

IV

Congreso Internacional Andalucía Barroca



JUNTA DE ANDALUCÍA
CONSEJERÍA DE CULTURA



ANDALUCÍA BARROCA

Congreso Internacional Andalucía Barroca
IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad
Actas

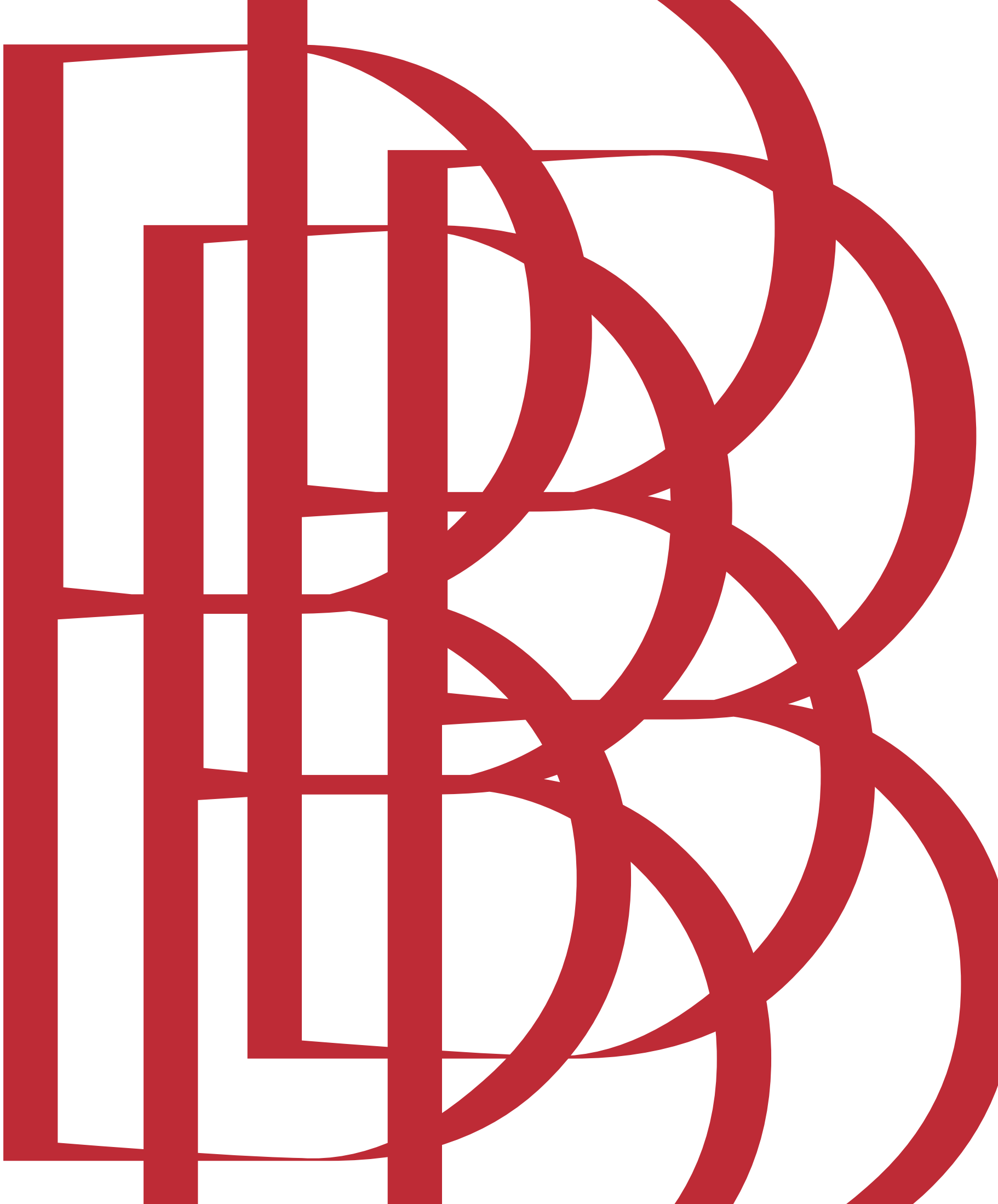


Imagen de portada:
Camarín de Nuestra Señora del Rosario. Iglesia de Santo Domingo, Granada

