgo,⁷³ <de todo esto> he dicho <alguna> palabra en la *Esponja*. Como él no hubiera sido provocado por mis palabras, [45] habiendo abandonado la amistad a favor de un canalla (y no hay nada más infame que esto), había amontonado falsos crímenes contra mí tanto como cualquier bufonada que pudiera ser atribuida

⁶⁹Aparece otra vez el verbo “reddere”.

⁷⁰ i.e., entre los monjes.

⁷¹ “Libelli”.

⁷² Von Hutten moriría de sífilis, de ahí la acusación de Erasmo.

⁷³ Se trata de sucesos ocurridos durante la “Revolta de los caballeros” (1522-1523) en la que von Hutten era uno de sus cabecillas.

a otro. Me refiero a la epístola al <cardenal> maguntino,⁷⁴ cuyo nombre fue suprimido, la cual fue muy divulgada con malas intenciones; de otra perfidia que habría sido de utilidad para mí, me callo. Habría sido forzado que con muchas epístolas [50] mías lo encomendara a la corte de César, cuando ya había conjurado contra César, queriendo sólo servirse del nombre de César para dar caza a su esposa. Así provocado yo por éste acerca de asuntos de los que tuviera, quizás, alguna culpa ¿Acaso no podría, con todo derecho, haber hablado de estas cosas? Y sin embargo, yo soy llamado “indiscreto” ¡Qué <hay> de Othon⁷⁵ con von Hutten! Y ese, aunque nunca fue injuriado por una palabra mía, cómo enfurece! Tú dices que estos hombres son semejantes a mí. Yo [55] no me dirijo a hombres sino a furias ¡Faltaría más, reconocer que estos son semejantes a mí! ¿Por portentos de esta naturaleza habrá de ser renovado el Evangelio? ¡Estas columnas tiene la Iglesia que renace! ¡En este pacto habré de incluirme!

Más que suficiente acerca de estas cosas. Joachim me agradó mucho. Estaba molesto [60] porque Melanchton no le dio permiso.

Que el señor Jesús dirija tu mente en aquellos consejos que sean dignos del Evangelio.

Basilea, tres días después de la nonas de mayo de 1524.

Erasmus de Rotterdam.

⁷⁴ Erasmo le escribió una carta al cardenal de Maguncia en la que se quejaba de los “*clamores theologorum Lovaniensium in Lutero*”, i.e., del griterío de los teólogos de Lovaina contra Lutero. El contenido de la carta se divulgó y éste hacía suponer que Erasmo era partidario de la Reforma. En *Spongia*, buscando desprenderse del luteranismo, Erasmo hace alusión a la epístola que aquí señalamos.

⁷⁵ Othon Brunfels (1488-1534). Se trata de un teólogo alemán que defendió a von Hutten y atacó a Erasmo.

3. Intercambio final: el pacto se ha roto.

Después de que Erasmo publicara su *Diatriba*, Lutero le contestó a principios de 1525 con el *De servo arbitrio contra Desiderium Erasmum Roterodamum*. El título de la obra ya es sugestivo. La expresión “*servum arbitrium*”, “albedrío esclavo”, provenía –el propio Lutero lo dice⁷⁶– del libro II del *Contra Iulianum* de San Agustín. El santo de Hipona es, pues, tomado como suma autoridad en la materia, autoridad sagrada e incuestionable desde el punto de vista de la teología más ortodoxa, a la que Erasmo podría representar. La segunda parte del título indica, sin ninguna ambigüedad que la obra está dirigida contra el humanista holandés. Ahora bien, si Erasmo se presentaba como mediador y utilizaba un lenguaje de lo más cuidado en su *Diatriba*, Lutero descarga un caudal de ponzoñas que hacen naufragar toda posibilidad de conciliación. No faltan, pues, argumentos *ad hominem*, ejemplos tomados de las Escrituras y, por sobre todo, alusiones a aquello que no se puede comprobar, a saber, que él posee el espíritu divino y que Dios aun no a “tocado” a Erasmo. El coctel que conforman todos estos componentes hacen del *De servo arbitrio* un libro más que de combate, de guerra absoluta. Y ello sin tener en cuenta la discusión de fondo: el alcance del libre albedrío. Para resumir la cuestión, solo diremos que Erasmo había procurado dejar un espacio al libre albedrío, asumiendo que si bien la gracia divina era en la acción humana su causa principal, la libertad de la voluntad hacía algo, aunque poco, como causa secundaria, y aunque fuera poco lo que hacía, era indispensable para la salvación. De esta forma, pensaba,

⁷⁶ Cf. *De servo arbitrio*, 4.16.

se solucionaban dos problemas: Dios no venía considerado como un tirano insensible que condenaba o salvaba *a piacere* y el común de los mortales, al ver que algo podía hacer por su salvación no se desesperaba ni se despreocupaba. Lutero, intransigente en su postura, no concede nada al príncipe de los humanistas y reafirma la posición que había sostenido en la *Assertio*, i.e., que el libre albedrío sin la gracia era una ficción o un nombre sin fundamento real. Ahora bien, si todos los elementos que hemos mencionado rápidamente son, por separado, suficientes como para que Erasmo lanzara una respuesta, los puntos que parecen haber oficiado de disparadores no son los más importantes. En efecto, Erasmo se ofendió con Lutero por la virulencia de su ataque. Y aunque, en principio, parece no haber estado dispuesto a contestarle, después de haber escrito el *De servo arbitrio*, el reformador le envió una epístola, a fines de 1525 o principios de 1526, con la cual pensaba –al menos así la lee Erasmo– alivianar el peso de las objeciones que había planteado en su obra sobre el albedrío esclavo. Esto hizo estallar por los aires la paciencia de Erasmo. Si bien no poseemos la carta, a juzgar por la impresión que le produjo al autor de la *Diatriba*, en ella Lutero habría tratado de congraciarse con él, adulándolo de alguna forma. Pero esta vez, el indignado, contra todo pronóstico, sería Erasmo.

11 de abril de 1526: Erasmo de Rotterdam a Martín Lutero.

En esta carta, la más breve de las que aquí presentamos, Erasmo no solo soslaya por completo cualquier norma de cortesía, explota. Rechaza, pues, todo lo que Lutero le dice [5-10]. Le reprocha, además, que en el *De servo arbitrio* haya usado palabras hirientes

contra él, y repasa algunas de las peores acusaciones: ateo, epicúreo, escéptico, etc., algunas de las cuales escribe en griego, no en latín [15]. Todo esto, sin embargo, dice tomarlo a la ligera, aludiendo al carácter más bien violento de Lutero, aunque no lo excusa de haber proferido injurias [20]. Le recuerda que tiene muchos defensores y vuelve a la carga con nuevas críticas al comportamiento del reformador, tanto en general como hacia él en particular [25-40]. El final de la epístola es dramático y, desde ya, definitivo: nunca más volverán a escribirse [45].

Erasmus Rot. Martino Lutero S. D.⁷⁷

Sero reddita est tua epistola; quae si maxime venisset in tempore, nihil me commouisset. Non sum vsque adeo puerilis ingenii ut tot vulneribus inflictis plusquam capitalibus, placer vna aut altera facetiola, palpoque deliniam. Cuius ingenii sis iam orbis [5] nouit; stilum vero sic temperasti ut hactenus in neminem scripseris rabiosius, immo quod est detestabilius, maliciosius. Hic videlicet tibi succurrit te peccatorem infirmum esse, quum alias postules tantum non pro Deo haberi. Es homo, ut scribis, vehementi praeditus ingenio, et argumento tam insigni delectaris, Quin igitur [10] istam admirabilem *δείνωσιν* iam pridem effundebas in Episcopum Roffensem aut in Cochleum? qui te nominatim appellant et conuiciis laccessunt, quum mea Diatriba ciuilitate disputarit. Quid autem faciunt ad argumentum tot scurrilia conuicia, tot criminosa mendacia, me *ἄθεον* esse, me Epicureum, me scepticum in his quae [15] sunt Christianae professionis, me blasphemum esse, et quid

⁷⁷ Allen, VI, 1689, pp. 306-307.

non? praeter alia multa quae retices. Quae quidem hoc leuius fero, quod nihil horum est in quo me mea remordeat conscientia. Nisi Christiane de Deo deque diuinis litteris sentirem, non optarim vel in crastinum mihi proferri vitam. Si causam vehementia qua soles egisses, citra furiosa conuicia, pauciores in te prouocasses: nunc [20] plusquam tertiam voluminis partem his occupare libuit, dum tuo morem geris animo. Quam mihi cesseris, res ipsa loquitur, qui tot manifesta impingis crimina; quum Diatriba nec ea voluerit exagitare quae mundus ipse novit.

Imaginaris, opinor, Erasmo nullos esse fautores. Sunt plures [25] quam credis. Atqui non refert adeo quid nobis duobus accidat, mihi praesertim hinc breui migraturo, etiamsi mundus vniuersus applauderet: illud mecum optimum quemque discruciat, quod tuo isto ingenio tam arroganti, procaci, seditioso, totum orbem exitiabilis dissidio concutis, bonos viros ac bonarum litterarum amantes [30] obiicis furiosis quibusdam Pharisaeis, improbos ac nouarum rerum auidos ad seditionem armas, breuiter sic tractas Euangelii causam, ut sacra prophanaque omnia commisceas; quasi studio tibi sit ne tempestas haec aliquando vertatur in laetum exitum: in quam occasionem ego semper intentus fui. Quid tu mihi debeas, quid [35] retuleris praemii, non excutio. Priuatum est illud quicquid est, publica calamitas me discruciat, et omnium rerum immedicabilis confusio, quam nulli debemus, nisi tuo isti impotenti ingenio, bene consulentibus amicis intractabili, leuibus quibusdam tenebrionibus ad quiduis flexili. Quos eripueris e potestate tenebrarum nescio; [40] in hos tamen tam ingratos debebas calami tui mucronem stringere potius quam in moderatam disputationem. Optarem tibi mehorem

mentem, nisi tibi tua tam valde placeret. Mihi optabis quod voles, modo ne tuam mentem, nisi tibi Dominus istam mutauerit.

Basileae undecimo die Aprilis, quo tuae redditae sunt litterae,
[45]

An. M. D. XXVI.

Erasmus de Rotterdam a Marín Lutero

Tarde me fue entregada tu epístola. Y si me hubiera llegado en el momento oportuno, no me habría conmovido en lo más mínimo. No soy de ingenio tan pueril que después de haber recibido tantas heridas más que mortales, me calme con uno o dos chistecitos, y me alivie con una palmada. De qué ingenio⁷⁸ eres ya lo sabe [5] todo el mundo, pero temperaste tu pluma de modo tal que hasta ahora contra nadie habías escrito con más rabia, cosa, por cierto, de lo más detestable, de lo más maliciosa. Aquí,⁷⁹ por supuesto, se te ocurre que eres un endeble pecador cuando en otros lugares postulas que se te debe tener por poco menos que un Dios. Eres un hombre, según escribes, dotado de ingenio violento, y te regodeas con un argumento tan insigne. ¿Por qué, pues, [10] no soltabas hace tiempo este admirable *δείνωσιν*⁸⁰ contra el obispo de Rochester⁸¹ o contra Cochlaeus?⁸² Ellos te atacaron con nombre y apellido y te provocaron con injurias, mientras que mi *Diatriba*⁸³ discutía con urbanidad. ¿Y qué tienen que ver con los argumentos tantas injurias

⁷⁸ i.e., calaña.

⁷⁹ En la carta.

⁸⁰ “*Deínōsin*”: argumento.

⁸¹ John Fisher (1469-1535), fue ejecutado por Enrique VIII junto con Tomás Moro.

⁸² Johann Dobneck von Weldenstein (1479-1552). Estuvo presente en la Dieta de Worms, donde se opuso a los luteranos.

⁸³ *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*

chocarreras, tantas mentiras incriminantes: que yo soy ἄθεον,⁸⁴ que yo soy epicúreo, que yo soy escéptico en cuanto a estas cosas [15] propias de la confesión cristiana, que yo soy blasfemo, y qué cosas no <dices>? Sin <mencionar> otras muchas cosas que <piensas y> callas. Estas <calumnias>, por cierto, las tomo a la ligera, porque no hay ninguna de ellas por la que yo me remuerda la conciencia. Si yo no pensara de Dios y de las letras divinas como cristiano, no desearía que mi vida se extendiera hasta mañana. Si hubieras defendido tu causa con la violencia que acostumbras, pero sin injurias furibundas, a pocos habrías provocado en tu contra. Ahora bien, [20] te gustó llenar más de la tercera parte del volumen <de injurias>, librando tu ánimo a su costumbre. Cuánto me concediste, hablan los propios hechos: tú me adjudicas crímenes tan evidentes, cuando la *Diatriba* no pretendía siquiera hacer salir las cosas que el mundo mismo conoce.

Te imaginarás, calculo, que no hay defensores de Erasmo. Hay más [25] de los que crees. Con todo, no importa lo que nos ocurra de ahora en más a nosotros dos, sobre todo a mí, que en breve partiré de aquí, <no importaría> incluso si todo el mundo nos aplaudiera. Lo que a me angustia, y conmigo a los más excelentes, es que con este ingenio tan arrogante, tan procaz, tan sedicioso, estés turbando todo el mundo con una funesta separación, enfrentas a hombres buenos y amantes de las bellas letras [30] con unos furiosos fariseos, a los ímprobos y a los ávidos de cosas nuevas los preparas para la sedición, en breve, llevas la causa del Evangelio de tal modo que mezclas todas las cosas sagradas y profanas, como si te esforzaras

⁸⁴ “*Átheon*”: ateo.

para que esta tempestad no se convierta alguna vez en ese espléndido final, en esa ocasión que yo siempre he advertido. No te echo en cara lo que me debes, [35] ni el premio con el que me retribuiste. Todo eso es un asunto privado, lo que me angustia es la desgracia pública, la irreparable confusión de todas las cosas, la cual no debemos a nadie sino a éste, tu ingenio incontinente, que no se refrena ante el consejo de los amigos, y se pliega a cualquier cosa a instancias de unos insignificantes embaucadores. No sé a quienes habrás arrancado del poder de las tinieblas,⁸⁵ [40] contra estos, sin embargo, tan ingratos, debías tu desenvainar la punta de tu cálamo antes que contra una discusión moderada. Te desearía una mente mejor, si no te regodearas tan extremadamente con la tuya. A mí me podrías desear lo que quieras, excepto una mente como la tuya, a no ser que el señor te la cambiara. [45]

Basilea, once de abril; <día> en el que me llegaron tus cartas.
Año 1526.

Epílogo: sin nostalgia...

Después de haber hecho enojar a Erasmo, cosa que pocos lograron, era improbable que Lutero esperara continuar su “diálogo” con él. Con todo, el 22 de diciembre de 1526 salió de la imprenta de Froben en Basilea el primer volumen de *Hyperaspites diatribae adversus Servum Arbitrium Martini Luteri*; para leer el segundo habría que esperar hasta 1527. Los dos volúmenes presentan la última palabra de Erasmo en contra de la doctrina del albedrío esclavo y una argumentación de tenor más beligerante acerca de la posición que

⁸⁵ He aquí un juego de palabras entre “embaucadores” (*tenebroribus*) y “tinieblas” (*tenebrarum*).

había sostenido en la *Diatriba*. Después de *Hyperaspites*, Erasmo no se dirigió a Lutero nunca más de manera personal, aunque lo mencionó en diversas cartas, casi hasta su muerte. Un rastreo de estas menciones nos llevan a pensar que Erasmo se calmó, que de alguna forma perdonó a Lutero aunque no tanto como para avalar sus puntos de vista.⁸⁶ Lutero, por su parte, fiel a su temperamento, siguió azuzando el fuego contra su antagonista: “*res et verba, Phillipus; verba sine re, Erasmus; res sine verbis, Lutherus; nec res nec verba, Carolostadius*”,⁸⁷ escribiría en 1536, poco antes de la muerte del humanista holandés, el 12 de julio de ese año.

⁸⁶ Cf. Carta de John Choler a Erasmo, 25 de mayo de 1534 : “*Qui fieri potest ut Lutherum ames, a quo tot atrocibus criminibus es accusatus totque insignibus contumeliis affectus?*” (Allen, X, 2937 [5], p. 390.

⁸⁷ WA Tr. 3, 460. Para información extra acerca del contexto de esta expresión, ver Springer, C. P. E., *Cicero in Heaven: The Roman Rethor and Luther Reformation*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 74ss.

Bibliografía

Fuentes

Lutero, M., *Opera Omnia Martini Luteri* (AAVV, eds.), Weimarer Ausgabe, 1883-2009, 121 vols. (WA)

Erasmus de Rotterdam, *Opera Omnia Desiderii Erasmi* (AAVV, eds.), Amsterdam, Huygens Institut-Brill, 1969-2014, 57 vols. (ASD)

_____, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Allen, P. S.-Allen, H. M.-Garrod. H- W. (eds.), 12 Oxford, The Clarendon Press, 1906-1958, 12 vols. (Allen)

Bibliografía secundaria

Allen, P. S., *The Age of Erasmus*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1914.

Bainton, R. H., *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's sons, 1969.

Bietenholz, P. G., "Erasmus, Luther und die stillen im lande" en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 47, No. 1 (1985), pp. 27-46.

Dealy, R., *Stoic Origins of Erasmus Philosophy of Christ*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2017.

Del Nero, V., “Lettere di Erasmo sulla Riforma” en *Bruniana & Campanelliana* Vol. 17, No. 2 (2011), pp. 555-562.

Frebvre, L., *Martin Lutero: un destino*, México, FCE, 1956 (1927).

Halkin, L. E., *Erasmo*, México, FCE, 1971 (1969).

Hendrix, S. H., *Martin Luther. Visionary Reformer*, New Haven-London, Yale University Press, 2015.

Huizinga, J., *Erasmo*, Buenos Aires, Emecé, 1956 (1924).

Kleinhans, R. G., “Luther and Erasmus, Another Perspective” en *Church History* Vol. 39, No. 4 (Dec., 1970), pp. 459-469.

Kolb, W., *Martin Luther confessor of the faith*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Lussu, M., “Erasmo, Lutero e la Modernità” en *Rivista di Storia della Filosofia* Vol. 60, No. 4 (2005), pp. 631-653.

McCutcheon, R. R., “The Missing Dialogue Concerning the Will Between Erasmus and Luther” en *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme, New Series / Nouvelle Série* Vol. 21, No. 1 (WINTER / HIVER) 1997, pp. 35-47.

Marshall, P., *1517: Martin Luther and the invention of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Minnich, N. H.-Meissner, W. W., “The character of Erasmus” en *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 3 (Jun., 1978), pp. 598-624.

Olin, J., *Six Essays On Erasmus and a Translation of Erasmus' Letter to Carondelet, 1523*, New York, Fordham University Press, 1979.

Pabel, H. M., *Herculean Labors. Erasmus and the Editing of St. Jerome's Letters in the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Ribhegge, W., “Erasmus und Europa: Studien zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam”, en *Zeitschrift für Historische Forschung* Vol. 25, No. 4 (1998), pp. 549-580.

Roper, L., *Martín Lutero: renegado y profeta*, Madrid, Taurus, 2017.

Spinka, M. (ed.), *Advocates of Reform. From Wycliff to Erasmus*, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001 (1953), pp. 281-294.

Springer, C. P. E., *Cicero in Heaven: The Roman Rethor and Luther Reformation*, Leiden-Boston, Brill, 2017.

Stupperich, E., *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1977.

Tubau, X., “El “*Consilium cuiusdam*” de Erasmo y el plan de un tribunal de arbitraje” en *Humanistica Lovaniensia* Vol. 60 (2011), pp. 99-136.

Zweig, S., *Erasmus: triunfo y tragedia de un humanista*, Buenos Aires, Paidós, 2007 (1927).

Recursos digitales

Martin Luther, liv og skrifter

<http://www.martinluther.dk/serv-arbit01.html>

SUPPLEMENTA HAGIOGRAPHICA I

La Biblia dentro de la hagiografía tardoantigua. Un ejemplo hispano: *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*.

The Bible in late Antiquity hagiography.

A spanish example: *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*.

María Luján Díaz Duckwen,
Universidad Nacional del Sur,
dduckwen_lujan@yahoo.com.ar

Resumen

La hagiografía constituye para los historiadores una fuente documental que requiere atención en tanto manifiesta una visión del mundo, una espiritualidad y unas mentalidades religiosas propias de la época pero que también se adscribe a las circunstancias históricas en las que se escribe o se copia. Inspirados en los textos de Van Uytfhange que buscan la relación entre la hagiografía medieval y la biblia, o bien, cómo la biblia se refleja o se encuentra traspolada en la hagiografía, este trabajo se propone examinar lo siguiente: que el relato bíblico subyacente al texto hagiográfico colabora con el objetivo por el cual se escribe la obra. Para esto nos remitiremos específicamente al caso de la *Vida de los Santos Padres de Mérida*.

Palabras clave

Hagiografía – Biblia – Reino Visigodo – *Vida de los Santos Padres de Mérida*

Abstract

Hagiography is for historians documentary sources that requires attention because present a worldview, a spirituality and a religious mentalities of own time but also go to show the historical circumstances in which it is written or copied. Inspired of the texts of Van Uytfanghe seeking the relationship between medieval hagiography and the Bible, or how the Bible is reflected in hagiography, this paper aims to examine the following: that the underlying biblical account at the text hagiographic works with the purpose for wich the text is written. For this we will refer specifically to the case of the *Life of Holy Fathers of Merida*.

Key-words

Hagiography – Bible – United Kingdom - *Life of Holy Fathers of Merida*

Fecha de recepción: 23/09/2016

Fecha de aceptación: 30/10/2016

El género hagiográfico fue transformándose desde su aparición en el siglo IV en un género predominante a lo largo de la Edad Media. Si bien su principal función fue la de relatar los acontecimientos de vida de una persona santa, algo así como una biografía particular puesto que el rasgo a destacar y a seguir de manera ejemplar era la santidad, también mantuvo lazos con la realidad histórica que afrontaron sus autores. Como un medio didáctico, intensificó los lazos entre el clero, que intentaba fijar el dogma teológico y los nuevos modelos de vida inspirados en las Escrituras Bíblicas, y el pueblo, que atrapado por un relato atrayente repetido en las ceremonias litúrgicas, se hacía eco de las enseñanzas allí volcadas. De aquí que podemos afirmar que formaba parte de la vida cotidiana de los fieles que podían adherirse a ellas como un plan práctico para alcanzar el esquema de santidad necesario para acceder a la vida celestial.

Nuestro planteo remite a un análisis de la *Vida de los Santos Padres de Mérida*¹ y su relación con el texto bíblico. Pensamos que, tal como Santiago Castellanos e Isabel Velázquez nos afirman, los escritos eclesiásticos estaban muy cerca de los sectores aristocráticos y que podía superponerse mensaje religioso y mensaje político para

¹ La fuente consultada es la traducción realizada por Velázquez, I., *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008. La versión latina es la de Florez, *España Sagrada*, tomo XIII, 2º edición, 1816, versión online.

construir una memoria social que las *vitae* definieran.² No cabe duda que el autor anónimo que se dedicó a escribir la vida de los hombres de la jerarquía eclesiástica más importantes, los cuales ocuparon el solio episcopal o bien mantuvieron una inclinación monástica en el espacio de Mérida, tuvo un objetivo que lo llevó hasta el género hagiográfico como medio para plantearlo. Sin embargo, no eran solo cuestiones atinentes al mundo celestial. Su carácter sumamente complejo delinea aspectos que, por el contexto socioeconómico y político en el cual se insertó, “fue el resultado de una carrera por la hegemonía sociocultural”.³

La historia de Hispania fue convulsa desde los primeros momentos en que los pueblos denominados bárbaros se adentraron en el territorio imperial. Pronto los vándalos se asentaron, en 409, y también los suevos, en 439. Los visigodos, transformados en ejército imperial a partir de un tratado como federados, firmado por las autoridades imperiales en 416, los asentaron en la zona de los Pirineos, estableciendo su capital en Toulouse. Desde allí, varias veces realizaron excursiones militares en la península con la orden de mantener a los pueblos invasores bajo control romano. Esto sirvió a los visigodos para conocer el terreno y avanzar sobre él lentamente. Así, en 507, cuando perdieron la batalla de Voillé frente a los francos, pusieron pie en Hispania para consolidar definitivamente allí, al cabo de algunos años inestables, el reino que habría de tener sede en Toledo, el reino visigodo.

² Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004; Velázquez, I., “Elementos religiosos-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda” en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigu. Crist.*, VII, (1990), pp. 559-566.

³ *Op. Cit.*, p. 106.

Los monarcas más importantes probablemente coincidan con lo que afirma la historiografía contemporánea y fueran Leovigildo, de religión arriana así como la mayoría de su pueblo, y Recaredo, su hijo, que asume el trono con la afirmación del cambio hacia el catolicismo. La tarea del primero fue fundamental en tanto tuvo un proyecto de unificación del territorio y de la población. Consiguió a partir de una férrea acción militar aunar diversas zonas peninsulares, como las del sur que eran predominantemente romanas, y entre las últimas incorporadas estaban las suevas de la *Gallaecia*, campaña que terminó por destruir al reino suevo. La ciudad de Mérida, cuyo prestigio lo había ganado durante la fase imperial romana en que se había transformado en capital de la *Diocesis Hispaniarum*, mantenía su orgullo en el siglo VII, momento en que se escribe la hagiografía que tratamos. Quizá este sea uno de los motivos por los cuales se inicia su redacción puesto que los acontecimientos que narra abruman por lo histórico pero también por ubicarse en que ocurrieron entre fines del siglo VI y comienzos del VII. Nuestra búsqueda se ajusta a analizar cómo colaboraron las citas de las Sagradas Escrituras, o si lo hicieron realmente, en un aspecto puntual que nos interesa y por el cual el autor escribió la obra: reafirmar a la ciudad de Mérida como un lugar relevante dentro del reino visigodo, cuyo prestigio fue adquirido gracias a estos grandes personajes eclesiásticos.

Realizamos un recorte seleccionando el capítulo 5, el último de la obra, que es justamente el más extenso y relata los sucesos de un personaje emblemático para Mérida: el obispo Masona. Su historia de vida es a todas luces ejemplar y el hagiógrafo no escatima

cualidades y virtudes para enmarcarlo en una posición de santidad evidente. Este héroe es presentado tal como Van Uytfanghe, principal erudito en este tema, afirma, “como un ensamble de tipologías bíblicas netamente definidas”,⁴ lo cual no llama para nada la atención puesto que es a los santos a quien les incumbe la tarea de prolongar la historia de la salvación ya que “todo Israel revive en la Iglesia, con su historia, sus personajes, sus luchas, sus pruebas, su destino, su esperanza.”⁵

En toda la obra se puede constatar el uso de la Biblia. Las palabras sagradas salpican las historias; en la mayoría de las veces se encuentran incardinadas literalmente y, en otras, como referentes indirectamente adaptados. Las Escrituras atraviesan el texto entrelineas de manera profunda y subyacente, religando la historia del reino visigodo y de Mérida con el pueblo de Israel del Antiguo Testamento, y al santo con los profetas veterotestamentarios. A su vez, se hace eco esta utilización con la principal problemática que engarza a todo el capítulo 5: la lucha religiosa contra la herejía arriana.

La presentación del personaje principal, Masona se inicia a través de comparaciones: primero con el obispo anterior, Fidel, diciendo que “un santo [sucede] a otro santo, un piadoso a otro piadoso, un hombre bueno a uno bondadoso y uno que resplandecía con todos sus dones a uno que brillaba con sus inmensas virtudes”. Segundo, con personajes del Antiguo Testamento: es “a semejanza de los padres Elías y Eliseo en el pasado, [que] parecía que la gracia

⁴ Van Uytfanghe, “La bible dans la ‘Vie de Saint Severin’ d’Eugippius”, en *Latomus*, tomo XXXIII, fasc. 2, 1974, p. 324.

⁵ *Op. Cit.*, cita extraída de Lubac.

que se hallaba depositada en el santo obispo Fidel, acrecentada por la gracia del espíritu confortador, había descendido sobre el santo obispo Masona, públicamente, a vista de todos...” De esta manera, lo que en la Biblia había sido solamente una elección del sucesor del profeta aquí se interpreta además para legitimar la ocupación del cargo diocesano: la Gracia espiritual es el motor que permite la ocupación de la sede episcopal por la persona correspondiente, de Fidel a Masona así como Eliseo fue sucesor elegido por Elías antes de morir. La explicación de la realidad diferente de la bíblica es una práctica textual habitual.

La introducción de estos profetas es crucial, y principalmente entendemos que es Elías quien se presenta como el tipo bíblico traído desde el Antiguo Testamento como reflejo en Masona. Sin embargo, el modelo es ideal y tiene las variantes propias de la realidad histórica, por ello no se puede seguir la vida del personaje bíblico sucesivamente sino que la vida de Masona rememora ciertos momentos de la del profeta. Presentaremos algunos aspectos que a nuestro criterio plantea este entrelazamiento con los acontecimientos de la ciudad de Mérida.

Siguiendo la tradición hagiográfica, el santo es presentado con todos sus atributos familiares y personales, físicos y espirituales, destacando por las bondades que a su través recibía de Dios el pueblo. Los terrenales y materiales le valieron a la ciudad la dotación de monasterios, basílicas y un hospital, sobresaliendo la generosidad hacia los pobres y enfermos y la preocupación constante por satisfacer las necesidades cotidianas. En este *raconto*, como en otros, las citas bíblicas no parecen más que aseveraciones de la

enumeración o bien refuerzan lo narrado. Sin embargo, el contexto del que son extraídas, familiar al hagiógrafo que además conocía el relato que iba a efectuar, puede preveer algunas cuestiones. “La apariencia de un gran encanto” es una cita que se asocia para describir a Masona y en el contexto bíblico hace alusión al profeta Jeremías en una visión que había tenido Macabeo antes de una batalla: en la misma, el sumo sacerdote Onías le indicaba que aquél, señalando a Jeremías, oraba y entregaba la espada que sería causante de la derrota ante el enemigo. Quizá esta alusión puntual del héroe ante la batalla y aún más, la profecía de que el resultado en el combate habría de ser la victoria no fuera inocente y esté preanunciando el duro encuentro y el desenlace que asumirá Masona ante su rival arriano Sunna. Las referencias bíblicas cercanas aluden a Moisés (Ecl. 45, 1), quien fue encargado de la difícil misión de conducir al pueblo elegido por la senda correcta hacia la Tierra Prometida; al primer mandamiento (Lc. 10,27) que indica que así se podrá ganar una lid: amando a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo; y a la afirmación que quién construye sobre la palabra de Cristo lo hace sobre una roca (Mt. 7,25), para indicar la solidez del alma de Masona pero también cómo enfrentaba las vicisitudes de la vida, tanto que se mostraba inalterable desde su rostro hasta su corazón.

Los profetas del Antiguo Testamento fueron hombres de fuerte espíritu y una fe inigualable, preparados y elegidos por el mismo Yahvé. Hombres cuyo valiente espíritu se elevó a través de una experiencia espiritual excepcional y estaban llamados a hablar al pueblo en su nombre. Su predicación responde a las riquezas y

limitaciones de la época en la que vivieron, al lugar y a la historia personal que los caracterizó y los identificó como personajes únicos. Su vocación era auténtica a la vez que debían cumplir una misión ante su pueblo. Parte de esa función fue el enfrentamiento con dioses extranjeros, a los cuales muchas veces la comunidad judía adoró, tal como hizo con Baal y Astarté careciendo de la fidelidad necesaria para seguir a su Dios.

Elías fue el profeta defensor de la fe por excelencia. Una de las grandes manifestaciones divinas en el Antiguo Testamento fue el sacrificio en el monte Carmelo. El punto culminante fue demostrar la impotencia de Baal frente a la sequía que estaba azotando la tierra de Israel durante los últimos tres años. En la religión cananea, Baal era el dios de la tempestad, la lluvia y la fertilidad. Todo comenzó con un desafío a los profetas de Baal pero también al pueblo, que requería una decisión indubitable. Las palabras de Elías la exigían: “¿Hasta cuándo vais a seguir cojeando sobre dos muletas? Si Yahvé es el Dios, seguidlo; si Baal lo es, seguid a Baal. El pueblo no respondió palabra.” Puestos dos novillos sobre sendos altares, los profetas del falso dios oraban para que se encendiera el fuego, en tanto Elías observaba. Pasada la mañana en oración el primero de los altares no se prendió, en tanto el segundo, aunque rociado con varios baldes de agua y estar completamente inundado, cuando el hombre santo pidió respuesta a Dios éste le envió el fuego de inmediato. Dios mostraba que estaba con su hombre y éste no dudó un instante del resultado del evento. La prueba estaba resuelta: Yahvé era el único Dios.

Al igual que el profeta antiguo, Masona desempeñará una batalla de primer orden para su momento, será una contienda intelectual ya que lo que debe dilucidarse aquí es la validez de una u otra doctrina y el acierto de los hombres que la siguen. Luego de la presentación del rey arriano Leovigildo y a su obispo Sunna, con las cualidades terroríficas del demonio adecuadas al contexto, se evidencia cuáles serán los eventos siguientes: el obispo arriano de Mérida desea quedarse con la basílica de la santa de la ciudad: Eulalia, y habiéndolo intentado en vano por todos los medios se lo pidió al mismo rey. Éste promulgó una decisión inaudita: se quedaría con el templo aquél que ganare un debate público en defensa de cada parte del conflicto, a realizarse en el atrio del mismo y con la presencia de jueces. La manera en que se llevaría adelante la confrontación era la siguiente: “... debatiera públicamente su respectiva defensa de cada una de las partes sobre el conflicto de la discusión, y que enfrentándose entre sí en intervenciones alternativas sobre los libros de las sagradas Escrituras, citados por cada uno de ellos pasajes de las mismas, contrastados sus testimonios, expusiesen sus argumentos y los corroboraran”.⁶ La contienda intelectual tenía como eje la Biblia, que guiaría la argumentación de cada uno.

La sorpresa de nuestro hombre fue grande, pero tres días inmerso en el ayuno y el llanto colaboró en la purificación física y espiritual así como el fortalecimiento de su voluntad. Las citas del Evangelio afirman que el Espíritu Santo estaba en Masona.

⁶ VSPE, p. 93.

En la escena de la disputa no se aclara cuáles fueron los razonamientos empleados. La demostración de que Dios estaba con el santo se comprobó a partir de las palabras pacientes, dulces y suaves que mostraban claramente la verdad del dogma. En tanto, su contrincante se manifestaba en forma violenta, escabrosa, con palabras sacrílegas e indecentes. La gracia divina permanecía en Masona, se hizo presente en este momento, a través de sus labios, en la exposición de la doctrina verdadera que realizó con palabras elocuentes, discursos claros y una dialéctica fluida. El grupo enemigo reconoció e incluso admiró el sermón del hombre de Dios, convencido. La victoria estaba asegurada desde el comienzo, cuando su presencia mostraba la tranquilidad divina de su alma y sus ojos se elevaban hacia el cielo únicamente.

La siguiente escena muestra a su obispo, aunque ganador, preso de las acusaciones que Sunna, el obispo hereje, concreta sobre su enemigo ante el rey Leovigildo y consigue que éste sea requerido en la corte de Toledo. Esta salida de Mérida es considerada en el texto como una expulsión, una salida obligada hacia el monarca que intenta convertirlo a su fe sin conseguirlo. En el Antiguo Testamento, la victoria del Carmelo tampoco significó la solución a los problemas de la fe. Elías fue amenazado por la reina Jezabel, que no toleró la muerte de sus profetas de Baal, y se vio obligado a huir hacia el desierto en busca del monte Horeb, lugar donde Dios habló a Moisés, y allí estuvo se dice 40 días y 40 noches. El tiempo en sí mismo tiene un valor simbólico para el pueblo semita; el trayecto representa para Elías un camino espiritual de búsqueda de Dios, una

prueba, en soledad, y su seguridad física se concreta gracias al envío de un ángel que lo asiste.

Dios se manifiesta en Toledo: Leovigildo, preso su cuerpo y su alma del diablo, pretendió obtener la reliquia de Santa Eulalia, su túnica. Masona se transformó en su defensor y no permitió tal cosa a costa de exponer su seguridad, ser amenazado con el exilio hasta haber promovido que no la encuentren gracias a haberla escondido entre sus prendas de vestir. Dios se encontró en medio de este episodio impidiendo que los arrianos viesen donde el santo tenía escondida la reliquia, y se presentó con una voz atronadora demostrando su fortaleza, protegiendo a su hombre, asustando al rey y, sobretodo, mostrando la diferencia en el ejercicio de la majestad entre Leovigildo y él.

Masona recibe en este momento la pena del exilio, que en este caso será de 3 años, número simbólico para el Nuevo Testamento. La alusión anterior a los 3 días en que Masona permaneció inserto en la basílica de Eulalia meditando sobre su futuro litigio espiritual y ahora nuevamente, aluden a un tiempo cercano a Dios, del cual se aclara que en éste último hizo milagros tanto en el recorrido de salida de Toledo como en la estancia que afrontó. El lugar elegido fue un monasterio, cuya soledad y ensimismamiento hace rememorar la de Elías y el tópico de encontrar a Dios en esos espacios.

La presencia divina en Mérida se repite pero ahora en su mártir, la principal protagonista de la obra, : santa Eulalia. A Masona se le presenta bajo “la forma de una paloma de nívea blancura”, quien nuevamente nos recuerda la presencia del espíritu en el

obispo, y le habla suavemente confortándolo y asegurándole que pronto volverá a servirle en su ciudad. La última escena en el desierto veterotestamentario muestra que Dios se le aparece a Elías no a través de un viento fuerte ni de un terremoto ni del fuego que sucesivamente atravesaron el lugar sino a través del murmullo de una suave brisa.

Si regresamos a Mérida vemos como Eulalia defiende a Masona presentándose una noche ante Leovigildo para vengarse por el daño hecho a su siervo: lo flageló físicamente varias veces para convencerlo de que lo deje en libertad para que vuelva a su morada emeritense, cosa que el rey realizó de inmediato aunque con fingida actitud puesto que no se arrepentía de nada.

La presencia de Dios en estos dos momentos son diferentes puesto que también lo son sus objetivos: por un lado, Yahvé demuestra a su hombre que se encuentra a su lado, acompañándolo, cuidándolo, en el desierto; por el otro lado, que los hombres de falsas creencias deben tener temor al Dios verdadero que se encuentra donde se halla su intercesor velando por él y demostrando su poder. Asimismo la presencia violenta de Eulalia tiene la misma misión que antes había demostrado Dios.

Masona concluye su reclusión no sin desear continuar en él, sin embargo regresa feliz a su ciudad y también lo están todos sus fieles. El personaje arriano que había sido colocado para reemplazarlo pretendía llevarse riquezas de la basílica en carruajes, pero su encuentro con el santo en el camino lo impide. Parece que estas situaciones: el regreso feliz de Masona y la huida como perdedor del obispo arriano, de alguna manera preanuncian lo que

ocurrirá al poco tiempo: Leovigildo morirá y con él se pondrá fin al arrianismo en Hispania.

El mando es asumido por su hijo Recaredo, quien recurrirá a la unidad del reino a través de la conversión al cristianismo. A pesar de esto, aún la fe no está plenamente consolidada y grupos de nobles arrianos, encabezados por Sunna, se rebelan contra la monarquía y el complot tiene como objetivo asesinar a Masona. Finalmente, éste y el gobernador son avisados por un delator que se muestra arrepentido y que no pudo ejecutar la acción gracias a la intervención milagrosa de Dios. Los culpables son exiliados fuera del territorio visigodo.

La última parte muestra a Masona eligiendo para su sucesión a su diácono Eleuterio, quien demuestra que no es apto para la dignidad ofrecida. Tras hacerse cargo nuevamente de su diócesis Masona encuentra a su sucesor en Inocencio a quien luego le sigue Renovato, de los cuales se asegura que poseían la gracia divina heredada de los anteriores.

La hagiografía de los Santos Padres de Mérida resulta de un valor inconmensurable: es uno de los caminos que podemos transitar con los hombres tardoantiguos para aprender el contenido, la forma y el mensaje de la Biblia. Es ante todo una literatura de acción que guarda detrás del personaje central Masona a uno de los profetas más importantes del Antiguo Testamento, a Elías. Es indudable que el autor de esta obra utilizó la fuente bíblica con sumo cuidado y reflexivamente. También debemos poner en la balanza que la fuente principal de la obra es Gregorio Magno, considerándose que el autor pertenece a la primera generación de lectores bajo la

influencia de este papa⁷ y conociendo que Hispania recibió con beneplácito sus obras entre autores como Leandro e Isidoro de Sevilla. A propósito de un estudio hecho a la obra “Vida de San Benito de Nursia” de Gregorio Magno por Mahler, le sorprende la sutil transposición de material bíblico para acentuar la correspondencia entre el tipo ejemplar y su réplica. Adentrándonos en su estudio comprobamos que uno de los modelos utilizado por Gregorio para identificar a Benito es el mismo profeta Elías.⁸ También puede entenderse en este contexto la historia de Mérida y de Masona y los paralelismos con la vida y la historia de Israel y Elías.

La relación entre santo y divinidad es evidente. Y así se revela en un relato que no escatima el empleo de los medios escriturarios disponibles para afirmarlo. Resulta lógico comprender que no todos los oyentes podrían estar a la altura del texto hagiográfico que presenta un grado de reflexión e integración de la redacción de un relato histórico que se acomodaba a un modelo ya internalizado por la biblia. Indudablemente habría diferentes “jerarquías de escritos”, tal como nos advierte Castellanos citando a McKitterick, preocupación que también ocupó la mente de un Isidoro de Sevilla o de un Casiodoro.⁹ Indudablemente pocos podrían hacer una lectura que, extrapoladamente, identificaba a Masona con Elías, aunque el autor ya había hecho su descargo desde el prefacio al libro 5to. Sin embargo, el camino hacia la instrucción, la fijación y la difusión del

⁷ Chaparro, p. 346.

⁸ Mahler,

⁹ Castellanos, *Op. Cit.*, pp. 327-328.

texto hagiográfico en primera instancia pero del bíblico en la siguiente.

El mundo hagiográfico servía al autor para reactualizar y adecuar la Biblia a los nuevos objetivos políticos y culturales planteados por la nueva realidad histórica, en la cual Dios participaba activamente. De esta manera, la historia de la salvación se veía renovada a partir de una experiencia tangible y de unos personajes concretos, históricos, admirados y venerados por el pueblo. Las *vitae* se constituían en una especie de Biblia pequeña, una biblia secundaria, local y contemporánea, que mostraba la omnipresencia de la mano de Dios en la historia y tenía la posibilidad de asimilar a la vez la Escritura y el ‘después de la Escritura’ incorporando lo contemporáneo, las creencias tradicionales, las supersticiones y todo el folklore religioso. En definitiva, los hombres tardoantiguos cimentaron el camino que llevaba a una transformación cultural, religiosa y mental de la sociedad, en donde a la Biblia solo le cabía un lugar central.

Bibliografía

Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

Van Uytfanghe, “La bible dans la ‘Vie de Saint Severin’ d’Eugippius”, en *Latomus*, tomo XXXIII, fasc. 2, 1974.

Velázquez, I., *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008.

Velázquez, I., “Elementos religiosos-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda” en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, *Antigu. Crist.*, VII, (1990), pp. 559-56.

San Vicente Ferrer. Alcances y límites en la construcción hagiográfica de su figura como predicador apocalíptico.

Saint Vicente Ferrer. Scope and limits in the hagiographic construction of his figure as an apocalyptic preacher.

Prof. Mariano Ferrari

Universidad Nacional de Tres de Febrero

marianoeduardoferrari@gmail.com

Resumen

El registro hagiográfico sobre Vicente Ferrer ha construido a lo largo de más de cuatro siglos una figura del santo valenciano como un predicador del fin de los tiempos. Sin embargo, es necesario ver el alcance real de esta construcción a la luz de las fuentes históricas. El sermonario del santo que se conserva hoy en día en el Real Colegio-Seminario del Corpus Christi de Valencia permite acceder a un corpus homilético de más de 180 sermones. De esta forma, se puede observar como al analizar los tópicos principales de cada uno de esos sermones la presencia de discurso apocalíptico es igual de recurrente que otras temáticas, lo cual obliga a matizar la figura construida por la hagiografía.

Palabra clave

Hagiografía – Vicente Ferrer – Sermones – Apocalíptico

Abstract

The hagiographic record of Vicente Ferrer has built a figure of the Valencian saint as a preacher of the End Times over more than four centuries. However, it is necessary to see the actual scope of this construction according to historical sources. The sermons of the saint, which are nowadays preserved at the Real Colegio-Seminario del Corpus Christi of Valencia, provides access to a homiletic corpus of over 180 sermons. Thus, after analyzing the main topics of these sermons it can be seen that the presence of apocalyptic speech is equally recurring to other issues, forcing us to relativize the figure constructed by hagiography.

Key -words

Hagiography – Vicente Ferrer – Sermons - Apocalyptic

Fecha de recepción: 24/10/2016

Fecha de aceptación: 12/11/2016

Introducción

San Vicente Ferrer es quizás uno de los santos más populares de España. Nacido en Valencia en 1350, este fraile predicador perteneciente a la orden dominicana tuvo una intensa actividad de predicación a lo largo y ancho del occidente europeo hasta la fecha de su fallecimiento en 1419. Canonizado en 1455 por el papa Calixto III (también valenciano), su culto se difundió rápidamente por toda España y diversas regiones de Europa.

El registro hagiográfico sobre su persona, construido a lo largo de los siglos XVI al XIX, estuvo apoyado principalmente en las actas del proceso de canonización otorgándole al santo una serie de atributos como la taumaturgia, el don de lenguas y principalmente un carácter de “predicador apocalíptico” o de “mensajero del fin de los tiempos”. Sin embargo, creemos necesario repreguntarnos, ¿Cuáles son los alcances y límites reales de la construcción hagiográfica de la figura del santo dominico como un predicador apocalíptico? ¿Qué ocurre cuando contrastamos esta figura de carácter literario y devocional con el registro de su campaña predicatoria de 1411 y 1412?

El siguiente trabajo se propone utilizar como fuentes fundamentales los principales relatos hagiográficos que construyeron la figura del santo valenciano como así también la compilación original de sermones conservada en el *Real Colegio-*

Seminario del Corpus Christi en Valencia con el objetivo de matizar la afirmación que ve en Vicente Ferrer la figura de un predicador del fin de los tiempos.

El análisis de las vidas del santo permitirá visualizar sobre qué pilares está sostenida esta imagen y cuáles fueron las vías de difusión que colaboraron para amplificarla, para luego, realizar una aproximación al personaje histórico a través del estudio de los más de ciento ochenta sermones que conforman la compilación antes mencionada. Con esta se realizará un análisis que permita dar cuenta de las temáticas más recurrentes en el discurso vicentino para identificar la centralidad o no de los tópicos apocalípticos en su homilética.

El registro hagiográfico

El momento de pensar en la hagiografía como género literario debemos considerar que esta conjuga una serie de elementos en torno a los cuales se configura una entidad compleja como es la del santo.

La fuerte influencia de estos personajes en la sociedad y la cultura de su época, sus cualidades personales y sus diferentes virtudes llevaron a que fueran sujetos de admiración y devoción tanto a lo largo de su vida, como luego de su muerte.

Esta situación no escapa, por supuesto, a la figura de Vicente Ferrer. El predicador valenciano fue, sin dudas, una de las personalidades más influyentes de la España de fines de Siglo XIV y principios del siglo XV, tanto en el plano de lo espiritual y de las

querellas al interior de la Iglesia,¹ como así también en las decisiones políticas de su época. Basta con observar su destacada participación en el llamado Compromiso de Caspe,² en el cual no solo fue uno de los nueve compromisarios que debían determinar a quién correspondía la Corona de Aragón, sino que fue uno de los principales oradores, inclinándose por Fernando de Antequera, luego elegido rey.

En lo que respecta a su fama de santidad, que luego diera fruto a numerosos textos hagiográficos a lo largo de más de cuatro siglos, la misma comenzó a consolidarse más firmemente a partir de la decisión tomada por el dominico en 1399. La hagiografía narra que estando Vicente en la curia del Papa Benedicto XIII, oficiando como capellán, confesor del Sumo Pontífice y penitenciario Apostólico, enfermó gravemente y tuvo durante su enfermedad una visión en la cual Cristo, Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís le encargaban la misión de predicar el Evangelio por el mundo.³ Luego de esto Vicente se despidió de Benedicto XIII y consagró su vida a la predicación itinerante a lo largo y ancho de la Europa Occidental, hasta su muerte en la ciudad de Vannes en 1419.

Desde su muerte, hasta su canonización en 1455 la fama de santidad de Ferrer pasó por diferentes etapas.⁴ Durante los primeros años luego de su defunción las peregrinaciones a su tumba se

¹Ferrer tuvo una activa participación en el llamado “Cisma de Occidente” mostrando su adhesión al papado de Avignon.

²Para profundizar en la participación de Vicente Ferrer en el Compromiso de Caspe ver Gimeno Blay, F., “El sermón ‘fiet unum ouile et unus pastor’ (Io 10, 16) de san Vicente Ferrer en Caspe.” en *Escritos del Vedat*, 42 (2012), pp. 163-194.

³Henri Fages transcribe la carta escrita por Vicente al papa Benedicto XIII en 1412 comentando el episodio de su visión. Ver Fages, H. D., *Historia de San Vicente Ferrer*. A. García, 1903, pp. 426-427.

⁴ Smoller Ackerman, L., *The Saint and the Chopped-up Baby: The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*, Cornell, Cornell University Press, 2014, p. 52.

incrementaron notablemente. Este crecimiento iba cobrando fuerza a medida que circulaban historias en las que se atribuían a Ferrer ciertos milagros ocurridos a algunos de sus peregrinos. Luego de unos años este interés pareció haberse aplacado, al menos hasta los años previos a su nombramiento como santo. El interés de algunas personas en promover la declaración de santidad del predicador valenciano, sumado a la apertura del Proceso de Canonización con declaraciones de diferentes testigos en las regiones donde mayor influencia había tenido su impronta, hicieron que nuevamente se incrementara su *fama sanctitatis*. Esto se puede ver reflejado en el mencionado Proceso donde, como comenta Esponera Cerdán: “Un testigo [...] declarará que si bien hasta 1447 eran pocos los que concurrían a dicho sepulcro y no se escribían los milagros que allí se proclamaban, desde 1449 él mismo escribía en un libro los que los concurrentes al sepulcro proclamaban.”⁵

Los respectivos testimonios fueron tomados al menos en cuatro lugares: Bretaña, Toulouse, Nápoles y Avignon, pero de estos los únicos que llegaron a conocerse parcialmente fueron las entrevistas realizadas en los tres primeros, ya que las de Avignon fueron desaparecidas por completo. No obstante, los otros tres volúmenes que se encontraban resguardados en el Convento dominicano de Santa María de la Minerva desaparecieron alrededor de 1527. Hoy en día, sólo nos queda el registro que de ellos nos dejaron sus primeros biógrafos.

⁵Esponera Cerdán, A., *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita. Un acercamiento a la bibliografía vicentina contemporánea* (Arxius i documents, 53), Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013, p.12.

El testimonio de los testigos aporta una serie importante de datos en relación a la forma en que el valenciano organizaba su predicación. Asimismo, nos prefigura una imagen de su persona ya que, tal como afirma Esponera Cerdán, Ferrer es visto “[...] como un espectacular predicador de muchedumbres que [...] movía a la conversión y penitencia con la fuerza de su palabra cálida, el ejemplo de su vida, la fuerza de su magisterio y su actividad taumatúrgica”. Si bien se menciona la venida del Anticristo y del fin del mundo como tópicos de sus sermones, estos son vistos en función de la búsqueda de conversión y amonestación moral entre los oyentes.⁶

En lo relativo al registro hagiográfico vicentino, este comenzó poco tiempo después de la canonización en 1455 cuando se le encargó a Pietro Ranzano, un dominico del Convento de San Doménico de Palermo, que redactara una biografía del flamante santo. Sin embargo, no será este el momento en que comience a fijarse la tradición vicentina apocalíptica sino recién hacia fines del siglo XV, con la impresión de algunos sermones con temáticas escatológicas predicados por el santo. La emergencia por estos años de la figura de Vicente como predicador apocalíptico parece responder a la preocupación de una necesaria reforma al interior de la Iglesia que algunos historiadores denominan “prerreforma católica”.⁷ Pero, ¿Dónde estaba anclada la construcción de esta imagen del predicador valenciano como un mensajero del fin de los tiempos?

⁶ Esponera Cerdán, A., “Uno de los focos de la presentación apocalíptica de la figura de San Vicente Ferrer” en *Escritos del Vedat*, 30 (2000), pp. 351-394.

⁷ *Ibidem*.

Sin dudas que hay una relación con su elección de tener la venida del Anticristo y al juicio final como tópicos entre sus sermones. Sin embargo, tal como se mencionó anteriormente, sus contemporáneos no construyeron su figura de santidad a partir de esta cuestión, sino de otras. En este sentido entonces, se debe tener en consideración su bula de canonización publicada recién en 1458 por el Papa Pío II y transcrita por varios de sus hagiógrafos a lo largo de los siglos posteriores.⁸ En esta, se recogen los atributos del nuevo santo como predicador que movió a la conversión, que predicó con su ejemplo y que brilla en la Iglesia como “nuevo Ángel del Apocalipsis”. Esta última imagen, que podría responder según Esponera Cerdán, a un recurso literario característico de este tipo de documentos en esa época, fue tomada como principal referencia por quienes ubicaron su construcción del San Vicente Ferrer como predicador apocalíptico.⁹

En la segunda mitad del siglo XVI una serie de impresos de los sermones del santo van a tener una importante difusión. Estos, realizados con la intención de agrupar parte de la homilética vicentina con temática apocalíptica, tuvieron alrededor de quince ediciones entre 1550 y 1612 bajo el título *Sermones de Sant Vicente Ferrer en los quales avisa contra los engaños de los dos Antechristos y amonesta a todos los fieles christianos que estén*

⁸Algunas obras en las que se transcribe son: Antist, V. J., *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer*, Impresa en Valencia: en casa de Pedro de Huete, 1575; Diago, F., *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado Predicador Apostólico valenciano S. Vicente Ferrer* en la Empronta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1600; Teixidor, J., *Vida de San Vicente Ferrer: apóstol de Europa*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 1999; Fages, H. D., *Historia de San Vicente Ferrer*. A. García, 1903.

⁹Esponera Cerdán, A., “Uno de los focos de la presentación apocalíptica de la figura de San Vicente Ferrer” en *Escritos del Vedat*, 30 (2000), pp. 351-394.

aparejados para el Juicio Final.¹⁰ La compilación contenía entre cuatro y seis sermones que parecen pertenecer a su campaña castellana de 1411-1412 excepto uno, el ampliamente difundido *Ecce hic positus est in ruinam*. En lo que refiere a este último, hay un amplio consenso en relación a su falsedad, ya que es una reconstrucción apócrifa más cercana a la tradición profética Joaquinista que a los postulados realizados por Vicente Ferrer en sus otros sermones con contenido apocalíptico.¹¹

Estos impresos, sin embargo, no fueron retomados ni mencionados por los principales hagiógrafos vicentinos del siglo XVII en adelante. Uno de los principales responsables de que esto ocurriera fue Vicente Justiniano Antist, historiador de la Orden de Predicadores que en 1575 publica *La Vida y Historia del Apostólico Predicador sant Vicente Ferrer*.¹² Antist, fue el primer hagiógrafo del santo que intentó superar el medievalismo hagiográfico a través del uso de documentación leída en los Archivos de Valencia y en las actas del Proceso de Canonización¹³. De su *Vida y Historia...* depende toda la posterior tradición hagiográfica vicentina del Siglo XVII. Este biógrafo cuestionó la autoría de los sermones contenidos en los impresos antes mencionados, teniéndolos por falsos pero sin explicar los fundamentos de su decisión. Esta decisión llevó a que los

¹⁰ Toro Pascua, I. M., "Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer", en *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*. 1996. p.522

¹¹Toro Pascua, I. M., "Las versiones castellanas del sermón *Ecce positus est hic in ruinam*, atribuido a San Vicente Ferrer" en Mejías, J. M. L. (ed.), *Actas del VI Congreso internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1997. p. 1501. Para un estudio sobre la posible influencia de Joaquín de Fiore en los sermones sobre el fin de los tiempos de Vicente Ferrer ver Fuster Perello, S., *Tímete deum: el anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2004.

¹²: Antist, V. J., *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer*, Impresa en Valencia: en casa de Pedro de Huete, 1575.

¹³Esponera Cerdán, A., *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita. Un acercamiento a la bibliografía vicentina contemporánea...*, p.31.

impresos fueron apartados e ignorados completamente en las biografías posteriores de San Vicente Ferrer, al menos hasta principios del siglo XX.¹⁴

No obstante, a los fines de este trabajo es importante tener en cuenta que estas ediciones de sermones vicentinos sobre el Anticristo y el juicio final tuvieron para la época una amplia difusión en el mundo eclesiástico y también fuera de este. Por tal motivo, deben ser considerados como uno de los focos más importantes de construcción de la imagen de San Vicente Ferrer como un predicador del fin de los tiempos.

Volviendo sobre la biografía escrita por Antist, debemos tener en cuenta que también alimenta la figura vicentina apocalíptica, siendo el primero que alude al pasaje homilético en el que el propio Vicente se identifica con el ángel mencionado por San Juan en el libro del Apocalipsis realizando una interpretación del mismo.

Por último, es importante mencionar dentro del registro hagiográfico que dio vida a esta construcción del santo, la *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado Predicador Apostólico valenciano S. Vicente Ferrer*, publicada por el dominico Francisco Diago en 1600.¹⁵ Esta obra fue aquella en la que se basó luego todo el registro hagiográfico del santo a lo largo del siglo XVIII, y desarrolla extensamente la manera en que Vicente Ferrer predicaba por todos lados acerca del juicio final y de todo lo concerniente a él. Diago toma al santo valenciano como un embajador del juicio final y relaciona su representación iconográfica

¹⁴Toro Pascua, I. M., "Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer"...

¹⁵ Diago, F., *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado Predicador Apostólico valenciano S. Vicente Ferrer*...

con su carácter de predicador apocalíptico y su condición de Ángel del Apocalipsis.¹⁶

Tanto Diago como Antist van a ser quienes fijen en sus relatos hagiográficos esta imagen de San Vicente Ferrer. Sus biografías, sumadas a la impresión y difusión de los sermones relacionados con el Anticristo y a la lectura errónea del recurso utilizado por la bula de canonización son algunos de los principales –aunque no los únicos – motivos por los que se construyó una figura de Ferrer que debe necesariamente ser puesta en cuestión.

Una de las formas en que esto puede realizarse es utilizando la principal fuente que tenemos hoy en día para analizar sus discursos homiléticos: el sermonario que se haya en el *Real Colegio-Seminario del Corpus Christi*, en la ciudad de Valencia.

Sobre el sermonario conservado en el Colegio y Seminario del Corpus Christi de Valencia.

En relación a la fuente utilizada, la tradición narra que este sermonario fue un regalo realizado a Juan de Ribera, Patriarca del Colegio, por Francisco Gavaldá en 1594. El mismo habría permanecido en posesión de su familia durante dos siglos previo a ser entregado al Colegio, lugar donde hasta hoy en día se conserva como una reliquia.¹⁷

Los primeros registros de la existencia del manuscrito los hallamos hacia 1605 en las Constituciones de la Capilla del Colegio.

¹⁶ Para un estudio de la iconografía vicentina ver Esponera Cerdán, A., *Introducción a la iconografía vicentina en Valencia*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002.

¹⁷ En este trabajo se va a utilizar la edición de los mencionados sermones que realizó el Ajuntament de Valencia en 2002: Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia* (Edición crítica e introducción a cargo de Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., y traducción de Calero, F.), Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002.

Estas, se refieren a “una caja de plata en la que está un sermonario del glorioso San Vicente Ferrer, escrito de su mano”. El mismo Ferrer habría dejado el manuscrito en la ciudad de Morella en el año 1414. No obstante, hoy en día sabemos que el formato material en que tenemos este sermonario, no proviene de puño y letra de Ferrer sino, más bien, de varios reportadores o estenógrafos que acompañaban al predicador en sus campañas. El manuscrito no está compuesto por estas *reportationes*, sino por una reconstrucción posterior de los sermones predicados, a partir de las anotaciones.¹⁸

Este conjunto de sermones es, sin dudas, el texto mejor conservado para documentar la campaña homilética que llevase adelante Vicente Ferrer por el territorio castellano a lo largo de los años 1411 y 1412. A su vez, es el único que permite un registro sistemático de la ubicación geográfica en la cual se está realizando la predica, y del período del año en el cual está aconteciendo. Cada sermón comienza mencionando la ciudad o región en la cual se está predicando, y a su vez, un gran número de ellos hacen referencia al momento del calendario litúrgico en el que se está.¹⁹

Todo el derrotero antes mencionado genera una situación mediante la cual el contenido del sermonario queda expuesto a una serie de alteraciones que no podemos dejar de considerar al momento de adentrarnos en su estudio. Por un lado, tenemos aquello que Vicente Ferrer efectivamente predicó en su campaña castellana. Por obvias razones, esta información se nos presenta por

¹⁸ *Ibídem.* pp. 17-19

¹⁹ Un importante estudio sobre el derrotero de estos sermones por las diferentes ciudades que se mencionan y el contexto que pudo haber impulsado a algunos de los contenidos es el de Esteban Grande, M. T., “Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412.” en *Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval* (2009).

demás inaccesible. El simple hecho del traspaso de la condición oral del sermón a su manifestación escrita, aún si fuera de puño y letra del predicador valenciano, nos expondría a un sinfín de modificaciones.

A su vez, como ya se ha mencionado, sabemos que el material que luego pasó a conformar la compilación de sermones a la cual podemos acceder hoy en día en el Colegio del Corpus Christi, es fruto del trabajo de un conjunto de estenógrafos. Estos, probablemente realizaban una serie de anotaciones al momento de la predicación, que luego transformaban en un texto fluido y en apariencia completo. Todas las alteraciones de forma o contenido que dicha tarea puede implicar se ven aún más “contaminadas” al momento de la reconstrucción posterior de las mismas, que dio como resultado el texto sobre el que se realizará este trabajo.

Esta serie de alteraciones no provocan la nulidad del discurso que habremos de analizar cómo manifestaciones del pensamiento y la prédica vicentinos. Sin embargo, deben ser consideradas como una alerta frente a la condición de opacidad de la fuente que estamos utilizando.

Análisis del sermonario

Los sermones y fragmentos de sermones contenidos en la compilación forman un corpus de 183 homilías predicadas a lo largo de casi un año. En cuanto a la forma en que están organizados, los mismos suelen respetar siempre el mismo formato.²⁰ Lo primero que menciona el predicador es el *tema*, conformado por un versículo

²⁰ Para ver algunas nociones generales relacionadas con la homilética medieval ver Kienzle Mayne, B.(ed.), *The sermon (Typologie des sources du moyen age)*, Turnhout, Brepols, 2000.

bíblico. En la mayoría de los casos este corresponde a uno de los evangelios o de las epístolas contenidas en el Nuevo Testamento. Antes de comenzar a desarrollar la interpretación – o relación de dicha perícopa con el contenido de lo que desea predicar ese día – encomienda su alma a la Virgen María.

Una vez realizada esta liturgia diaria se predispone a presentar lo que va a ser el contenido del sermón, para lo cual se suele utilizar una enumeración de elementos o de postulados que luego se encarga de desarrollar a lo largo del sermón. A modo de ejemplo, se puede observar como en ocasión de la celebración de la fiesta de Santo Domingo en la villa de Ocaña, la transcripción del sermón vicentino comienza de la siguiente forma:

“Tema: ‘Vosotros sois la sal de la tierra’; aparecen escritas estas palabras en su original en Mateo, 5 y han sido recitadas en el evangelio de hoy. Así como toda la solemnidad es de nuestro padre Santo Domingo, de forma parecida será toda nuestra predicación. Y, si agrada a Dios, será buena materia para todos, cristianos, judíos y sarracenos. Pero ante todo, recurramos a la Virgen María, etc.

Las palabras propuestas se dicen de Santo Domingo: Vosotros, Santo Domingo, sois la sal de la tierra. La palabra sal se aplica a Santo Domingo de forma figurada pues, como la sal de la tierra tiene tres cualidades: primero limpia y purifica de infección, segundo preserva y guarda de corrupción, tercero deleita y da placer en la refección...”²¹

Como se ha mencionado, luego de esta presentación dedica su sermón a desarrollar y explicar esas tres cualidades atribuidas a Santo Domingo. Este mismo formato es el que se mantiene a lo largo de todo el corpus homilético, y es lo que permite en una primera

²¹ Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia...*, Sermón 121, pp. 447-450.

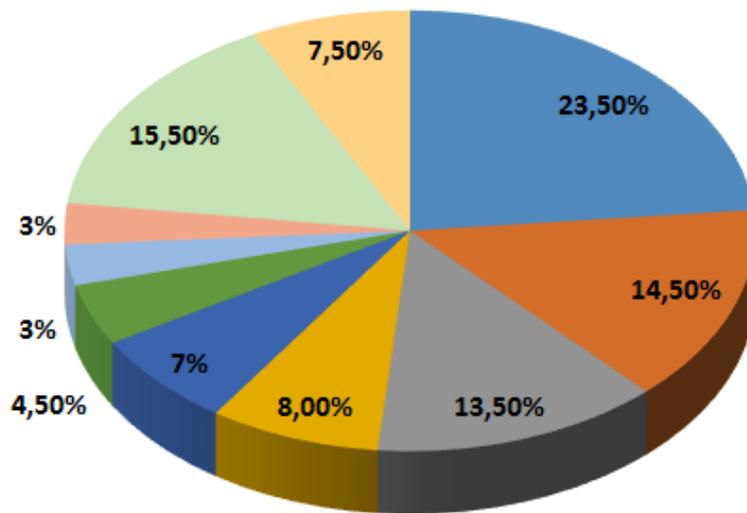
capa de análisis detectar la presencia de temáticas de carácter apocalíptico a lo largo de todo el sermonario. Efectivamente esa presencia no es menor, pero dista mucho de aquello que postulaba Henri Fages en sus tomos de la *Histoire de S. Vincent Ferrer: Apotre de l'Europe*, editada hacia fines del siglo XIX.²² Este historiador expresaba en su obra que “De diez sermones, siete tenían por tema el juicio final”²³. El número de sermones dedicados al juicio final o a la llegada del Anticristo es marcadamente inferior a ese 70% que le asignaba Fages. La predicación vicentina estaba atravesada por contenidos de diversa índole, algunos de los cuales presentan la misma o mayor frecuencia que el juicio final. Aislado los temas principales de cada uno de los 183 sermones se puede realizar un conteo que permite reagruparlos en categorías operativas. De esta forma, se puede visualizar la presencia de diferentes conjuntos temáticos:

Tema del sermón	Cantidad de sermones	%
Sermones ligados a la fecha litúrgica (Pascuas, Pentecostés, Adviento, festividades relacionadas con santos, etc.)	43	23,50%
Sermones relacionados con la llegada del Anticristo, el fin del mundo y el juicio final.	26	14,50%
Sermones relacionados con la instrucción en determinadas conductas y la amonestación moral.	25	13,50%
Sermones relacionados con las formas de alcanzar la salvación, la gloria y la vida eterna.	15	8,00%

²² Su traducción es la ya mencionada Fages, H. D., *Historia de San Vicente Ferrer*. A. García, 1903.

²³Fages, H. D., *Historia de San Vicente Ferrer...*, p. 323.

Sermones que expresan las virtudes de Cristo y Dios Padre	13	7%
Sermones dedicados a la Virgen María	8	4,50%
Oficio a los difuntos	6	3%
Sermones donde se explica la importancia del Padre Nuestro	5	3%
Sermones con temas varios	28	15,50%
Sermones incompletos (fragmentos que no permiten detectar la temática)	14	7,50%
TOTAL	183	100



- Sermones ligados a la fecha litúrgica (Pascuas, Pentecostés, Adviento, festividades relacionadas con santos, etc.)
- Sermones relacionados con la llegada del Anticristo, el fin del mundo y el juicio final.
- Sermones relacionados con la instrucción en determinadas conductas y la amonestación moral.
- Sermones relacionados con las formas de alcanzar la salvación, la gloria y la vida eterna.
- Sermones que expresan las virtudes de Cristo y Dios Padre
- Sermones dedicados a la Virgen María
- Oficio a los difuntos
- Sermones donde se explica la importancia del Padre Nuestro
- Sermones con temas varios
- Sermones incompletos (fragmentos que no permiten detectar la temática)

De esta forma se puede observar como las temáticas sobre las que predicaba Fray Vicente Ferrer respondían a diferentes cuestiones, otorgándole a sus sermones una diversidad más marcada que la que expresaba Fages. Como quizás sea de esperar, la mayor presencia corresponde a homilias dedicadas a aquellos temas que seguían el calendario litúrgico. A los sermones pascuales, los de Pentecostés, los de Adviento y los de Navidad hay que sumarle los de las celebraciones por los diferentes santos como San Matías, Santo Tomás de Aquino, San Jorge, San Marcos, Santa María Magdalena, San Joaquín y Santa Ana entre otros. Estos representan un 23,5 % sobre el total del sermonario.

En segundo lugar figura la presencia de sermones con tópicos apocalípticos. Son en total 28 homilias, las cuales representan un 15,5 % del total. Cuando Vicente predicaba sobre estas temáticas solía hacerlo durante varios días seguidos, motivo por el cual estos aparecen casi siempre en grupos de tres o cuatro sermones. Dentro de esta categoría se incluyen, por ejemplo, sermones sobre la forma en la que será el juicio final y como Cristo vendrá a juzgar a los

hombres,²⁴ sobre la venida del Anticristo,²⁵ sobre los motivos por los cuales Cristo mantendrá al Anticristo de forma que haga tanto mal²⁶, sobre la cremación del mundo²⁷ y sobre las tribulaciones que llegarán junto con el Anticristo.²⁸

Si bien la mayoría de la predicación vicentina estaba dirigida a reformar conductas o a reforzar la moral cristiana, tenemos un conjunto de homilías donde esta búsqueda se hace de manera explícita. En este sentido, tenemos un grupo de 25 sermones en los que se predica sobre temas como las cosas que se deben hacer para asemejarnos a la perfección de Dios,²⁹ las cosas que se deben levantar y exaltar de acuerdo a las Sagradas Escrituras,³⁰ las condiciones que debemos tener para alcanzar la herencia de Dios³¹ o sobre los modos en que sale uno de la vida mala y llega a la buena.³² Este grupo de sermones representa un 13,5 % sobre el total del sermonario. Sin embargo, no sería un razonamiento ilógico si se agregara a estos la categoría que le sigue, es decir, la de sermones dedicados a las formas de alcanzar la salvación, la gloria y la vida eterna. La decisión de separar estos en dos conjuntos distintos puede parecer arbitraria, pero responde a que en este segundo conjunto Ferrer es mucho más explícito al momento de indicar que determinadas acciones sobre las que busca instruir son las que llevan a los fieles a la salvación. En este sentido, tenemos un

²⁴ Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia...*, Sermón 4 p. 37.

²⁵ *Ibid.*, Sermón 52 pp. 222-225.

²⁶ *Ibid.*, Sermón 74 pp. 310-131.

²⁷ *Ibid.*, Sermón 76 p. 315.

²⁸ *Ibid.*, Sermón 139 pp. 519-522.

²⁹ *Ibid.*, Sermón 13 pp. 70-72.

³⁰ *Ibid.*, Sermón 68 pp. 289-293.

³¹ *Ibid.*, Sermón 124 pp. 457-459.

³² *Ibid.*, Sermón 170 pp. 731-738.

conjunto de 14 homilías – las cuales representan un 7,5 % del total – en las que el valenciano predica, por ejemplo, sobre las cosas por las que el hombre puede conseguir la gloria celeste³³, sobre los modos de ir al paraíso³⁴, sobre la ley por la que puede salvarse el hombre³⁵ y sobre los caminos que estableció Cristo para ganar y conseguir la gloria eterna.³⁶

Luego hay un grupo de sermones que están exclusivamente dedicados a relatar las virtudes de Cristo y de Dios Padre. El mismo está conformado por 13 prédicas que, si bien buscan mover al oyente a imitar estas virtudes, se diferencian del conjunto anterior porque Ferrer no se detiene explícitamente a instruir al fiel en aquello que debe hacer sino que revisten un carácter más cercano a lo exegético. En estos sermones predica, por ejemplo, sobre cómo cura Dios a las almas enfermas, comparándolo con la forma en que cura un médico.³⁷ Asimismo, intenta demostrar porque Dios es nuestro Padre,³⁸ predica sobre las bondades de Cristo como pastor³⁹ y sobre las razones por las cuales Cristo está cerca de nosotros.⁴⁰

A su vez, hay tres materias a las cuáles Ferrer les dedica un puñado de sermones, estas son: las 8 homilías dedicadas a la Virgen María, las 6 dedicadas al oficio de difuntos y las 5 dedicadas a explicar la importancia del Padre Nuestro. Si bien estos conjuntos son menores en relación al resto, es posible identificarlos y agruparlos por tener temáticas en común. Esta última operación no

³³*Íbid.*, Sermón 44 pp. 188-190.

³⁴*Íbid.*, Sermón 78 pp. 317-320.

³⁵*Íbid.*, Sermón 100 p. 381.

³⁶*Íbid.*, Sermón 173 pp. 754-758.

³⁷*Íbid.*, Sermón 12 pp. 66-69.

³⁸*Íbid.*, Sermón 25 p. 118.

³⁹*Íbid.*, Sermón 46 pp. 196-200.

⁴⁰*Íbid.*, Sermón 153 pp. 608-616.

parece plausible de realizar con los 28 sermones que quedan bajo la categoría de “*temas varios*”. Los mismos representan un 15,5 % del total y se expresan sobre contenidos que, en principio, no permitirían una agrupación similar a la de las otras categorías. En estos, el predicador valenciano se manifiesta en relación a temas como las condiciones que debe tener el estado clerical,⁴¹ el ordenamiento que tienen las almas en el paraíso⁴², sobre los defectos y crímenes que abundan en el mundo,⁴³ sobre la riqueza injusta⁴⁴ o sobre los endemoniados.⁴⁵

Por supuesto que la forma en que fueron agrupados los sermones responde a un criterio operativo a los fines de este trabajo y podrían utilizarse otros distintos. Sin embargo, es importante destacar que aquellas prédicas que contienen como tema principal al fin de los tiempos, el Anticristo o el juicio final son lo suficientemente explícitas como para poder agruparlas y considerarlas en su conjunto. Estos sermones, por los cuales podría encasillarse a Vicente Ferrer como un predicador apocalíptico tienen una presencia que se podría tildar de recurrente. Sin embargo, al analizar el corpus completo de 183 homilias se observa que en la prédica vicentina hay una variedad de temas que exceden el discurso apocalíptico y que son retomadas por el predicador repetidas veces.

Conclusión

A partir del Siglo XVI comenzaron a proliferar los relatos

⁴¹*Ibid.*, Sermón 21 pp. 106-108.

⁴²*Ibid.*, Sermón 47 pp. 201-203.

⁴³*Ibid.*, Sermón 102 pp. 385-388.

⁴⁴*Ibid.*, Sermón 127 pp. 467-469.

⁴⁵*Ibid.*, Sermón 160 pp. 658-663.

hagiográficos sobre San Vicente Ferrer. Estos, apoyados principalmente en la bula de canonización, en la carta que el predicador valenciano le escribió al Papa Benedicto XIII en 1412 y en algunos de sus sermones, contribuyeron a erigir la figura de San Vicente Ferrer como un predicador del fin de los tiempos. Asimismo, la representación iconográfica dio un soporte visual a esta construcción a través de la utilización de una filacteria con la frase *'Time deum et date illi honorem quia venit hora iudicium eius'* correspondiente al pasaje bíblico contenido en Apocalipsis 14:7. Sin embargo, esta imagen más cercana a una construcción literaria que a un análisis histórico, muestra solo una pequeña porción de los temas que abarcaba el discurso vicentino. Tal vez, los sermones de carácter apocalíptico hayan sido los más atractivos o los que más repercutían en el público. El mismo Ferrer menciona al comienzo de algunos de estos que va a predicar sobre el Anticristo por solicitud de los fieles.⁴⁶

No obstante, al momento de abordar un corpus homilético lo suficientemente significativo como el del sermonario conservado en el *Real Colegio-Seminario del Corpus Christi* en Valencia, esta imagen comienza a mostrar matices. Tal como se ha visto, los sermones dedicados a desarrollar diversos tópicos apocalípticos tienen una presencia recurrente pero no más relevante que otras cuestiones. Entre estas, las formas de alcanzar la salvación y la vida eterna, la búsqueda de amonestación moral y reforma de las conductas, y la exégesis sobre las virtudes de Dios revisten, dentro del discurso de Ferrer, una importancia similar a la de las temáticas

⁴⁶*Íbid.*, Sermón 49 pp. 209-212.

relacionadas con el fin de los tiempos.

Adentrarse en el discurso apocalíptico vicentino tal vez permita visualizar de manera más detallada el uso que el predicador valenciano hacía de esos tópicos. ¿Veía Vicente Ferrer al fin de los tiempos como algo cercano para lo cual había que prepararse? ¿Buscaba hacer una exégesis de los pasajes bíblicos del Apocalipsis de San Juan, de manera tal que pudiera enmarcarlo en los acontecimientos de su tiempo? ¿O acaso la utilización de estos tópicos se relacionaba con la intención de impulsar a sus oyentes a una reforma que acercara sus conductas a la moral cristiana? Estas preguntas quedarán pendientes para futuros trabajos. Por lo pronto, a lo largo de estas páginas se ha intentado poner en tela de juicio los límites de la construcción que ve en San Vicente Ferrer a un predicador del fin de los tiempos o, como la hagiografía ha dado en llamarlo: un *Ángel del Apocalipsis*.

Bibliografía

Antist, V. J., *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer*, Impresa en Valencia: en casa de Pedro de Huete, 1575.

Diago, F., *Historia de la vida, milagros, muerte y discípulos del bienaventurado Predicador Apostólico valenciano S. Vicente Ferrer* en la Emprinta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1600.

Esponera Cerdán, A., *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita. Un acercamiento a la bibliografía vicentina contemporánea* (Arxius i documents, 53), Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013.

Esponera Cerdán, A., *Introducción a la iconografía vicentina en Valencia*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002.

Esponera Cerdán, A., “Uno de los focos de la presentación apocalíptica de la figura de San Vicente Ferrer” en *Escritos del Vedat*, 30 (2000), pp. 351-394.

Esteban Grande, M. T., “Las raíces de la eficacia del discurso homilético de Fray Vicente Ferrer en la campaña de predicación castellana de 1411-1412.” en *Anales de la Universidad de Alicante Historia Medieval* (2009).

Fages, H. D., *Historia de San Vicente Ferrer*. A. García, 1903.

Fuster Perello, S., *Timete deum: el anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 2004.

Gimeno Blay, F., “El sermón ‘fiet unum ouile et unus pastor’ (Io 10, 16) de san Vicente Ferrer en Caspe.” en *Escritos del Vedat*, 42 (2012), pp. 163-194.

Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., *Sermonario de San Vicente Ferrer del Real Colegio-Seminario de Corpus Christi de Valencia* (Edición crítica e introducción a cargo de Gimeno Blay, F. y Mandigorra Llavata, M. L., traducción de Calero, F.), Valencia, Ajuntament de Valencia, 2002.