Congreso Internacional **Andalucía Barroca**
IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad
Actas

Congreso Internacional **Andalucía Barroca** **IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad** Actas

Antequera, Palacio Municipal | 17-21 de septiembre 2007



JUNTA DE ANDALUCÍA
CONSEJERÍA DE CULTURA



Presidencia de Honor

SS.MM. Los Reyes de España
Don Juan Carlos I y Doña Sofía

Manuel Chaves González
Presidente de la Junta de Andalucía

Rosario Torres Ruiz
Consejera de Cultura

Guadalupe Ruiz Herrador
Directora General de Bienes Culturales

ANDALUCÍA BARROCA

DIRECCIÓN GENERAL DE BIENES CULTURALES

Jefe del Servicio de Investigación y Difusión del
Patrimonio Histórico
Arturo Pérez Plaza

Jefe del Departamento de Difusión
Antonio Pérez Paz

Coordinación de Gabinetes Pedagógicos de Bellas Artes
María Luisa Cano Navas

Asesores de Difusión
Juan Cañavate Toribio
Pedro Jaime Moreno de Soto
Natividad Rodríguez García
Ana Patricia Romero Rodríguez
Rafael Villafranca Jiménez

EMPRESA PÚBLICA DE GESTIÓN DE PROGRAMAS CULTURALES

Director Gerente
Francisco Fernández Cervantes

Directora de la Unidad de Programas de Colaboración
Isabel Albert Guerola

Técnico para Andalucía Barroca
Beatriz Gutiérrez Roldán

COMITÉ CIENTÍFICO

Coordinador
Alfredo J. Morales

Comisarios
Rosario Camacho Martínez
Reyes Escalera Pérez
Ignacio Henáres Cuéllar
Rafael López Guzmán
Luis Martínez Montiel
Fernando Pérez Mulet
Alfonso Pleguezuelo Hernández
Juan Luis Ravé Prieto
Pedro J. Respaldiza Lama
José Luis Romero Torres
Rafael Sánchez-Lafuente Gémar
Antonio Torrejón Díaz
Enrique Valdivieso González

Secretario del Congreso Internacional
Luis R. Méndez Rodríguez

CONGRESO INTERNACIONAL

Coordinación científica
Alfredo J. Morales

Secretaría científica
Luis R. Méndez Rodríguez

Secretaría técnica
Natividad Rodríguez García

Coordinación Andalucía Barroca 2007
José Luis Romero Torres

Presidencia de Secciones
León Carlos Álvarez Santaló
José Lara Garrido
José Antonio Pérez Tapias
Alberto Villar Movellán

Relator de Secciones
Cristóbal Belda Navarro
Gaspar Garrote Bernal
Carlos Alberto González Sánchez
Pablo Pérez Espigares

Organización
Luz Pérez Iriarte
Salomé Rodrigo Vila

Coordinación técnica
María Luisa Cano Navas
David Chillón Raposo
Daniel Expósito Sánchez
Alba García Arana
Yolanda Guash Marí
Soledad Jiménez Barrera
Pedro Luengo Gutiérrez
Pedro Manuel Martínez Lara
Ana Patricia Romero Rodríguez
Carmen Sánchez Varo
Rosario Vega Reyes
Rafael Villafranca Jiménez

Asistencia técnica
Carpeta Abadía
Chapitel Conservación y Restauración S. L.
Viajes El Corte Inglés

Visitas guiadas a Écija y Priego de Córdoba
Rosario Vega Reyes
Sarai Herrera Pérez

ACTAS

Coordinación científica
Alfredo J. Morales

Secretario
Luis R. Méndez Rodríguez

Coordinación técnica y fotográfica
Pedro Jaime Moreno de Soto

Coordinación Andalucía Barroca 2007
José Luis Romero Torres

Textos
Oscar Barroso Fernández
Rafael Briones Gómez
Elena Cantarino
Manuel Castillo Martos
Pedro Cerezo Galán
Antonio Luis Cortés Peña
Bolívar Echeverría
José Jaime García Bernal
Juan Francisco García Casanova
María del Carmen Gómez García
Pedro Gómez García
Antonio González Polvillo
Salvador Hernández González
Javier de la Higuera
Milagros León Vegas
M.ª Isabel López Garrido
José Antonio López Nevot
Juan M.ª Martín Vergara
Francisco Javier Martínez Medina
Francisco Montes González
José Antonio Pérez Tapias
Antonio Praena Segura
Juan Carlos Rodríguez
Salvador Rodríguez Becerra
Fernando R. de la Flor
Jesús Rubio Lapaz
David Torres Ibáñez