Kienzle Mayne, B.(ed.), *The sermon (Typologie des sources du moyen age)*, Turnhout, Brepols, 2000.

Smoller Ackerman, L., *The Saint and the Chopped-up Baby: The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*, Cornell, Cornell University Press, 2014.

Teixidor, J., *Vida de San Vicente Ferrer: apóstol de Europa*, Valencia, Ajuntament de Valencia, 1999.

Toro Pascua, I. M., “Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer”, en *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO*. 1996.

Toro Pascua, I. M., “Las versiones castellanas del sermón *Ecce positus est hic in ruinam*, atribuido a San Vicente Ferrer” en Mejías, J. M. L. (ed.), *Actas del VI Congreso internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 1997.

El uso de hagiografías para la formación de mujeres en los conventos de la Nueva España. El caso de *La azuzena entre espinas* y *La abeja de Michoacán*, escritas por el bachiller Joseph Antonio Ponce de León.

The use of hagiographies for the formation of women in the convents of Nueva España. The case of *La Azuzena entre espinas* and *La abeja de Michoacán*, written by the bachelor Joseph Antonio Ponce de León.

Lic. María de los Ángeles Aguilera Andaluz

angeles_andaluz@hotmail.com

Dra. Gabriela Sánchez Medina

sgabrielam@hotmail.com

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO. México

Resumen

Las vidas de santos o vidas ejemplares plasmadas en hagiografías fueron fundamentales para la formación de mujeres en los conventos, beaterios y colegios de la Nueva España. En este trabajo se analizan dos hagiografías novohispanas de mediados del siglo XVIII. Estimamos que con esta investigación se abre la posibilidad de entrar en una discusión teórico-metodológica para tratar de definir y precisar elementos tipológicos, de pertenencia a una tradición discursiva y de pragmática social. Estamos frente a un corpus complejo, que se mueve en un terreno fronterizo, entre la literatura, la historia y la religión por lo que para abordarlo se requiere un enfoque multidisciplinar, y para ello los estudios del discurso presentan una posibilidad viable.

Palabras clave

hagiografías, mujeres, discurso, contexto.

Abstract

The lives of saints or exemplary lives reflected in hagiographies were instrumental in the

formation of women in convents, *beaterios* and schools in New Spain. In this work, two hagiographies *novohispanas* of mid-eighteenth century are analyzed. We estimate that with this work the possibility can open of entering into a theoretical and methodological discussion to try to define and clarify typological elements, of belonging to a discursive tradition and social pragmatic opens. We are facing a complex corpus, which moves in a borderland between literature, history and religion so to approach it a multidisciplinary approach is required, and for this discourse studies present a viable possibility.

Key-words

hagiography, women, discourse, context.

Fecha de recepción: 26/09/2016

Fecha de aceptación: 27/11/2016

1. Introducción

Las dos obras que integran el corpus de este trabajo, *La Abeja de Michoacán* y *La Azuzena entre espinas*,¹ fueron publicadas en la Nueva España a mediados del siglo XVIII por el padre Joseph Antonio Eugenio Ponce de León. Este sacerdote escribió sobre la vida de dos mujeres que vivieron en el Obispado de Michoacán; una era religiosa perteneciente al convento de las Dominicas de la ciudad de Valladolid y la otra fue una beata “de hábito exterior”² que vivió en la ciudad de Pátzcuaro y dedicó su vida, según el texto, a la ayuda de las personas necesitadas.

El primer aspecto que hemos considerado en este trabajo es el tipo de textos ante el que nos encontramos: ¿cómo han sido nombrados y clasificados?, ¿a qué tradición pertenecen?, ¿constituyen un género?, ¿son sermones, biografías, leyendas?,

¹En las citas textuales de la hagiografía, así como en los títulos, se respetará la ortografía que aparece en los dos libros de Ponce de León.

²Este término se refiere a las mujeres que no profesaban como monjas dentro de un claustro, pero que sí hacían los mismos votos por voluntad propia.

¿están en el tono de la épica caballeresca, el *exemplum*,³ las colecciones de milagros o las hagiografías? En principio los propios escritos no tienen una denominación específica realizada o manifiesta por el autor. Es por eso que en este trabajo se decidió incorporar categorías como tradición discursiva y género discursivo, para ubicar y entender los escritos de Ponce de León a partir de su devenir histórico y su función pragmática.

El segundo asunto que nos ocupa es revisar la forma en que se desarrollan diversas estrategias discursivas en estos documentos, lo cual permitirá obtener datos que ayuden a entender la forma en que se configuró un ideal para las mujeres religiosas de la Nueva España.

2. El tipo de textos

Michel de Certeau sitúa a las hagiografías dentro de la literatura cristiana eclesiástica, aunque también considera que pueden ser ubicadas dentro del concepto de literatura épica. Señala que en el siglo XVII la hagiografía era un género literario llamado *hagiología* o *hagiológica*, este autor apunta que en sus orígenes las hagiografías son litúrgicas y después dogmáticas, y a partir del siglo XVII toman una forma más histórica pues indica que la erudición impone una definición nueva de lo que es “verdadero o auténtico”. De Certeau considera que para el siglo XIX las hagiografías toman una forma más moral.⁴

Antonio Rubial García señala que la hagiografía está más cerca de la novela que de la historia, a pesar de que trata con materiales

³Textos que tienen una finalidad moralizadora.

⁴De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993, p. 263.

históricos, con hechos que realmente sucedieron y no con ficciones. Agrega que es un tipo de literatura panegírica y que su objetivo es entretener a los lectores, pero sobre todo persuadirlos para seguir el ejemplo de santidad que expone, ya que trata de personajes reales que han alcanzado un estado espiritual gracias a que lograron vencer las tentaciones.⁵

François Dosse las considera como un género literario pues refiere que en la Edad Media las hagiografías fueron el “género literario más extendido y popular”.⁶

Por su parte, Fernando Baños Vallejo se pregunta si la hagiografía es un género exclusivamente historiográfico o si merece ser considerado como literario. Refiere que antes se estudiaba en la tradición bolandista⁷ como parte de la historia de la Iglesia, con un enfoque ortodoxo, pero que ahora nos acercamos a esas narraciones como literatura, pues las leemos a partir de categorías artísticas actuales.⁸

Baños Vallejo indica que las hagiografías tienen una función didáctica, pues pretenden enseñar o convencer al lector; además tienen ficción, como la literatura, y datos históricos con detalles, descripciones, diálogos y situaciones de fábula e invención; Baños apunta que para el hombre medieval la Vida de Santos era historia y

⁵Rubial García, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 22.

⁶Dosse, F., *El arte de la Biografía*, México, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, 2009, pp. 118-119.

⁷Los Bolandistas o Padres Bolandos pertenecieron a la orden de los jesuitas y se dedicaron al estudio de la vida de los santos, es decir, a toda la producción hagiográfica de la Cristiandad hasta el momento. Dichalabor fue iniciada en el siglo XVII por el sacerdote Jean Bolland, cf. Conde, A., “Los Bolandistas”, en *Sociedad Española de Estudios Medievales*, Revista en línea, Núm. 2, 1992, pp. 188-189.

⁸Baños Vallejo, F., *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003, pp. 43 y 45.

literatura, pues dice que las hagiografías se tomaban como verdad porque “todo lo escrito era digno de crédito, mientras que lo contado de boca en boca no lo era tanto”. Este autor subraya que debemos considerar los aspectos pragmáticos de las hagiografías para poder caracterizarlas, y contemplar el marco o el contexto en que surgen y se difunden las Vidas de Santos para centrar atinadamente su finalidad y tipología.⁹

A lo largo de la historia, las hagiografías han tenido diferentes usos sociales, por lo que se han considerado como parte del discurso literario, histórico, religioso; y se les ha reconocido, dependiendo de los distintos contextos como biografías, historias de vida, sermones, panegíricos, hagiografías, entre otros.

Durante la colonia, en la Nueva España, el uso que se les daba a estos textos era el de documentos pedagógicos pues tenían la finalidad de causar sentimientos piadosos a través de su retórica. Era la literatura de la época que ejemplificaba la vida de personas con experiencias fantásticas permitidas dentro de la religión judeo-cristiana. Además, se mostraba que los milagros no eran exclusivos de las personas que venían del viejo continente, sino que también podía darse en los descendiente de españoles que habitaban en América con lo que se reiteraba la superioridad ante las castas.

Ante este panorama consideramos que la constante, debido a la temática que abordan, ha sido el marco religioso en el que se encuentran. Podemos decir entonces que las hagiografías se mueven en un terreno fronterizo, entre la literatura, la historia y la religión, por lo que para abordarlas se requiere un enfoque multidisciplinar y

⁹*Ibid.*, pp. 47-49.

para ello los estudios del discurso presentan una posibilidad viable.

3. Tradición discursiva

Johannes Kabatek señala que “existe una historia de los textos independientemente de la historia de las lenguas” a la que más tarde se le llamó *tradición discursiva*, esta historia puede estar también ligada a finalidades más complejas exclusivas de determinadas culturas.¹⁰ Cuando hablamos de TD nos referimos a una manera particular de decir las cosas a través del tiempo, la cual ha sido útil a una sociedad determinada. En términos de esta investigación de acuerdo con Johannes Kabatek se entiende que

“...el rasgo que define las TD es, entonces, la relación de un texto en un momento determinado de la historia con otro texto anterior: una relación temporal a través de la *repetición* de algo. Ese ‘algo’ que puede ser la repetición total del texto entero, como en el caso de la fórmula ‘buenos días’, pero también puede ser apenas la repetición parcial o incluso la ausencia total de repetición concreta y únicamente la repetición de una forma textual, como, por ejemplo, en el caso de dos sonetos, ligados por una tradición formal aun cuando no contengan ningún elemento concreto en común”.¹¹

Entonces, cuando hablamos de TD nos referimos a una manera particular de decir las cosas a través del tiempo, la cual ha sido útil a una sociedad determinada. Es importante señalar que las TD sufren modificaciones, se transforman pero aun con los cambios siguen en uso; las características que tienen las TD permiten que en ocasiones se transformen en géneros discursivos. Dicho de otra manera, todos los géneros discursivos pertenecen a una TD, pero no todas las TD acaban plasmadas en forma de género discursivo. En el caso que nos

¹⁰Kabatek, J., “Tradiciones discursivas y cambio lingüístico” en *Lexis* XXIX-2 (2005), p. 157.

¹¹*Ibid.*, p. 157.

ocupa, las hagiografías han pertenecido en distintos momentos y en diferentes espacios a varias TD (como ya se dijo, las encontramos como parte de la literatura, la historia, la religión).

4. Género discursivo

A partir de lo anterior y en el entendido de que se debe considerar el marco o el contexto en que surgen y se difunden las hagiografías para caracterizar este tipo de textos, es pertinente exponer ahora el concepto de género discursivo.

Mijaíl Bajtín menciona que el contenido temático, el estilo y la composición “están vinculados indisolublemente en la *totalidad* del enunciado y se determinan, de modo semejante, por la especificidad de una esfera dada de comunicación”. Así que cada “esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos *géneros discursivos*”, de los cuales hay una gran diversidad y riqueza.¹²

Douglas Biber y Susan Conrad apuntan que los géneros discursivos se rigen por convenios específicos generalmente reconocidos por los miembros de una sociedad. Mencionan que todas las culturas tienen diferentes maneras de dividir el rango de actividades en el uso del lenguaje, y que una cultura puede percibir pequeñas diferencias en el propósito de los registros y géneros discursivos, mientras que otra puede percibir el mismo rango de eventos comunicativos que representan un único género o registro.

¹²Bajtín divide en primarios y secundarios a los géneros discursivos. Los primarios son también llamados simples e incluyen un diálogo, una carta, es decir, surgen en la vida cotidiana. Los secundarios o complejos, como “novelas, dramas, investigaciones científicas de toda clase, grandes géneros periodísticos”, etcétera, surgen “en condiciones de la comunicación cultural más compleja, relativamente más desarrollada y organizada principalmente escrita”; los géneros secundarios absorben y reelaboran a los géneros primarios, por lo que vamos a encontrar, algunas veces, géneros primarios insertos en los secundarios, *cf.* Bajtín, M., *Las fronteras del discurso*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011, pp. 13-14.

Además, indican que el mismo género o registro en dos culturas puede ser caracterizado por importantes diferencias en propósito u otras características situacionales. Estos autores determinan que el primer paso para conducir a un análisis es identificar y describir las características situacionales del género o registro. En este sentido, es necesario establecer un marco para ubicar las diferentes características situacionales del texto, por lo que resulta útil considerar los siguientes aspectos: participantes, relaciones entre los participantes, canal, circunstancias de producción, encuadre o marco, propósito comunicativo, tópico o tema.¹³

5. Algunas estrategias discursivas empleadas en los textos

Las dos hagiografías novohispanas que estudiamos en este trabajo no fueron escritas por las dos mujeres religiosas a las que aluden, sino por el sacerdote Joseph Antonio Eugenio Ponce de León. Para el caso de la Madre Luysa, su director espiritual y confesor el padre Juan López Aguado, recopiló todas sus vivencias para luego entregárselas a Ponce de León con la consigna de que las plasmara en un libro.¹⁴ Para el caso de *La Abeja de Michoacán*, fue diferente, Ponce de León señala que en un principio sólo pensaba escribir un sermón sobre la beata, pero varias personas le pidieron que hiciera “un compendio de la Vida” de esa mujer; el autor agrega que no se “opuso al estilo laudable de las Historias”, pues ya había elaborado “mucho parte para el Sermón” y no tenía tiempo para “dilatarse”.¹⁵

¹³Biber, D.-Conrad, S., *Register, Genre and Style*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 34, 36 y 39.

¹⁴Ponce de León, J.A.E., *La Abeja de Michoacán, la venerable señora doña Josepha Antonia de N. Señora de la Salud*, México, en la Imprenta del Colegio Real, y Mas-Antiguo de S. Ildefonso de México, 1756, “A EL LECTOR”.

¹⁵Ponce de León, J. A. E., *La azuzena entre espinas representada en la vida, y virtudes de la V.*

Sobre la vida del sacerdote Joseph Antonio Eugenio Ponce de León se sabe poco. Nació en la ciudad de México en el año de 1709. Estudió en la capital del virreinato y en 1730 se trasladó al obispado de Michoacán donde fue nombrado comisario del Tribunal de la Inquisición y de la Santa Cruzada, así como capellán, secretario de visita y promotor fiscal del Obispado de Michoacán.¹⁶ Fue fundador de la cátedra de teología del Colegio de San Nicolás de la ciudad de Valladolid¹⁷ y fungió también como catedrático de filosofía en el mismo colegio; “ocupó los cargos de cura y juez eclesiástico en el partido de Zirahuén, siendo además vicario y confesor del convento de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de Valladolid”.¹⁸ Además trabajó en la creación de un Seminario en la ciudad de Pátzcuaro y consiguió la Fundación de Religiosas Dominicanas de la Salud en la misma ciudad.¹⁹ Murió el 11 de septiembre de 1759 en Pátzcuaro y sus restos fueron depositados en la Basílica de Nuestra Señora de la Salud.²⁰

Mijaíl Bajtín dice que la “individualidad del hablante (o el

Madre Luisa de Santa Catharina, definidora en su convento de religiosas dominicas de Santa Catharina de Sena de la ciudad de Valladolid provincia de Michoacán, México, en la Imprenta de el Nuevo Rezado, de Doña María de Rivera, en el Empedradillo, 1752, “Prólogo”.

¹⁶Estos autores indican que Ponce de León, además de ser autor de *La Abeja de Michoacán* y *La Azuzena entre espinas*, escribió la biografía titulada *La vida de la madre Petra Juana Arrambide*, y también *La lámpara de los cielos, elogio a San Miguel Arcángel* en 1735; *Panegírico de Nuestra Señora de la Guadalupe de México en la Jura que su patronato le hizo la ciudad de Pátzcuaro*, en 1757; por último, en 1758 escribió *Reflejo sobre el mayor de todos los riesgos en que imaginan y piensan muy pocos de los hombres*, “opúsculo en el cual el autor pondera el riesgo a que todo hombre está expuesto de perder el juicio y caer en la demencia, y para preservativo espiritual de ello pone un ejercicio devoto para el día 8 de cada mes en culto y honor de San Juan de Dios, fundador de la orden la hospitalidad”, cf. Fonseca, C., León Alanís, R., “José Antonio Ponce de León. Constructor de ideales de beatitud” en Sánchez Díaz, G., León Alanís, R. (coords.), *Historiografía Michoacana. Acercamientos y balances*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Morevallado Editores, 2000, pp.134-135.

¹⁷Ponce de León, *La A.entre E.*, op. cit., “Parecer”.

¹⁸Fonseca y León, op.cit.,p. 134.

¹⁹Ponce de León, *La A. entre E.*, op. cit., “Parecer”.

²⁰Fonseca y León, op. cit., pp. 134-135.

escribiente)” se verá reflejada en el “enunciado, oral, escrito, primario, secundario”.²¹ Biber y Conrad señalan que las características sociales del emisor tienen mayor influencia en el lenguaje producido en el texto, es decir, su sexo, edad, nivel de educación, ocupación o clase social determinan la variación lingüística presente en el texto.²² En este sentido tenemos que el nivel de estudios del sacerdote influyó en los dos textos que escribió, pues su lenguaje y la manera de redactar se insertan en un ámbito culto. Luego está su condición de sacerdote confesor y por supuesto la de ser varón.

En cuanto al contexto situacional para algunos registros incluye a un grupo de espectadores. Estos son participantes que observan pero no son los destinatarios directos del registro.²³ Podemos incluir aquí a los testigos que aparecen dentro de las obras de Ponce de León,²⁴ pues sus testimonios sirven para una posible canonización; además hay que considerar que en el ámbito de las hagiografías no estaba permitido escribir sobre uno mismo, pues “la santidad supone humildad, aniquilación del ego, para ceder lugar al otro” ya que “no hay santos si no está escrito por otros”, si hay algún caso, seguramente fue debido a una petición o por una confesión. Por la misma razón, no es común encontrar amplias descripciones de los hagiografiados, pues la individualización no está permitida, se trata de un sacrificio para salvar a los otros.²⁵ En las dos hagiografías

²¹Bajtín, *op. cit.*, p. 15.

²²Biber y Conrad, *op. cit.*, p. 41.

²³*Ibid.*, p. 42.

²⁴Los testigos fueron todas esas personas que vivieron junto con las mujeres hagiografías, y que escribieron sobre ellas para luego entregarle sus testimonios a los confesores para que ellos tuvieran más material para escribir sobre ellas.

²⁵Dosse, F., *El arte de la Biografía*, México, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, 2007, pp. 121 y 124.

de Ponce de León no encontramos descripciones físicas de la monja o de la beata; sólo se tienen elementos relacionados con las enfermedades que ellas padecían, como por ejemplo cuando el autor señala que la monja Luysa estaba demasiado delgada o pálida. O cuando habla del vientre grande que tenía la beata.

En el caso de *La azuzena* la voz femenina se encuentra presente, filtrada por el criterio de Ponce de León, pero plasmada y evidenciada mediante una marca textual en el documento. La escritura de Ponce de León se registra en redondas y el de la madre Luysa en cursivas:

“Assí entendía mi cortedad, que se hablaba nuestra penitente Virgen Luysa; quanto advierto, que mucho mejor se peroró á sí misma; y explicó su alto grado de perfeccion en esta breve clausula de su puño: Luego que V.R. (va hablando con el Ven. P. Aguado) me dixo esto dixé, a este que me desengaña he de pedir a mi Dios, a este he de buscar, no a mis enzanchas, y conveniencias; que veo en mi assi lo necesita mi mal natural: y todo se me hacía desde este instante amargo lo que no era Dios, soledad, silencio, oración, desprecios, pobreza, desamparos, que todos me traten como yo merezco, que nadie se acuerde de mi, ni me sirva, halle otros efectos, y en ellos temor, y amor”.²⁶

Esta estrategia resulta interesante, pues aparentemente “escuchamos” la voz de esta mujer, pero en realidad se trata de un recurso que pretende acercar y dar credibilidad el texto frente a los lectores-escuchas. En un registro hablado no se puede editar o borrar el lenguaje una vez que ha sido producido, pero en un registro escrito el que lo produce tiene tiempo para planear lo que quiere escribir, es decir, puede revisar, editar, agregar lenguaje y hasta obtener lo que quiere transmitir.²⁷En las dos obras que nos ocupan,

²⁶Ponce de León, *La A. entre E.*, op. cit., p. 8.

²⁷Bibery Conrad, op. cit., p. 43.

la primera fuente la constituyen la monja y la beata, quienes entregaron sus notas al confesor, luego están los testigos, que también realizaron notas. En seguida están los confesores que también realizaron anotaciones, las cuales pasaron a manos de Ponce de León quien las “editó” para darles el formato que él consideró adecuado para cumplir con su función. En el caso de los destinatarios es importante destacar que los dos libros de Ponce de León estaban pensados principalmente para ser leídos en voz alta, como toda hagiografía.²⁸

La incorporación de otras voces que tratan de dar credibilidad a lo escrito es un recurso que encontramos en los textos. Ponce de León incorpora lo dicho por una serie de testigos, ya sea los que vivieron con las mujeres, los que fueron curados por ellas o los que escribieron sobre sus vidas, como estas monjas que conocieron a la Madre Luysa: “Solo de tres Religiosas puedo apuntar algo, porque a las tres las conocí, a las tres traté en el Confesionario, y las tres fueron enfermas de nuestra V.M. Luysa”²⁹. O esta monja que hace el relato de la aparición también de la madre Luysa: “Sabes, yo me muero muy breve, y a ti solita te lo digo; porque aquí estuvo Luysa muy blanca, me puso las manos en la cabeza, y me avisó: yo le pedí, que me socorriera varias necesidades, que tenía, y hoy varios bienhechores sin pedirles nada, me han enviado esto, que ves”.³⁰

Las hagiografías favorecen las descripciones espaciales de lugares sagrados donde nació o vivió el hagiografiado: “leer es ir a

²⁸Velázquez, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximaciones a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Segovia, España, Junta de Castilla e Instituto de la Lengua, 2007, p. 48.

²⁹Ponce de León, *La A. entre E.*, op. cit., p. 53.

³⁰*Ibid.*, p. 102.

ver”.³¹ En *La Azuzenase* habla del lugar donde se enterró a la Madre Luysa: en el coro del convento de las Dominicas, el que anteriormente fue la sala, de la casa, de donde salió para tomar los hábitos y de donde salieron también las fundadoras del convento de Pátzcuaro:

“No tiene esta más semilla, que la raíz: formase de muchos gajos, que juntos hacer la figura de un corazón; pero quebrados y sembrados hacen, que se multiplique en tantas Azuzenas, cuantos son los gajos que tiene. Destrozada nuestra Luysa brotó de su sepulcro infinitas racionales Azuzenas si atendemos a el misterio del numero en siete Religiosas Fundadoras, que vinieron a plantar el Convento de Pátzcuaro, saliendo desde el Coro donde está sepultada; y también desde la casa de Doña Águeda de Paz: pues el día en que nuestra Heroína salió de allí para tomar el hábito, se hallaba en la misma casa de Cajero el memorable Fundador de las Monjas de Pátzcuaro D. Pedro Antonio de Ybarra; quien dijera, que si en aquella misma casa se había de sepultar esta Azuzena, de donde están sus fragmentos habían de trasplantarse las muchas Azuzenas, que immortalizan en Pátzcuaro el suave olor de su memoria”.³²

Y como podemos ver en *La Abeja de Michoacán*, en el párrafo donde se señala su lugar de entierro:

“Sepultose en fin el Cadaver Venerable, ya se supone en donde, y se dexa entender la magnificencia de el Entierro, en el Convento de Reigiosas Dominicas de Nuestra Señora de la Salud, en donde la canòra armonía de las diestras Aves Cuzmanas gorgéo dulce Panal vivo, quando faltò el aliento á su mas amante Abeja; si no es que diga, que si insomne Leon vigilante vivió la Venerable Señora, rondando continuamente su Templo en sus penitentes ejercicios, era razón, que se abriessse para sepultarla, la tierra del Convento, tierna erudicion a de aquella flor, que llaman Luna, nace en las Indias, remendando a la rosa la encendida escarlata: nace á el reir de la alva, formando de sus ojas un trono: mas tiene una cosa rara, y peregrina, y es, que ay un Pajarillo, que la está toda la noche rondando, hasta que la rosa abre el verde capillo; porque luego se

³¹Dosse, *op. cit.*, pp. 119-120; De Certeau., *op. cit.*, p. 268.

³²Ponce de León, *La A. entre E.*, *op. cit.*, p. 21.

introduce en ella, y en ella se sepulta, preparando con sus rodeos amantes urna en la flor, que se abre, para darle descanso”.³³

De Certeau dice que se da un productor (mártir, santo, etcétera) a un sitio (tumba, iglesia) que se convierte así en una fundación, el producto y el signo de un acontecimiento.³⁴ Además, los hagiografiados “son portadores de una temporalidad propia, dan lugar no a una historia narrativa clásica, sino a una compilación de episodios separados unos de otros, sin lazo lógico”.³⁵

El propósito comunicativo es un asunto importante que consideran Biber y Conrad descrito en diferentes niveles. Se puede identificar el propósito general del registro, como narrativo, o reportar eventos pasados, describir algún estado de cosas, explicar o interpretar información, argüir o persuadir, proveer información procesal sobre cómo realizar ciertas actividades, revelar sentimientos o actitudes personales.³⁶ Algunos registros combinan muchos propósitos comunicativos.

La finalidad de las hagiografías es didáctica, moralizante y nacionalista, además de ser un medio de difusión para transmitir valores y modelos de comportamiento pues sus virtudes sirvieron para mostrar la gloria de Dios;³⁷ se trata de edificar o hacer ejemplar la vida del hagiografiado para todas las personas, pues el texto tiene una intención pragmática: servir de apoyo a la predicación.³⁸ En la Nueva España su intención fue catequística³⁹ ya que estaban

³³Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, pp. 133-134.

³⁴De Certeau, *op. cit.*, p. 260.

³⁵Dosse, *op. cit.*, p. 124.

³⁶Biber y Conrad, *op. cit.*, p. 45.

³⁷Rubial García, *op. cit.*, pp. 12 y 22.

³⁸Dosse, *op. cit.*, pp. 110-123; De Certeau, *op. cit.*, p.257 ; Baños, *op. cit.*, p. 46.

³⁹Baños, *op. cit.*, p. 52.

destinadas a ser leídas ante un público.⁴⁰

La función didáctica es evidente en los dos textos del corpus, dicho propósito se menciona en varias partes de los textos, por ejemplo en la “Aprobación” que emite para *La Azuzena* el padre Francisco Joseph Pérez de Aragón, dice que servirá para sacar de las cenizas del olvido a las personas de elevada virtud que han florecido en los claustros; agrega que también servirá para que “vean las Señoras, que no es tan austera la virtud, y mortificación” y agrega que la Madre Luysa es un ejemplo a seguir, pues buscó siempre, con fervor y constancia, la perfección y gloria de Dios.⁴¹

Ponce de León señala que quien lea la vida de la Madre Luysa puede: “ver cuánto cuerpo toman las tentaciones del demonio a la hora que un alma se aparta un punto de la discreción del Confesor pues la Madre Luysa así lo hizo y sufrió ‘tormentos’”.⁴² Ponce de León pide a las mujeres que lean la historia de la Madre Luysa con la finalidad de que la imiten más que admirarla.⁴³ Es por eso que en el texto se plasma todo lo que la monja hacía, como el examen de conciencia, mucha oración, estar presente ante el “Divinisimo Señor Sacramentado, leer sobre la Pasión de Cristo así como de los Dolores de la Virgen”. Agrega que ella trataba de imitar a la Virgen en cuanto a la obediencia, al sufrimiento, el privarse de líquidos, o el estar callada.⁴⁴ En el texto se pueden ver las palabras de Ponce de León llamando a los lectores a la imitación y a la mortificación durante la oración, como lo hizo la madre Luysa,⁴⁵ e invitar a la obediencia y a

⁴⁰Velázquez, *op. cit.*, p. 48.

⁴¹Ponce de León, *La A. entre E.*, *op. cit.*, “Aprobación”.

⁴²*Ibid.*, p. 24.

⁴³*Ibid.*, p. 44.

⁴⁴*Ibid.*, p. 54.

⁴⁵*Ibid.*, pp. 63-64.

hacer todo lo que el confesor le pide.⁴⁶

Otro parámetro relativo al propósito comunicativo es la factualidad: el emisor tiene la intención de transmitir información objetiva, opinión personal, especulación o ficción/fantasía.⁴⁷ Una hagiografía es una narración de considerable extensión sobre la vida de una persona, la cual incluye breves relatos mezclados de realidad y ficción. En las dos hagiografías de Ponce de León encontramos una combinación entre lo cotidiano y lo sobrenatural, ya que las dos mujeres tienen “visiones” a lo largo de su vida. En el texto *La Azuzena entre espinas*, la Madre Luysa habla de las apariciones de la Virgen y de las almas del purgatorio: “...veía de un lado la Copia Celestial de la Santísima Virgen, nuestra Auzena; pero veía del otro, una innumerable multitud de almas tristes, y todas cargadas de esposas, grillos, y cadenas, a cuyo melancólico sonido gemían un eterno desconsuelo: dándole a entender el Señor, que aquellas almas se perdían infelizmente, por no valerse del amparo de la Virgen”.⁴⁸ Por su parte, la viuda Josepha de Nuestra Señora de la Salud y Gallegos, conocida como *La Abeja de Michoacán*, tuvo su primera visión del Niño Jesús a los cinco años:

“Dejó el cántaro absorta de ver, que nadaba en los cristales de la Fuente un hermoso Niño, que conoció ser JESÚS, alargábale la Sagrada Manita, y ella correspondía con darle la suya: más al ir a coger se retiraba el Niño, volvía a darle la mano, correspondía Josepha; pero a cada caricia le correspondía el Niño con un retiro agradable, con un desdén cariñoso, así llegó al medio día, y desapareciéndose el Niño, sacó el agua, la llevó a su casa, en donde siendo no solo reprendida; sino azotada, enmudeció a la disculpa...”⁴⁹

⁴⁶*Ibid.*, p. 89.

⁴⁷Biber y Conrad, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁸Ponce de León, *La A. entre E.*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, p. 3.

Así, a lo largo de las dos historias se presenta una serie de visiones, apariciones y experiencias místicas, acompañadas de datos biográficos de las dos mujeres.

6. El papel de las hagiografías en la instrucción de las mujeres religiosas

Los sermones conforman un aspecto importante para entender el lugar de las hagiografías dentro de las instituciones religiosas para las mujeres, debido a que en ocasiones los sermones llegaban a convertirse en hagiografías, como el ya citado caso de *La abeja de Michoacán*.

Los sermones fueron un medio muy usado para reafirmar las virtudes religiosas y morales. En el mundo cristiano tenían gran importancia y eran parte de la currícula para la formación de sacerdotes en cuanto a su “adiestramiento para hablar en público”. Su función era didáctica, pero también en ocasiones llegaban a convertirse en piezas literarias con profundidad teológica, se recurría a “los textos sagrados” y a “los célebres autores cristianos”, para establecer “paralelismos, oposiciones, similitudes simbólicas, alegorías, referencias a la virtud de los personajes exaltados, y demás”⁵⁰. La gente asistía a las iglesias a escuchar los sermones y los más populares se imprimían para que fueran leídos por más personas. Rosalva Loreto López menciona que durante los siglos XVII y XVIII estos textos adquirieron una significación particular gracias a sus usos e interpretaciones, y agrega que dentro de los conventos la conjunción dinámica de actividades, espacios y objetos

⁵⁰Manrique, J. A., “I. El mundo barroco” en Cosío Villegas, E. (coord.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 446.

contextualizó la comunicación con los libros conformándose como parte imprescindible de la religiosidad monacal.⁵¹

Dentro de los claustros circulaban diferentes tipos de textos, como los que se leían en voz alta, tanto a las novicias como a las monjas, en lugares como el refectorio y la sala de labor, estos impresos tenían un carácter normativo como las reglas y constituciones.⁵² También había documentos que se producían en el mismo convento, como los libros donde se llevaba la contabilidad y la administración, las monjas que realizaban una labor de administradoras tuvieron una jerarquía mayor, pues “administrar los bienes y servicios” les dio un “papel privilegiado dentro de la comunidad monástica”.⁵³ Estaban también los famosos cuadernos copiados manualmente que servían como guía de actividades, entre ellos estaban los costumbreros, los ceremoniales, los manuales para la toma de hábitos y los libros individuales del coro.⁵⁴

En los conventos también existía la escritura autobiográfica que “constituyó una de las experiencias más importantes en la construcción de un yo singular”. Este tipo de escritura, la mayoría de las veces alentada por los confesores, presentaba la vida espiritual de las religiosas, lo que implicó un manejo más profundo de lo escrito.⁵⁵ Es el caso de uno de los textos considerados para esta investigación, *La Azuzena entre espinas* que contiene fragmentos de los apuntes realizados por una monja. Estos textos salían de los

⁵¹Loreto López, R., “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles” en *Estudios de historia novohispana, México, siglos XVII y XVIII*, 23 (2000), p. 68.

⁵²*Ibidem*.

⁵³*Ibid.*, pp. 84-85.

⁵⁴*Ibid.*, p. 85.

⁵⁵*Ibid.*, pp. 90-91.

conventos por medio de los confesores para ser evaluados por los superiores de la orden y por el obispo. Lo que pretendía el confesor era tener material escrito para dar prueba del “iluminismo de alguna de sus hijas espirituales” y servir como ejemplo para ser imitado. Estos textos “vivificaban las experiencias con lo divino y hacían inmediata la doctrina conocida” y “la experiencia religiosa se socializaba después de pasar la censura de las autoridades locales en ediciones de las vidas de las religiosas”.⁵⁶

Los confesores y presbíteros que diseñaron y editaron los textos de vidas de monjas iluminadas tuvieron un doble objetivo: “por un lado ordenar la información procedente de los textos hagiográficos, depurarla y hacer del conocimiento público la existencia de la vida ejemplar de la monja iluminada; por otro lado, con cada edición se pretendía iniciar, promover o reintroducir la causa de beatificación de la religiosa en cuestión ante la Sagrada Congregación de Ritos en el Vaticano”.⁵⁷

La formación para mujeres en tiempos de la colonia estaba centrada en la enseñanza de “buenas costumbres” y una moral que las encaminara hacia el cuidado de su virtud, pues ellas eran vistas como las transmisoras de los valores y las tradiciones españolas en un caótico nuevo mundo.

En los conventos había mujeres que ingresaban para profesar y otras que lo hacían sólo con la finalidad de recibir educación para después “tomar estado”, entendido esto último como casarse, quedarse en el convento o permanecer solteras. Para este segundo grupo de mujeres, no se buscaban conocimientos como los que

⁵⁶*Ibid.*, p. 91.

⁵⁷*Ibid.*, p. 92.

recibían los hombres, sino sólo que aprendieran rudimentos básicos como leer, escribir y hacer cuentas, además de adquirir buenos modales y realizar labores de mano. Por eso los conventos,⁵⁸ los colegios⁵⁹ y los beaterios⁶⁰ representaron una buena opción para las mujeres de cierto grupo social.

En los conventos, al igual que en los colegios, se enseñaba lectura, escritura, aritmética elemental y latín para las mujeres que iban a profesar. También se aprendía música coral e instrumental, saberes que se consideraban como sinónimo de buena educación. Las labores de mano y de cocina eran muy importantes pues dichas actividades servían para sostener la economía de los conventos (entre las actividades que realizaban las mujeres se encontraban bordar, tejer, coser, hacer flores, cajitas de papel picado o de hilos de plata, así como cocinar dulces de almendra, de nuez, empanadas, tortas, etcétera).⁶¹

El estudio del catecismo era básico así como la práctica de una vida piadosa. Una monja a la que se le llamaba pedagoga, era la encargada de enseñar y hacer que las mujeres cumplieran “sus

⁵⁸Las mujeres que entraban a los conventos y profesaban ya no volvían a salir; hacían votos solemnes como el de castidad y pobreza, pero éste último se cumplía o no con rigor dependiendo de cada orden religiosa. Para ingresar debían cumplir ciertos requisitos, como la pureza de sangre, la honestidad de los progenitores y dar una dote.

⁵⁹Los colegios fueron instituciones similares a los conventos pero en ellos no se hacían votos. Se recibían niñas en situación de desamparo, quienes tenían la opción del matrimonio, de profesar como religiosas o mantenerse solteras.

⁶⁰Los beaterios se fundaron para brindar protección a mujeres españolas en situación de desamparo. Fueron también una opción para aquellas mujeres que deseaban llevar una vida religiosa pero no contaban con la dote para ingresar a un convento. Dentro de estos lugares se llevaba una vida similar a la de las religiosas pero sin hacer votos solemnes, sino simples y privados, donde se les instruía en “doctrina cristiana y labores femeninas”. Gonzalbo, *op. cit.*, p. 166.

⁶¹Muriel, J., *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 394; Gonzalbo Aizpuru, P., *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, p. 217.

compromisos de fe y de moral cristiana”.⁶² La función educativa de los conventos estuvo basada en transmitir valores morales y religiosos que generaban modelos de conducta socialmente aceptados:

“En este proceso el contacto cotidiano con lo escrito desempeñó un papel fundamental. En lugares específicos las monjas, maestras de niñas y novicias hicieron uso de la lecto-escritura como mecanismo de transferencia del conocimiento, de valores y actitudes que, generada al interior de los claustros, eran apropiadas por la elite que acudía a los conventos con la intención de instruir a sus mujeres.”⁶³

Pilar Gonzalbo señala que la responsabilidad docente dependió de las características de las reglas conventuales y de las circunstancias de cada momento y de cada lugar, pero lo que siempre imperaba era la oración, el silencio, la clausura, el recogimiento y la obediencia. El objetivo era que las mujeres obtuvieran una imagen respetable lo cual se lograba llevando una vida disciplinada por medio de ejercicios piadosos y prácticas de laboriosidad.⁶⁴

Dentro de los claustros se leían las reglas y constituciones de las órdenes, pues a través de esos textos se “conformaron el concepto ideal del comportamiento femenino novohispano”. La lectura se realizaba en los espacios “de uso colectivo como noviciados, refectorios y salas de labor, donde la religiosa encargada de su selección diaria era la madre subpriora”.⁶⁵

Las novicias quedaban bajo la responsabilidad de la Madre Maestra, quien era la encargada de su formación religiosa durante

⁶²Muriel, *op. cit.*, pp. 394-395.

⁶³Loreto, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁴Gonzalbo, *op. cit.*, p. 429.

⁶⁵Loreto, *op. cit.*, pp. 69, 75.

un año. Con ella aprendían “la lectura e interpretación de la doctrina cristiana, dándoles a cada joven un ejemplar del catecismo y otro de las reglas y constituciones” así como su ceremonial. Tenían que aprender de memoria los tres libros y “todo lo referente al coro” al término de su noviciado.⁶⁶

La manera de aprender era leer-escuchar-memorizar: “A través de la lectura y memorización de estos textos se aprendían las normas de comportamiento y el contexto en el que debían ser aplicadas, de tal forma que al hablar, andar y mirar se mostrara el aprendizaje del comportamiento adquirido en el noviciado, el cual estaba basado en la lectura mensual de las reglas”.⁶⁷

A partir de lo anterior se puede decir que en ocasiones la cultura general de algunas mujeres religiosas no era tan limitada, pues podían “conocer las fábulas mitológicas y comprender los intrincados simbolismos de los poemas alegóricos, autos sacramentales y emblemas e imágenes que formaban parte de la complicada ornamentación barroca. Incluso en los festejos populares, en los que se combinaban elementos religiosos y profanos y participaban nobles y plebeyos, predominaba un carácter didáctico, que podía manifestarse en actos de piedad colectiva o en elevados conceptos teológicos de difícil interpretación”.⁶⁸

El principal recurso empleado para la enseñanza era la lectura, la cual era muy recomendada hasta para los momentos de distracción. Al terminar el noviciado, la futura monja debía mostrar que “además de comportarse ejemplarmente sabía leer y escribir” así

⁶⁶*Ibid.*, pp. 75-76.