Diseño General
Carmen Jiménez

Supervisión de textos
Salomé Rodrigo Vila

Fotografías
Arenas Fotografía; Javier Algarra; Javier Andrada;
Rafael Briones Gómez; Carlos Choin; José Luis
Gutiérrez; José Carlos Madero; Pedro Jaime Moreno
de Soto; José Luis Romero Torres

Edita
JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura

Coordinación editorial
Domingo Rodríguez Ortega
José Ángel Zabala Maté

Maquetación y fotomecánica
Grafo, S.A.

Impresión
Grafo, S.A.

Encuadernación
Grafo, S.A.

ISBN Obra completa: 978-84-8266-836-9
ISBN Tomo IV: 978-84-8266-840-6
Depósito legal: BI - 1.392-08

© de los textos: sus autores
© de las fotografías: sus autores
© de la edición: JUNTA DE ANDALUCÍA.
Consejería de Cultura



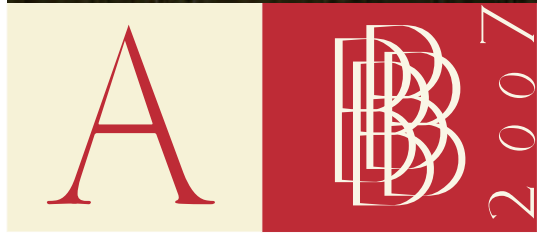
La presente obra ha sido impresa en papel certificado
que promueve la Gestión Forestal Sostenible.

El Congreso Internacional Andalucía Barroca se celebró siendo Jesús Romero Benítez Director General de Bienes Culturales

Colaboran

Caja Duero





ANDALUCIA BARROCA





PONENCIAS Y COMUNICACIONES INVITADAS

La metafísica de Suárez en la filosofía barroca Óscar Barroso Fernández	17	El Barroco y nosotros. Perspectiva del Barroco desde la ontología de la actualidad Javier de la Higuera	105
La Semana Santa de Priego de Córdoba. Una mirada antropológica desde la perspectiva de la religiosidad barroca Rafael Briones Gómez	27	La justicia en la Andalucía del siglo xvii José Antonio López Nevot	115
Entre la Cruz y el Calvario: el Barroco, Andalucía y Gracián Elena Cantarino	33	El Sacromonte de Granada y su influencia en la religiosidad del Barroco andaluz Francisco Javier Martínez Medina	125
Andalucía en la ciencia barroca de Europa y América Manuel Castillo Martos	41	Las crisis de la modernidad y las reediciones del Barroco. Una mirada desde Andalucía José Antonio Pérez Tapias	137
El cuidado de sí y la cultura del héroe en la <i>Epístola moral a Fabio</i> Pedro Cerezo Galán	51	La influencia de Fray Luis de Granada en el Barroco Antonio Praena Segura	151
Religión y política en la Andalucía Barroca Antonio Luis Cortés Peña	71	Las formaciones ideológicas del Barroco andaluz Juan Carlos Rodríguez	161
Meditaciones sobre el barroquismo. II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América Bolívar Echeverría	81	Las órdenes religiosas y la religiosidad en Andalucía durante el Barroco Salvador Rodríguez Becerra Salvador Hernández González	171
Suárez, filósofo barroco: el derecho de gentes Juan Francisco García Casanova	87	El Barroco histórico andaluz y su difícil posmodernidad Fernando R. de la Flor	197
Religión y política desde las fiestas de moros y cristianos de la Andalucía Barroca Pedro Gómez García	97	El Archivo en la Real Chancillería de Granada en el siglo xvii. Tradiciones y novedades en un registro real de la Corona castellana David Torres Ibáñez	209