⁶⁷*Ibid.*, pp. 76-77.

⁶⁸Gonzalbo, *op. cit.*, p. 272.

como firmar con su puño y letra “el libro de profesiones como monja de velo negro y coro”.⁶⁹

Una vez que se era monja profesa la formación terminaba con el “jovenado durante dos años más o hasta cumplir los 20 años de edad, integrándose a la tabla de oficios de la comunidad en el servicio de ciertos oficios ya fuera acólita o refitolera en el refectorio”.⁷⁰

Los lugares donde leían o les leían a las mujeres eran variados, uno de ellos fue el refectorio, donde se reunían para tomar sus alimentos; ahí se realizaban lecturas en voz alta. Una monja era la encargada de realizar la lectura e “implicaba para la lectora tomar una actitud gestual, moral e intelectual predeterminada, además de mostrar la humildad suficiente para enmendar sus faltas y volver a repetir como le era indicado” por la priora o por otra persona, pero siempre seleccionada por la priora.⁷¹

Lo que se leía en el refectorio eran las reglas y constituciones, después se leían párrafos de textos doctrinales como “las colaciones de los Santos padres del Yermo, las Epístolas de San Jerónimo, las Homilías de los Evangelios, los Catujos”; para las cenas y colaciones “las historias de los santos de las órdenes para pasar bien las noches con consuelo de las almas”.⁷²

En las celebraciones especiales, como el Adviento, se leían textos como *El arte de servir a Dios* y en cuaresma el *Contemptus Mundi* “con el objetivo de que las religiosas reinterpretaran cíclicamente la liturgia y la pasión en asociación con conductas

⁶⁹Loreto, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁰*Ibidem.*

⁷¹*Ibid.*, p. 79.

⁷²*Ibid.*, p. 81.

predeterminadas como silencios, ayunos, penitencia y mortificaciones”.⁷³

Después de comer las monjas se retiraban a sus celdas o al coro bajo para reflexionar sobre lo que habían escuchado en el refectorio. Para las novicias era diferente, se les pedía que contaran “lo que cada una sacó del sermón o de la lección de mesa”. Después de haber reflexionado las monjas se dirigían a sus labores de mano, las cuales realizaban a diario. Muchos conventos se mantenían con los productos que las mujeres elaboraban: costuras, bordados, tejidos, canastos, hilados y productos comestibles.⁷⁴

Durante las actividades manuales las mujeres debían escuchar textos leídos en voz alta, entre ellos estaban las vidas de santos, las *Colaciones de Casiano*⁷⁵ y otros ejemplares. Al terminar la lectura se les permitía intercambiar opiniones sobre la lectura, pues el objetivo era socializar⁷⁶. Podemos suponer que es en ese espacio donde se leían las hagiografías, como las de nuestro corpus, pues su objetivo era mostrar la vida tanto de hombres como de mujeres santos o beatos.

7. Consideraciones finales

Las hagiografías presentan las cualidades del hagiografiado, como la valentía, la firmeza, la dignidad, la fidelidad, lo que es propio de un héroe. Así, el hagiografiado pasa siempre por una serie de pruebas para lograr el éxito en su empresa, demostrando su austeridad,

⁷³*Ibidem.*

⁷⁴*Ibid.*, pp. 81-82.

⁷⁵Obra escrita por Juan Casiano donde presenta la vida interior de 15 monjes en veinticuatro conferencias, a los cuales interroga. Así que estos textos eran usados como ejemplo para la vida religiosa.

⁷⁶Loreto, *op. cit.*, p. 82.

castidad, caridad, etcétera..⁷⁷

Si revisamos *La Azuzena entre espinas* y *La Abeja de Michoacán* a partir de los elementos mencionados anteriormente, podemos ver que los dos textos tienen estas características. Los dos hablan de la vida de dos mujeres; la primera es una monja que después de haber tenido una vida acomodada, decide entrar al convento después de haber hecho una mala confesión;⁷⁸ el otro libro narra la historia de una mujer de “hábito exterior” dedicada al cuidado de la gente necesitada, quien desde muy pequeña dio muestras de santidad.⁷⁹ Sobre el punto de los estados del alma del hagiografiado se encuentra bastante información en estos dos libros, ya que uno de los objetivos de las hagiografías era el de servir como modelo para los lectores. Por ejemplo, la Madre Luysa habla de la entrega de su vida a Cristo y de su decisión de ser religiosa. Ella sufre mucho a lo largo de su vida en el convento, pues desde el momento que profesa como religiosa su salud comienza a mermar y empieza a tener visiones, las cuales aumentan cada día, pero pese a ello no renuncia a su vida de religiosa.

Por otro lado, Josefa Antonia, *La Abeja*, habla de las tentaciones que padece, su primera tentación fue la siguiente:

“Todo empezó a declararse desde la primera Comunión; y así el día en que la hizo, padeció una tentación fiera, y recibió un singular favor. La tentación fue esta: Habiendo comulgado y dado Gracias le dijo su virtuosa Madre: “Hija, ya tienes en tu corazón al Niño Jesús; cuidado como pecas; porque entonces se ha de salir de ti.” Oyó la Niña estas palabras, y le alcanzó el entendimiento en aquella edad la verdad de aquella altísima máxima: *Antes morir que pecar*, y queriendo con inocente imprudencia, asegurarse de no pecar, quiso por su

⁷⁷Baños, *op. cit.*, pp. 66 y 68.

⁷⁸Ponce de León, *La A. entre E.*, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁹Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, p. 3.

propia mano, adelantarse el morir, y subiendo a un Corredor alto de la casa, emprendió dejarse caer, para quitarse la vida, pensando con indiscreción pueril, que así guardaría la del Alma...”.⁸⁰

Si a lo largo de la historia a estos documentos se les ha llamado de diversas maneras -panegíricos, sermones, biografías, hagiografías, historias de vidas-, podemos señalar que probablemente comparten y toman elementos de otros géneros, se vuelven híbridos, en términos de Bajtín diremos que estos textos se encuentran en constante diálogo y revelan que sus fronteras no están estrictamente delimitadas ni cerradas.

A través de los tiempos la sociedad ha estado encargada de determinar qué hacer con los textos y qué empleo les da. Esto es lo que ha sucedido con las hagiografías novohispanas, probablemente no comparten en su totalidad las características de las hagiografías europeas, sobre todo con las españolas, pero eso no es relevante porque para la época en que fueron creadas funcionaron como instrumentos para instruir a las personas y mostrar vidas ejemplares, que es lo mismo que ocurría con las hagiografías españolas.

Es aquí donde entra la parte del uso social, es decir, su función dentro de un determinado tiempo y espacio, punto que resulta más importante que solo encajonarlas con ciertas características que deban cumplir. Sabemos que las hagiografías tienen características que les dan forma, y que esas características representan una constante (pero que a la vez se transforman a lo largo del tiempo), por eso funcionan como género discursivo; pero sobre todo son

⁸⁰Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, p. 4.

textos que tienen un uso social, que funcionan en un contexto determinado, con un propósito comunicativo que las instituciones y la sociedad les otorgan, y es ese uso o propósito el que las coloca como parte del entramado discursivo.

Ubicar nuestro corpus dentro de la categoría de TD permite repensar el panorama general de la historia de estos textos y visualizar así su llegada a la Nueva España, la cual sabemos se dio a finales del siglo XV traídas por las órdenes monásticas. Las hagiografías formaron parte del discurso religioso que intentó incidir en formación del deber ser de la sociedad novohispana. La producción de estos textos en el llamado nuevo mundo se fue modificando debido al muy particular contexto social de América, pero su contenido sirvió como vector que rigió la conducta de ciertos grupos, como el de las mujeres que vivieron en claustros, colegios o beaterios.

Ahora bien, hablar de mujeres religiosas no es sinónimo de monjas; había una variedad matizada de particularidades que dan forma a un grupo heterogéneo de mujeres con circunstancias sociales y raciales distintas.

Es importante destacar que los conventos configuraron un mundo complejo donde no sólo vivían monjas, en ellos también habitaban mujeres seglares con roles diversos. A partir del análisis discursivo que se propone en esta investigación, hemos tenido acceso a un grupo de mujeres cuya voz ha permanecido en el silencio por mucho tiempo, por lo que hemos descubierto particularidades que no han sido atendidas por la historia. Se puede pensar entonces

en que hubo monjas escritoras durante la colonia⁸¹, aunque los escritos de esas mujeres religiosas fueron diversos y usados la mayoría de las veces por los confesores para escribir sermones, panegíricos, hagiografías, historias de vida, entre otros. La intervención masculina estuvo presente casi en todos los casos, y eran ellos los que tomaban sólo lo que creían relevante y conveniente.

Cada grupo de mujeres, indias, mestizas, criollas o españolas, tenía un tipo diferente de educación. Probablemente muchas de ellas no sabían nada de ortografía o de matemáticas, pero podían ser muy buenas para la doctrina cristiana o para desempeñarse en actividades tanto del hogar como fuera de él. Pilar Gonzalbo Aizpuru⁸² señala que se debe comprender este tipo de concepción para así interpretar adecuadamente la labor educativa durante la colonia, y agrega que no se debe pensar a la alfabetización y la instrucción como única base de una educación aceptable, y que debemos poner atención en que había una mayor preocupación por la castidad que por la instrucción; esto nos lleva a pensar que los padres lo que buscaban, más que sus hijas aprendieran a leer, escribir y hacer cuentas, era educarlas para una vida dentro del matrimonio o el claustro, así que debían enseñarles todo aquello que correspondía a las labores manuales, además de mantenerlas puras para lograr un matrimonio conveniente:

“Se crio con tan virtuosa como rara educación; aprendió à leer con mucha inteligencia, pero en escribir anduvo esta tan escasa, que à no haver sido tal vez reprehensible en las mujeres la sobra de letras, ya le podríamos hacer cargo de

⁸¹Aunque la atención se ha centrado en el caso muy peculiar de Sor Juana Inés de la Cruz, ampliamente estudiado desde distintas disciplinas.

⁸²Gonzalbo, *op. cit.*, pp. 7, 23 y 430.

que en lo mucho, que escribió tanto nos dexò que leer, quanto que adivinar. Enseñole su virtuosa Madre todas aquellas habilidades que son tan del sexo, como de la virtud: bordaba con destreza; cozia con primor, y mas que en viveza, ni en virtud comenzaba à despuntar luces de Aurora en madurez, y juicio; prenda que la habilitò para los tramos...”.⁸³

Pero no siempre fue así, algunas familias que gozaron de una posición económica privilegiada, lo cual era una condición indispensable para que una mujer pudiera dedicarse a los estudios,⁸⁴ pagaban a un maestro para que fuera a sus casas a enseñar a leer y a escribir a sus hijas, y así en un futuro ellas pudieran ayudar “en el manejo de sus bienes y de las instituciones legales como poderes o testamentos”.⁸⁵ Es el caso de la madre Luysa, quien antes de profesar como religiosa y después de morir su padre, se quedó a cargo de la hacienda de Puruarán el grande, hacienda que arrendaba su familia.⁸⁶

En esta investigación se considera que las hagiografías son una fuente histórica de gran riqueza, pues constituyen una veta importante para la investigación desde distintos campos del conocimiento. En este trabajo hemos decidido ubicarnos en la perspectiva de los estudios del discurso; consideramos que la mirada amplia de este enfoque permite ubicar los textos en distintos niveles de contexto que clarifican, en primer término, una cuestión pragmática de su uso en los espacios religiosos; ahora bien, desde el concepto mismo de discurso hemos analizado los mecanismos

⁸³Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, p. 3.

⁸⁴Muriel, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁸⁵ Castañeda, C., “Relaciones entre beaterios, colegios y conventos femeninos en Guadalajara, época colonial” en Ramos Medina, M. (coord.), *Él Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México, Condumex, 1995, pp. 466-467.

⁸⁶Ponce de León, *La A. de M.*, *op. cit.*, pp. 4-5.

internos de los escritos para dar cuenta de las estrategias empleadas a nivel textual para atraer la atención de sus lectoras. Podemos decir que a través de las hagiografías se configuró el modelo ideal de la mujer religiosa convirtiéndose en la forma literaria más competente para difundir mensajes sociales y proyectar valores, es decir, para transmitir ideología. Por último, queremos señalar que la presente investigación sigue en curso, aún faltan elementos por agregar a este estudio.

Bibliografía

Bajtín, M., *Las fronteras del discurso*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2011.

Baños Vallejo, F., *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.

Biber, D., Conrad, S., *Register, Genre and Style*, New York, Cambridge University Press, 2009.

Castañeda, C., “Relaciones entre beaterios, colegios y conventos femeninos en Guadalajara, época colonial” en Ramos Medina, M. (coord.), *Él Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memoria del II Congreso Internacional*, México, Condumex, 1995.

De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993.

Dosse, F., *El arte de la Biografía*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.

Fonseca, C.-León Alanís, R., “José Antonio Ponce de León. Constructor de ideales de beatitud” en Sánchez Díaz, G.-León Alanís, R. (coords.), *Historiografía Michoacana. Acercamientos y balances*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás

de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Morevallado Editores, 2000, pp.133-140.

Gonzalbo Aizpuru, P., *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987.

Kabatek, J., “Tradiciones discursivas y cambio lingüístico”, *Lexis*, XXIX-2(2005), pp. 151-177.

Linage Conde, A., “Los Bolandistas” en *Sociedad Española de Estudios Medievales*, Revista en línea, Núm. 2 (1992).

Loreto López, R., “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles” en *Estudios de historia novohispana, México, siglos XVII y XVIII*, 23 (2000), pp. 67-95.

Manrique, J. A., “I. El mundo barroco” en Cosío Villegas, E. (coord.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000.

Muriel, J., *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Ponce de León, J. A. E., *La azuzena entre espinas representada en la vida, y virtudes de la V. Madre Luisa de Santa Catharina, definidora en su convento de religiosas dominicas de Santa Catharina de Sena de la ciudad de Valladolid provincia de*

Michoacán, México, en la Imprenta de el Nuevo Rezado, de Doña María de Rivera, en el Empedradillo, 1752.

Ponce de León, J. A. E., *La Abeja de Michoacán, la venerable señora doña Josepha Antonia de N. Señora de la Salud*, México, En la Imprenta del Colegio Real, y Mas-Antiguo de S. Ildefonso de México, 1756.

Rubial García, A., *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Velázquez, I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximaciones en la Hispania visigoda*, Segovia, España, Junta de Castilla y León, Instituto de la Lengua, 2007.

A propósito de la reciente edición de *La vita del beato padre nostro Francesco* atribuida a Tommaso da Celano.

About the recent edition of *La vita del beato padre nostro Francesco* attributed to Tommaso da Celano.

Paula Castillo
Doctoranda-UNTREF

Resumen

En el año 2014 la Bibliothèque Nationale de France adquirió un nuevo manuscrito relacionado con el universo franciscano. En su interior hallamos diversos textos, dentro de ellos: una *Vida* inédita del santo de Asís. La datación de dicho manuscrito se circunscribe al decenio de 1230. La *Vida* que allí encontramos es atribuida por Jaques Dalarun a Tommaso da Celano. El objetivo de este trabajo es realizar un análisis de estructura y de contenido de la obra recientemente descubierta; indagar sobre las similitudes y diferencias respecto a las otras vidas de Tommaso da Celano y reflexionar sobre las novedades que nos aporta la *Vita del beato padre nostro Francesco*.

Palabras clave

San Francisco, Tommaso da Celano, *Vita del beato padre nostro Francesco*, hagiografías, Elía di Cortona.

Abstract

In 2014 the France's Bibliothèque Nationale acquired a new manuscript related to the Franciscan universe. Inside we find various texts, among them: an unpublished life of St. Francis of Assisi. The dating of this manuscript is limited to the decade of 1230. The life that we find there, is attributed by Jaques Dalarun to Tommaso da Celano. The aim of this work is to study the structure and content of the newly discovered text; investigate the similarities and differences from other lives written by Tommaso da Celano and reflect on the news that gives us the *Vita del beato Padre nostro Francesco*.

Key-words

Saint Francis, Tommaso da Celano, *Vita del beato padre nostro Francesco*, hagiography, Elía di

Cortona.

Fecha de recepción: 23/09/2016

Fecha de aceptación: 20/10/2016

A partir de la muerte de Francisco de Asís en 1226 se inició la llamada “la construcción del santo”. El proceso de canonización comenzado en 1228 favoreció el emerger de la primera hagiografía oficial: la *Vita prima* de Tommaso da Celano, a la cual, posteriormente, se sumó la *Vita Secunda*, del mismo autor. Diversos historiadores han sospechado la existencia de una vida intermedia entre la primera, compuesta entre 1228-9, y la llamada segunda confeccionada hacia 1246-7. Dentro de ellos, uno de los principales exponentes fue Jacques Dalarun, quien en 2014 promovió la adquisición de un nuevo manuscrito relacionado con el universo franciscano. En su interior hallamos diversos textos, dentro de estos: una *Vida* inédita del santo de Asís. La datación de dicho manuscrito se circunscribe al decenio de 1230 y la *Vida* que allí encontramos es atribuida por Dalarun a Tommaso da Celano.

El objetivo este trabajo es realizar un análisis de estructura y de contenido de la obra recientemente descubierta, indagar sobre algunas de las similitudes y diferencias respecto a las otras obras de Tommaso da Celano y reflexionar sobre las novedades que nos aporta la *Vita del beato padre nostro Francesco*.

Manuscrito, la obra y el autor.

La Bibliothèque National de France adquirió a fines del año 2014 un

manuscrito, a la fecha señalado como NAL 3245.¹ Dentro de este manuscrito de origen italiano y de pequeñísimas dimensiones, encontramos fragmentos de la *Regla Bulada*, de las *Admoniciones*, un comentario al *Padre Nuestro*, y una *Vita* desconocida hasta el momento de san Francisco de Asís; además, algunos libros bíblicos como Job, Zacarías y Mateo. La datación del manuscrito se basa en varios elementos, dentro de ellos: los indicios paleográficos (a cargo del *Institut de recherche et d'histoire des textes*), textuales, asimismo como históricos.

El manuscrito posee ciento veintidós hojas de pergamino de baja calidad, que se distribuyen en trece fascículos; posee, por otro lado, un estado de conservación bastante deteriorado. Probablemente haya sido utilizado como breviario para la predicación por frailes de la Orden. Esto coincidiría con la aparición que se produce a partir del siglo XIII de un nuevo género literario: las “abreviaciones”. Con el nacimiento de las ordenes mendicantes los manuscritos se hacen más maleables, más portables, para la actividad de la predicación.²

Jacques Dalarun, basándose en el mismo prólogo de la obra, sostiene, que el autor de la vida habría sido Tommaso da Celano bajo el período de dirección de la Orden de Elía di Cortona (1232-1239).³ Es decir, que la *Vita del beato padre nostro Francesco*, sería la

¹ El texto con el que se trabajará en este artículo se basa en la traducción al italiano realizada por Filippo Sedda y publicada en *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, 81-2 (2015) pp. 289-386. A partir de aquí: *Vita del beato padre nostro....* o *Vita Ritrovata*. Las citas textuales que se realicen fueron traducidas al castellano por la autora y se citará por párrafos. Cada vez que se haya consultado el manuscrito se especificará a pie de página. El mismo se puede visualizar en: <http://gallica.bnf.fr/>

² Philippart, G., “Les légendierslatins et autresmanuscritshagiographiques” en *Typologie de sources du MoyenAge Occidental*, Tournhout, Brepols, 1977.

³ “...La vida del gloriosísimo padre nuestro Francisco que, por orden del señor papa Gregorio, pero encomendado por ti, padre, hace un tiempo ya he compuesto en una obra más completa...”, *Vita del beato padre nostro...*

segunda vida escrita por el autor; vale decir: al día de la fecha tendríamos la *Vita Prima* (1228-9), la *Vita del beato Padre nostro...* (1232-1239) y, por último, la antiguamente llamada *Vita Secunda* (1246-7) —la cual ya no sería segunda, sino tercera—. Teniendo en cuenta la carta dedicatoria y ya que al momento, no existen argumentos que contradigan dicha teoría, asumimos lo planteado por Dalarun como válido.

Tommaso da Celano nace aproximadamente en 1190 en la ciudad de Celano. Circa 1215 habría entrado a la Orden de los Frailes Menores. No existen muchos datos sobre su persona; según Giordano da Giano, fue misionero en Alemania en 1221 y custodio en la provincia de Teutonia en 1223. Luego de la muerte de Francisco en 1226, Tommaso da Celano es elegido por Gregorio IX para escribir la primera *Vita* de san Francisco, la cual es redactada probablemente entre 1228 y 1229 en Asís. Hacia 1246- 1247 Tommaso retorna a dicha ciudad, donde confeccionó la *Vita Secunda* por encargo del entonces ministro general Crescenzo da Jesi. Murió en torno al 1260, en el monasterio de las clarisas de San Giovanni en Val di Varri, en el Abruzzo. Posiblemente no fue un hombre cercano a Francisco, pero efectivamente lo conoció.

Se le ha achacado al autor de las vidas, sobre todo a partir de la celebrísima obra de Paul Sabatier —*Vie de saint François*⁴—, su carácter literario y distorsionador del “Francisco histórico”.⁵ Muchas

⁴Sabatier, P., *Vie de saint François*, Paris, Fischbacher, 1893

⁵Vease la *questione francescana*: Menestò, E., “La questione francescana come problema filologico” en Alberzoni, P.-Langeli, A. et al., *Francesco d’ Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Venezia, Einaudi, 1997; Brufani, S., Cremascoli, G., et al., *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997; Miccoli, G., *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991; Dalarun, J., *La mala Ventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996; y Dalarun, J., “La questione francescana dal Sabatier ad oggi”, *Atti del I*

veces a lo largo de su obra, Tommaso recurre a tópicos clásicos de la literatura hagiográfica para presentar a san Francisco: la *Vita di sant' Antonio* de Atanasio de Alejandría, la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, o las *Vidas* de los Padres del Desierto, entre otras.⁶

La *Vita Prima* busca la promoción de un culto en correspondencia con las exigencias de la religión menor. En esta obra Tommaso busca confeccionar una visión de *alter Christus* de Francisco. Las fuentes que utiliza Tommaso da Celano en la *Vita Prima* son varias: los *Escritos* de Francisco, la *Epistola encíclica* de fray Elías, posiblemente el acta del proceso de canonización, y, además, testimonios directos, que probablemente se transmitieron desde los primeros compañeros oralmente⁷. En el caso de la *Vita del beato Padre nostro...* lo más probable es que Celano haya sumado algunos testimonios que logró recabar en el periodo transcurrido desde la confección de la primera vida.

El texto de la *Vita del Padre nostro...* es dependiente y deudor de la primera vida, pero se presenta, por el mismo autor, como un resumen o compendio. No obstante lo cual, no es solamente eso, nos muestra una realidad nueva y permite indagar sobre la situación contextual de producción de la obra bajo el generalato del luego condenado, fray Elías. Sin dudas, el texto nos brinda nueva información y, también de forma esperable, reformula varias noticias. Teniendo en cuenta que respecto a la primera vida habrían pasado como mínimo tres años y como máximo diez, son esperables

Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre, 1973.

⁶Vauchez, A., *Francesco d' Assisi*, Einaudi, Torino, 2010; Dalarun, Jacques, *op. cit.*

⁷Prinzivalli, E., "Francesco d' Assisi nel percorso delle fonti agiografiche" en Alberzoni, P., Langeli, A. et al., *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Venezia, Einaudi, 1997.

este tipo de cambios y re-significaciones.

El desafío del compendio nos puede brindar también mucha información sobre aquello que deja de lado y aquello a lo que decide dar noticia. En este sentido, tener el texto anterior, y también para algunos casos el posterior, abre un nuevo horizonte de investigación que no solo refiere a la trayectoria individual de un sujeto —en este caso, Tommaso da Celano— sino, también al derrotero de la propia Orden, en su evolución.

El destinatario de la obra, en primera instancia es el que la solicitó y a quién está dedicada; vale decir, Elía di Cortona, como sostiene al comienzo del texto: “Al venerable y reverendo padre fray Elías, ministro general de los frailes Menores”.⁸ Es claro que Celano escribe con el objetivo de destacar la figura y rol de Elías en la Orden.⁹

Además, del destinatario o solicitante del texto, podríamos pensar la obra como un instrumento de “trabajo” para los frailes de la comunidad o predicadores. Por su tamaño y por el énfasis que pone el propio autor en la labor de “comprimir” la *Vita Prima*, deducimos que el lector modelo del texto sería aquel fraile que dedicaba su vida a la predicación itinerante.

Más allá del intento de reducción de su primer escrito, se puede detectar en la carta dedicatoria ciertas tensiones que habrían desembocado en la solicitud del ministro general de confeccionar una nueva vida de san Francisco que llegara para tranquilizar las críticas surgidas luego de la primera vida: “...por causa de aquellos que reprochaban, tal vez con razón, la multitud de palabras, por tu

⁸*Vita del beato padre nostro...*

⁹ El rol de Elía di Cortona se analizará más adelante.

orden, ahora la he sintetizado en un opúsculo más breve y he procurado escribir en un discurso más sucinto, al menos las cosas esenciales y algunas cosas útiles, omitiendo la mayoría...”.¹⁰ El propio Celano, también señala que muchos querrían que se digan “cosas diversas de cómo fueron dichas”, pero deja a criterio del ministro la supresión o conservación de aquello que fuera “útil”.¹¹

Estructura

La vita del beato padre nostro... en conjunto funciona como un relato, es decir, “un texto referencial con temporalidad representada”.¹² Posee secuencias que sobresalen del texto luego del análisis de lo que Van Dijk llama “estructuras esquemáticas o superestructuras”, a tener en cuenta: estructuras narrativas, explicaciones de acciones, descripción de personajes y situaciones, variaciones de estilo, entre otros.¹³ El relato tiene como característica la sucesión temporal de acciones y la transformación de los actantes (el principal, por supuesto, es en este caso Francisco).¹⁴

El relato de la no-ficción tiene una serie de problemáticas, dentro de estas la relación entre lo testimonial y la construcción narrativa es uno de los principales.¹⁵ El autor debe lograr un equilibrio entre ambos aspectos: no puede llegar a ser una ficción, pero no puede ser exactamente fiel a “los hechos”. En el caso aquí planteado, se suma a esto la intención propia de la hagiografía de

¹⁰*Vita del beato padre nostro...*, 1.

¹¹Idem.

¹²Ducrot, O., y Todorov, T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p.340

¹³Van Dijk, P., *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000.

¹⁴Charaudeau, P., *Diccionario de análisis del discurso*, Madrid, Amorrotu, 2005.

¹⁵Amar Sánchez, A. M., *El relato de los hechos*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992, p. 19

confeccionar y mostrar un santo con características específicas. Así, la secuenciación del material, el montaje, el recorte, entre otros, implican que el relato no-ficcional es sólo una versión de los hechos, una construcción que no es ingenua. La importancia del análisis de la secuencia narrativa radica, según Barthes, en que en cada una de sus partes es posible una alternativa¹⁶. Por esto, la secuencia es una “unidad lógica amenazada”¹⁷ que a su vez forma una unidad funcional nueva.

De esta forma, la obra que analizamos parte de la situación inicial o presentación de los actantes, pasa por un núcleo problemático (la salida del siglo de Francisco y su vida espiritual), hasta llegar a la muerte y canonización.¹⁸

La *Vita del beato padre nostro...* está estructurada narrativamente en cinco secciones: la primera, comprende la carta inicial o prefacio en donde Celano saluda el ministro general, comenta los motivos que lo impulsaron a la confección de la misma, y la metodología que ha utilizado. Aquí nos parece interesante detenernos sobre dos conceptos que llamaron nuestra atención: el de “utilidad” y el de “síntesis”. Celano entiende que desde la primera vida que confeccionó se generaron una serie de disputas respecto a lo que se “debía” o no decir respecto de Francisco; así, se propone escribir una síntesis de las cosas útiles y pone en manos de Elías dejar o sacar lo “útil”, nuevamente.

A partir de allí, comienza propiamente dicho la vida de

¹⁶Barthes, R., “Introducción al análisis estructural de los relatos” en Niccolini, S., (comp.), *El análisis estructural*, Buenos Aires, Centro editor de América latina, 1977, p. 84

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸ Al final de la obra, Celano incorpora los milagros de Francisco que en este trabajo serán dejados de lado.

Francisco. La segunda parte entonces, es aquella referida a la vida en el siglo protagonizada por el futuro santo (Pn1). Este segmento, de manera esperable, es comparativamente más corto que el resto de la obra. Francisco es aquí presentado como un joven sumido en las banalidades, que recibe la mano de Dios, que genera una búsqueda espiritual, que lo vende todo iniciando un conflicto con su padre, el cual lo encarcela y lo castiga porque no lo entendía, y es liberado por la misericordia de la madre, consigue una túnica y se retira a ayudar a los leprosos.

El pasaje a la siguiente microestructura no es nítida, si bien es claro que ésta está definida por la salida de Francisco del siglo, no encontramos un detalle con precisión de ese momento, como sí en cambio de otros pasajes. Celano explica en forma de historia en zigzag¹⁹ cómo Francisco transforma la visión que tenía sobre los leprosos: cómo antes al pasar cerca de ellos se “tapaba la nariz” para luego cuidarlos y “limpiarles el pus”;²⁰ luego, se produce un salto directo al “primer año de su conversión”, de modo que este pasaje queda desdibujado.

Entonces, la tercera estructura (Pn2) comprende la salida del siglo de Francisco y su vida espiritual. Este segmento es el más extenso de la vida con 78 párrafos. Aquí, Celano se explaya no solo sobre la trayectoria biográfica individual de Francisco —cuya secuencia temporal se ve interrumpida en varias ocasiones—, sino también en los aspectos/mensajes centrales de la figura del santo de Asís: su personalidad, su relación con los primeros compañeros en

¹⁹ Es decir, cuando la historia principal se interrumpe para empezar otra. Ver Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

²⁰ *Vita del beato padre nostro...*, 8.

su camino religioso, la cuestión de la pobreza, humildad, obediencia, disciplina, su relación con la gente que lo seguía y, asimismo, con los animales —a la que se le da una importancia singular— y algunos milagros realizados en vida.

La posterior microestructura (Pn3) se inicia con los estigmas de Francisco, este es el giro más importante planteado por la obra de Celano. Luego el autor dedica unas palabras a la relación entre Elías y Francisco, cuando este ya se encontraba en los momentos finales. Narra la enfermedad del futuro santo, la renuncia a la dirección de la Orden y vuelve a la descripción secuenciada de los hechos: Francisco cae enfermo, se traslada a Asís para posteriormente morir en la Porzioncula. Es en la muerte de Francisco, en donde el autor no escatima en tópicos comunes de las vidas de santos. Puesto un cilicio y cubierto de cenizas y rodeado de sus compañeros, murió, y algunos de los presentes pudieron ver cómo su alma se elevaba hacia el santísimo Padre: “como una estrella con la inmensidad de la luna”.²¹ Así, luego de la partida del santo, la ciudad se colmó de personas para ver a Francisco y sus estigmas. Su cuerpo no era el cuerpo de un muerto, era el cuerpo de un santo: cálido y flexible, maravillaba a todo el que pudiera apreciarlo. La multitud reunida pasó la noche, y a la mañana siguiente, con ramas de olivo y otros árboles, emprendieron el traslado del cuerpo sobre la ciudad, pasando por la iglesia de San Damiano, donde Clara y sus hermanas pudieron despedirse del santo, hasta llegar a la iglesia “en donde había escuchado por primera vez la palabra que luego había predicado”, es decir la iglesia de San Giorgio, ulteriormente incorporada a la iglesia

²¹*Ibíd.*, p. 87.

de Santa Chiara.

Luego, se sucede la siguiente sección que es la referida a la canonización de Francisco (Pn4) impulsada y efectuada por Gregorio IX, ex cardinal protector de la Orden. El autor es bastante detallado y ordenado a la hora de describir dicho episodio. Así, mientras el Papa se encontraba en Perugia con los cardenales de la Iglesia, decide iniciar aquel proceso, se apersona en Asís donde pronuncia un discurso frente al pueblo y declara a Francisco, el 17 de agosto de 1228, santo de la Iglesia y establece su fiesta el día de su muerte: 4 de octubre. Dos años después, el cuerpo de Francisco fue trasladado a la iglesia construida en su honor. Inmediatamente allí, recibirá grandes cantidades de personas, hasta tal punto que a la ciudad le resultaba difícil albergarlas.²²

Ahora bien, este relato hagiográfico posee una secuenciación temporal que amerita ser comentada. Como se anticipó, existen apartados o fragmentos del texto en donde el hilo temporal desaparece, no obstante, podemos hacer un rastreo del mismo. Pensar la estrategia discursiva y la estructuración del relato a partir de los datos cronológicos y no desde el punto de vista formal, puede colaborar en el entendimiento del texto.²³ De la misma forma, la ausencia o menor especificidad en las dataciones se puede relacionar con un registro distinto, de índole literario. Los discursos datados²⁴ están relacionados directamente con el evento al que hacen referencia, aunque esta datación sea real o convencional.²⁵

²²*Ibid.*, p.91-96.

²³Barthes, R., *El susurro del lenguaje...*, p. 218.

²⁴ Cuando hablamos de “datación” se hace alusión a todo elemento con referencialidad temporal, no solo a la datación convencional.

²⁵Muñoz Romero, M., “Funcionamiento de los deícticos temporales en la narración”, en *Philologia hispalensis*, N° 3, 1988, pp. 95-102

La *Vita Ritrovata* plantea una representación temporal entorno a la conversión de Francisco y en torno a su muerte. Estas dos referencias temporales son las más importantes.

La secuenciación de Pn1 no es del todo específica, sino más bien general. Las deixis no son concretas, aquí encontramos más bien referencias tales como: “desde su primer año de vida”, “cuando...”, “un día...” y “después”. Cabe destacar que, dentro de esta misma microestructura, también existe un sub-giro temporal marcado por la persecución del padre; luego de esta, Francisco habría podido dedicarse plenamente a su búsqueda espiritual.

A partir la tercera microestructura (Pn2), el relato biográfico de Celano se plantea temporalmente basándose en la conversión hasta arribar a su muerte —dónde cambia nuevamente el elemento referencial—. Así durante toda esta sección las deixis temporales que encontramos son: “el primer año de su conversión”, “el tercer año de su conversión”, para saltar al “sexto año de su conversión”, luego al “décimo tercer año...” y “décimo octavo...”. En Pn2 el tiempo del relato se detiene variopintas veces. Esto tiene que ver con el objetivo de esta sección: este es el tramo que más importa, porque aquí se conforma la imagen del Francisco que ya sabemos —y Celano también— será santo. Así, el tiempo se interrumpe para narrar escenas de la vida del santo, sin ninguna referencia de datación, son aquellas las noticias concernientes a la vida que llevaba el futuro santo de Asís respecto a la pobreza, la disciplina, obediencia, su relación con los animales y milagros en vida. Asimismo, dentro de esta estructura hallamos, igual que anteriormente, una historia en zig-zag, ya que al hacer hincapié en el respeto que tenía Francisco

por los pobres, Celano se refiere a la vida en el siglo:

“cuando estaba aún en el siglo, estando en Roma como mercader junto a mercaderes, ve sentarse en la Basilica de San Pedro [...] muchos mendigos y pobres. Él queriendo experimentar su miseria [...] se despojó de sus vestidos y se vistió con las rotas y pútridas ropas de los míseros. Sumándose entre ellos, se sentó y, mendigando con ellos, comió gustoso...”²⁶

Este pasaje resulta particularmente interesante ya que es una innovación de la *Vita* que no encontramos en la *Vita Prima*, pero sí en la *Secunda* (o tercera). Esta noticia remarca y acentúa, de alguna manera, la predestinación de Francisco a la santidad. Y es introducida por Celano en un giro temporal marcado, que luego lo lleva a relatar la conocida historia sobre cuando reprendió a un hermano por desconfiar de la pobreza de un necesitado.

En el siguiente segmento del relato (Pn3) el ancla temporal va a ser la muerte de Francisco. Algo interesante de destacar es que ya la recepción de los estigmas por parte de futuro santo no se data a partir de su conversión, sino que con su muerte: “Dos años antes de entregar su espíritu al cielo, en el eremitorio llamado Alverna...”²⁷ A partir de esta instancia, se utilizará la referencia sobre su fallecimiento: “en el sexto mes anterior al día de su muerte”,²⁸ “cuando se acercaba el día extremo”,²⁹ entre otros.

Para su muerte Celano, esperablemente, muestra cierta especificidad en la datación, es la primera vez que lo hace en los términos de datación histórica: “en el año de la encarnación del Señor 1226, el cuarto día de octubre a las nueve horas, de

²⁶*Vita del beato padre nostro...*, 61

²⁷*Ibíd.*, p. 72.

²⁸*Ibíd.*, p. 83.

²⁹*Ibíd.*, p. 84.

domingo...”.³⁰ A esto suma un retorno referencial respecto de su conversión: “...transcurridos veinte años de cuando adhirió perfectamente a Cristo...”.³¹

Finalmente, en Pn4, la microestructura que abarca el proceso de canonización de Francisco, las deixis temporales que hallamos son poco específicas: “el sr. Papa Gregorio, cuando se encontraba en Perugia”,³² “en el día establecido” y “entonces...”. Para concluir este apartado, el autor, introduce una deixis detallada: “Estas cosas sucedieron en el año 1228 de la encarnación del Señor, el segundo año del pontificado de señor Gregorio, el décimo séptimo día en las calendas de agosto”.³³ Asimismo, suma finalmente una referencia temporal sobre el traslado del cuerpo del santo de Asis desde San Gregorio a la Iglesia construida en su honor: “realizados estos hechos, dos años después.”³⁴

En fin, el relato se estructura en cinco secciones concretas: el prólogo o dedicatoria, la vida de Francisco en el siglo, su salida y experiencia espiritual, los estigmas y muerte y, por último, la canonización. La sucesión de las mismas es nítida en ciertas ocasiones y en otras no — v.g. la conversión—. Respecto a las deixis temporales, la conversión y su muerte son las más significativas. Por otro lado, la muerte y canonización posee una datación más específica. De esto, se deduce que los hechos más relevantes de la vida de Francisco para Celano son la conversión, los estigmas y la muerte.³⁵

³⁰*Ibíd.*, p. 91.

³¹*Ibidem.*

³² Probablemente se encontró en Perugia entre el 13 de junio y el 13 de julio. 92

³³*Vita del beato padre nostro...*,95.

³⁴*Ibíd.*, p. 96.

³⁵ Veremos que en dos de estas tres situaciones la presencia de Elía di Cortona de importancia.

El Francisco de la *Vita del beato Padre nostro*...

Hasta aquí se fueron haciendo referencias aisladas a la construcción del santo. Se intentará en esta sección a través del análisis del discurso, determinar —en términos generales y no detallados— cuál es la imagen de Francisco que prevalece en esta vida. En este texto, Celano remonta la santidad de Francisco a la vida previa a la salida del siglo. Ergo, la biografía de Francisco tiene una característica evolutiva, de progreso.

Es común en Celano referirse a Francisco como: “El hombre de Dios”, “el amador de toda humildad”, “el feliz padre”, “el santo de Dios”, “el siervo de Dios”, “santo hombre” y “el caballero de Cristo”. Estas formas referenciales ya las hallamos en la *Vita Prima*. En cambio, en la *Vita Ritrovata* introduce dos novedades que no encontrábamos en la *Vita Prima*: “el amigo de Cristo”, “el amigo del crucifijo” y “el padre de los pobres”.³⁶ Se aprecia aquí, cómo el modelo “*alter Christus*” ya propuesto anteriormente por el autor, se profundiza y queda en clara evidencia.

Las características de la forma de perfección del siglo XIII, son variadas. Ante todo, los santos mendicantes son los “convertidos”,³⁷ aquellos hombres que de jóvenes o -incluso- adultos, renunciaron a una vida llena de satisfacciones mundanas para pasar a una vida religiosa más rigurosa. Es decir, son hombres que eligieron voluntariamente ese camino. Francisco reproduce el tópico hagiográfico de hombre reformado: perteneciendo a una familia rica, “pero no demasiado”, “desde el primer año de su vida fue dedicado a

³⁶Esta expresión va a ser una de las más utilizadas en la posteridad.

³⁷Vauchez, A., *La santita nel Medioevo*, Il Mulino, Persiceto, 2009. [1er ed. 1981]

las banalidades del mundo”.³⁸ Siendo aquel joven gastador y dedicado a las “distracciones” fue tocado por la mano de Dios: “la mano de Dios se posó sobre él y la derecha del Altísimo lo transformó”³⁹. A partir de allí, emprendió una búsqueda espiritual que decantó en el nacimiento de la *fraternitas*.

La virtud más destacada en los procesos de canonización de santos mendicantes es la humildad. Mientras estaba aún en el siglo, Francisco ya era portador de características beatas. Así encontramos como trabajaba con los leprosos en un acto de humildad total, incluso los besaba. Este tipo de actos constituyen un *topos* de la hagiografía, lo hayamos por ej en San Martín de Tours, que también abraza y bendice a un leproso: “Entrando en París acompañado de una gran multitud, al pasar por la puerta de esta ciudad besó y bendijo a un miserable leproso que tenía una cara que causaba horror a todos.”⁴⁰

Uno de los aspectos centrales, según André Vauchez, radica en el hecho que para el “santo” nada prevalece por sobre el amor al prójimo: Francisco era un hombre solidario, reconstruyó la iglesia de San Damiano, para luego continuar su labor de reparaciones, en los primeros años de su conversión. Asimismo, el santo de Asís poseía, según esta vida, una relación muy íntima con los animales, a los cuales no sólo ayudaba sino que, también, les predicaba la palabra. Por otro lado, la obediencia perfecta a sus superiores es un elemento comúnmente destacado —este aspecto, se remonta claramente a las ordenes antiguas—; y también, la mortificación y la

³⁸Vita del beato padre nostro..., 1

³⁹Ibíd., p. 3.

⁴⁰ Vida de San Martín de Tours, 18,3. en “Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours” (ed. y trad. Saenz, P.-, Contreras, E.) en *Cuadernos Monásticos*, 134 (2000).

pobreza, aparecen de forma constante. Así, Celano destaca que Francisco: “a todos enseñaba a observar la fe de la Santa Iglesia romana...”.⁴¹ Lo presenta fiel a su propuesta, predicando con el ejemplo: “exhortaba a los otros con la palabra, de hecho, primero los exhortaba el mismo con las obras”⁴². Y si bien se mortificaba muchísimo, concedía libertades y privilegios a quienes lo seguían⁴³.

Junto con estos aspectos, lo importante para la santificación estaba relacionado con el “apostolado” o “ministerio de la palabra”, de ahí que la mayoría de los santos mendicantes poseen historias sobre la difusión de la palabra de Dios: Francisco no sólo va a ser un hombre simple, humilde, trabajador, sino también un gran maestro que enseñaba sobre todo con el ejemplo, un excelente orador y predicador, como una madre para sus seguidores y con una sensibilidad especial para con los animales —incluso a ellos les predicaba—. En este sentido, teniendo en cuenta el objetivo de “resumen” que acusa el autor, la relación entre el santo y los animales tiene un rol a destacar en la nueva vida ya que Celano le dedica ocho párrafos —alguno de ellos bastante extensos—.

Su conocimiento de la Biblia también cumple un rol importante, de hecho los santos mendicantes, logran un equilibrio entre el trabajo en el mundo y la lectura y dedicación a la plegaria. Celano proclama que Francisco no era un hombre común, era extraordinario: “hombres de letras se maravillaban de la virtud de sus sermones y todos se apresuraban para verlo y escucharlo, como un hombre de otro siglo, más que como un hombre no instruido.”⁴⁴

⁴¹*Vita del beato padre nostro...*, 33.

⁴²*Ibíd.*, p. 17.

⁴³Por ejemplo: *Ibíd.*, p.19.

⁴⁴*Ibíd.*, p. 17.

El complicado equilibrio entre la vida contemplativa y la actividad pastoral, el amor por la pobreza y la obediencia a la Iglesia, la fidelidad a la doctrina y la libertad del espíritu fueron las problemáticas centrales desde fines del siglo XIII. Las hagiografías bien lo marcan, y en particular la que aquí nos ocupa también.⁴⁵ Francisco, según la *Vita del beato Padre nostro*, se dedicaba a la vida contemplativa: “elegía frecuentemente lugares solitarios, donde pudiera dirigir toda su alma a Dios”,⁴⁶ “Segurísimo sobre la plegaria, a la cual siempre estaba dedicado, también cuando el cuerpo hacía cualquier cosa”.⁴⁷ Por otro lado, también, era un hombre tan conectado con Dios que todo lo sabía, ya que el Señor se lo comunicaba por medio de “revelaciones”. Esta noticia es innovadora de la vida, no tiene antecedentes; según Celano: “el señor le mostraba originariamente todas las cosas con sus sacras revelaciones”.⁴⁸

Finalizando, la construcción que Celano hace de Francisco es la típicamente establecida por la tradicional hagiografía clásica, y a la vez se condice con el modelo de las vidas de los santos mendicantes que proliferaron a partir del siglo XIII. El hincapié del autor en esta obra se halla en el parangón entre Francisco y Cristo —elemento que se continúa desde su primera vida—. Por otro lado, es destacable también, la importancia que otorga a la relación entre el santo y los animales.

Sobre las innovaciones de la vida: la figura y el rol de fray Elías.

⁴⁵Vauchez, A., *Op.cit.*

⁴⁶*Vita del beato padre nostro...*, 57.

⁴⁷*Ibidem.*

⁴⁸*Ibid.*, p. 14.

La posibilidad de contar con una fuente producida en el periodo de gobierno de Elías es inestimable en este sentido, por lo demás con la oportunidad que brinda la obra celaneana de realizar una comparación diacrónica, nos adentraremos en el caso de la presentación de Elías como protagonista o no de la historia de la Orden y de la vida del propio Francisco.

Fray Elía di Cortona fue uno de los primeros compañeros de Francisco, jugó un rol importante en la estructura de la Orden al lado del futuro santo y posteriormente cuando este decidió abandonar la dirección de la misma en 1224. En la crisis de 1219, cuando Francisco debió retornar a Italia de Oriente para tranquilizar las aguas -tal vez- un poco agitadas de la Orden en su ausencia, lo hizo con algunos de sus colaboradores más cercanos: Pedro Catáneo, Elía di Cortona y Cesareo da Spira. Sobre la vida de Elías previa a la entrada a la Orden poseemos poca información, sumado a esto, es importante destacar que la mayoría de las fuentes que se refieren a él están condicionadas por su destitución como ministro general en 1239. Dicho apartamiento habría sido el resultado de un acuerdo entre Gregorio IX y los frailes de las provincias transalpinas.⁴⁹

Probablemente nacido en Assisi circa 1160/1170, con certeza se puede establecer que fue uno de los primeros compañeros de Francisco. En la crónica de Giordano da Giano se relata que peregrinó por Tierra Santa y que en 1217 fue nombrado por el propio Francisco ministro provincial de Siria, rol que cumplió hasta 1220. En el capítulo de 1227, tal vez el sucesor “natural” de Francisco habría sido Elías, pero la realidad es que a este, Gregorio IX le había

⁴⁹Merlo Grado, G., *Nel nome di san Francesco*, Padua, Editrici Francescane, 2012, p. 141. [1º ed. 2003]

encargado una importante tarea: la construcción de la Basílica en honor a San Francisco. Así que, en ese mismo año, es elegido ministro general de la Orden, Giovanni Parenti. Elías tendrá que esperar hasta 1232 cuando, luego de la dimisión de su predecesor por las controversias respecto a la Regla y el Testamento, fue elegido ministro general. Su generalato que abarcó el arco temporal 1232–1239 tuvo sin dudas ciertas características específicas, que generaron el apego incondicional a Elías o la detracción total hacia su figura.⁵⁰

Todos los testimonios posteriores sobre su generalato están condicionados por la llamada “*damnatio memoriae*”, por lo cual hay que proceder con cautela. Para darse una idea de la dimensión que cobró aquella construcción negativa de la figura de Elías, téngase en cuenta que, cincuenta años después, el propio fray Salimbene da Parma le dedica un apartado al polémico fraile llamado: “*Liber de prelato*”;⁵¹ asimismo, posteriormente, Angelo Clareno, le otorga también un rol sumamente negativo en la historia de la Orden que construye. A tal punto es así, que desde su punto de vista -por llamarlo de alguna forma- “partidario”, Clareno asocia en una especie de genealogía, que todos aquellos que no querían seguir las directrices de la Regla y el Testamento y decidían perseguir a los que sí, eran hijos de Elías: “*fili Elias*”,⁵² hijos de la carne.

Durante el generalato de Elías asistimos a un crecimiento importante del número de integrantes de la Orden; por otro lado, los

⁵⁰Gratien de Paris, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Dedebec, 1947, pp.140-144; Barone, J., *Da frate Elia agli Spirituali*, Milano, Biblioteca Francescana, 1999.

⁵¹Salimbene di Adam, *Cronaca* (trad. italiana de Rossi, B.) Bologna, Radio Tau, 1987.

⁵²Clareno, A., *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis Minorum*, Assisi, ed. Boccali, Porziuncula, 1999; Accrocca, F., “Filiicarnis-filiispiritus: il *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*” en Angelo Clareno Francescano. *Atti del XXXIV Convegno internazionale*, Assisi, 5-7 Ottobre, 2006; id., *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009.

estudios teológicos recibieron un gran impulso -de hecho es el mérito que le reconoce Salimbene-, se agrandaron los conventos de Bologna, Paris y Oxford, al igual que los de Milán, Arezzo y Padua, entre otros. La imagen que trascendió de Elías fue la de un ministro ausente, que nunca visitaba las provincias y “abusaba de sus derechos”, no convocaba a los Capítulos Generales y en la distribución de cargos tenía una marcada predilección para con los legos por sobre los clérigos letrados. También, sabemos que creó más provincias (72), se lo acusaba de nombrar y destituir provinciales según su apetencia y además, de llevar una vida lujosa: poseía criados y hasta incluso, un cocinero particular que se trasladaba con él.⁵³ Finalmente, en 1239 tras un periodo de negociaciones entre los frailes opositores al ministro y Gregorio IX, se lo destituyó.

Ahora bien, ¿cómo emerge el personaje de fray Elías en la *Vita del beato Padre nostro*...? Las referencias en relación a su figura inician desde el prólogo de la obra, Celano comienza con un saludo al mismo: “...Al venerable y reverendo padre fray Elías, ministro general de la Orden de los frailes Menores...”.⁵⁴ El ministro aparece como el mediador entre Celano y el Papa, ya que éste le habría encargado a aquel el armado de la primera vida. Ahora, el propio Elías le habría solicitado realizar un “opúsculo más breve”. Por lo demás, Celano abre la posibilidad de que él controle aquello que se va a decir, es su juicio el que debe ser seguido porque: “[eres tu] a quien el Santo de Dios, *más que a otros*, abrió su ánimo y él mismo

⁵³Respecto a los debates en torno a su generalato véase: Barone, J., *op. cit.*; Barone, J., “Elia di Cortona tra realtà e mito” en *Atti dell’Incontro di studio. Cortona 12-13 luglio 2013*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, 2014.

⁵⁴*Vita del beato padre nostro*...

confesó gustoso aquello que se debía hacer”.⁵⁵ Elías ya en el primer párrafo aparece definido por su relación directa y cercana a Francisco.

En la segunda noticia donde emerge el polémico ministro es en la descripción que hace Celano de los estigmas de Francisco. Si bien Francisco intentó por mucho tiempo mantenerlos escondidos, aunque como es relatado por el hagiógrafo muchos habían visto sus estigmas en manos y pies, nadie había podido ver la herida de la lanza del costado del su cuerpo. Solo, su compañero más cercano habría podido apreciarla, ya que “gracias al cariño particular que tenía por él el santo”,⁵⁶ un día habrían intercambiado sus túnicas y de esta forma Elías observado aquella herida. Esta noticia respecto al intercambio de vestidos es un aporte original de la *Vita del Padre nostro...* que no se halla en la *Vita Prima*, así como tampoco la significativa mención respecto del cariño del santo.

La tercera noticia en donde se hace presente Elías es cuando comienzan las dolencias de Francisco. Elías, según la biografía, lo habría cuidado “como una madre” y “hacía de padre de todos los otros frailes”.⁵⁷ Al ministro se lo erige como el número dos de Francisco, el siguiente en la línea de mando y líder “carismático” de los frailes. Tal es así que logró convencer al santo de que acceda a tomar medicamentos para mejorar. Elías tiene un rol central es en el proceso de traslado de Francisco desde Siena a Assisi debido al empeoramiento de su enfermedad. El fraile lo acompañó a Cortona, posteriormente al palacio del obispo de Assisi, para finalmente llegar

⁵⁵*Ibid.*, p. 1.

⁵⁶*Ibid.*, p. 74.

⁵⁷*Ibid.*, p. 76.

a la Porziuncola.

En cuarto lugar, según el testimonio de Celano -ya presente en la primera vida-,⁵⁸ el Señor le habría revelado a fray Elías, dos años antes, los acontecimientos de la muerte de Francisco; por esto, anticipándose al día final, llamó a los principales compañeros para que el santo se despidiera de ellos. Así, “como el patriarca Jacob” fue bendiciendo a cada uno de ellos. A su izquierda estaba fray Elías, al descubrir Francisco, tocándolo con su mano, quién se hallaba allí, el santo exclamó: “y yo así lo quiero” y lo bendijo. Esta escena legitima el lugar destacado del fraile, ya que como se pone en boca de Francisco: “portando en tu espalda mis pesares, has soportado virilmente las necesidades de los frailes”.⁵⁹

Estas mismas situaciones las podemos rastrear también en la primera vida y –por qué no- en la segunda, pero con algunas diferencias no poco sustanciales. Respecto a la primera noticia que se halla en la carta de saludo inicial escrita por Celano, claramente en la primera vida no la encontramos. Allí el saludo es directo hacia Gregorio IX; mientras que en la *Vita Secunda* hacia Crescenzo da Jesi, entonces ministro general de la Orden.

En relación a las siguientes noticias en cuestión decidimos plasmarlas en un cuadro comparativo con el propósito de una clara exposición:⁶⁰

<i>Vita Prima</i>	<i>Vita Ritrovata</i>	<i>Vita Secunda</i> (o
-------------------	-----------------------	------------------------

⁵⁸En la *Vita Prima* 109, se detalla aquella aparición y revelación proporcionada por un “sacerdote vestido de blanco” a Elías.

⁵⁹Ibíd.,84

⁶⁰Para la *Vita Prima* y *Vita Secunda* se utiliza: *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*, ed. José Antonio Guerra, Madrid, BAC, 2013. [1º ed. 1978]. Citas de la *Vita del beato Padre nostro...* revisadas en manuscrito latino.

<p>“Cuán pocos fueron los que, en vida del siervo crucificado del Señor crucificado, merecieron contemplar la sagrada herida del costado!. Pero afortunado Elías, que de alguna manera pudo verla mientras vivía el santo”[95]</p>	<p>“Ninguno pudo ver la preciosa herida del costado, sino fray Elías, que una vez, por el particular amor que tenía por él el santo, se vistió con su túnica y viceversa, le donó la suya. Y así engañándolo con un pío engaño, obtuvo aquello que deseó”</p>	<p>tercera) “Otro hermano, empeñado con afanosa curiosidad en ver lo que estaba escondido a los demás, dijo un día al padre santo: ‘Padre, ¿Quieres que te sacuda la túnica?’. El santo le respondió: ‘El Señor te lo recompense, hermano, pues en verdad que lo necesito’. Y mientras el padre se desvestía, el hermano miró con atención, y vio la llaga reproducida en el costado.” [138]</p>
<p>“...Por fin, el hermano Elías, a quien había escogido para sí como madre, y para los demás hermanos como padre, le indujo a que no rechazara la medicina, sino que la aceptara en el nombre del Hijo de Dios...” [98]</p>	<p>“ fray Elías, que había sido elegido como madre y hacía de padre para los otros frailes, se acercó a él [Francisco] y con argumentos admirables lo indujo a que permitiera ser curado con medicamentos...”</p>	<p>No existe la noticia.</p>
<p>“... como el hermano Elías estaba a su izquierda, cruzó las manos y puso la derecha sobre su cabeza; al estar privado de la luz de los ojos corporales, preguntó: ‘¿sobre quién tengo mi mano derecha?’, ‘sobre el hermano Elías’, le respondieron. ‘Sí, eso es lo que quiero’, dijo. Y continuó: ‘A ti, hijo mío, te bendigo en todo y por todo. Y como bajo tu dirección el Altísimo ha multiplicado mismo hermanos e hijos, así sobre ti y en ti los</p>	<p>“A su izquierda estaba fray Elías, mientras se sentaban alrededor los otros frailes, cruzando las manos posó su derecha en su cabeza. Pero casi privado de la visión y del uso de sus ojos dijo: ‘a quién tengo bajo mi mano?’. ‘a fray Elías’, dijeron. ‘Y así lo quiero’, dijo y agregó: ‘A ti hijo, en toda cosa y por toda cosa te bendigo, que portando en tu espalda mis pesares, has soportado virilmente las necesidades de los</p>	<p>No existe la noticia.</p>

bendigo a todos'” [108]	frailes. Y como en tus manos el Altísimo los ha aumentado y conservado, bendigo a todos en tí’”	
-------------------------	---	--

Como queda manifiesto en el cuadro, observamos como la figura de Elías juega un papel significativo en los momentos más importantes de la vida de Francisco construida por Celano. Ahora bien, ya no nos hallamos tan cercanos a su canonización –como en el caso de la primera vida-, y Celano, mantiene las mismas noticias sobre Elías y Francisco. El primero habría participado en los momentos más importantes del santo: los estigmas, la enfermedad y la muerte. Respecto a los primeros, en el caso del santo de Asís tan emblemáticos, Elías pasa de verlos de alguna forma que el autor no especifica, a intercambiar las túnicas por amor con el santo, para, finalmente, engañarlo para conseguir lo que todos deseaban. Elías se transforma de mano derecha a un embaucador. En el caso del tratamiento médico y la bendición en el lecho de muerte, la variación es aun más radical: mientras que las confirmamos en la *Vita Prima* y en la *Vita del Padre nostro...*, desaparecen en la *Vita Secunda*. La *damnatiomemoriae* funciona a la perfección.

Conclusión.

Para concluir, analizamos las partes del relato en que está compuesta la obra y las deixis temporales y el hilo temporal con sus giros narrativos. Determinamos que los tópicos centrales de la obra en este sentido son: la conversión, los estigmas y la muerte.

Por otro lado, tratamos de delimitar la construcción del santo que aparece en esta vida, sin dudas con objetivos diferentes respecto

de la primera vida y condicionada por el afán de “reducción” de la misma. Los elementos propiamente hagiográficos que encontramos en este texto son básicamente los tradicionales asociados al santo mendicante, que ya encontrábamos en la *Vita Prima* y en otros textos del periodo: Francisco como un hombre humilde, solidario, buen pastor, etc; destinado a la santidad desde su juventud laica. Apreciamos una profundización en la representación de Francisco como *Alter Christus* –los apelativos que incorpora son prueba de ello—. Una cuestión a notar es el hincapié que se le otorga a la relación entre Francisco y los animales, al que –teniendo en cuenta el objetivo declarado de “reducción”- Celano le dedica varias secciones en parangón a otras.

Por fin, analizamos la figura de Elías en la *Vita del beato Padre nostro...* y utilizamos el método comparativo para repensarla respecto a la *Vita Prima* y la *Vita Secunda*. Elías es una persona perteneciente al círculo íntimo de Francisco, es aquel en quien confía, con quien intercambia su túnica, o al menos aquel que vio sus heridas y lo cuidó como “una madre”. La condena de Elías se nota claramente en el derrotero de los textos celaneanos, y observamos cómo el autor recurre a artilugios lingüísticos para sacar al polémico ministro de la escena, pero principalmente de la memoria que quiere recuperar una imagen específica de Francisco. Esta fuente sin duda está condicionada por la figura del ministro general, que no solo la encarga, sino que la controla y –suponemos- aprueba. Pero, también nos confirma el rol significativo que tuvo Elías en la vida de Francisco y su posición política dentro de la Orden; situación que fue desdibujada, por no decir: intencionalmente borrada desde su

destitución en 1239.

Por otro lado, la teoría por la cual algunos historiadores sostenían que aquel amigo misterioso presente en su momento de conversión en la *Vita Prima*, era Elías, queda a nuestro criterio invalidada, dado que teniendo en cuenta las características generales de la obra, y la importancia que se le otorga al ministro, Celano no hubiese dudado en incorporar su nombre en el pasaje de la *Vita Ritrovata*, sin embargo, no lo hace.

El hallazgo de la *Vita del beato padre nostro Francesco...*, sin duda es de un valor inestimable para el universo de la historia franciscana. Abre un abanico de posibilidades de trabajo que se explorarán en los próximos tiempos, respecto a las vidas de Francisco, a la historia del devenir de la Orden y la figura de fray Elías, así como permitirá repensar la obra del propio Tommaso da Celano.

Bibliografía.

AAVV, *San Francisco de Asís. Escritos y biografías*. Documentos de la época (ed. Guerra, J. A.) Madrid, BAC, 2013. [1º ed. 1978].

Accrocca, F., *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 2009.

Accrocca, F., “Filiicarnis-filiispiritus: il *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*” en Angelo Clareno Francescano. Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5-7 Ottobre, 2006.

Amar Sánchez, A. M., *El relato de los hechos*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992.

Barone, J., “Elia di Cortona tra realtà e mito” en *Atti dell’Incontro di studio. Cortona 12-13 luglio 2013*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, 2014.

Barone, J., *Da frate Elía agli Spiritualis*, Milano, Biblioteca Francescana, 1999.

Barthes, R., *El susurro del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

Barthes, R., “Introducción al análisis estructural de los relatos” en Niccolini, S., (comp.), *El análisis estructural*, Buenos Aires, Centro editor de América latina, 1977.

Brufani, S., Cremascoli, G., et al., *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997.

Charaudeau, P., *Diccionario de análisis del discurso*, Madrid, Amorrortu, 2005.

Clareno, A., *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis Minorum*, Assisi, ed. Boccali, Porziuncola, 1999.

Dalarun, J., *La malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996.

Dalarun, J., “La questione francescana dal Sabatier ad oggi” en *Atti del I Convegno internazionale*, Assisi, 18-20 ottobre, 1973.

Ducrot, O., y Todorov, T., *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Gratien de Paris, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Dedebec, 1947.

Menestò, E., “La questione francescana come problema filologico” en Alberzoni, P.-Langeli, A. et al., *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Venezia, Einaudi, 1997.

Merlo Grado, G., *Nel nome di san Francesco*, Padua, Editrici Francescane, 2012. [1^oed. 2003].

Miccoli, G., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991.

Muñoz Romero, M., “Funcionamiento de los deícticos temporales en la narración”, en *Philologia Hispalensis*, N^o 3, 1988, pp. 95-102.

Philippart, G., “Les légendierslatins et autres manuscrits hagiographiques” en *Typologie de sources du Moyen Age Occidental*, Tournhout, Brepols, 1977.

Prinzivalli, E., “Francesco d' Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en Alberzoni, P., Langeli, A. et al., *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Venezia, Einaudi, 1997.

Salimbene di Adam, *Cronaca* (trad. italiana de Rossi, B.) Bologna, Radio Tau, 1987.

Sabatier, P., *Vie de saint François*, Paris, Fischbacher, 1893.

Severo, S., “Sulpicio Severo: Vida de San Martin de Tours” (ed. y trad. Saenz, P.-, Contreras, E.) en *Cuadernos Monásticos*, 134 (2000).

Van Dijk, P., *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Vachez, A., *Francesco d' Assisi*, Einaudi, Torino, 2010.

Vachez, A., *La santita nel Medioevo*, Il Mulino, Persiceto, 2009.
[1er ed. 1981].

Casi un santo: la evolución de Ramon Llull en *Vita coetanea*, 1311.¹

Almost a saint: the evolution of Ramon Llull in *Vita coetanea*, 1311.

Julián Barenstein
UBA-CONICET
aneleutheroi@yahoo.com.ar

Resumen

En este artículo analizamos *Vita coetanea* (1311) de Ramon Llull, obra que es considerada su autobiografía. Nuestro trabajo se centra en tres objetivos: (1) la descripción de la *Vita* de acuerdo con las tradiciones impresa y manuscrita para señalar sus diferencias y revelar la estructura subyacente, (2) determinar quiénes son los destinatarios de la obra y dar cuenta del estilo en el que fue redactada, y (3) poner de manifiesto la importancia de los episodios relatados en la *Vita* en tanto que precisamente seleccionados para producir ciertos efectos que preparan el camino de Llull hacia la santidad.

Palabras clave

Ars magna, *Vita coetanea*, conversión, tres propósitos, Ramon Llull

¹ Este artículo ha sido realizado sobre la base de la ponencia homónima presentada en el “1er Coloquio de Hagiografía Tardoantigua, Medieval y Moderna: Perspectivas hagiográficas desde Latinoamérica: A 1700 años del nacimiento de San Martín de Tours, Patrono de la Ciudad de Buenos Aires”, el cual tuvo lugar los días 4 y 5 de noviembre de 2016. Conviene tener en cuenta que en nuestra investigación utilizamos el texto latino de la *Vita*, a la sazón, el único que proviene, a ciencia cierta, del s. XIV. La versión catalana de esta obra así como las otras tantas que le siguieron provienen del s. XVI en adelante y no son traducciones de la obra latina en sentido estricto, antes bien, adaptaciones de ésta que apuntan a defender a Llull de las acusaciones que llegaron a florecer con el correr del tiempo. Asimismo, es dable aclarar que algunas de las argumentaciones expuestas en el cuerpo del presente trabajo y las sugerencias de interpretación de la *Vita* tuvieron su origen en nuestro trabajo de traducción de dicha obra, publicada en Llull, R., *Arte breve y Vida coetánea* (versión bilingüe latín-castellano, trad. Barenstein, J.), Buenos Aires, Winograd, 2016, pp. 137-205. En efecto, si bien hemos abordado el tema central de este artículo también en una ponencia anterior: “*Pro Arte et propter Artem*. La vida y la obra en la *Vita Beati Raimundi Lulli de 1311*” (2011), ni aquí ni en la introducción a la traducción mencionada repetimos los puntos de vista expuestos en ese ya lejano trabajo, sino que los renovamos y actualizamos modificando nuestras anteriores opiniones. En tal sentido, nos interesa señalar que el presente artículo es producto de una lectura crítica de ese trabajo “madre”, por así decir, de nuestra traducción, de la ponencia homónima, y del cotejo de la información allí registrada con nueva literatura luliana.

Abstract

In this paper we analyze Ramon Llull's *Vita coetanea* (1311), an *opus* that is considered his autobiography. Our work focuses on three objectives: (1) the description of the *Vita* according to the printed and handwritten traditions to indicate their differences and reveal the underlying structure, (2) determine who are the recipients of the *opus* and explain the style in which it was written, and (3) highlight the importance of the episodes reported in the *Vita* as precisely selected to produce certain effects that prepare the path of Llull towards holiness.

Key-words

Ars magna, *Vita coetanea*, conversion, three purposes, Ramon Llull

Fecha de recepción: 22/09/2016

Fecha de aceptación: 24/10/2016

Introducción.

Ramon Llull no es un santo, pero podría serlo... tal vez. Desde el siglo XIV hasta la actualidad, una legión de lulistas ha presentado prueba tras prueba y una multitud de argumentos que, a juzgar por los resultados, todavía no han convencido a las autoridades eclesiásticas acerca de la santidad del *doctor illuminatus*, quien sólo ha llegado a ser beato.² Con todo, no nos interesan ahora esas “pruebas” ni la opinión de los príncipes de la Iglesia, sino los esfuerzos del propio Llull y sus contemporáneos por acercarse y acercarlo a un modelo de santo corriente en los siglos cenitales de la Edad Media occidental.³ Estos esfuerzos a los que nos referimos han

² Luego de ser beatificado en el s. XVI, el proceso de canonización resultó truncado. En 1999 este proceso se inició nuevamente y está, al menos de momento, estancado, por las mismas causas que entonces, a saber, las conclusiones erróneas que el inquisidor dominico Nicolás Eymerich habría encontrado en unas veinte obras de Llull a fines del s. XIV. Al cumplirse este año (2016) el séptimo centenario de su muerte, un grupo de peregrinos mallorquines se entrevistó con el papa Francisco I y éste les habría asegurado que la canonización de Llull iba “por bien camino”. El proceso en este caso es un poco más complicado que en otras circunstancias en vistas de que se pretende que Ramon sea declarado también doctor de la Iglesia, sería el primer laico en obtener este título.

³ El modelo de santo del s. XIII al que nos referimos es, como es sabido, heredado de la literatura hagiográfica monástica de siglos anteriores. En esta literatura no interesa tanto el individuo y su vida real, ni las circunstancias históricas, sociales y culturales que lo rodean (todos temas de gran relevancia en la biografía), antes bien, lo importante reside precisamente

quedado plasmados en una suerte de fotografía que es el texto de *Vita Coetanea* (también conocido como *Vita Beati Raimundi Lull* o, según su versión catalana, *Vida Coetania*). Se trata de la única obra explícitamente autobiográfica del filósofo catalán. En el texto — que de acuerdo con la tradición, habría sido dictado por el propio Lull a los monjes cartujanos de Vauvert, cerca de París— se relata la vida de Ramon desde su conversión, en 1261, hasta el Concilio de Vienne, convocado por el papa Clemente V, en 1311. La obra, no obstante, tiene un carácter “selectivo”, es decir, en la *Vita* no se relatan todos los episodios de la vida del filósofo mallorquín sino solo algunos de ellos. Una visión de conjunto de los hechos seleccionados hace evidente, en nuestra opinión, al menos, tres cosas que nos proponemos probar aquí: (1) que dicha selección apunta a volver el relato coincidente —no necesariamente en términos de estilo pero sí de contenido— con el conjunto de la *opus lulliana*, su sentido y ubicación, al mismo tiempo que con los datos de común conocimiento sobre la vida de Lull, (2) que está destinado a un tipo especial de lector —asunto al que se debe atender en estrecha relación con la cuestión del estilo—, y (3) que la obra lleva en sí un plan de acción, que puede ser leído durante el análisis de los elementos mencionados, pero también y paralelamente, tanto siguiendo el rastro de las oportunas rectificaciones como profundizando en la raíz de los eventos focalizados. Esto último es

en los aspectos modélicos, paradigmáticos, del santo. Por lo demás, si en siglos anteriores al Siglo de Oro de la Escolástica en los relatos hagiográficos era imprescindible la narración de milagros operados por el protagonista y la enumeración de sus dones espirituales para confirmar su santidad y despertar la devoción de los monjes, primero, y de los laicos, después, en el s. XIII esto no es exactamente así. En este sentido, se ha de tener en cuenta lo que el propio Lull pensaba de los hombres de su época: no se convierten —decía en el cap. 12 del *Felix, de les meravelles del món*— por medio de milagros, como en época de los apóstoles, ni por fe, como en el tiempo posterior a la Era apostólica, sino que exigen *rationes necessariae* (argumentos necesarios) para adoptar una religión.

algo que debe ser demostrado.

1. *Vita coetanea en la opus lulliana.*

Al ubicar la obra en el voluminoso follaje de la producción lulliana conviene señalar que el año de composición de la *Vita* fue un año lleno de logros, que cuenta —entre los más destacables— la obtención del reconocimiento expreso de las doctrinas lullianas por parte de la Universidad de París.⁴

La *Vita* es, como hemos dicho, una de las obras escritas para el Concilio de Vienne de 1311 convocado por el papa Clemente V. Para esta fecha, Ramon ya había vivido setenta y nueve años de un total de ochenta y tres, cargaba con más de cien textos salidos de su pluma pero con la garantía de la divinidad y había recorrido gran parte del mundo conocido (desde distintas ciudades de Europa, algunas de Asia menor, culturalmente cercanas a Medio Oriente y el norte de África) buscando convencer a sarracenos, judíos y gentiles acerca de la verdad de la fe cristiana e intentando corregir a los cristianos de diferentes confesiones acerca de la ortodoxia del credo católico. En cumplimiento de lo que creía su misión, había trabado contacto —cuando no personalmente, por vía espistolar— con los personajes más importantes del tablero político-religioso que le era contemporáneo: con los reyes Jaume I de Aragón (llamado el “*Conqueridor*”), su hijo Jaume II, Sancho de Mallorca y Federico de Sicilia, hijos del segundo Jaume, así como con el rey de Francia Felipe IV *le bel* (tío de Jaume II), con los papas Nicolás IV, Celestino

⁴ Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*” en *EL XXVII-1* (1987), p. 8.

V, Clemente V, con diversas autoridades cristianas,⁵ musulmanas⁶ y judías⁷ que habitaban en los territorios catalano-aragoneses y en el Magreb y hasta con el mismísimo Jacques de Molley, el célebre y último gran maestro de la Orden de los Caballeros Templarios, entre otros. Para decirlo con pocas palabras: Ramon se había convertido en un hombre que debía enfrentarse a su leyenda y que al hacerlo pretendía salir ileso.

Por todo esto, si es posible pensar que la *Vita* resume el sentido total –y general- de la *opus lulliana*, estamos obligados a afirmar algo que puede resultar obvio para los lulistas contemporáneos: la nota más sobresaliente de dicha *opus* es el afán misionero ínsito esencialmente en cada texto; se trata de un afán que trasciende la letra y acompaña el ritmo de la vida del Lull cristiano, desde el comienzo hasta el final. Asimismo, este esfuerzo de Ramon por la conversión de los infieles gira y se nutre al calor de su *Ars magna*, una herramienta lógico-ontológica y metafísica que le permitía convencer racionalmente al interlocutor no cristiano acerca de la verdad del cristianismo y sobre cuya base pretendía escribir un libro, “el mejor del mundo” para refutar racionalmente los errores de los infieles. Se trata de una *Ars infusa*, revelada y, por eso mismo,

⁵ Lull mantuvo contacto con Ramon de Penyafort y Ramon Martí. El primero de estos frailes de la Orden de los Predicadores fue el alma de la actividad político-religiosa del Conquistador, él estuvo detrás de los planes de guerra para arrancar nuevas tierras al Islam y orientó su política religiosa hacia las comunidades judías del reino. Por su influjo el rey otorgó su protección a los dominicos para que fundasen escuelas en las ciudades recién conquistadas, impuso la predicación cristiana en las sinagogas, organizó controversias entre teólogos cristianos y judíos y sometió a censura los textos rabínicos. Lull lo menciona en la *Vita* (Cf. *Vita Coetanea*, 9), como quien le aconsejó seguir su formación en la isla de Mallorca antes que en Paris, como tenía pensado. Sobre Lull y Martí ver Colomer, E., “*Ramon Lull y Ramon Martí*” en *EL XXVIII* (1988), pp. 1-37.

⁶ Entre otros, el cadí de Bugía, a quien Ramon llama “*episcopus*”. (Cf. *Vita Coetanea*, 36-37)

⁷ Lull vivió una de sus obras a dos rabinos de Barcelona, Rabí Shlomo ben Abraham Aduf y Rabí Aarón ha-Leví, ambos discípulos del célebre Nahmánides, quien, por su parte, había sido director de la academia cabalista de Girona durante la primera mitad del s. XIII.

infalible. Bajo la égida del Arte, el trayecto vital de Llull conforma un híbrido en el que obra y vida se confunden al punto en que no solo no es posible concebir la vida sin el Arte, sino que —como veremos— éste será antepuesto a ella e incluso a la eterna bienaventuranza.

El contenido y la estructura de *Vita Coetanea* nos dan evidencia de este proceder. Entre los manuscritos que se conservan no hay ninguno que se corresponda con la versión repetida en todas las ediciones, i.e., desde fines de la Edad Media hasta nuestros días, de un texto dividido en cuarenta y cinco párrafos. De acuerdo con la tradición manuscrita, la obra comprendería una división general de once partes. La primera trata los temas de la conversión y los célebres tres propósitos que dan sustento a la filosofía luliana: el martirio, la fundación de monasterios para *studia linguarum* y la redacción del libro mencionado; los tres propósitos configuran un esquema general que seguirá toda la *Vita*. La segunda, da cuenta de la formación intelectual de Ramon. La tercera, hace hincapié en el hecho de que sus súplicas no son escuchadas por las autoridades políticas y religiosas. La cuarta parte, relata seis años de viaje en los que trató insistentemente de enseñar y hacer que el Arte fuese enseñado públicamente. La quinta menciona todo lo referido a la famosa “crisis de Génova”, es decir, un conflicto entre dos objetivos: misionar o formar misioneros, la necesidad de apoyo del poder eclesiástico, y la dramática decisión de perderse él antes de que se pierda su Arte. La sexta, tiene por punto central el discurso sobre el Arte, que resulta ser aquí una suerte de resumen y amalgama de los tres propósitos. La séptima, es un prelude del futuro martirio: la cárcel, los golpes, pedradas, y la cercanía de la muerte, todo esto

entraña una metáfora de la pasión de Cristo. La octava, comprende un paralelo con la cuarta parte. Nuevamente aparecen los viajes, aunque esta vez se tratará de Chipre, y el objetivo será evangelizar a los tártaros. La novena, muestra la eficacia del Arte para convertir a los moros, y —nuevamente— la disposición de Ramon al martirio. La décima, nos trae a Llull viajando por Bugía e intentando convencer a los cristianos de sus obligaciones misionales y dando inicio —luego de viajar por Paris y Génova— a la etapa de su producción llamada “anti-averroísta”. Por último, la undécima parte, nos presenta a Ramon dirigiéndose al Concilio de Vienne para pedir tres cosas: la erección de monasterios para la enseñanza de los idiomas de los infieles, la formación de una orden militar a partir de la conjunción de todas las otras y que la Corte Romana de impulso a la campaña anti-averroísta.⁸

Si se considera el tema principal de cada párrafo, se observa el siguiente orden:

1. Conversión y los tres propósitos
2. Misión
3. Arte
4. Misión
5. Martirio
6. Arte

⁸ La división sigue los párrafos 2-9, 10-13, 14-17, 18-20, 21-24, 25-27, 28-30, 31-34, 36-39, 40-43 y 44-45 respectivamente. Respecto de la disposición interna del texto, los códices latinos ofrecen una rigurosa unidad, en cuanto a los párrafos contenidos en cada una de las once partes (La primera comprende 16 párrafos. La segunda, 10. La tercera, 10. La cuarta, 10. La quinta, 16. La sexta, 11. La séptima, 10. La octava, 10. La novena, 16. La décima, 10. La undécima, 10). La división que comprende el texto en todas las versiones modernas es, en opinión de Domínguez Reboiras, totalmente arbitraria. (Cf. Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*”..., p. 15).

7. Martirio
8. Misión
9. Arte
10. Misión
11. Concilio y tres propósitos.

De acuerdo con este esquema, el centro de la narración es el Arte y el resto de la estructura es espejada. En efecto, 1 y 11, 2 y 10, 3 y 9, 4 y 8, y 5 y 7 remiten al mismo tema, mientras que 6 (que simboliza el Arte) ocupa un lugar central en el texto. En suma, bajo la escritura de la *Vita* se descubre otra mezcla de geometría y literatura a la que Lull nos tiene acostumbrados.