ÍNDICE

COMUNICACIONES PRESENTADAS

- | | | | |
|---|-----|---|-----|
| La reparación de la imagen mancillada: retórica del desagravio mariano en el contexto de la polémica sobre el icono sagrado (Sevilla, 1638-1639)
José Jaime García Bernal | 221 | Felipe V y la Real Academia de Medicina de Sevilla. La influencia de Joseph de Cervi, médico de Isabel de Farnesio
María Isabel López Garrido | 251 |
| Fundación del convento de Recoletas de Málaga
M. ^a Carmen Gómez García
Juan M. ^a Martín Vergara | 229 | Cultos y devociones americanas en la religiosidad andaluza de los siglos xvii y xviii
Francisco Montes González | 257 |
| La producción de manuales de confesión en la Andalucía Barroca
Antonio González Polvillo | 235 | La configuración de la cultura barroca andaluza. Del Humanismo Clasicista a la Retórica Contrarreformista
Jesús Rubio Lapaz | 267 |
| Antequera clama al cielo: miedo y religiosidad en el «siglo de la peste»
Milagros León Vegas | 243 | | |

Ponencias y comunicaciones invitadas



LA METAFÍSICA DE SUÁREZ EN LA FILOSOFÍA BARROCA

Óscar Barroso Fernández
Universidad de Granada

1. CARACTERES DEFINITORIOS DE LA FILOSOFÍA BARROCA

Dada la disparidad de ideas que se utilizan para definir la filosofía barroca, es necesario partir de la consideración de aquéllas que considero más importantes. El objetivo del presente trabajo no es éste, por tanto no iré mucho más allá de una enumeración elemental.

En primer lugar, en la filosofía barroca se puede detectar una prevalencia de lo formal, de la ideación, respecto a lo fáctico-existencial.¹

En segundo lugar, podemos destacar la buena vecindad del pensar barroco respecto del orden dogmático y el oficio de razonar, que tiene su razón profunda en el hecho de que la filosofía barroca trata de conjugar los ideales humanos con los sistemas lógicos; ensayando así una *tertia via* alternativa al enfrentamiento que vivió el Renacimiento.²

¹ Cf. ÁLVAREZ, S., «Pensamiento barroco, proyecto intelectual ambiguo con atención especial al pensamiento práctico», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 16, 1989, pp. 201-240.

² Cf. ÁLVAREZ, S., «Pensamiento barroco...», y PEÑA, L., «Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca», en VV.AA., *Cuadernos del Círculo de Bellas Artes*, Madrid, 1993, pp. 19-55.

Posiblemente a causa de ello la filosofía barroca muestra esa apariencia de eclecticismo que Deleuze ha entendido como un hacer pliegues sobre lo que ya había.³

En tercer lugar y como una consecuencia de lo anterior, salta a la vista el singular desarrollo de la dimensión práctica, en sus aspectos moral y religioso, de esta filosofía. Si nos fijamos en los tratadistas españoles del siglo XVII, es fácil detectar el interés por asentar el estatuto científico de la cosmovisión cristiana sin que ésta deje de responder a una economía de salvación.

En cuarto lugar, y como subrayara D'Ors, el pensar barroco es esencialmente dinámico y tendencialmente panteísta, a causa del abandono de las discriminaciones rigurosas, del pluralismo y de la discontinuidad. Obviamente, la tendencia al panteísmo ha de ser en la mayor parte de los casos de carácter inconsciente, si no queremos entrar en contradicción con la idea de revalorización cristiana que acabamos de mencionar.

Otros investigadores⁴ han destacado la dificultad para distinguir la apariencia y la realidad. Dificultad muy presente en la idea de «laberinto» de Cervantes o en el genio maligno de Descartes, y que convierte en fundamental la agudeza como capacidad de descubrir el artificio y el camuflaje.⁵

Potenciación de la ideación, respeto de la tradición y continua reapropiación de la misma, mentalidad práctica, cierta dosis de escepticismo y una concepción de la realidad dinámica, interconectada y con tendencia a la unidad. He aquí, a mi juicio, los aspectos más significativos del Barroco filosófico, si bien han de ser interpretados en un sentido muy flexible para que tengan aplicación a la mayor parte de los filósofos y sin olvidar jamás el hecho de que el Barroco es la tendencia histórica en la que de una manera más clara se expresan las particularidades contextuales. Para los efectos del presente trabajo, podemos distinguir una tendencia europea en general y otra española en particular.