2. Estilo y destinatarios de la *Vita*.

En lo que respecta al estilo de la *Vita*, lo primero que hay que decir es que no se reconoce en la obra el *modus scribendi* luliano. Está escrita en un latín elegante, con unas figuras retóricas y un ritmo prosaico propios de un escriba profesional.⁹ El redactor es, sin dudas, un hombre letrado y escrupuloso, respetuoso de las reglas rítmicas que estaban en vilo en la baja Edad Media y que durante la redacción se empeñó en llevar a su máxima expresión las formas retóricas medievales tal como aparecen en las “*Summae dictandi*” y “*Artes dictaminum*”. Se exhibe por toda la obra un estilo plebeyo y

⁹ El latín de Lull, como se ha sostenido desde tiempo inmemorial, es más eficaz que elegante. En sus textos latinos se trasluce, pues, un estilo de tenor escolástico retorcido hasta el hartazgo por una caterva de términos técnicos de su propia filosofía, armados, por así decir, a partir de la lengua árabe. En este sentido, conviene recordar que se ha hablado mucho de la forma “arábiga” de escribir de Ramon y precisamente uno de sus epítetos, *christianus arabicus*, hace alusión a su conocimiento de la lengua árabe y a su manera de escribir.

vulgar buscado deliberadamente por su redactor¹⁰ que esconde el carácter personalísimo de la prosa luliana, repleta de términos técnicos y neologismos, y que sigue el compás de un lenguaje que los lectores postmodernos, sobre todo después de Borges, leerán como inventado y ficticio. Con todo, desde la perspectiva luliana, la universalidad conceptual de este lenguaje hace de éste el único apto para llamar a las cosas por su nombre. Aquí este lenguaje está formalmente reducido al mínimo.¹¹

Párrafo aparte merece la amplitud intertextual de la *Vita*; hemos contado al menos nueve citas bíblicas¹² y, si bien, este número es muy bajo en un autor del s. XIII, en nuestro filósofo es muy elevado (más aun considerando la brevedad del texto estudiado). En efecto, podríamos leer casi toda la obra de Ramon y aun así no poder pronunciarnos con certeza acerca de sus posibles antecedentes e incluso, sin saber, a partir de ellas que existe algo como la Biblia.¹³ El lulista Anthony Bonner considera que la falta de referencia a las autoridades clásicas del Cristianismo en los textos lulianos, se debe al carácter “infuso” del método de Llull. En otras palabras, sería la iluminación divina la que justificaría esa ausencia, y en virtud de ésta, el *Ars* sería presentado por él como una

¹⁰ Cf. Ruffini, M., “Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lulli*” en *EL V* (1961), pp. 5-60.

¹¹ Si bien el redactor evita por todos los medios utilizar el lenguaje técnico luliano, se ve obligado a emplearlo dos ocasiones: en los episodios que corresponden a los parágrafos 26 y 37-39 respectivamente. En el primero, el personaje de Llull presenta las *Dignitates Dei*, i.e., el conjunto de propiedades de Dios que pueden predicarse racionalmente de Él, pero que en Él son indistintas. Y en el segundo, utiliza la teoría de los *correlativa* para demostrarle la verdad de la religión cristiana al cadí de Bugía. (Cf. *Vita Coaetanea*, 26, 37-39).

¹² Rom 4:18 [§ 24], Gal 6:9 [§ 33], Ps (126:6) 125: 6 [§ 33], Ps (67:12) 68:11 [§ 34], Mc 16:15 [§ 35], Lc 6:48 [§ 40], Ps (44:2) 45:1 [§ 45], Ps (67:12) 68:11 [§ 45], Mt 10:20 [§ 45].

¹³ Entre las pocas obras de Ramon con citas bíblicas se encuentran el *Liber de Fine* a la cabeza, el *Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu*, y en tercer lugar *Vita Coaetanea*, aunque debemos recordar que no provendría del puño y la letra de Llull. (Cf. Bonner, A., “*Reducere auctoritates ad necessarias rationes*” en *Actes de les Jornades Internacionals lul.lianes. “Ramon Llull al S. XXI”*, Palma, Edicions UIB, Col.lecció Blaquerna, 5, 2005, p. 48)

autoridad alternativa.¹⁴ Sea de ello lo que fuere, podemos arriesgar la hipótesis (la cual, por su parte, después de lo dicho en el párrafo anterior es poco o nada aventurada) de que la obra tiene por principales destinatarios a los simples y no a clérigos ni a intelectuales. Quizás haya pensado Ramon, sin salirse del surco del pensamiento y la cultura medieval, que la estructura de la obra que habría de relatar su leyenda, debería ser tal que resultara acabada, perfecta, y que revelara un esquema de acción prolijo y simple. Con todo, para que la *Vita* cumpliera con su objetivo esta estructura — que hemos descrito en el apartado anterior— por necesidad debía permanecer oculta bajo el entramado de esa suerte de memoria profunda compartida por los contemporáneos de Lull: transparente en todos los cuadros del relato, pero velada en cuanto trasfondo organizativo. En concordancia con el fin, si se quiere, publicitario de la obra podríamos también encontrar la explicación de por qué la *Vita* fue rápidamente traducida al catalán.¹⁵

¹⁴ Cf. Bonner, A., “L’Art lul.liana com autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

¹⁵ Entre los influjos de la cultura occitana sobre la obra de Lull, debemos señalar aquí que el siglo XIII se produjo en tierras castellano-aragonesas un acontecimiento de singular importancia en la historia de las lenguas. El latín fue desplazado pasando a primer plano las lenguas romances —controversia que desde antes se había entablado entre el latín culto y el vulgar—. El primero, claro está, era la lengua de los doctos. Pero el auge de las monarquías feudales y el ansia de mostrarse independiente de los grandes poderes universales —el pontífice y el emperador—, llevó a los monarcas a apoyarse en las lenguas propias de su reino, consideradas así como instrumentos al servicio de la incipiente idea nacional. A esto se suma el hecho de que durante la juventud de Ramon se dieron dos factores fundamentales que produjeron la adopción del catalán como *lingua franca* por sobre el castellano. En primer lugar, el carácter mercantil de las provincias catalanas —probablemente por poseer mayores costas que las del reino de Aragón—. En segundo lugar, la cercanía del catalán con el provenzal. Esta cercanía no se limitaba a la morfología: ambas eran consideraban lenguas de poetas cortesanos y trovadores. La razón por la que Ramon escribió gran cantidad de textos en su lengua natal puede buscarse en el hecho de que de esta forma, podrían ser leídos por un número considerablemente mayor de personas que en cualquier otro. Esto también, según creemos, puede extenderse a la versión catalana de la *Vita*. (Cf. Soler, A. “Espiritualitat i cultura: Els laics i l’accés al saber a final del segle XIII a la corona d’Aragó” en *SL* XXXVIII, (1998), pp. 14-20.)

3. Los énfasis y las rectificaciones en la *Vita*.

Algunos relatos insertos en *Vita coetanea* que enfatizan ciertos aspectos de la vida y la misión de Llull están entreverados con varias “rectificaciones” que, cuanto menos, son por demás llamativas. En lo que sigue, analizaremos tres episodios que se ajustan al primer caso, i.e., a hechos enfatizados, y otros dos que responden al segundo, i.e., a hechos rectificadas. Tanto los episodios que corresponden a uno como a otro caso deben ser interpretados como dentro un marco de referencia que excede el texto de la *Vita*.

El primer episodio en el que nos detendremos nos remonta al comienzo de la obra, específicamente al relato de su conversión. A Ramon se le aparece cinco veces la imagen de Cristo en la cruz, y el redactor enfatiza que recién con la quinta aparición de Cristo, Ramon decide dedicar su vida a Dios.¹⁶ Cualquiera puede darse cuenta de que los textos de Llull encierran un gran contenido simbólico que está a la espera de ser develado. Así, en dos obras escritas en catalán, el *Libre que és de L'orde de caballería* (circa 1276) y el *Llibre de d'Evast, d'Aloma i de Blanquerna* (1283), el *doctor illuminatus* enuncia explícitamente su simbolismo. En el prólogo del primero, Ramon escribe que está dividido en siete partes que representan los siete planetas.¹⁷ En el prólogo del segundo, que está dividido en cinco partes que representan los cinco estigmas que Cristo sufrió en la cruz.¹⁸ En ambos casos, este simbolismo apunta a la división de las obras y, a primera vista, esto no entrañaría otra cosa sino un sentido de armonía entre la obra y la realidad, un

¹⁶ Cf. *Vida Coetanea*, 3-4.

¹⁷ Cf. *Libre que és de L'orde de caballería*, Prol.

¹⁸ Cf. *Llibre de d'Evast, d'Aloma i de Blanquerna*, Prol.

llamado a considerarlas como parte de la existencia misma (llamado que, por otra parte, está presente en todos los textos sobre el *Ars magna*). Cabe, pues, preguntarse si la quinta aparición de Cristo en *Vita Coaetanea* encierra también el simbolismo de los estigmas u otro similar o, cuanto menos, por qué es necesario que la visión se repita cinco veces.

El segundo episodio —estrechamente ligado al anterior— nos lleva a la relación entre la razón y la misión. En el párrafo 5 de la *Vita*, se nos pinta al filósofo meditando (*intra se cogitando*), tratando de dilucidar cuál era el servicio más agradable a Dios hasta que concibe los tres propósitos ya mencionados. Se insiste en que son concebidos por medio del razonamiento, indicando de manera tácita que no basta la mera inspiración ni para su revelación, ni para su consecución, sino que Ramon debe valerse de la ciencia y el conocimiento (que confiesa aun no poseer, pues el relato corresponde aquí al año 1261) para llevarlos a cabo.¹⁹ En nuestra opinión, el autor quiere dejar en claro que la verdadera piedad no consiste sólo en seguir visiones o voces interiores.²⁰ Incluso, podríamos extender esta línea interpretativa hasta el episodio anterior para postular que la multiplicidad de las cristofanías responden al mismo motivo: dar seguridad por medio de la repetición acerca del origen divino de la misión luliana. De acuerdo con su punto de vista, en efecto, una única visión es una endeble evidencia; *maxime* considerando que los tiempos de Llull no estaban exentos de anhelos mesiánicos, proféticos ni apocalípticos, ni mucho

¹⁹ Cf. *Vita Coaetanea*, 5.

²⁰ Esto mismo podría afirmarse de los hechos relatados en los § 22, § 23 y § 24 (Cf. *Vita Coaetanea*, 22, 33 y 24).

menos, de legiones de alucinados.

El tercer episodio elegido nos transporta al centro de *Vita Coaetanea*, en donde Ramon recuerda que los Frailes Menores habían aceptado el Arte mucho más complacidos que los Predicadores.²¹ Por consiguiente, esperando que los franciscanos promoviesen dicha Arte de manera más eficaz, decide dejar a un lado a los Predicadores para entrar en la Orden de los Menores. Pero, mientras calculaba estas cosas, le sobrevienen dos visiones sucesivas y opuestas que lo llevan a la encrucijada: si permanece con los dominicos, se salvará su alma pero el *Ars magna* se perderá, si ingresa en la Orden de San Francisco, se salvará el Arte pero su alma no. Ante el dilema, entonces, de la condenación que le sobrevendría si no permanecía con los dominicos, y el olvido en el que caería el Arte y los libros que había escrito si no permanecía con los franciscanos, elige su propia condenación eterna antes que la pérdida del Arte.²² Este relato (quizás el más dramático de la obra y de la vida de Lull) da cuenta del valor que el filósofo mallorquín atribuía al *Ars magna*, centro y vehículo de la misión que Dios le había encomendado. El recurso retórico de la hipérbole aquí utilizado intenta desvanecer cualquier intención de vanagloria: Ramon, como aceptando el desafío de una apuesta pascaliana, arriesga incluso hasta el infinito.

En lo que hace a las “rectificaciones”, en la primera que seleccionamos, del párrafo 9, el redactor hace referencia a la familia de Lull. Importa la mención porque es un *hápax*. En el texto

²¹ Cf. *Vita Coaetanea*, 16. Sobre el aprecio de los franciscanos por parte de Lull también Cf. *Vita Coaetanea*, 9.

²² Cf. *Vita Coaetanea*, 21-22.

se lee que Ramon vendió sus posesiones conservando unas pocas de ellas para el sustento de su esposa y de sus hijos.²³ El segundo episodio que nos interesa es aquél en el que el redactor describe la compra de un sarraceno²⁴ bajo cuyo magisterio Ramon habría aprendido la lengua árabe, así como a la relación de aquél con su amo y la terrible muerte que le llegó por su propia mano.²⁵ Este episodio importa porque el autor dedica tres párrafos (11, 12 y 13) de una biografía selectiva que contiene sólo cuarenta y cinco. Estas dos rectificaciones, entre muchas otras que podríamos traer a la luz, tratan puntos conflictivos de la leyenda de Llull. En el primer caso se trata de la irresponsabilidad por la mantención de su familia, pues, su esposa Blanca Picany tuvo que recurrir a una instancia jurídica semejante a nuestros “recursos de amparo” para asegurar el alimento de los hijos de Ramon, Domingo y Magdalena. En el segundo, se aborda el muy conveniente suicidio del maestro de árabe de Llull tras un intento de asesinar a su discípulo: al suicidarse, pues, libra a Ramon de cometer un homicidio.

Estos episodios plantean algunos interrogantes que no desarrollaremos aquí, pero que nos presentan, tras un velo que apenas nos es lícito traspasar, al protagonista de la *Vita* en su faceta más humana, imperfecta y —¿por qué no?— contradictoria.

²³ Cf. *Vita Coaetanea*, 9.

²⁴ En la Catalunya de los siglos XI-XIII en particular y por todo el sur de Francia —Occitania— en general, era común el tráfico de esclavos musulmanes, aunque los había también cristianos. (Cf. Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997, pp. 130-133.) Los comentadores de Llull, hasta hoy no han ahondado en sus investigaciones sobre la procedencia de este esclavo. Es posible conjeturar, según creemos, que el mismo no solo le habría enseñado la lengua árabe, sino que también sería médico, etc. La falta de citas o de referencias a la autoridad en las obras lulianas ha sido atribuida al afán de Ramon por la demostración, por el razonamiento riguroso, y en general, al deseo de liberarse de la *auctoritates*. Sin embargo, es interesante pensar que esta ausencia también pudiera deberse a que sus contemporáneos no verían con buenos ojos las enseñanzas de un sarraceno.

²⁵ Cf. *Vita Coaetanea*, 11-13.

Conclusión.

Vita Coaetanea no es un texto hagiográfico en sentido estricto, aunque es innegable que lo es en un sentido que solo podríamos llamar “luliano”. En el texto, la vida y la obra se moldean la una a la otra logrando un resultado meta-textual obvio desde la perspectiva general del *corpus lullianum*, pero que por eso mismo debe ser enunciado: ninguna obra humana es perfecta, ninguna vida imprescindible, lo que da valor a cada existencia, aquello por lo que vale la pena vivir y morir debe ser —como se sugiere una y otra vez— algo que trascienda al hombre en su sentido más pleno. El *Ars magna*, el corazón de la filosofía luliana, es una de aquellas cosas. Los vaivenes y titubeos que con tanto cuidado se describen en la *Vita* no son sino meros detalles en una existencia tan excepcional como la de quien pretende ganarse el cielo. Así pues, no se nos habla aquí de un hombre santo, sino, a lo sumo, de santas intenciones. De esto se desprende la importancia del Arte en la estructura del texto: quien lo posea y domine tendrá en sus manos no sólo una herramienta racional para convertir a los infieles al Cristianismo sino la clave de la vida eterna y la puerta abierta a la santidad.

Bibliografía

Fuentes

Llull, R., *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma, Maioricensis schola lulistica, 1959-67, vols. I-5; ed. F. Stegmüller, A. Madre, Turnhout-Belgium, 1975-2018, vols. VI-XXXVII. (ROL)

Llull, R., *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, 5 vols., Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1990-1998. (NEORL)

Bibliografía secundaria

Bonner, A., “L’Art lul.liana com a autoritat alternativa”, en *SL*, XXXIII-1, (1993), pp. 15-32.

Bonner, A., *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user`s guide, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Carreras i Artau, T. y J., *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Adelcoa, 1939-43, 2 vols.

Colomer, E., “Ramon Llull y Ramon Martí” en *EL* XXVIII (1988), pp. 1-37.

Domínguez Reboiras, F., “Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulli*” en *EL* XXVII-1 (1987), pp. 1-20.

Fidora, A.-Rubio, J. E. (eds.): *Raimundus Lullus: An Introduction to his Life, Works and Thought*, Brepols Publishers, Turnhout, 2008.

Gayà, J., *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano, Editoriale Jaca Book SpA., 2002.

Jalent, E., "A demonstração por equiparação", en *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Edipucrs, Portoalegre, 1995, pp. 145-162.

Lohr, Ch. H., S. J., "Actividad divina y hominización del mundo" en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), pp. 77-86)

Paterson, L., *El Mundo de los Trovadores (entre 1100 y 1300)*, Barcelona, Península, 1997.

Ruffini, M. "Il ritmo prosaico nella *Vita Beati Raymundi Lulli*", en *EL V* (1961), pp. 5-60.

Soler, A., "Espiritualitat i cultura: Els laics i l'accés al saber a final del segle XIII a la corona d'Aragó", en *SL*, XXXVIII, (1998), pp. 14-20.

Recursos virtuales

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio

<http://www.ramonlull.net>

Base de Dades Ramon Llull- DB
Centre de documentació Ramon Llull
(Universitat de Barcelona)
<http://orbita.bib.ub.es/llull/>

Mnemocis arts of Blessed Raymond Llull
<http://lullianarts.net/>

Jordi Gayá-Estelrich
<http://www.jordigaya.com/>

Narpan: espai de Literatura i Cultura Medieval
<http://www.narpan.net/>

Grupos de Pesquisas Medievais da Ufes
Coord: Prof. Dr. Ricardo da Costa (Ufes)
<http://www.ricardocosta.com/ramon/ramon.htm>

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ANTIGÜEDAD

Kollman, B., *Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu*, Darmstadt, Primus Verlag, 2013, 192 pp. ISBN: 978-3-86312-059-7.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El libro de Bernd Kollman, profesor de Nuevo Testamento en la Universität Siegen, que aquí reseñamos es, como su título lo indica, una historia de Jerusalén en tiempos de Jesús. No se trata, con todo, de una historia lineal que sigue el hilo de algunos temas capitales, p.e., la economía y los procesos de desarrollo a ella ligados o la cultura local como el entramado de una memoria profunda, etc. tal como es usual encontrar en los libros de historia más ortodoxos. Kollman nos trae aquí una historia mínima de Jerusalén a la que bien podríamos designar también “gráfica”. La mitad, en efecto, de las escasas pero sustanciosas páginas de la obra presenta fotografías o ilustraciones de objetos, estatuas, monumentos y personajes de Jerusalén a lo largo de un espectro temporal que abarca los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana hasta la actualidad.

En cuanto a su estructura interna, el texto se articula en doce capítulos que exploran, a despecho -insistimos- de un orden cronológico, las diferentes facetas de la ciudad que habría de ser disputada entre judíos, musulmanes y cristianos.

En el primer capítulo, “Faszination Jerusalem”, de tenor introductorio, el autor invita a sus lectores a entrar en la obra, deteniéndose en algunos eventos importantes de la historia de

Jerusalén, p.e., su destrucción junto con el posterior exilio de Babilonia del pueblo judío, y las causas del proceso que daría lugar a su reconstrucción.

El segundo capítulo, “Der Aufstand der Makkabër un die Hasmonäeer dynastie”, aborda el levantamiento de los Macabeos durante la dinastía de los Asmoneos (134-37 a. C.), sus sucesores inmediatos. Kollman describe aquí los puntos más destacados de la transformación de Jerusalén en una polis helenística y la prohibición de la religión judía bajo el seléucida Menelao hasta la invasión de Pompeyo que sujetó la ciudad Santa al control romano.

El tercer capítulo, “Herodes erschaffs eine Hauptstadt”, está dedicado al reinado de Herodes y a la nueva configuración física que adquiere Jerusalén durante éste. No faltan aquí las referencias, obligadas por cierto, al teatro ni al hipódromo como tampoco a la reconstrucción del Templo de Salomón y el rediseño de la tumba del rey David. Es destacable que el autor se detenga también en el proceso de construcción de poder al que da inicio el nuevo rey.

El capítulo cuarto, “Ein Platzfür Ewigket: Der Tempel”, consiste en una minuciosa descripción del Templo de Salomón que se cierra con sus múltiples funciones de Casa del Tesoro y banco. Se trató, tal como da cuenta el autor, de un edificio cuya mayor importancia residía no en sus muros sino en su simbolismo.

El capítulo quinto, “Die Herrschaft der Römer”, puede ser considerado como una suerte de microhistoria en la que se describen los sucesos y la vida en Jerusalén bajo el yugo romano. Kollman abarca cuestiones estrictamente locales como los disturbios ocurridos tras la muerte de Herodes Antipas (39 d. C.) hasta otras de

tenor más general que influyeron en la ciudad Santa, como el régimen de Calígula. Entremedio, el autor se detiene en algunos detalles de gran importancia para la conformación política y cultural de la Jerusalén del siglo I: la conversión del reino de Judea en una provincia romana y la administración de Poncio Pilato.

El capítulo sexto, “Des Leben in der Heuligen Stadt”, a la sazón el más general de todos los que componen la obra, es una descripción exhaustiva de la vida en Jerusalén desde un punto de vista omniabarcativo. El autor, en efecto, se detiene en los aspectos sociológicos, sociales, económicos y culturales de la urbe, i.e., la construcción, el entretenimiento, la vida familiar y la distribución de las actividades de acuerdo al género.

El capítulo séptimo, “Religion zur Zeit Jesu” aborda la compleja trama de religiones que pululaban en tiempos de Jesús: saduceos, fariseos, los cultos paganos y la secta de los zelotes, entre otros. El capítulo comprende un apartado dedicado al célebre conflicto entre judíos y samaritanos.

El capítulo octavo, “Jesus in Jerusalem”, es el más extenso. Se trata de una biografía abreviada de Jesús que arranca, como en los evangelios de Mateo y de Lucas, por el relato de un Jesús de doce años discutiendo con los rabinos en el Templo y termina con su Resurrección y la subida hacia los cielos. En el capítulo no faltan las referencias, muy obligadas en este caso, al encuentro de Jesús con la adúltera, a la tristeza de Getsemaní, al juicio público, ni mucho menos al calvario en el Gólgota.

El capítulo noveno, “Herodes Agrippa I: Der letzte König von Judäa” está dedicado a Herodes Agripa I (10 a. C.-44 d. C.), a la

sazón, el último rey de Judea. Se trata de uno de los capítulos más breves, el cual presenta los diferentes aspectos del reino de Herodes el Grande, p.e., las características de la vida durante su reinado, a las que el autor asocia a una suerte de bienestar general, la atención pública de los pobres, etc. El capítulo termina con el advenimiento de Agrippa II.

El capítulo décimo, “Die Anfänge der Kirche”, describe los comienzos de la Iglesia cristiana en Jerusalén, desde la muerte de Judas hasta el levantamiento de los judíos (66-70). Kollman se detiene en la actuación de los apóstoles y la conformación del concejo apostólico, así como también en el caso particular de Pablo, el encuentro de su vocación y su detención.

El capítulo onceavo, “Die Erhebung der Judengegen die Römer”, está dedicado a la resistencia que los judíos opusieron a los romanos. Kollman parte de un análisis que abarca el inicio del conflicto para culminar en la derrota de los judíos y la conversión de Jerusalén en la colonia Aelia Capitolina (131) durante el gobierno de Adriano.

En el último capítulo, “Von der antike in die Gegenwart”, se pasa revista muy rápidamente a la historia de Jerusalén hasta nuestros días. El meteórico recorrido va de los tiempos de Constantino hasta la constitución del Estado de Israel en 1948. La celerísima historia a la que se asiste en este capítulo presta especial atención a las primeras peregrinaciones cristianas a la ciudad Santa, la ocupación musulmana y la ocupación de los cruzados.

El libro se cierra con una extensa cronología de Jerusalén que abarca los años 3500 a.c.-2003 d. C. (pp. 186-187), una lista de la

bibliografía de referencia dividida de acuerdo con los capítulos del libro (pp. 188-192) y un índice de ilustraciones (p. 192).

Estamos ante un libro breve, erudito, y de interés general. Aunque accesible sólo a los lectores en lengua alemana, la escrupulosa y cuidada edición sumada a la calidad de las fotografías y las láminas a color que presenta la obra la hacen accesible también a aquellos que sin acceder con soltura al texto, pueden al menos seguir las ilustraciones y sus referencias.

Galvão-Sobrinho, C. R., *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2013, x-310 pp. ISBN: 978-0-520-25739-9.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Este libro que aquí reseñamos es el n° LI de la colección “Transformation of the classical heritage” que cuenta con Peter Brown como editor general. En este trabajo, Carlos Galvão-Sobrinho, profesor asociado de Historia en la Universidad de Winsconsin (Milwaukee), nos presenta un estudio de la construcción del concepto de *poder* a través de controversias teológicas que tuvieron lugar durante el siglo IV de nuestra era. Galvão-Sobrinho explica que la presencia de un nuevo fenómeno en el mundo romano, i.e., el de un emperador cristiano, no es suficiente para explicar el influjo devastador de la herejía arriana sobre la unidad del Cristianismo. En tal sentido, se aparta de las vías más comunes de investigación, las cuales, en términos generales, simplifican el asunto aludiendo precisamente a la existencia de ese nuevo fenómeno. El autor se sitúa, así, en un terreno gris, menos extremista y, en nuestra opinión, más libre de prejuicios, racional y ecuánime.

En cuanto a su estructura interna, el texto está dividido en tres grandes partes de desigual extensión. En la primera, “Points of

departure: theology and Christian leadership in the third-century church” se abordan, a modo de introducción las condiciones generales de la Iglesia en el siglo III, atendiendo en especial a dos cuestiones: la noción de liderazgo cristiana y el desafío de la teología, y la relación entre verdad, liderazgo y solidaridad.

En la segunda, “God in dispute: devotion and truth, A. D. 318-325”, se abordan -desde el punto de vista social y eclesiástico- las controversias surgidas en los años inmediatamente anteriores al Concilio de Nicea. En esta parte el autor se detiene, pues, en la precisión del culto, la devoción y las controversias en Alejandría, así como en la participación del pueblo llano en las controversias teológicas, la expansión de éstas controversias a diversos órdenes sociales y el involucramiento del emperador en la politización de la teología.

En la tercera parte, “Defining God: truth and power, A. D. 325-361”, se estudia la misma cuestión que en la parte anterior, pero durante los años posteriores al Concilio niceno, apuntando especialmente a la proyección del poder entre los años 325 y 337 y en el desafío de la teología y el poder en acción, su influencia en los obispos, en las ciudades y en el imperio, entre 337 y 361.

Hacia el final, la obra contiene un extenso y muy útil apéndice (pp. 161-182) con estudios complementarios y datos relativos a la controversia arriana. Se trata de nueve textos: “Bishops Investigated or Deposed for Doctrinal Reasons before the arian controversy”, “Compromise and solidarity in Doctrinal controversy in the Early Church”, “The workshops of Alexandria”, “Kolluthus’ s Schism and the arians”, “The Recall of Arius and the Bythinian Bishops”, “The

arian community of Alexandria after Nicaea”, “Athanasius and Arsenius of Hypsele”, “Events involving Athanasius from spring 330 to Winter 332” y “From Athanasius’s Flight to the Councils of Roma and Antioch, 339-341”).

El libro se cierra con una lista de abreviaturas (pp. 183-185), extensas notas explicativas y de referencia (pp. 187-271), una lista muy completa y actualizada de bibliografía (pp. 273-287) y un índice analítico de materias y autores citados (pp. 289-310).

El libro es erudito, conciso y de ágil lectura, accesible al lector culto, pero de primordial interés para el especialista.

EDAD MEDIA

Staunton, M., *The Historians of the Angevin World*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 432 pp. ISBN: 978-0-19-876996-5.

María Paula Rey
UBA-USAL

El último trabajo de Michael Staunton constituye uno de los aportes recientes más completos y exhaustivos al estudio de la tradición cronística e historiográfica durante el período angevino. Desde la publicación en 1974 del trabajo de Antonia Gransden, *Historical Writing in England c. 500-1307*,¹ los estudios sobre la producción histórica durante el período angevino en Inglaterra (entre la segunda mitad del siglo XII y comienzos del siglo XIII) han sido abundantes pero en general dispersos y centrados en aspectos concretos de una obra o autor. La propuesta de Staunton consiste en el estudio de nueve autores del período de forma simultánea, para revelar la naturaleza del pensamiento y la práctica histórica a través de sus testimonios y percepciones. El análisis conjunto de autores contemporáneos escribiendo sobre acontecimientos similares permite, desde la perspectiva del autor, una visión global y más completa de la “época de oro” de la historiografía inglesa.² La óptica de Staunton intenta enfatizar el diálogo entre estos autores, para dilucidar las razones detrás de su significativo interés por los acontecimientos de su tiempo. Staunton no se interesa sólo por lo que estos escritores tienen para decir sobre sucesos de su época, sino

¹Gransden, A., *Historical Writing in England I, c. 500-1307*, London and New York, Routledge, 1996 [1974]

² *Ibid.*, p. 219

cómo lo dicen, señalando que las transformaciones políticas inauguradas por Enrique II generaron una nueva actitud hacia “lo moderno” y un creciente interés por dilucidar los orígenes y el desenvolvimiento de la nueva dinastía gobernante.

El libro aborda la vida y la obra de Roger de Howden, Ralph de Diceto, William de Newburgh, Gerald de Gales, Gervase de Canterbury, Ralph de Coggeshall, Richard de Devizes, Walter Map y Richard de Templo. El enfoque de Staunton prioriza dos niveles: el primero, el de los historiadores y sus historias; el segundo, una serie de temas y episodios centrales abordados por estos autores. Esto se ve reflejado en la organización general del libro, dividido en dos grandes secciones: “The Writers and Historiography in Angevin England” y “The main themes of Angevin historiography”.

En la primera parte Staunton brinda una breve reseña de la vida de los autores para ilustrar algunos aspectos generales de la producción “historiográfica” de entre mediados del siglo XII y comienzos del siglo XIII. Esta primera parte resulta un aporte a la temática que posee un espíritu introductorio sumamente útil, ya que sintetiza lo trabajado hasta la fecha sobre cada autor en particular y su obra, con bibliografía y enfoques actualizados. El capítulo que inaugura la primera parte (capítulo 2 del libro), titulado “Writing Contemporary History in Medieval England” intenta dar respuesta a los motivos que subyacen detrás del renacimiento de la escritura histórica durante la segunda mitad del siglo XII y sus características generales en relación a la producción historiográfica anterior y al perfil de sus autores. Staunton destaca particularmente el contraste marcado entre el perfil general de la historiografía inglesa post

normanda de la primera mitad del siglo XII -de tradición más marcadamente monástica y vinculada al estilo de la “continuación histórica” (p.24)-, y la historiografía posterior a 1170, caracterizada por una atención más explícita a los acontecimientos recientes y un perfil de autor más vinculado a la labor administrativa de las cortes y de los círculos continentales de intelectualidad y poder. De acuerdo a Staunton, esta nueva historiografía de la segunda mitad del siglo XII no muestra sólo una marcada preocupación por la descripción de acontecimientos recientes que generaron una impresión profunda, sino además la consciencia expuesta de algunos de estos autores de su latente *necesidad* de registrarlos para la posteridad (p.49).

Los capítulos 3-8 abordan los casos de los nueve historiadores seleccionados por Staunton. En ellos se ofrece una breve reseña biográfica y de su obra, destacando de ésta los aspectos importantes y característicos, y abordando cuestiones generales relativas a esta historiografía que le permite a Staunton contrastar elementos entre los autores. El capítulo 3 está dedicado a Roger de Howden, caracterizado a veces como un “historiador administrativo” por su vínculo con los círculos de poder, su interés en los mecanismos de gobierno, el extenso uso de documentos que podríamos calificar ampliamente de “administrativos”. La escasez de elementos que puedan acercarnos a la subjetividad, objetivos o voluntad del autor, han provocado que su obra sea interpretada como una de carácter eminentemente descriptivo y desapasionado (p.52).

En el capítulo 4 Michael Staunton aborda el trabajo de Ralph de Diceto, deán de la Catedral de San Pablo, en Londres, vinculado también a los círculos políticos reales y eclesiásticos de su época.

Como Roger de Howden, sus obras (cf. *Abbreviationes chronicorum* e *Ymagine historiarum*) se caracterizan por contener abundante documentación y han sido consideradas muchas veces como lo más cercano a una “historia oficial” de la corte angevina, por su explícita estima y admiración hacia Enrique II y su familia (p. 67 y p.72). Como señala Staunton, si bien la obra de Ralph de Diceto constituye un puente hacia la realidad política angevina y los derroteros institucionales, su trabajo es también testimonio de una mente interesada en la naturaleza de la historia (p. 68).

Los capítulos 5 y 6 están dedicados a William de Newburgh y a Gerald de Gales respectivamente. De la *Historia Anglorum* de Newburgh, Staunton destaca fundamentalmente el valor de los juicios morales de su autor y su aguda mirada e interpretación de los acontecimientos, que lo han convertido en uno de los cronistas más admirados por la historiografía contemporánea. Para Staunton, la historia no es en Newburgh un recurso para enseñar lecciones morales, sino lo inverso: el recurso a la moral y a las lecciones morales y *exempla* constituyen herramientas para explicar y juzgar acontecimientos recientes (p. 94). El caso de Gerald de Gales es quizá el más conocido, no sólo por su abundante y diversa obra, sino porque él mismo dejó un testimonio extenso de su propia historia (pp. 95-96). Staunton se concentra, a lo largo de este capítulo, en varios aspectos: el perfil de la obra histórica de Gerald y la influencia de Salustio en su estilo; la utilización del modelo de la historia ejemplificadora a partir de su *Vita Galfridi*, una de sus obras menos conocidas; y el recurso a la historia y a los acontecimientos recientes como mecanismo de crítica política e ilustración de principios sobre

el buen gobierno y el buen gobernante (aspecto que Staunton analiza a través de *De Principis Instructione*).

El capítulo siguiente está dedicado a la obra de dos autores, Gervase de Canterbury y Ralph de Coggeshall, ambos vinculados al ámbito monástico. Estos autores permiten a Staunton plantearse el problema de los alcances de la historia en la tradición historiografía inglesa del siglo XII: qué elementos incluían estos autores en sus trabajos –por ejemplo la inclusión de elementos vinculados al mundo de lo sobrenatural- bajo qué principios lo hacían y cómo se establecían vínculos entre las partes constitutivas de la narración. Asimismo, Staunton utiliza este capítulo para problematizar un poco más en profundidad sobre la elaboración de crónicas e historias en el contexto monástico, su perfil, alcances, y perspectiva.

El último capítulo de la primera parte Staunton lo elige para trabajar sobre la vida y la obra de Richard de Devizes, Walter Map y Richard de Templo, a partir de los cuales aborda con mayor profundidad el aspecto literario de la producción historiográfica angevina, en relación a los criterios de género literario, la relación entre ficción y realidad, y las audiencias a las que estaban dirigidas estos trabajos.

En la segunda parte del libro, Michael Staunton presenta una serie de ejes que representan grandes “temas” de la historiografía angevina. El primero de ellos, que aborda en los capítulos 9, 10 y 11, es el de la figura de Enrique II y la “realeza Angevina”. En el capítulo 9 Staunton trabaja sobre las descripciones físicas y “capturas” de momentos de la vida del rey en los autores angevinos que han articulado una imagen del carácter de Enrique II. En el capítulo

siguiente Staunton ilustra la forma en que autores como William de Newburgh, Gerald de Gales o Gervase de Canterbury, entre otros, escribieron la historia de Enrique como la historia de un precipitado y exitoso ascenso y una humillante caída, estableciendo los factores externos y vinculados a la personalidad del rey que garantizaron su éxito inicial y provocaron su fallido desenlace. Finalmente, en el capítulo 11 Staunton aborda la presencia y el tratamiento en la historiografía angevina de uno de los acontecimientos más importantes del período, que causó una impactante impresión entre los contemporáneos: el enfrentamiento entre Enrique II y sus hijos.

El capítulo 12 trabaja sobre la presencia del tema de la pérdida de Jerusalén (1187) y la Tercera Cruzada, cuyo protagonista fue Ricardo I, y la forma en que esos acontecimientos son narrados. Este tema continúa en el capítulo siguiente, cuando Staunton enfatiza en el renovado interés por los asuntos bélicos, las nuevas formas de narrar este tipo de acontecimientos, y la construcción de una imagen de Ricardo I como un *rex bellicosus* (p. 238). Finalmente, en el capítulo 14 Staunton presenta la opinión de algunos autores sobre Ricardo en relación al balance y a la percepción de sus éxitos y fracasos durante y posteriormente a la Cruzada.

El capítulo 15 se concentra en las perspectivas de los historiadores angevinos en dos ejes: la Iglesia y el gobierno. En este sentido, la disputa que enfrentó a Enrique II y Tomas Becket en relación a las libertades de la Iglesia, que tuvo como desenlace la muerte del Arzobispo, generó una impresión en los contemporáneos que se refleja en las historias del período. Para Staunton, el asesinato de Becket constituye un punto decisivo tanto en la historia como en

la historiografía del período angevino, ya que de alguna manera marca el “declive” de Enrique II en el sentido que Staunton presenta en el capítulo 10 y es uno de los elementos que explica la “explosión” de literatura de carácter histórico y hagiográfico a partir de 1170 (p. 282). Staunton distingue la tradición de las “Vidas de Becket” (materia que aborda en otros trabajos, por cierto)³ de los trabajos históricos que trata en este libro, donde el conflicto con Becket y su asesinato aparecen como episodios destacados que influyen de formas más o menos decisiva en la perspectiva de los autores, pero no constituyen por cierto ni el eje ni el centro de la narrativa en la mayor parte de sus obras (p. 285). En este capítulo, asimismo, Staunton destaca el interés de los historiadores angevinos por figuras como la del Arzobispo de York Geoffrey y William Longchamp, que muestra el interés enfático de estos autores por los detalles y pormenores de la dinámica de gobierno.

Finalmente, en los capítulos 16 y 17 Staunton trabaja sobre la forma en que los autores nombrados abordan la “otredad”, particularmente cómo se representan y qué tratamiento le dan a las mujeres (destacándose la figura de Leonor de Aquitania), a los pobres, a los heréticos y a los judíos. En el capítulo 17, Staunton presenta la relación entre Inglaterra y sus vecinos, ya que las características de los dominios de Enrique II y sus hijos establecían un vínculo entre las islas y el continente que motivó la reflexión sobre esa relación.

El libro finaliza con una conclusión general que repasa aspectos

³ Cf. Staunton, Michael, *The Lives of Thomas Becket*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2001. Del mismo autor, *Thomas Becket and his biographers*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006

puntualizados a lo largo del trabajo, y que destaca la importancia de un estudio en conjunto de estos autores no sólo por su valor intrínseco como testimonios de su época, sino por lo que nos permiten comprender de la cosmovisión angevina sobre el poder, la naturaleza del mundo, los valores, lo bueno y lo malo, e incluso sobre la historia y su escritura. Son una ventana a la mentalidad de un grupo de hombres intelectualmente preparados y preocupados por los acontecimientos políticos de su tiempo.

El libro de Staunton constituye una contribución de gran valor no sólo para los especialistas en el período, sino –y fundamentalmente- para aquellos interesados en una primera aproximación a diferentes temas de la historia angevina. A través del estudio de la obra y vida de estos autores, Staunton presenta no sólo un panorama de la historiografía medieval en general, y de la inglesa en particular entre los siglos XII y XIII, sino que otorga una introducción realmente útil a diferentes aspectos del período angevino a través de la mirada de sus protagonistas. Se trata de una obra donde el conocimiento y la experiencia de Staunton con las fuentes angevinas se ponen al servicio de una retórica clara y accesible que resulta valiosa tanto para el público especializado como para el público en general.

Lombardo, E. (ed.), *Models of Virtues. The Roles of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*, Padua, Centro Studi Antoniani, 2016, 326 pp. ISBN: 978-88-95908-01-4.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

El estudio de la narración de la vida de los santos ha cobijado un sinfín de abordajes y problemas que han buscado sus respuestas desde hace muchísimos siglos. Así, los trabajos de hagiografía interesaron a propios y ajenos no sólo por su calidad de relatos de antaño, sino por las nuevas formas de santidad que se fueron desarrollando a lo largo del tiempo.

Esta colectánea dirigida por Eleonora Lombardo aspira a presentar la riqueza de un conjunto vastísimo de diferentes casos donde se analiza el rol de los sermones y el estudio hagiográfico respecto al culto de nuevos santos entre los siglos XIII al XV.

Como producto de una reciente jornada de debate en la Universidad de Oporto, este libro invita a la reflexión de la problemática anteriormente mencionada a cargo de especialistas e investigadores nacionales y extranjeros. Nos encontraremos con 14 artículos discutidos en dicho evento.

En primer lugar, se encuentra la propuesta de Nicole Bériou ("*Les vertus des saints dans les sermons de l'archêveque de Pise Federico Visconti -1253-1277-*") (págs. 1-14) donde propone

visualizar la ejemplaridad de los santos desde el siglo XIII, focalizándose en los sermones de Federico Visconti, arzobispo de Pisa.

Luego, Franco Morenzoni se somete al análisis de la figura de Santo Tomás Becket en “*Hagiographie, pastorale et historie dans le sermons pour la fête de Saint Thomas Becket (XIIe- XVe siècle)*” (págs.15-34). La persona del mártir será evaluada en pos de conceptos propios de la santidad, como la caridad, la humildad, la pureza, la obediencia, entre otros aspectos.

A continuación, nos encontramos con la participación de André Vauchez en “*Les vertus dans les écrits de S. François d’Assise et quelques textes hagiographiques franciscains du XIIIe siècle*” (págs.35-46), en el cual se considerarán las valoraciones sobre la virtud expuestas por San Francisco de Asís, y cómo estas ideas son vistas por los hagiógrafos debatiendo su figura de héroe de la caridad.

La intervención de la encargada del prólogo que inicia esta obra, Eleonora Lombardo, será desarrollada en el texto “*Multipliciter commendatur beatus Antonius. Sant’Antonio di Padova modelo di virtù per le frati minori*” (págs.47-74). En el mismo, la autora procede a ver cómo el accionar de la palabra de San Antonio de Padua contrasta con la predicación. Para ello, se encarga de tres valores clave: la sabiduría, la humildad y la pobreza.

Alison More abordará la figura de Santa Clara de Asís en “*Clara in natura, clarior in fama, clarissima in gratia. Clare of Assisi and Franciscan Virtue in Later Medieval Sermons*” (págs.75-90). Aquí permitirá adentrarse respecto al rol modélico de la santa

dentro del mundo de la religiosidad femenina, elogiando rasgos como la castidad, la obediencia y el seguimiento del Evangelio, siguiendo sus cambiantes imágenes en sermones del siglo XIV y XV.

La personalidad de Pedro Mártir según los sermones de Iacopo da Voragine será discutida en *“La figura di Pietro martire nelle raccolte di sermoni ‘de sanctis’ di Iacopo da Voragine. Considerazione e testi”* (págs.91-120), de Giovanni Paolo Maggioni. En él, se evaluará la forma en que los frailes dominicos se valen de la obra de VoráGINE para la lucha contra la herejía, analizado desde el punto de vista doctrinal y ético.

A este estudio le prosigue el aporte de Stanislava Kuzmova, intitulada *“St. Stanislaus of Cracow as a Model of Virtues in sermons and Hagiography”* (págs.121-136), donde se propondrá ver la valoración de San Estanislao de Cracovia en la hagiografía y los sermones como un modelo de virtud, cuando anteriormente se lo marginó por no pertenecer a los parámetros modernos de santidad.

En *“«Entre l’Eglise et l’Etat». Les vertues disputes de Louis d’Anjou, prince, franciscain et évêque”* (págs.137-152), la investigadora Sophie Delmas focaliza en la predicación vinculada a Luis de Anjou y sus representaciones a lo largo del siglo XIV.

Aires Augusto Nascimento busca explicar los modelos de virtud en el contexto de la caballería medieval en *“Un canon de vertus d’un saint laïc: la leçon d’un roi por Nuno de Sainte Marie”* (págs. 152-176). Allí valora la riqueza de su literatura desarrollando las prácticas de Nuno de Santa María.

En el artículo *“King Duarte’s guidelines for the sermon at the funeral of King João I: An exemplary king, not a royal saint”*

(págs.177-188), María de Lurdes Rosa nos lleva al espacio lusitano para mostrarnos cómo un escrito de la Baja Edad Media sirvió como legitimador del reinado de Juan I de Portugal, inculcando valores hacia varias facetas de su personalidad (como rey, hombre, marido, padre y señor).

Isabel Dias se encarga de enfatizar la unión entre predicación y escolástica en “*Le sermon «De sanctis martyribus quinque fratribus» de Pelbart de Themeswar*” (págs. 189-210), siendo el sermón de Themeswar el texto modélico para un grupo de predicadores franciscanos a fines del siglo XV.

La participación de la especialista Valentina Berardini se hace carne en el estudio “*Dominic of Calaruega. The man, the preacher and the Saint*” (págs.211-224). La autora propone discutir las maneras en las que los sermones bajomedievales describen a San Domingo de Calaruega, desde la mirada de los dominicos y los franciscanos.

Pietro Delcorno nos introduce en el mundo de San Bernardino de Siena a través de su aporte llamado “*O felix adulescentia Bernardini! O ardentissima caritas cordis eius! San Bernardino de Siena come modelo per i laici*” (págs.225-246). El autor caracteriza la forma en la que se construyó la vida del santo luego de su canonización en 1450, demostrando como el santo no sólo fue el modelo de predicador “perfecto”, sino que fue un hombre que vivió en caridad y castidad en el mundo secular.

El aporte final corresponde a la investigación de Paula Almeida, en “*«Comprar virtudes com pouco preço, e ter o céu de graça»*. *Algumas notas sobre a questão da «heroicidade de*

virtudes» em «Vidas» devotas em Portugal (siglos XVII-XVIII)” (págs.247-267). La especialista se enfoca en el Portugal moderno para ver cómo las virtudes teológicas, cardinales y morales asumieron una importancia significativa en relación al concepto de santidad. A continuación, Antonio Rigon concluirá la colectánea con unas palabras de cierre (págs.273-276).

El enfoque desarrollado por los autores permite demostrar el estado actual de las investigaciones sobre el estudio del culto cristiano y la constante renovación historiográfica en dicho campo. Seguramente, dicho aporte permitirá acercar a especialistas e iniciados en la temática dentro de una estimulante puerta a la historia de la religión bajomedieval y temprano-moderna.

Rollo-Koster, J., *Avignon and Its Papacy, 1309-1417. Popes, Institutions, and Society*, Lanham, Boulder, New York, London, Rowman & Littlefield, 2015, 314 pp. ISBN: 978-1-4422-1532-0.

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

El objetivo final de la presente obra está orientado a presentar al mundo académico un estudio renovado e innovador en la temática relacionada al Gran Cisma de Occidente. Desde hace décadas, Rollo-Koster ha realizado un gran esfuerzo intelectual e historiográfico con el fin de renovar este campo de estudios propio de la medievalística. Resultado de esto es la obra resultante, en donde se tienen en cuenta los grandes aportes y avances en la investigación sobre el periodo.

El primer capítulo trata sobre los papados de Clemente V (1305-1314), Juan XXII (1316-1334) y Benedicto XII (1334-1342). Mientras que el pontificado de Clemente V fue transicional, los subsiguientes – según la opinión de la autora – fueron ya verdaderos mandos de poder religioso.

El segundo capítulo trata ya sobre los pontificados de Clemente VI (1342-1352) y de Inocencio VI (1352-1362). Ambos papas representan ya el poder instituido en Aviñón. Esto se puede observar en la expansión del palacio papal y la afirmación simbólica de su poder. También se destaca el deseo de Clemente VI, de arbitrar en las disputas que generaban la Guerra de los Cien Años. Sin embargo, la peste negra y la evolución del conflicto bélico, hicieron

que su sucesor (Inocencio VI) realizara nuevamente las gestiones correspondientes para regresar a Roma. Esta cuestión es tratada en el tercer capítulo, donde se describen los intentos del retorno a la vieja ciudad papal. El sucesor, Urbano V (1362-1370) logra por fin volver y visitar a la capital de la región del Lacio; allí en Roma, en el año 1368, tiene una reunión con Juan V Paleólogo, el Emperador de Bizancio, con quien intento una unificación de las dos fes cismáticas, en defensa al ataque de los turcos. Pero los disturbios de 1370 en Italia lo obligaron a volver y fue en ese periodo que aconteció su deceso. Lo sucedió Gregorio XI (1370-1378) quien continuó con este deseo de regresar a Roma, logro que alcanzo un año antes de su muerte.

En el cuarto capítulo de su obra, la autora logra describir con precisión la estructura y el funcionamiento general de la curia avignonense. Puntualiza e identifica las reformas dentro del campo administrativo y las reorganizaciones que este sufre. Según Rollo-Koster, estas mutaciones dentro de la organización interna de la curia son el legado más importante que a futuro iba a sobrevivir.

El quinto capítulo realiza un cambio radical de enfoque. Dejando de lado la historia de los acontecimientos políticos que configuraron la dinámica del Cisma, se dedica a estudiar la población de Aviñón y la mutación que significó para dicha *ville* el que se trasladara allí la sede papal. Debido a esta razón, la autora hace una reconstrucción de las estructuras de gobierno y políticas de la ciudad antes y después de la instauración del papado, como así también, realiza un estudio de la evolución demográfica que existió.

Para finalizar, el sexto y ultimo capítulo es una reflexión

general sobre el Cisma, en donde se buscan las raíces del mismo, al momento que se lo intenta contextualizar en un proceso que desembocaría en el fin del papado medieval y la inauguración de lo que sería una nueva manera de esgrimir el poder religioso.

A manera de conclusión podemos decir que este libro es un aporte fundamental a la problemática sobre el papado medieval en primer lugar y más específicamente un análisis pormenorizado de la dinámica, estructura y configuración del ejercicio de dominación religiosa papal en las tierras del sur de Francia.

Campagne, F., *Profetas en Ninguna Tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, 387 pp. ISBN: 978-987-574-716-6.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La historia del discernimiento de los espíritus –aquel dispositivo que comprobaba la veracidad y la falsedad de señales sobrenaturales en el mundo terrenal– ha sido largamente discutida por numerosos especialistas de todo el mundo. Siempre se la ha vinculado con problemas puntuales, pero en muchos de ellos no se pudieron delinear elementos para poder verla en sí misma como objeto de estudio. Con enorme erudición, Fabián Campagne echa luz a esta problemática, prestando atención a conceptos fundamentales del fenómeno para un mejor acercamiento.

En *Profetas en Ninguna Tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, el especialista hace énfasis en presentar una serie de estudios de caso en un marco temporal sorprendentemente amplio, partiendo desde el legado de las Sagradas Escrituras –en especial la figura del rebelde Paulo de Tarso–, pasando por padres de la iglesia centrales como San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, humanistas de la talla de Erasmo de Rotterdam, el fundador de la orden jesuita Ignacio de Loyola, hasta llegar al análisis de casos de discernimiento en pleno Siglo de las Luces.

Si bien a lo largo de las 387 páginas que ocupa dicho estudio no hay una preocupación puntillosa por seguir una línea cronológica obligatoria, la problemática está íntimamente relacionada a las disputas de larga data entre el predominio de la religión oficial propugnada por las instituciones cristianas en gran parte y aquellos que se mantuvieron alrededor de la senda de la religiosidad carismática.

Es importante prestar atención a la relevancia que le da Campagne a los conceptos de *institución* y *carisma*, ya que su comprensión histórica nos permite reconocer más fácilmente como fue la apropiación y las luchas sobre el manejo del dispositivo de discernimiento espiritual.

Este recorrido personal que traza el especialista, partiendo del siglo I d. C. hasta bien entrado el siglo XVIII, demuestra el vasto conocimiento del autor del presente libro, que puede ir muchísimo más allá de los límites establecidos por el período moderno.

De esta forma, la historia de la religión ha demostrado que puede ser el conjunto sucesivo de luchas por la pretensión de la hegemonía de ciertos grupos de poder en dicho campo desde su propia creación, generando múltiples controversias hasta nuestros días. El abordaje propuesto por Campagne demuestra que bajo la arista del discernimiento de los espíritus es posible efectuar un análisis novedoso, atrapante y de interés en un gran paso dentro de las producciones de la historia cultural.

EDAD MODERNA

Von Friedeburg, R., *Luther's Legacy. The Thirty Years War and the Modern Notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 441 pp. ISBN: 978-1-107-53067-6.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La catástrofe mundial causada por la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) fue devastadora. En el Sacro Imperio (espacio donde se llevó la gran parte de la contienda) no sólo estaban en juego la solución a los problemas religiosos, sino también los dilemas políticos. Por un lado, el estallido de la Reforma Protestante en 1517 causó un gran cisma que generó suculentas disputas entre los reformados y los católicos, como así también arruinó en buena medida el sueño de una cristiandad universal pensada por el entonces emperador Carlos V de Alemania/ Carlos I de España (1500-1558). Pero por otro lado, es importante observar que a partir de la década de 1970 los historiadores focalizaron en otro de los aspectos importantes del contexto bélico anteriormente descripto: la participación política de los súbditos del reino y su tensa relación con los príncipes electores.

El libro de Robert Von Friedeburg concilia con gran éxito los planteos en pugna sintetizándolos con la siguiente pregunta: ¿de qué manera la herencia luterana entra en juego con una posible concepción de Estado en la modernidad alemana? A lo largo de las

441 páginas que ocupa su estudio trata de responderse esta interrogación.

Luego de un análisis exhaustivo de una documentación poderosamente amplia y variada, el autor considera que en los diferentes panfletos, sermones y sátiras alemanes producidos entre 1630 y 1650 inducen a pensar que los príncipes y sus asesores alevosamente “maquiavélicos” crearon políticas que condujeron al despotismo y la devastación, esclavizando a los súbditos del vasto reino a la guerra y el crimen.

De esta manera, Von Friedeburg no solo problematiza las diferentes conceptualizaciones del Estado contemporáneas a su objeto de estudio sino también más actuales, denotando una amplia autoridad sobre el tema. Así, los dilemas de concebir una visión firme de una organización estatal no fue sólo el producto de una lucha política, sino que también estuvo fuertemente consustanciada con las controversias confesionales del momento.

Este estudio sintetiza fehacientemente la investigación de las últimas tres décadas y presenta nuevas maneras de abordar la naturaleza y la interrelación entre el vínculo entre los príncipes y sus vasallos, mostrando cómo se plasmaron sus luchas en la prensa y en las proclamas de los siglos XVI al XVIII.

Schilling, H., 1517. *Weltgeschichte eines Jahres*, München, Verlag C. H. Beck, 2017, 364 pp. ISBN: 978-3-406-70069-9.

Julián Barenstein

UBA-CONICET

Con motivo del quincuagesimo aniversario de la célebre publicación de las noventa y cinco tesis de Lutero, asistimos a la presentación de una verdadera legión de trabajos sobre el teólogo de Wittenberg y la Reforma. Empero el libro de Heinz Schilling, profesor de Historia europea de la temprana Modernidad en la Humbolt-Universität de Berlín y autor de la célebre biografía del reformador, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs* (2012), es de una originalidad inusitada, pues, si bien aborda de lleno el año crucial de 1517, no lo hace, como es usual, centrándose en el gran acontecimiento de Wittenberg. En efecto, como su título lo indica, en este libro se presenta la historia mundial de ese año; nos revela, pues, cómo era el mundo de Lutero. Así pues, en un extenso, exhaustivo y muy bien documentado recorrido, el prof. Schilling nos lleva por diferentes países, i.e., España, Italia, China, México, Turquía y hasta por el continente africano para dar cuenta, no sin cierta maestría, de las múltiples facetas de 1517.

Desde el punto de vista de su estructura, la obra se articula en siete extensos capítulos. En el primero de ellos, “Zwei Weltreiche und ein Drittes Rom kündigen sich an, aber auch ein Sturm gegen Unterdrückung und Willkür”, se estudian los imperios español y

otomano con especial atención, por una parte, a la decadencia del primero y a la visión de los Habsburgos respecto de la supremacía del Cristianismo, y, por otra, a la expansión del Imperio otomano hacia Egipto, la península arábiga y las costas del norte de África.

El segundo capítulo, “Um Frieden und Stabilität des Geldes”, es de tenor estrictamente económico: está, pues, dedicado a la economía mundial de 1517. En tal sentido, toma casi como punto de partida algunos pasajes del célebre *Querela pacis* de Erasmo (*Klage des Friedens*, en alemán) para abordar la cuestión de la lucha de partidos y de dinastías y dar cuenta del giro copernicano en economía que esto significó a lo largo de ese año.

El capítulo tercero, “Europa und die weitere Welt” es quizás, el más general de toda la obra. Está dedicado a dar cuenta de los acontecimientos extraeuropeos más importantes. De este modo, luego de establecer, siempre en términos generales, la relación entre el Antiguo y Nuevo mundo, Schilling se detiene en la actividad de los portugueses en la India y la de los españoles en Yucatán, las cuales incluyen, como es obvio, el descubrimiento de una alta cultura (*Hochkultur*) americana.

El capítulo cuarto, “Die Renaissance und ein neues Weltwissen” está dedicado a los “nuevos” conocimientos que se volvieron accesibles durante el Renacimiento. El autor se detiene aquí en el renacer de la Antigüedad, producto del rechazo de los autores y textos del pasado inmediato por parte de los humanistas de los siglos XIV y XV. En su recuento de los logros del Renacimiento, se analiza el despertar de las mujeres y los nuevos roles que ocupa en las sociedades contemporáneas a Lutero.

El quinto capítulo, “Kollektive Ängste und Sehnsucht nach Sicherheit” presenta un cuadro, de cierto sabor psicológico, de la inseguridad que sentían los europeos en general y los alemanes en particular. Este capítulo, de lo más interesante, pasa revista a toda una gama de supersticiones que recorren todo el tiempo del Renacimiento y abarca a gentes de todas las clases sociales. Nos referimos a la magia, brujería, demonología, y la demonización de judíos y musulmanes. Éste capítulo, al igual que el anterior, recuerda más a los libros sobre el Renacimiento que a aquellos sobre la Reforma, y trae una descripción tan vívida de las supersticiones y sus motivos que recuerda al célebre *Pagans and Christians in a nage of Anxiety* de E. R. Dodds.

En el capítulo sexto, “Der Papst in Rom-italienischer Souverän und universeller Pontifex”, se aborda tanto la situación de Roma como la actuación del papado y las ideas reformistas que, dentro de una pretendida ortodoxia, buscaban trocirla cristiandad de pies a cabeza. Schilling presta especial atención al papel de Roma en la lucha contra los otomanos y en las guerras europeas, para caracterizar, siempre a través de claras coordenadas que apuntan a definir el mundo de Lutero, finalmente a los papas mediceos.

El capítulo séptimo, por último, “Der Mönch in Wittenber –*ex oriente lux* oder die Morgenröte des protestantismus an den Grezen der Zivilisation” está dedicado al contexto inmediato de la publicación de las tesis y al surgimiento, podemos llamarlo así, del protestantismo en sentido estricto.

Es conveniente mencionar que el libro contiene cinco índices muy útiles. El primero es un índice de notas, las cuales están

agrupadas al final a fin de hacer la lectura del texto más lineal (pp. 313-332). Un segundo índice enumera las fuentes y bibliografía secundaria (pp. 333-349). El tercer índice está dedicado a las fotografías que contiene el libro, con sus créditos (pp. 350-351). Los dos últimos, por su parte, son los índices de autores y personajes (pp. 352-358) y de lugares (pp. 359-364) respectivamente.

No podemos dejar de decir que estamos ante una obra no sólo de gran utilidad, erudición y originalidad, sino también muy bien escrita. La edición, por lo demás, es impecable, se trata de una obra que invita a la lectura en todo sentido, por lo que si bien puede –y hasta debe– ser utilizada por especialistas en la Reforma y en las primeras décadas del s. XVI, también entraña un gran interés para aquellos que pretendan iniciarse en estos temas.

Udolph, J., *Martinus Luder-Eleutherius-Martin Luther. Warum änderte Martin Luther seinen Namen?*, Heiledberg, Universitätsverlag Winter, 2016, 150 pp. ISBN: 978-3-8253-6640-7.

Julián Barenstein
UBA-CONICET

Con este breve libro, Jürgen Udolph, profesor emérito de la Universidad de Leipzig y Namenkundler u Onomastiker, se propone dar cuenta de una de las cuestiones más pintorescas y no tan estudiadas en torno a Martín Lutero, a saber, la que respecta al verdadero nombre del reformador o, mejor, a su verdadero apellido, y a los motivos que lo llevaron a cambiarlo. En efecto, como explica el autor en la Introducción al opúsculo, y advierte también en el título, su nombre original era “Martinus Luder”. Llegó a cambiarlo por “Martin Luther”, utilizando algunas veces “Eleutherius”, nombre que en griego significa *libre*, a causa de la semejanza entre éste y su apellido ya cambiado. Puntualmente usó el apellido “Luder” hasta el verano de 1517, pasó a llamarse “Eleutherius” por un breve tiempo, mientras utilizaba también “Luther”, apellido que fue finalmente el elegido. Así pues, Udolph se pregunta no sólo por qué Lutero cambió su nombre sino también por qué lo hizo a los treinta y cinco años y no antes. En busca de una respuesta satisfactoria el autor recaudó una gran cantidad de información que abarca unos cuarenta y cinco años de la vida de Lutero (entre 1501 y 1546) y comprende

doscientas firmas manuscritas extraídas tanto de cartas como de obras y opúsculos.

Internamente el texto de Udolph se articula en once capítulos en los que se aborda la cuestión partiendo desde el punto de vista biográfico. En efecto, el autor comienza indagando la infancia de Lutero en Eisleben y Mansfeld para trazar la historia del apellido Luther y de la familia Luder, y enumerar las formas de escribir su nombre. De acuerdo con Udolph, como ya hemos anunciado, el punto de inflexión es el año 1517, en el cual se registra “Eleutherius” en un total de veintiocho cartas, redactadas entre noviembre de ese año y enero de 1519. Advierte el autor que Lutero nunca utilizó ese nombre en un documento oficial.

Podemos encontrar un poco más de luz sobre la cuestión a partir del capítulo II, el cual está dedicado a un examen del lenguaje que se utilizaba en Wittenberg, donde convivía el bajo alemán (*Niederdeutsch*) con el alto (*Hochdeutsch*), el primero para uso del vulgo, el segundo para las clases altas a la que Lutero pertenecía en tanto profesor universitario. Familiarizado con los dos dialectos, al reformador no se le escapaba que “*luder*” en bajo alemán significaba “perra”. De hecho no eran infrecuentes los insultos que hacían referencia a éste significado de su apellido, más todavía después de sus noventa y cinco tesis volaran por toda Alemania “agitando al mundo entero”, como diría Erasmo en una de las cartas dirigidas al reformador. Lutero, según Udolph, habría elegido finalmente y de manera deliberada la forma del alto alemán, “Luther”. Más allá de lo dicho, el autor prosigue en su investigación buscando otros apellidos que siguieron una metamorfosis similar, cambiando “-d-” por “-th-”.

El recorrido es apasionante para cualquier amante de las palabras, las etimologías y disciplinas como la lingüística y la semiología.

Es dable tener en cuenta que el libro se cierra con una extensa lista de bibliografía (pp. 141-147) y dos índices: el primero contiene una lista de dieciséis fotografías distribuidas en diferentes capítulos (p. 149), mientras que el segundo comprende las referencias de las veinticuatro ilustraciones que comprende la obra (pp. 149-150).

Se trata de un trabajo de gran erudición pero, debemos decirlo, de un interés más bien anecdótico; en otro orden de cosas, el opúsculo es de ágil lectura, y recomendado, por tanto, al lector culto de lengua alemana.

Macleán, I., *Scholarship, Commerce, Religion. The Learned Book in the Age of Confessions, 1560-1630*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 2012. 380 pp. (ISBN 978-0-674-06208-5).

Carlos Manuel García
Universidad de Buenos Aires

El objeto de estudio de este libro está centrado en un relevamiento de la esfera de producción y distribución de libros académicos y eruditos en Europa, durante el apogeo de la industria de mercado de libros que había comenzado en 1560 hasta la declinación de la misma en 1630. Cabe remarcar que el autor inscribe este surgimiento del mercado editorial en una estrecha correlación con los problemas interconfesionales que el universo europeo tenía en dicha época; la ruptura de la ecúmene católica había dado al surgimiento de dos iglesias (el luteranismo y el calvinismo) que tenían una cantidad de fieles muy importante. Esta agria disputa entre credos se hacía visible en la publicación de obras académicas sobre temáticas muy diversas que iban desde la filosofía natural al derecho canónico, pasando por la medicina y la historia, todas disciplinas que no eran en sí mismas teológicas, pero que debido a la coyuntura histórica en la que se produjeron, no podían escapar al debate religioso antes mencionado.

El centro geográfico estudiado por esta obra es la feria de libros de Frankfurt, siendo reconocida en la primera modernidad

como uno de los centros urbanos más poblados de libros eruditos de todo el continente. Esta feria se celebraba dos veces al año durante ocho días, entre los meses de marzo y septiembre. Debido al amplio espectro que tenía dicha feria bianual, cada encuentro se configuraba como un verdadero fenómeno internacional, multilingüe y de avanzada académica, siendo publicadas las novedades más conspicuas que cada disciplina iba desarrollando.

En un estudio de escala más micro y con la finalidad de hacer una reconstrucción de la atmósfera de producción de estas complejas obras de estudio donde diversos actores participaban de la esfera de producción y circulación de libros, ya sea como autores, editores, impresores, libreros, coleccionistas o lectores, Maclean reconstruye estas áreas mediante el seguimiento de la actividad de Melchior Goldast von Haiminsfeld, un agente literario de varios de los académicos de Frankfurt. Este se destacó como editor, corrector e intermediario entre los productores del conocimiento, el mundo del patronazgo y la empresa editorial. Al mismo tiempo, formaba parte de un grupo de intelectuales e impresores calvinistas, aunque mantenía una relación estrecha con luteranos y católicos.

A manera de conclusión, podemos decir que este libro tiene una aproximación metódica que inicia con el proceso de producción de las obras académicas tempranas modernas a manos de los autores (con sus correspondientes géneros y campos de estudio), pasando a los editores e impresores, quienes a su vez se encargan de que estas obras sean colocadas en un mercado editorial muy amplio, mercado al que asisten libreros y coleccionistas. Esa era la dinámica de la producción erudita a fines del siglo XVI y comienzos del XVII.

Algunas consideraciones finales son necesarias: en primer lugar, el autor realiza un erudito trabajo en pos de colocar a la producción académica temprano moderna dentro de la coyuntura histórica de problemas religiosos en toda Europa e intenta trazar una relación directa entre ambos fenómenos. En segundo lugar, lleva a cabo un estudio acotado, en el cual se centra en una gran ciudad imprentera como era Frankfurt y en la circulación de los libros cultos, a través del análisis de la actividad de Melchior Goldast von Haiminsfeld durante el apogeo de esta industria.

A futuro sería interesante contar con más estudios regionales que den cuenta de cuáles fueron los sentidos y las formas de circulación de las producciones intelectuales académicas en otros rincones del continente, a fin de analizar estos casos de manera comparativa.

Martin, P., *Histoire de la messe. Le théâtre divin (XVIe-XXe siècles)*, Paris, CNRS Éditions et Biblis, 2016, 512 pp. ISBN: 978-2-271-09282-3.

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

De todas las liturgias que la religión católica celebra, la misa sin dudas es una de las más importantes. La obra que nos compete tiene como autor a Philippe Martin, un historiador modernista especialista en la vida religiosa de la región francesa de Lorena. Su objeto de estudio es dar cuenta de las complejas maneras en las que se dio la transmisión de creencias católicas a sus feligreses, desde la temprana modernidad en adelante, específicamente en el mundo post tridentino.

Siguiendo con sus temáticas de estudio centradas en la liturgia católica, la presente obra justamente tiene como finalidad leer en clave histórica la ceremonia del rito eucarístico, en su evolución desde el Concilio de Trento hasta la celebración del Concilio Vaticano II. En todo este enorme arco temporal, Martin intenta reconstruir no solo el aspecto formal de la ceremonia, sino pretende además reponer desde una perspectiva antropológica, sociológica y semiológica el significado de dicho rito. Por esta razón, la estructura de este libro está orientada en dos coordenadas distintas; la primera, más innovadora, donde estudia a la misa como un escenario y una escena (de aquí el concepto de teatro divino) en el cual se realizan las practicas litúrgicas centrales de dicha religión, teniendo las mismas

una enorme densidad de significado y simbolismo. Esta aproximación tiene como finalidad la meta de desentrañar los complejos entramados que configuran a esta ceremonia, pensándola a través de sus cambios en el tiempo. En segundo lugar, un enfoque más formal es abordado en la tercera y cuarta parte de dicho libro, donde estudia la relación de la misa con la sociedad en general y con la comunidad de practicantes que asisten a dicho oficio.

En términos globales, lo transformador de dicha perspectiva consta en poner en diálogo el aspecto más simbólico que la misa ha tenido desde la contrarreforma hasta la actualidad, con el costado social de su práctica; debido a ello se piensa a la ceremonia como algo para hacer, pero también como un decir, como algo que en la reproducción de su acción contiene un mensaje compartido por un conjunto de individuos.

Un repaso historiográfico de estas problemáticas nos demuestra que estos temas no habían sido abordados con anterioridad. Así que podemos entender a este estudio como un texto pionero en desandar la compleja configuración de profundo significado de la celebración de la ceremonia eucarística en la larga duración que corresponde a la modernidad y la época contemporánea. Frente a los cambios y desafíos que el catolicismo afrontó, al calor de la ruptura religiosa de principios y mediados del siglo XVI con las reformas luterana y calvinista, nos impone la necesidad de seguir tramo a tramo la nueva disposición del rito de la misa, siendo uno de estas liturgias las más atacadas por los reformados. Todos estos cambios históricos son abordados en esta obra desde la perspectiva de dicho rito.

Strom, J., *German Pietism and the Problem of Conversion, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press University Park, 2018, 226 pp. ISBN: 9780271079349.*

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

Esta obra se encuentra inscripta dentro de la serie de libros titulada *Pietist, Moravian and Anabaptist Studies* que la Universidad Park de Pennsylvania esta publicando, con la finalidad de realizar una aproximación multidisciplinar a la historia y la teología de estos grupos religiosos nacidos al calor de la Reforma.

El autor de este libro es Jonathan Storm, es Profesor sobre la Historia de la Iglesia en la Candler School of Theology y Decano asociado en la Universidad de Emory. Su estudio está orientado a la historia del pietismo europeo y el mundo protestante.

En este libro se busca describir el variado, complejo y problemático escenario de la conversión pietista en el mundo del siglo XVII y XVIII. El autor busca discutir con los relatos de conversión que se produjeron y difundieron dentro del universo de dicha doctrina protestante. Tomando como base la narración mítica aceptación de la fe reformada que August Hermann Francke realizó, describiéndola como una lucha intensa y denodada por recibir la iluminación, lo que se busca diseccionar y analizar es la construcción de esta narrativa. Existieron causas históricas y doctrinales que hicieron posible el triunfo de estos tipos de relatos. Strom realiza

una lectura de múltiples fuentes históricas de relatos de conversión que los pietistas escriben y encuentra un conjunto de patrones en común que dan cuenta de la configuración de una meta-narrativa mas importante, en la que se pueden observar las tensiones entre las conversiones a esta fe y la narración de las mismas. Repasa a nivel popular la construcción de las mismas en periódicos, las controversias sobre el modelo de conversión de la *bußkampf*, el movimiento de reactivación del Dargun, entre otros.

Lo fundamental de este aporte historiográfico es que vuelve a traer a la discusión un aspecto importantísimo del culto pietista que es el fenómeno de la conversión en la modernidad. Las conversiones son elementos fundamentales de las religiones que surgen luego de la Reforma Protestante y este libro comprende el registro en el cual se llevaron a cabo en el universo pietista, siempre teniendo en mente que este movimiento luterano hacia un especial hincapié en la experiencia religiosa personal, los sentimientos y las emociones, al mismo tiempo que resaltaban el valor de la lectura de las Sagradas Escrituras como el elemento distintivo de los verdaderos fieles. Por esta razón es importante la lectura de este estudio, ya que realiza un especial aporte a la comprensión de las vivencias del converso, a un culto en el que dicha experiencia es de suma importancia.

Esperamos a futuro que la serie *Pietist, Moravian and Anabaptist Studies* continúe publicando mas obras que analicen a nivel teológico, filosófico e histórico la evolución de las iglesias reformadas, tanto en el viejo mundo, lugar donde surgieron, como en su expansión en la geografía americana. Sin duda estas publicaciones serán de un profundo valor historiográfico.

Rurale, F., *Monaci, Frati, Chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008, 198 pp. ISBN: 978-88-430-4728-4.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

La historia de las diferentes órdenes religiosas constituyó un campo de estudio llamativo para ser estudiado. Por lo menos, en lo que atañe a la temprano-modernidad europea es aún más estimulante la indagación de los principales problemas ligados al funcionamiento de la Iglesia católica, causados por los movimientos de Reforma protestante (posteriores al cisma de 1517 con las 95 tesis de Wittemberg del fraile agustino Martín Lutero) y la posterior ofensiva de la Contrarreforma católica.

El aporte de la obra de Flavio Rurale al campo de la historia de la religión es singular y llamativo. Propone analizar de qué manera convivieron las diferentes órdenes religiosas en suelo italiano. El autor no sólo considera que las órdenes ejercieron un papel de importancia e influencia, no sólo interviniendo en el combate a las heterodoxias doctrinales y la dirección de la espiritualidad, sino que las mismas fueron protagonistas de la vida cultural y científica a lo largo y ancho del continente europeo.

A lo largo de sus páginas, veremos un abordaje integral de las interacciones de las órdenes con la ciudad papal, mientras que al mismo tiempo se pondrá énfasis en las tensiones y conflictos que se van generando entre los diferentes actores religiosos.

Angeli, G., *Lettere del Sant'Ufficio di Roma All 'Inquisizione di Padova (1567-1660)*, Padua, Centro Studi Antoniani, 2013, 172 pp. ISBN: 978-88-85155-92-3.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

El papel que cumplió la Inquisición respecto al control de la prácticas y los practicantes religiosos tanto en la Edad Media como en la Moderna (más débil en el primer caso, más fuerte en el segundo), permitió ver una amplia variedad de modos de acción lo largo y a lo ancho del continente europeo. Dos de sus grandes exponentes en el fulgor de la temprana modernidad tienen que ver con la instauración de la Inquisición española a partir de la década de 1480, y la romana en 1542, siendo diametralmente diferente a los vestigios heredados por parte de la organización medieval.

Teniendo en cuenta el segundo caso, para la necesaria efectividad de operaciones, todas las sedes inquisitoriales periféricas ubicadas en la península italiana debieron supeditarse al control total de la sede romana. Así, el grueso de la documentación registrada en los pequeños tribunales fue más difícil de hallar debido al avasallamiento de la capital italiana. Pero las investigaciones más recientes han puesto en duda el anterior argumento de manera fehaciente.

El conjunto de fuentes presentado en este ejemplar pertenecen al quehacer diario de la Inquisición de Padua, encabezada por el

franciscano Giovanni Angeli durante el período 1567-1660. El marco temporal que abarca dicha colectánea es importante, ya que denota su accionar en medio del ataque realizado por los movimientos de Contrarreforma en todo el Viejo Continente.

A lo largo de las 172 páginas que comprende el estudio, el tribunal eclesiástico paduano hizo énfasis en el juzgamiento de una serie de disidencias nada menores: contempló a herejes, judíos y hasta brujas. También condenó a aquellos que no poseían licencias para el acceso a libros prohibidos y a la *Vulgata*, y escritos meramente teológicos, como aquellos que abordan el problema de la gracia.

Como tribunal periférico, la sede paduana permaneció sumida en un relativo silencio. Buena parte de su archivo ha sido destruido cuando en julio de 1797 los ejércitos napoleónicos se apropiaron de la ciudad. Este acontecimiento nos sirve para pensar el papel de la vejación de la memoria y de la historia de un lugar insólito del norte de Italia pero no menos interesante para trabajar.

Esta edición elaborada por el Centro Studi Antoniani respetó la edición manuscrita de una manera sigilosamente cuidadosa, facilitando a los lectores un mejor acercamiento a un estudio de caso del fenómeno inquisitorial en el suelo italiano.

Bothe, R., *Kirche, Kunst und Kanzel. Luther und die folgen der Reformation*, Köln, Böhlau Verlag, 2017, 277 pp. ISBN: 978-3-412-50379-6.

Maricel Gomez
Universidad de Buenos Aires

Probablemente la historia es una de las grandes fuentes de inspiración para la reflexión social y la expresión personal del arte. Hitos indiscutibles a lo largo del tiempo han interpelado no solamente a la música, sino también a la pintura y a la arquitectura, para poner sólo algunos ejemplos.

El 31 de octubre de 1517 ha sido la fecha clave del cisma que ha partido en pedazos al orden cristiano. Así, en la posteridad de dicha efeméride, la humanidad reflexionó acerca del efecto que causó la irrupción de la Reforma en muchas aristas de la sociedad europea.

El libro de Rolf Bothe busca conciliar la contribución del movimiento protestante liderado por Martín Lutero (1483- 1546) en el diseño de las edificaciones religiosas y las manifestaciones artísticas a lo largo del territorio de la actual Alemania (anteriormente, los espacios ocupados por el Sacro Imperio Romano Germánico).

El contundente impacto de la Reforma en el arte moderno alemán ha dejado huellas imborrables hasta el día de hoy, y sobre todo generó tendencias fundamentales respecto de la piedad protestante y la teología luterana. El libro busca rescatar esta mística, la de poner a la luz las dinámicas sociales y religiosas y

como surten efecto en el plano creativo. Es un formidable acercamiento para aquellos iniciados y especialistas en la historia del arte.

Jurdjevic, M. y Strøm-Olsen, R., (ed.), *Rituals of Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of Edward Muir*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2016. (Essays and Studies 39) 440 pp. ISBN: 978-0-7727-2185-3.

Carlos Manuel García
Universidad de Buenos Aires

Pocas figuras han contribuido tanto a la historiografía del Renacimiento en las últimas décadas como lo hizo Edward Muir. Sus aportes variados van desde la antropología histórica, centrada en los rituales renacentistas como eje de análisis (recordándonos a las contribuciones míticas que ha realizado Jacques Le Goff en el estudio de la historia medieval o Edward Palmer Thompson en su análisis de la formación de la clase obrera a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Inglaterra) hasta la microhistoria, acompañando a propuestas historiográficas centrales como las realizadas por Carlo Ginzburg, Giovanni Levi y Natalie Zemon-Davies entre otros. Estos enfoques específicos fueron además matizados por un intento exitoso de investigación interdisciplinaria, tendiendo puentes entre diversas materias como la literatura, la historia del arte, incluso la musicología.

Estas han sido razones evidentes que dieron pie al desarrollo de un libro en honor al recorrido de la obra de Muir, editado por Jurdjevic y Strøm-Olsen y publicado por la Universidad de Toronto.