El Barroco europeo desarrolla un racionalismo autónomo, distanciándose más de la tradición cristiana y abriendo perspectivas que encontrarán su cumbre en la Ilustración: la ideación entendida como cálculo, la tendencia panteísta y unitaria, el dinamismo de lo real, etc. Aquí,

³ Cf. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, 1989.

⁴ Cf. GARCÍA CASANOVA, J. F., «Apariencia y realidad», *El fingidor*, n.º 25, 2005, pp. 57-60; JARAUTA, F., «La experiencia barroca», *Cuadernos del Círculo de Bellas Artes*, pp. 69-73.

⁵ Cf. BODEI, R., «El lince y la jibia: observaciones y cifra en los saberes barrocos», *Cuadernos del Círculo de Bellas Artes*, pp. 59-68.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», *Caminos de bosque*, Madrid, 1998, pp. 63-90.

⁷ Cf. RIVERA, E., «El barroco español dentro de la cultura europea», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 16, 1989, pp. 89-105.

⁸ Cf. ABELLÁN, J. L., *Historia del pensamiento español. II La edad de oro*, Madrid, 1979, p. 606.

como viera Heidegger, la ideación comporta una concepción del mundo como imagen, representación y objetividad, donde la verdad coincide con la certeza y el hombre pasa a ser el único *subjectum*, fundamento de todo saber.⁶ Es lo que resumida y escolarmente llamamos idealismo racionalista.

Por el contrario, en el Barroco español destacarán los tratadistas empeñados en la salvaguarda de la tradición y en la apertura a la trascendencia. Aquí, como en el Barroco en general, se participa de la visión unitaria del cosmos, pero ignorando el apogeo del yo como elemento fundamentante y perseverando en el esquema teocéntrico.⁷ Es el pensamiento inspirador de la Contrarreforma y el absolutismo, basado en la colectividad religiosa y moral, el orden espiritual y el humanismo devoto y jesuita.

2. SUÁREZ Y EL BARROCO

Que Suárez influyó en la modernidad filosófica resulta nítido. Se ha considerado que su filosofía constituye la cumbre del Renacimiento y la puerta de entrada a los planteamientos más típicos de la modernidad,⁸ o que es el último de los escolásticos y da paso a la modernidad,⁹ cuyo comienzo coincide, al menos epocalmente, con el Barroco.

En el aspecto cronológico, es claro que las *Disputationes Metaphysicae*, cuya primera edición ve la luz en el año 1597 en Salamanca, coinciden con los albores de la modernidad más allá del Renacimiento. Al mismo tiempo es clara la importancia que tuvo esta obra en los ambientes universitarios en los años más importantes del Barroco.¹⁰ Entre el año de la primera edición y 1636 la obra es reeditada hasta 16 veces en Venecia, Colonia, Maguncia, París y Ginebra. Lo que inevitablemente significará la expansión del pensamiento de Suárez por toda Europa. Para ponderar la importancia de su éxito debe tenerse en cuenta, además, que llegó a declararse libro de texto en muchas universidades protestantes, donde existía la norma implícita de no leer a los pensadores católicos. En este sentido, Suárez consigue imponerse a autores como Melanchthon en Alemania, desbancando sus textos universitarios y ocupando un puesto hegemónico hasta la época de Wolff,¹¹ y sus doctrinas eclipsarán las teorías de importantísimos antiaristotélicos, como Paracelsus o

⁹ RÁBADE, F., *Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid, 1997, p. 19.

¹⁰ Abellán sitúa el Barroco entre los años 1598 (muerte de Felipe II) y 1680 (muerte de Calderón). Los primeros años serían marienistas y en los últimos se tendería al barroquismo. Así, los años más significativos del Barroco estarían entre 1610 y 1630. Cf. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, v. III, Madrid, 1981, pp. 44-59.

¹¹ Wolff sustituirá el manual suareciano, pero, de hecho, partirá de sus mismos contenidos, sólo que haciéndoles pasar por el método geométrico. Cf. PIMPINELLA, P., «Ontología e logica in Christian Wolff», en CANANOE, E. (ed.), *Metafísica. Logica Filosofía della natura*, Roma, 2004, pp. 343-373.

Böhme. En conclusión, es posible, a partir de los hechos históricos, demostrar que las *Disputationes Metaphysicae* dominaron el mundo universitario en la época barroca.¹²

Respecto a la pregunta de si más allá de este hecho histórico, la metafísica de Suárez tuvo calado en las figuras más representativas de la modernidad, también hay una impresión general de que Suárez influyó crucialmente no sólo en los pensadores del siglo xvii, como Descartes, Leibniz o Spinoza, sino que incluso llegó a calar en Wolff, Kant o Hegel.¹³

Hay que señalar que Suárez es considerado un pensador basal de la modernidad y nunca un autor plenamente moderno. Suárez representa el momento más importante del Barroco metafísico español y, al mismo tiempo, ha de ser considerado pilar fundamental de la metafísica europea del siglo xvii, es decir, de lo que anteriormente hemos llamado «Barroco europeo». Mi tesis es que tal fenómeno no es accidental o paradójico, sino que precisamente es el carácter contrarreformista de esta metafísica lo que permite entender su importancia para la modernidad. En Suárez, lo español y lo europeo no constituyen sino dos caras de una misma moneda, esencialmente barroca. Si la modernidad se abre con el Barroco sin ser éste plenamente moderno, Suárez abre la modernidad sin ser, él mismo, plenamente moderno.

3. SUÁREZ, EL MÁS NÍTIDO REPRESENTANTE DEL BARROCO FILOSÓFICO ESPAÑOL

Es un hecho constatado que Suárez constituye la cumbre del movimiento que se inicia con el Concilio de Trento, es decir, está a la cabeza de la ideología de la Contrarreforma, representando de una manera nítida el jesuitismo tridentino, por la continuidad de sus temas teóricos y por sus apuestas incluso políticas. A este respecto es de destacar su obra *Defensio fidei catholicae* (1613) que entra de lleno en la polémica surgida entre Paulo V y Jacobo I, rey de Inglaterra. Escrita por solicitud desde diversos puntos del mundo cristiano, en esta obra se defiende desde un tridentismo estricto, pero sagaz, la autoridad suprema del papado.

En segundo lugar, en las *Disputationes* se respira, como en ningún otro texto de la época, el absoluto referente que supone la tradición metafísica. Con sólo mencionar que son citados 245 autores en un total de 7.709 citas, podemos hacernos una idea de ello. Los autores

¹² Son muchos los autores que han hecho referencia a este hecho; el estudio más exhaustivo al respecto lo encontramos en IRIARTE, J., «La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco», *Razón y Fe*, n.º 183, 1948, pp. 229-283.

¹³ En la primera mitad del siglo xx esta influencia fue destacada por autores como Gilson, Heidegger o Zubiri. Ya a finales del siglo xx encontramos un desarrollo exhaustivo de tal perspectiva en COURTINE, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990.

¹⁴ Cf. ITURRIOZ, J., «Fuentes de la metafísica de Suárez», *Pensamiento*, n.º 4, 1948, pp. 31-59.

más citados son con diferencia Aristóteles (1.735 citas) y Santo Tomás (1.088), seguidos de lejos por Escoto (363), San Agustín (333) y Cayetano (299). Superan la centena Soscinas, Averroes, Durando, Capréolo, Ferrariensis, Gregorius Naziancenus y Fonseca.¹⁴ Esto, unido al estilo característico de las *Disputationes* y a la amplitud de temas tratados, «descubre también un rasgo barroco, lo desmesurado, lo desbordado, lo perdido en los detalles que podríamos tildar de sutilezas mentales».¹⁵

No pensemos que los autores más citados son los más interesantes para entender lo realmente singular del planteamiento suareciano.¹⁶ Alejandro de Halles, que sólo es citado 71 veces, ejerce una influencia singular¹⁷ en Suárez, por ejemplo, en el rechazo de la univocidad escotista, la negación de la distinción real entre esencia y existencia o de la limitación del acto por la potencia, aspectos fundamentales para entender la manera en que Suárez sentó algunas bases fundamentales de la modernidad. Enrique de Gante, citado en 95 ocasiones, resulta muy importante para entender el proceso de ontologización de la metafísica. Éste, siguiendo a Avicena, hace referencia a una realidad propia de la esencia, una realidad objetiva frente a la realidad efectiva de la existencia, lo que acabará dando a la metafísica un objeto realmente adecuado.