Los trabajos que conforman este libro fueron tomados de un ciclo de conferencias sobre la temprana modernidad que se dieron en dicha universidad en el año 2014. Es importante tener en mente los aportes al estudio del ritual cívico de procesiones, al sistema de *vendettas* y las óperas renacentistas que el condecorado historiador ha realizado, y tener presente cómo estos análisis ejercieron una importantísima influencia sobre toda una línea de investigadores que estudiaban la cultura política del *Quattrocento* y el *Cinquecento*. De hecho, la estructura del libro en cuestión sigue esa patronímica trazada por la investigación del profesor de Historia Italiana de la Universidad de Northwestern.

Compuesto por quince artículos, encontramos varios tópicos de análisis en los que Muir fue pionero. Uno de ellos es el ritual cívico, en donde destacan los estudios de Patricia Fortini Brown y Monique O'Connell, concentradas en el dominio religioso en el Mediterráneo que Venecia había articulado y en las oraciones y procesiones que negociaba con sus dominios, respectivamente. Los estudios de Michael Paul Martoccio y Brian Maxson nos transportan a Florencia. El primero estudia cómo el ritual cívico de la ciudad de la flor servía como un elemento identitario para contraponerse a las demás Ciudades-Estado italianas, sobre todo a Siena, mientras que el segundo hace hincapié en como la poética del *Certame Coronario* sirvió como método de sanación de heridas entre facciones, luego de la enorme tensión cívica de 1441. Cierra el análisis de rituales, el trabajo de John M. Najemy, centrado en la sexualidad, el crimen y la redención en el espacio florentino.

Otra temática abordada por el libro es el hincapié en la literatura como fuente para comprender la sociedad renacentista. Resalta en este apartado el estudio de Guido Ruggiero sobre el *Decamerón* de Boccaccio y la relación entre amor y *virtú*, y el de Albert Russel Ascoli sobre posibilidad de pensar a la individualidad del sujeto en *La novella del Grasso Linguaiuolo* donde se relata la vida de Filippo Brunelleschi. Otro estudio digno de mención es el de Sarah Gwyneth Ross que estudia la producción de comedias de Giovanni Batista Andreini como un nuevo canal de expresión artística en el medio del mundo de la Contra-Reforma.

El universo católico post Reforma anteriormente referido nos sirve como nexo para adentrarnos en el último apartado del libro, al que podemos calificarlo de estudio de los rituales religiosos. De esta sección, dos estudios son destacables: el de Celeste McNamara, que se dedica a estudiar las confraternidades del Véneto en el siglo XVII y el de Susan Karant-Nun, quien utilizando como eje de análisis el ritual de funeral de Augusto I, elector de Sajonia, se adentra en el campo de los nuevos estudios historiográficos centrados en las emociones.

A manera de conclusión, podemos estar seguros que todos estos estudios y las temáticas que abordan tienen su cabida en el mundo académico, entre otras cosas, debido al trabajo pionero de Edward Muir en el campo de la historia del Renacimiento.

Lopes Pereira, J., *Augustine of Hippo and Martin Luther on original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 505 pp., ISBN: 978-3-525-55063-2.

Estefanía Sottocorno

UNTREF

J. Lopes Pereira da a conocer en este libro el resultado de sus investigaciones de posgrado en la Universidad de Helsinki, bajo la supervisión de Risto Saarinen, un especialista en ecumenismo, diálogo interreligioso e iglesias reformadas. Como este último declara en el prólogo al trabajo, se trata de la ampliación de las indagaciones previas del autor en la teología agustiniana del pecado y la justificación hacia el horizonte de las ideas de la Reforma.

Formalmente, la exposición se estructura a la manera de unas plutarqueas vidas paralelas. Así, tras una breve presentación de método y objetivos, esto es, la consideración sistemática de un campo acotado de la elaboración doctrinal de ambos personajes, la del Agustín antipelagiano y la del joven Lutero, las siguientes 218 páginas se ocuparán del primero, mientras que las 200 finales se enfocarán en el segundo. Estos dos miembros simétricos del cuerpo del texto desgranar prolijamente, con reiteraciones frecuentes de las líneas de argumentación, los tópicos ya habituales en las investigaciones dedicadas a los escritores en cuestión: pecado original, amor, voluntad, libertad, predestinación, justificación.

Dentro de este panorama algo monótono, destaca como en relieve el tratamiento más vivaz y apegado a la lectura de las fuentes de la noción agustiniana de ordo, procedente de la mentalidad neoplatónica, en su íntima relación con el valor de la justicia y, por ende, en su impacto sobre la comprensión de la acción viciada (pp. 51-70). En este mismo sentido, se podría subrayar también el espacio de casi 50 páginas (pp. 81-128) que el autor consagra a la radicalización de la postura soteriológica del Agustín polémico y su distanciarse evidente –aunque pocas veces explicitado– de la referencia segura de las autoridades patristicas.

Como en el precedente que ofrece Plutarco, las ponderaciones paralelas confluyen al fin en unas conclusiones escuetas y, en este caso, muy poco novedosas: las tesis que Agustín forjó al calor de los debates contra las posiciones pelagianas influyeron intensamente sobre la concepción teológica de la Reforma, en especial, sobre la resistencia que el joven Lutero opone a aquellos representantes de la escolástica más afectados por la filosofía aristotélica. Entre éstos, L. Pereira privilegia la figura del nominalista Gabriel Biel, blanco de críticas acerbas en la medida en que sostuvo que existe un *pactum* entre Dios y los hombres, por el cual el primero se compromete a recompensar nuestros esfuerzos. Con todo, el autor no deja de señalar que la interpretación de este ockhamista es controvertida, ya que ha mantenido, asimismo, la incapacidad humana para interferir en el diseño de la predestinación divina (p. 269).

Finalmente, una lista bibliográfica actualizada y tres índices –siempre provechosos– de conceptos clave, nombres y referencias bíblicas cierran esta publicación, cuyo valor más conspicuo reside en

el abordaje sistemático de una serie de nociones centrales para el estudio, ya en clave teológica, ya filosófica, de una soteriología fundada en la gracia.

HISTORIA DEL ARTE

Ludueña Romandini, F., *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2017. 102 pp. ISBN: 978-84-1647-87-7.

Carlos Manuel García
Universidad de Buenos Aires

¿Puede entenderse a la locura como un vehículo clarificador de una experiencia? Más aun, ¿puede la locura organizar la matriz metodológica de un trabajo de investigación? Ludueña Romandini – autor de dicho libro, filósofo, magister y doctor por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París– nos dice que justamente eso fue lo que le sucedió a Aby Warburg, entre el año 1921 y el 1924.

Por lo anteriormente mencionado es que podemos entender a este libro como una nueva lectura a la obra del creador del monumental *Atlas Mnemosyne*. La locura se erige como un nuevo vector de comprensión a la producción warburgiana. Es en este estado psíquico, causado según él por los *daemones* que lo acosaban, intentó la reconstrucción de un conjunto de imágenes que tiene una dimensión cósmica.

El poder extra-humano de estos *daemones* no solo se hicieron sentir sobre el propio cuerpo del historiador del arte; fruto de un contacto con la técnica, la humanidad toda se veía acechada por el poder de estos entes sobrenaturales. Su estancia como paciente en la clínica *Bellevue* del célebre psiquiatra Ludwig Binswanger era

producto de la toma de conciencia que tuvo sobre esta situación. La configuración de la realidad de su mundo y la suya propia se veía ante un *Outside* extrahumano y el triunfo de esta experiencia se podía entender aspectos tan terribles como la guerra y técnica imperante en su tiempo, que no hacían más que abrir un nuevo juego con esas indómitas sustancias demónicas.

La base documental de esta obra es en efecto, una relectura de los documentos de la locura que se produjeron durante su internación en Kreuzlingen. Allí está la clave de la lectura y la comprensión real del deseo que Warburg tenía a la hora de realizar su meteórica labor: la creación del *Atlas Mnemosyne*.

En esta obra (su *opus magnum*) nuestro historiador del arte intento retratar relatar y acceder a una historia que en un préstamo spinoziano podríamos llamar *sub specie aeternitatis*: una reconstrucción que no tuviera como finalidad la configuración de un tiempo como linealidad, sino que, en su propia dinámica y estructura, se pueda ver al mismo como una superposición o una coextensividad. A su vez la memoria que buscaría reproducir no sería otra que una memoria del tipo cósmico, a la que Warburg pudo acceder en medio de su locura.

De esta manera, la obra de Warburg, más allá de la afamada estructura orientada a la iconología y a la antropología de las imágenes, tendría un ribete metafísico aún no explorado a cabalidad. El interés excesivo centrado en la cuestión de la reconstrucción de una historia a través de las imágenes, ha dejado de lado –según el autor– el aspecto cósmico, y no lineal (temporalmente hablando) de su propuesta.

Una reconstrucción de esta finalidad del sentido en la obra warburgiana, es también, en un punto cercano y distante, un restablecimiento de la historia occidental y de nuestro presente, en donde la ciencia y la técnica demarcaron un nuevo rumbo en la configuración del saber. Tal vez así, Warburg aún nos esté hablando a nosotros día a día.

Hiltmann, T. y Hablot L. (ed.), *Heraldic Artists and Painters in the Middle Ages and Early Modern Times*, Thorbecke, Sigmaringen, 2017 (Heraldic Studies, Band 1) 236 pp. ISBN: 978-3-7995-1253-4.

Carlos Manuel Garcia
Universidad de Buenos Aires

Una historia de la heráldica. Esa es la propuesta que este libro (primero publicado de una serie de libros que la editorial Thorbecke dedicara a este tema) nos ofrece. Pero lejos de ser una clásica historia de blasones y escudos, esta obra está destinada a estudiar a dicha producción artística y estamental en un entramado más complejo que la relaciona con la historia cultural. Así que podríamos hablar de una historia cultural de la heráldica al referirnos a este libro. Los editores creen que justamente, una aproximación de este estilo sería fundamental para ampliar el foco de estudios a espacios donde la historiografía no ha avanzado aun, siendo la ciencia del blasón un nuevo lugar donde plantear y responder a futuros interrogantes.

La estructura de la obra es sumamente ordenada. Luego de dos artículos introductorios a los problemas generales que la heráldica tiene como disciplina y el impacto que dicha producción tuvo a nivel social y cultural en la Edad Media y la Era Moderna, encontramos el primer apartado dedicado a los artesanos que hacían los escudos. Tres son los artículos centrados en los artistas heraldistas y su relación con las comunidades en las que desarrollaban su trabajo. El

siguiente apartado se centra en la concepción de dichos escudos, o sea en los aspectos que se buscaba representar de las familias que los usaban, la dimensión semiótica que intentaban retratar en dicha obra sus artesanos y del significado social que adquiriría la creación de los blasones. Los dos apartados finales hacen hincapié en dos aspectos importantes; en los soportes materiales de creación, los contextos de producción y distribución de los escudos y en la vida y obras de Antonio di Puccio (conocido como Pisanello), de los della Robbia (familia florentina de artistas) y de Georges Gresset (pintor de escudos de armas de los duques de Lorena).

Dentro de todos estos trabajos orientados a estudiar la heráldica, lo que destaca es la mirada que todos los investigadores dan sobre dicha producción blasónica. Ellos consideran que dichos artefactos son un bien cultural que puede ser leído como una fuente histórica, de la que se pueden realizar apreciaciones específicas sobre los portadores de los mismos, como así del contexto cultural y social en el que se fabricaron y usaron. Al mismo tiempo es interesante pensar la importancia de la heráldica como un espacio en el cual los investigadores en ciencias sociales pueden realizar un estudio de corte interdisciplinario; así la blasonería no será ya solamente un aspecto digno de estudio solo para historiadores del arte o artesanos contemporáneos, sino que los historiadores, semiólogos y antropólogos sociales (por nombrar algunas disciplinas importantes en el espectro de las ciencias sociales) podrán realizar un aporte sustancial al estudio de dicha materia. Esperamos que el puntapié inicial que esta obra da a la heráldica sea sostenido en las próximas publicaciones de esta colección.

LIBROS RECIBIDOS

Agustinismo

Horn, Ch., *Augustinus*, Munchen, Verlag C.H. Beck, 2014, 185 pp. ISBN: 978-3-406-66929-3.

Warns, G., *Die textvorlage von Augustins Adnotationes in Iob. Studien zur Erstfassung von Hieronymus Hiob-Ubersetzung iuxta Graecos*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 590 pp. ISBN: 978-3-525-55256-8.

Weidman, C. (ed.), *Collatio carthaginensis anni 411. Gesta collationis carthaginensis augustinus, breviculus collationis augustinus, ad donatistas post collationem*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2018; 417 pp. ISBN: 978-3-11-046967-7.

Zimmerl- Panagl, V.(ed.), *Monastica 1. Donati regula, pseudo columbani regula monialium (frg)*, Berlin-München-Boston, de Gruyter, 2015. 243 pp. ISBN: 978-3-11-033397-8

Patrística

Bell, M., *City of the Good. Nature, religion & the Anciente Search for What is Right*, Princeton, Princeton University Press, 2018, 340 pp. ISBN 978-0-691-16509-7.

Cavalcanti, E., *Leggere i Padri dopo il Concilio, studi di letteratura cristiana antica di Elena Calvacanti*, a cura di Alberto D'Anna, Carla lo Cicero, Carla Noce, Roma, Intitutum Patristicum Agustinaianum (SEA 150), 2017; 657 pp. ; ISBN: 978-88-7961-122-0.

Dell'Osso, C., *Monoenergiti/Monoteliti del VII secolo in oriente*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2017, 155 pp. ISBN: 978-88-7961-120-6.

Graves, M., *The Inspirtaion and Interpretation of Scripture. What the Early Church can Teach us*, Michigan 7 Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2014, 201 pp. ISBN: 978-0-8028-6963-0.

Segneri, A., *La controversia trinitaria del IV secolo: nell'esegesi dottrinale di anfilochio di iconio*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, 602 pp. ISBN: 978-88-7961-118-3.

Teología / Sagradas Escrituras

Proietti, O., *Variazioni dacostiane*. Macerata, 2017, 566 pp. ISBN: 978-88-6056-538-9.

Sánchez Tapia, M., *Luz y Salvación. Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín*. Biblioteca Comillas Teología 08,

Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2014, 592 pp. ISBN: 978-84-8468-536-4.

Martini, J., *La Santità in un Mondo che Cambia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, 181 pp. ISBN: 978-88-209-9990-2.

Filosofía

Balibar, E., *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*, New York, Columbia University Press, 2018, 246 pp. ISBN: 978-0-23-116860-1.

Deecke, M., *Autobiografie und Ekstase: Außeralltägliches Bewusstsein in narrativer Rekonstruktion*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2016, 472 pp. ISBN: 978-3-8253-6613-1.

Giuliano, F., *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt y otros*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017, 255 pp. ISBN: 978-84-16467-75-4.

Sosnicka, J., *Phenomenology of Love*, Berlin, Logos Verlag, 2015, 165 pp. ISBN: 978-3-8325-4179-8.

Filosofía e Historia / Edad Media

Blumenfeld- Kosinski, R., *The strange case of Ermine de Reims: a medieval woman between demons and saints*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2015; 236 pp. ISBN: 978-0-8122-2400-9.

Constable, O. R., *To live like a Moor: Christian perceptions of Muslim identity in Medieval and early Modern Spain*, Philadelphia, PENN, 2018, 226 pp. ISBN: 978-0-8122-4948-4.

Doll, E., *Der theologe und Schriftsteller Friederich Dedekind (1524/25-1598)*. Il. Col. Wiesbaden, Harrassowitz, 2018, 623 pp. ISBN: 978-3-447-10487-6.

Engelhart, H., *Die Liturgischen druke: für Fürstbischof Julius*, Würzburg, Echter, Echter Verlag, 2017, 304 pp. ISBN: 978-3-429-04410-7.

Filosofía e Historia / Edad Moderna

Freudenberg, S., *Trado atque dono: die frühmittelalterliche private Grundherrschaft in Ostfranken im Spiegel der Traditionsurkunden der Klöster Lorsch und Fulda (750 bis 900)*, Stuttgart, Steiner, 2013; 456 pp. ISBN: 978-3-515-10471-5.

Gallonio, A., *Leben des hl. Philipp Neri. Die älteste Biographie über Philipp Neri*, Sankt Ottilien, EOS Verlag, 2017, 411 pp. ISBN: 978-3-8306-7826-7.

García Álvarez (OSA), Jaime. *Santo Tomás de Villanueva: la misericordia hecha vida y pensamiento*. Madrid: Agustiniiana, 2016, 287 pp. ISBN: 978-84-92645-49-7.

Gübele, Boris. *Deus vult, Deus vult: der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter*, Thorbecke, 2018; 449 pp. ISBN: 978-3-7995-4377-4

Hille, M., *Die Pariser verurteilung vom. 10 Dezember 1270: im Spannungsfeld von Universitäts- geschichte*, Leipzig, Benno Verlag, 2005. 187 pp. ISBN: 978-3-7462-1828-1.

Hudson, J., *The formation of de English Common Law. Law and society in England from King Alfred to Magna Carta*, Abingdon-Oxon, Routledge, 2018; 234 pp. ISBN: 978-1-138-18934-8.

Magnavacca, S., Santa Cruz M.I., Soares, L, (eds.), *Conocerse, cuidar de si cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2017, 377pp. ISBN: 978-84-16467- 90-7.

McGreevy, J. T., *American Jesuits and the world: how an embattled*

religious order made modern catholicism global, New Jersey, Princeton University Press, 2016; ISBN: 978-0-691-17162-3.

Melloni A. (Hrsg.), *Martin Luther: Ein Christ Zwischen Reformen und Moderne (1517-2017)* Teilband I, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, 1- 571 pp. ISBN: 978-3-11-050100-1.

Melloni A. (Hrsg.), *Martin Luther: Ein Christ Zwischen Reformen und Moderne (1517-2017)* Teilband II, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, 576-1214 pp. ISBN: 978-3-11-050100-1.

Melloni A. (Hrsg.), *Martin Luther: Ein Christ Zwischen Reformen und Moderne (1517-2017)* Teilband III. De Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, 1218-1757 pp. c/ilustrac ISBN: 978-3-11-050100-1.

Patera, T., *Parler dulcement d'amur*, Eum. Macerata, 2018, 294 pp. ISBN: 978-88-6056-534-1.

Poleg, E., *Approaching the Bible in Medieval England*. Manchester: Manchester University Press, 2013. 263 pp. ISBN: 978-0-7190-8954-1.

Poole, S., *The directory for confessors, 1585: Implementing the catholic reformation in New Spain*, Oklahoma, University of Oklahoma Press. Norman, 2018; 358 pp. ISBN: 978-0-8061-5984-3.

Reitemeier, A., *Reformation in Norddeutschland: Gottvertrauen zwischen Fürsteherrschaft und Teufelsfurcht*, Göttingen, Wallstein, 2017; 437 pp. ISBN: 978-3-8353-1968-4.

Historia de la Iglesia en América Latina

Pezzuto, M., *Martin Luther: Palabra, imágenes y símbolos en el mundo jesuítico-guaraní. Estudio de la “Conquista Espiritual” de Antonio Ruisz de Montoya (1639)*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 120 pp. s/ilustrac ISBN: 978-84-16467-80-8.

Historia del Arte / Historia del Libro

Brauer, M. (Hg.), *Kulturen des buches in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2017, 240 pp. ISBN: 978-3-8253-6837-1.

Joyner, D. B., *Painting the Hortus Deliciarum: Medieval women, wisdom, and time*, Pennsylvania, Pennsylvania state University Press, 2016; 256 pp. ISBN: 978-0-271-07088-9.

Pentcheva, B.V., *Hagia Sophia: sound, space and Spirit in Byzantium*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2017, 304 pp. ISBN: 978-0-271-07725-3.

Sass, M., *Physiologien der Bilder: Naturmagische Felder frühneuzeitlichen Verstehens von Kunst*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016; 580 pp. ISBN: 978-3-11-044862-7.

Donaciones

A.A.V.V., *Cuadernos del archivo general de Ceuta*, Ceuta, 2015, 274pp. ISSN: 0214-4883. **ESP**

AAVV, *Cuadernos del Milenio 1*, Buenos Aires, Universitas, 1990, 144 pp. **SG**

AAVV, *Cuadernos del Milenio 2*, Buenos Aires, Universitas, 1991, 143 pp. **SG**

Albornoz, L.,A. *Poder, medios, cultura: una mirada crítica desde la economía política e la comunicación*, Buenos Aires, Paidós, 2011, 280 pp. ISBN: 978-950-12-2735-2. **KDL**

Alleau, Attinger C. [et. al] (col.), *Le moyen âge. Institutions, figures, saviors (2)*, París: Enciclopedia Universalis et Grand Livre du Mois, 1999, 383 pp. ISBN: 9782702827970. **PDG**

Anderson, J. J. (ed.), *Patience. Old and Middle English Texts*. New York: Manchester University Press, Barnes and Noble, 1977, 112 pp, ISBN: 0 7190 0528 0 (UK); 0 06 495447 1 (US). **KDL**

Applebaum, A., *El telón de Acero. La Destrucción de Europa del este 1944 – 1956*, Barcelona, Debate, 2014, 704 pp. ISBN: 9788499923666. **ESP**

Astrada, E.-Consigli, J., *Actas consistoriales y otros documentos de los obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVI al XIX)*, Córdoba, Proposis, 1998, 249 pp. ISBN: 987-95660-4-1. **ESP**

Astrada, E.-Consigli, J., *Procesos obispaes de la diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*, Córdoba, Proposis, 1999, 287 pp. ISBN: 987-9415-02-7. **ESP**

Balard, M.-Bourdon A. [et. al] (col.). *Le moyen âge. Les événements (1)*, París: Enciclopedia Universalis et Grand Livre du Mois, 1999, 382 pp. ISBN: 9782702827963. **PDG**

Barbero, S.- Astrada., E.- Consigli, J., *Relaciones ad limina de los obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*, Córdoba, Proposis, 1995, 246 pp. ISBN: 987-95660-0-9. **ESP**

Bois, G., *Anno mille: il mondo si trasforma*, Roma, Laterza, 1991, 228 pp. ISBN: 88-420-3750-8. **PDG**

Castro Olañeta, I.- Tell, S. (eds.), *Actas del Cabildo Eclesiástico*, Tomo II. Córdoba, Ferreyra, 279 pp. ISBN: 987-1110-49-9. **ESP**

Chenu, M., *La Fe en la inteligencia*, Barcelona, Estela, 1965, 406 pp. Depósito legal: B. 9448-1966. **PDG**

Danièlou, J., *El misterio de la historia: ensayo teológico* (traducción de Javier Goitia, Pbro.), San Sebastián, Dinor, 1960. 462 pp. Depósito legal: BU- 45-1960. **PDG**

Danièlou, J., *Tipología Bíblica: sus orígenes*, Florida, Ediciones Paulinas, 1966. 390 pp. **PDG**

Diez, R., O., *Anselmo de Aosta ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires, Academia Nacional de Buenos Aires, 2009, 172 pp. ISBN: 978-987- 537-091-3.

Erlanger, P., *L'Empereur Insolite: Rodolphe II de Habsbourg 1552-1612*, Paris, Albin Michel, 1971, 262 pp.

Euclides, *Elementos II. Libros VIII- XIII* (traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños), Madrid, Gredos, 2007, 434 pp. ISBN: 978-84-473-5308-8. [2 EJEMPLARES]. **PDC**

Frank, I. W., *Historia de la Iglesia Medieval*, Barcelona, Herder, 1988. 251 pp. ISBN: 84-254-1602-7. **ESP**

Ganshof, F. L., *El feudalismo. Prólogo y apéndice por Luis G. de Valdeavellano*, Barcelona, Ariel, [1963?]. 320 pp. Depósito legal: B. 12.502- 1963. **KDL**

Geck, M., *Johann Sebastian Bach. Vida, obra e influencia 1685-1750.*, Bonn, Inter Nationes, 2000, 96 pp. **PDG**

Genicot, L., *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1976. 391 pp. ISBN: 84-335-9327-7. **KDL**

Gioia, M., *Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù*, Roma, Veritas Editrice, Roma, 1991, 108 pp. **PDG**

Grelot, P., *La Biblia, Palabra de Dios: introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura*, Barcelona, Herder, 1968. 519 pp. Depósito legal: B. 19.172-1968. **PDG**

Grün, A., *Lebe dein Leben*, Alemania, Topos Taschenbücher, 2008. 143 pp. ISBN: 978-3-8367-0658-2. **KDL**

Guglielmi, N., *El eco de la Rosa y Borges*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, 204 pp. ISBN: 950-23-0399-7. **PDG**

Guignebert, Ch., *El cristianismo medieval y moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. 313 pp. ISBN: 968-16-0474-1. **KDL**

Gusdorf, G., *La Palabra*, Buenos Aires, Galatea, Nueva Visión, 1957, 106 pp. **PDG**

Gusdorf, G., *La palabra*, Ediciones Galatea, Buenos Aires, 1957, 106 pp, **PDG**

Heers, J., *El trabajo en la Edad Media* (traducción de Liliana M. Vaccaro de Heuchert), Buenos Aires, Columbia, 1967. 142 pp. **KDL**

Huizinga, J. *The waning of Middle Ages: a study of the forms of life, thought and art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth centuries*, New York, Doubleday, 1954; 362 pp. **PDG**

Iseo, *Discursos* (Introducción, traducción y notas de María Dolores Jiménez López), Madrid, Gredos, 2007, 291 pp. ISBN: 978-84-473-5413-9. **PDC**

Jakobson, R., *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*. París: Les Éditions de Minuit, 1963; 260 pp. ISBN: 2-7073-0043-8. **PDG**

Jean-Nesmy, C., *Espiritualidad del año litúrgico*, Barcelona, Herder, 1965. 804 pp. ISBN: -. Depósito legal: B. 25265-1966. **PDG**

Joergensen, J., *Le libre de la route*, Paris, Perrin, 1921, 248 pp. **SG**

Laffourgue, J.(ed.), *Historia de caudillos argentinos. Estudio preliminar de Tulio Halperin de Donghi*, Buenos Aires, Punto de Lectura. Suma de Letras Argentinas ©, 2002, 507 pp. ISBN: 987-20020-5-3. **KDL**

Le Goff, J., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale, roma*, Laterza, 1983. 244 pp. **PDG**

Levi, P., *Informe sobre Auschwitz*, Barcelona, Reverso Ediciones, 2000, 135 pp. ISBN: 84-933921-9-7.

Lisias, *Discursos I. Discursos I- XV* (Introducciones, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 2007. 298 pp. ISBN: 978-84-473-5357-6. **PDC**

Lisias, *Discursos II. Discursos XVI- XXXV* (Introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 2007, 318 pp. ISBN: 978-84473-5412-2. **PDC**

Martin Gaité, C., *Desde la ventana*, Espasa Calpe, Madrid, 1987, 117 pp. ISBN: 84-239-2423-8.

Martínez, T. M., *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2008, 238 pp. ISBN: 978-84-85985-97-5. **ESP**

Méchin, B., *Frédéric de Hohenstaufen: ou le rêve excommunié (1194-1250)*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1980; 719 pp. ISBN: 2-262-00202-9. **PDG**

Merton, Th., *Las aguas de Siloé* (Traducción de María de los Dolores Amores Jiménez), Buenos Aires, Sudamericana, 1952, 447 pp. ISBN: -. **PDG**

Miranda, S., A., *Historia popular de la Virgen del Valle*, Catamarca, La Unión, 2005, 361 pp. ISBN: 950-500-201-3. **ESP**

Occam, *Tratado sobre los principios de la Teología*, Buenos Aires, Aguilar, 1962; 162 pp. **PDG**

Orieux, J., *Voltaire: ou la royauté de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966, 827 pp. **PDG**

Ovidio, *Tristes*, Madrid, Gredos, 1998, 289 pp. ISBN: 84-395-4777-3.

Ovidio, *Tristes*, Buenos Aires, Planeta de Agostini, 1998, 289 pp. **PDG**

Palomeque, S., (Dir) Castro Olañeta, I., Tell, S., *Actas del Cabildo Eclesiástico*, Córdoba, Ferreyra, 2005, 490 pp. ISBN: 987-1110-32-4. **ESP**

Parain, Ch. [et. all], *El feudalismo*, Madrid, Ayuso, 1976. 375 pp. ISBN: 84-336-0025-7. **KDL**

Pernoud, R., *Las Cruzadas*, Buenos Aires: los Libros del Mirasol, 1964. 268 pp. **KDL**

Power, E., *Gente de la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966, 287 pp. **KDL**

Racine, J., *Andrómaca. Fedra*, Barcelona: RBA, 1994, 159 pp. ISBN: 84-473-0117-6. **PDG**

Renard, J.,C., *Lenguaje poesía y realidad*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1982, 123 pp. **PDG**

Riché, P., *Les carolingiens: une famille qui fit l'Europe.*, Paris, Hachette, 1983; 438 pp. ISBN: 2.01.0097378.9. **PDG**

Richer, P., *Histoire de France Tome II*, Paris, Les belles lettres, 1937, 389 pp. **PDG**

Richer, P., *Histoire de France*, Paris, Les belles lettres, 1930, 303 pp. **PDG**

Ruffini, F., *La libertà religiosa: storia dell'idea*. Feltrinelli, 1991; 359 pp. ISBN: 88-07-10120-3. **PDG**

Ruffini, F., *La Liberta Religiosa. Storia dell'idea*, Milan, Feltrinelli, 1991, 359 pp, ISBN: 88-07-10120-3.

Sánchez Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo: fideles y gardingos en la monarquía visigoda; raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*. Libro I. Tomo I, Buenos Aires: EUDEBA, 1974. 203 pp. **KDL**

Sánchez Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo: los árabes y el régimen prefeudal carolingio; fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*. Tomo II, Buenos Aires, EUDEBA, 1974. 330 pp. **KDL**

Sánchez Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo: los árabes y el régimen prefeudal carolingio; la caballería musulmana y la caballería franca del siglo VIII*. Tomo III, Buenos Aires, EUDEBA, 1979. 313 pp. **KDL**

Sciacca, M. F., *Sísifo sube al Calvario*, Barcelona, Luis Miracle, 1964, 267 pp. **PDG**

Sierra, V., *Así se hizo América*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2013, 402 pp. ISBN: 978-987-506-381-5 **ESP**

Sierra, V., *El sentido Misional de la Conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Docencia., 2013, 564 pp. ISBN: 978-987-506-379-2 **ESP**

Stone, B. (trad.), *Medieval English Verse*, New York, Penguin Books, 1977, 256 pp. ISBN: 0 14 044. 144.1. **KDL**

Verger, J., *Les universités au Moyen Age*, Paris, Quadrige, PUF, 1999. 226 pp. ISBN: 2 13 050014 5. ISSN: 0291-0489. **KDL**

Voltaire, *Cándido y otros cuentos*, Barcelona, RBA, 1994, 315 pp. ISBN: 84-473-0117-6. **PDG**

Von Balthasar, H. U., *Ensayos Teológicos. I. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964. 354 pp. Depósito legal: M. 15.718-1964. **PDG**

Von Balthasar, H. U., *Ensayos Teológicos. II. Sponsa Verbi*, Madrid, Guadarrama, 1964. 609 pp. Depósito legal: M. 15.718- 1964. **PDG**

Wieruszowski, H., *The Medieval University*, Toronto-New York,- London, Van Nostrand, 1966. 207 pp. **KDL**

Zizek, S., *Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1993, 223 pp. ISBN: 3-462-02253-9.

Donación IHE /UBA

AA.VV., *Bibliografía de Claudio Sánchez Albornoz. Homenaje con ocasión de sus cuarenta años*, Buenos Aires, 1957, 45 pp.

AA.VV., *Cuadernos de Historia de España. LXVII-LXVIII. Instituto de Historia de España*, Buenos Aires, IHE-UBA, 1982, 427 pp.

AA.VV., *Cuadernos de Historia de España. XXIX-XXX. Instituto de Historia de España*, Buenos Aires, IHE-UBA, 1959, 380 pp.

AA.VV., *Índice bibliográfico de los cuadernos de Historia de España (1944–1979). Instituto de Historia de España*, Buenos Aires, IHE-UBA, 1979, 98 pp.

Sánchez Albornoz, C., *El “Stipendium” Hispano-Godo y los Orígenes del beneficio Prefeudal*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras- UBA, 1941, 148 pp.

Sánchez Albornoz, C., *El régimen de la Tierra en el reino Asturleonés hace Mil Años*, Buenos Aires: IHE-UBA, 1978, 249 pp.

Sese Alegre, F. J., *Trinidad, Escritura, Historia: la Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1988; 275 pp. ISBN: 84-313-1008-1.

ANEXO

**NORMAS DE PRESENTACIÓN Y
PUBLICACIÓN DE TRABAJOS**

NORMAS DE PUBLICACIÓN

PAUTAS GENERALES

Todos los artículos y reseñas serán recibidos exclusivamente en formato digital WORD y podrán ser enviados a uno de los siguientes correos: bibcisao@gmail.com biblioteca@sanagustin.org. Todos los trabajos, sin excepción, deberán contar con los siguientes datos del autor:

- nombre/s y apellido/s,
- título/s y cargo/s,
- pertenencia institucional,
- e-mail

1. ARTÍCULOS

Todos los artículos —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 30 (treinta) carillas.
- Tipografía:
 - Para el título del texto: Georgia, tamaño 16, interlineado 1,5.
 - Para el cuerpo del texto: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
 - Para las notas al pie de página, resúmenes y palabras clave: Georgia, tamaño 10, interlineado sencillo.
- Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

- Los trabajos irán acompañados de dos resúmenes y cuatro palabras-clave. Uno de los resúmenes debe estar redactado en la lengua del artículo, el otro, en inglés, y deben tener una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Lo mismo se sigue para las palabras-clave.
- La bibliografía utilizada y citada al pie de página debe figurar al final del trabajo bajo el rótulo “Bibliografía” y estar ordenada en orden alfabético.
- Los títulos de libros y las palabras escritas en otros idiomas deben figurar en cursiva.
- Los pasajes citados en el cuerpo del texto se consignan entre comillas dobles. En caso de que hubiera una cita textual dentro de un pasaje citado en el cuerpo del texto, ésta se consignará entre comillas simples.
- Las citas bibliográficas al pie de página deben concordar de manera exacta con la disposición de citado de las obras mencionadas en la sección “Bibliografía”.
- Las citas bibliográficas deben ir todas —sin excepción— al pie de página y han de atenerse a los siguientes ejemplos:

Documentales

Deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Por ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Bibliográficas

Libros:

Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015.

Artículos publicados en revistas:

Costarelli Brandi, H., “Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno” en *Scripta Mediaevalia*.

Revista de Pensamiento Medieval, Vol. 6 (2010), pp. 63-76.

Artículos publicados en compilaciones:

Pohl, W., “Creating cultural resources for Carolingian rule: historians of the Christian Empire” en Gantner, C., McKitterick, R., Meeder, S. (ed.), *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, pp. 15-33.

- Las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Por ejemplo: Od. II 25; Plu. Cat. Mi. 90; Cic. orat. 50; Verg. Aen. IV 20.
- Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.*, o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes, i.e., *art. cit.*, *col.*, *cols.*, *coord.*, *dir.*, *ed.*, *eds.*, *p.*, *pp.*, *p. e.*, *s.*, *ss.*

Todos los trabajos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

2. RESEÑAS

Todas las reseñas —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 400 (cuatrocientas) palabras.
- Tipografía:
 - Para el cuerpo de la reseña: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
 - Para la mención del título reseñado: Georgia, tamaño 16, interlineado sencillo.
- La mención del texto reseñado —ya se trate de libro, compendio de artículos, etc.— debe anteceder a la reseña y seguir las normas para citas indicadas en el ítem anterior a las que se agregan el número total de páginas y el ISBN entre paréntesis, siguiendo el modelo: Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015. 171 pp. ISBN: 978-84-15689-92-8.

Todas las reseñas se someten al examen del Consejo de Redacción de *Bibliotheca Augustiniana*. No se publicarán las reseñas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todas las reseñas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

OBSERVACIONES GENERALES

LOS ORIGINALES PUBLICADOS EN » *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* «SON DESDE EL MOMENTO EN QUE SON ACEPTADOS, PROPIEDAD DE LA REVISTA, SIENDO NECESARIO CITAR LA PROCEDENCIA EN CASO DE SU REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL.

» *Bibliotheca Augustiniana* «es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *Bibliotheca Augustiniana*, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Bibliotheca Augustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

E-mail: bibcisao@gmail.com y/o biblioteca@sanagustin.org

<http://www.bibcisao.com/>

<http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAugustiniana>

ANEXO

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

- acad.* – *De academicis* (Contra los académicos).
- adult. coniug.* – *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).
- agon.* – *De agone christiano* (El combate cristiano).
- an. orig.* – *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).
- bapt.* – *De baptismo* (El bautismo).
- beata u.* – *De beata uita* (La vida feliz).
- bono coniug.* – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).
- bono uid.* – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).
- c. Faust.* – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).
- c. Sec.* – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).
- cat. rud.* – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).
- ciu.* – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).
- conf.* – *Confessionum* (Confesiones).
- cons. eu.* – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).
- corr. et gr.* – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).
- Cresc.* – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
- d. an.* – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).
- diu. qu.* – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas

cuestiones).

diu. qu. Simpl. – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*
(Cuestiones diversas a Simpliciano).

doctr. chr. – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).

donat. p. coll. – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).

duas ep. pel. – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).

en. Ps. – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).

ench. – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).

ep. – *Epistula* (Carta).

ep. fund. – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti*
(Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).

ep. gal. – *Epistulae ad Galatas expositio* (Exposición de la Carta a los Gálatas).

ep. Io. – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).

ep. rom. – *Epistulae ad romanos inchoata expositio* (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).

fid. et op. – *De fide et operibus* (La fe y las obras).

fid. et. symb. – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).

fid. rer. – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).

gen. ad litt. – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).

gen. ad litt. imp. – *De genesi ad litteram opus imperfectum* – Comentario literal al Génesis (incompleto).

- gen. man.* - *De genesi contra manichaeos* (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).
- gest. Pel.* - *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).
- gr. et lib. arb.* - *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).
- grat. Chr.* - *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).
- Hept.* - *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- Io. eu. tr.* - *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).
- Iul.* - *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).
- Iul. o. imp.* - *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).
- lib. arb.* - *De libero arbitrio* (El libre albedrío).
- mag.* - *De magistro* (El maestro).
- Max.* - *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).
- mend.* - *Contra mendatium* (Contra la mentira).
- mor. Eccl.* - *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).
- mus.* - *De musica* (La música).
- nat. et gr.* - *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).
- nupt. et conc.* - *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).
- op. mon.* - *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).
- ord.* - *De ordine* (El orden).

- pecc. mer.* – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)
- perseu.* – *De dono perseverantiae* (El don de la perseverancia).
- praed. sanct.* – *De praedestinatione sanctorum* (La predestinación de los santos).
- ps. Donat.* – *Psalmus contra partem Donati* (Salmo contra la secta de Donato).
- qu. an.* – *De quantitate animae* (La dimensión del alma).
- qu. Hept.* – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- reg.* – *Regula ad seruos Dei* (Regla a los siervo de Dios).
- retract.* – *Retractationum* (Las Retracciones).
- s.* – *Sermo* (Sermón).
- s. dom. m.* – *De sermone Domini in monte* (El sermón de la montaña).
- sol.* – *Soliloquiorum* (Soliloquios).
- sp. et litt.* – *De spiritu et littera* (El espíritu y la letra).
- ymb.* – *De symbolo ad catechumenos* (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).
- tr.* – *De Trinitate* (La Trinidad).
- uera rel.* – *De uera religione* (La verdadera religión).
- uirg.* – *De sancta uirginitate* (La santa virginidad).
- uita* – *Vita Augustini a Possidio scripta* (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).
- util. cred.* – *De utilitate credendi* (La utilidad de la fe)



Bibliotheca Augustiniana , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia* , con especial acento en la *Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes*).

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: “*No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mí*” (en. Ps. 103, 2, 11).

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFCCiudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476