En tercer y último lugar, aun cuando la metafísica de Suárez da pasos fundamentales hacia el moderno ontologismo, no hay que olvidar su carácter esencialmente católico. La euforia de la religiosidad barroca es totalmente respirable en las *Disputationes* a través de la exaltación de la contingencia de la criatura en su extrema singularidad o la continua referencia a los dogmas fundamentales en observancia estricta de los principios de la Contrarreforma. Por su monumental construcción, plena de sentido religioso, las *Disputationes* han sido comparadas con El Escorial.

Las *Disputationes* están motivadas por una finalidad práctica y jesuita: el cultivo de la ciencia y su enseñanza tienen un fin religioso y apostólico. Este fin exige la utilización de todas las armas posibles para la edificación de la gran síntesis que esperaba la Compañía. Jerónimo Nadal, al que se ha considerado cofundador de la Compañía de Jesús, esperaba que se hiciera un compendio doctrinal de síntesis que superara las «viejas facciones de tomistas, escotistas y nominalistas».¹⁸ El espíritu de los tratadistas jesuitas de los siglos xvi y xvii está imbuido por esta finalidad, que exige conocimiento de la tradición pero libertad doctrinal y apertura intelectual, por supuesto dentro de los límites de la escolástica cristiana.

¹⁵ Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Suárez y las raíces espirituales del barroco español», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 16, 1989, pp. 127-146.

¹⁶ MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Suárez y las raíces espirituales...», p. 59. Contra Iturrioz, no se puede basar la repercusión real de un autor sobre Suárez solamente en el número de veces que ha sido citado.

¹⁷ Cf. CEÑAL, R., «Alejandro de Alejandría: su influjo en la Metafísica de Suárez», *Pensamiento*, n.º 4, 1948, pp. 91-122.

¹⁸ NADAL, J., *Monumenta Paedagogica*, pp. 93 y 99. Citado por MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Para una evaluación histórica de Francisco Suárez filósofo», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 7, 1980, pp. 5-25.

4. SUÁREZ Y EL BARROCO EUROPEO

4.1. CUESTIONES DE MÉTODO

Sería absurdo pretender presentar a Suárez como un autor revolucionario en los contenidos de su metafísica, y, en consecuencia, el siglo XVII como un siglo filosóficamente suareciano. Casi todos los problemas tratados por Suárez y las soluciones que propone, tienen su origen en alguna filosofía escolástica anterior. No está aquí el mérito de Suárez. Este mérito es en cambio profundamente barroco.

Recordemos las palabras con las que Deleuze comenzaba *El pliegue*: «El Barroco no remite a una esencia, sino más bien a una función operatoria, a un rasgo. No cesa de hacer pliegues. No inventa la cosa: ya había todos los pliegues procedentes de Oriente, los pliegues griegos, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue». ¹⁹ En esta línea, Suárez no inventa los contenidos ni sus soluciones, pero sí que los pliega a su manera, en coherencia con el ideal jesuita, buscando construir el mejor cuerpo sistemático, cuya culminación se alcanzará en el concepto comunísimo de ente y en cuyo despliegue o *expresión* encontraremos el total de lo que hay. En palabras del propio Suárez: «se entiende la determinación del superior al inferior y la adición del inferior al superior no como por adición de una parte a otra parte, sino sólo como algo que se hace por una mayor determinación o expresión». ²⁰

Como es sabido, Suárez acaba con la vieja tradición de comentar la *Metafísica* de Aristóteles, cambiando el orden en la manera de tratar los temas y buscando, con ello, la mejor *sistematización* de los motivos metafísicos desde el punto de vista doctrinal: «Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si (según la costumbre de los expositores) trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría». ²¹

Si el comentario a Aristóteles no es suficiente para una adecuada exposición y comprensión de la metafísica, la búsqueda del *método* adecuado para un conocimiento efectivo se convierte en un problema de primer orden. Así, tras la búsqueda del mejor cuerpo sistemático, late un profundo interés metodológico de claras connotaciones pre-cartesianas: que el método pase a un primer

¹⁹ DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz...*, p. 11.

²⁰ DM, II, 6, 7. Las citas de las *Disputationes metaphysicae* se harán siguiendo la traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigerver, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, 1960-66. Utilizaremos las siglas *DM* seguidas de tres números, de los cuales el primero corresponde a la disputación y el segundo a la sección.

²¹ DM, «Motivo y plan de toda la obra».

plano, implica que la *auctoritas* y las ligaduras de escuela quedan sólo como elementos de fondo, incluso decorativos. En el hecho de que Suárez no sea ni tomista, ni escotista, ni nominalista, se ha querido ver en muchas ocasiones un espíritu ecléctico. Lo que hay, sin embargo, es una gran apertura intelectual, empeñada en un conocimiento exhaustivo de la realidad y comprometida ante todo con la propia racionalidad. El problema del método no llevará aún a la hegemonía del sujeto, pero sí a una apertura de la razón humana inaudita hasta ese momento en el interior de la metafísica escolástica, y cuya culminación será la propia sistematización de la metafísica.

4.2. EL PAPEL DE LAS IMPUREZAS RELIGIOSAS EN LA RENOVACIÓN METAFÍSICA

En el hecho de que la metafísica de Suárez esté poseída por el espíritu tridentino y jesuita, podría querer verse una razón de peso para negar de base sus caracteres modernos, pero lo cierto es que, tal como avanzaba antes, este espíritu será crucial para el despliegue de algunas de las características más importantes de la metafísica de los siglos sucesivos.

4.2.1. De la metafísica creacionista a la objetivista²²

Como viera Heidegger, ²³ cuando Tomás de Aquino se hace cuestión del objeto de la metafísica en el *Proemiun* de los *Libros Metaphysicorum*, parece no separarse de la letra de Aristóteles al afirmar que dicho objeto ha de ser lo más elevado: el mundo inteligible. Pero los problemas surgen en cuanto se pregunta qué es tal mundo, ya que puede ser interpretado atendiendo a tres razones distintas.

En primer lugar, desde el punto de vista de la idea de causación, lo más elevado está en el orden de las primeras causas, en Dios en tanto que creador.

En segundo lugar, pensando el mundo inteligible desde el punto de vista de la abstracción, el orden más inteligible es el que corresponde al de los principios universales. En tal caso la metafísica coincidirá con el estudio del *ens qua ens*, es decir, de aquellas determinaciones más generales de los conceptos, que al estar más allá de lo físico, constituyen determinaciones *transphysicae*.

Por último, se puede entender que lo más inteligible es aquello que está libre de materia no en el orden abstractivo, sino de forma subsistente. En tal caso, el objeto de la metafísica serían Dios y los ángeles.

²² Sobre este asunto, retomo los temas tratados en mis trabajos «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento*, n.º 62, 2006, pp. 121-138, y «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en SÁEZ, L. y DE LA HIGUERA, J., *Pensar la nada*, Madrid, 2007.

²³ Cf. HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, vols. 29/30, Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 77 y ss.



Antonio Martínez Olalla, *Francisco Suárez*, 1953. Facultad de Derecho, Granada.

Es cierto que todavía en los dos primeros aspectos Tomás de Aquino no se ha separado de la posición que Aristóteles mantenía respectivamente en los libros XII y IV de la *Metafísica*, y que hace que tal disciplina presente, desde sus orígenes, dos cabezas: la teológica y la ontológica. Pero mientras que en Aristóteles la dificultad de la unidad de la metafísica y su posible solución están orientados por un problema interno a la misma filosofía, en Tomás de Aquino dicha unidad se alcanza sólo con la vista puesta en la *scientia sacra*: la metafísica en su totalidad es redirigida y viene determinada *a priori* por la orientación teológica cristiana.²⁴ La noción de la filosofía como *ancilla theologiae* es interna a la lógica misma de la metafísica, ya que las determinaciones del ser en general sólo alcanzan su sentido profundo referidas al conocimiento de Dios.

Volviendo a Suárez, y en línea con lo que hemos dicho en el apartado anterior, la sistematización a la que Suárez somete a la metafísica tiene por objeto alcanzar una ciencia unitaria desde el *libre examen* del conjunto de problemas que constituyen su objeto propio. Aquí es fundamental subrayar que se trata de un *libre examen*, porque a partir de él será posible un desarrollo autónomo del problema metafísico que conducirá a una renovada unidad de la metafísica en tanto que onto-teo-logía. Si nos fijamos bien en el planteamiento tomista, la metafísica, como transfísica, queda reducida al estudio de las razones comunes del ente, es decir, tiene un *sentido técnico*²⁵ en consonancia con su papel en tanto que *ancilla theologiae*. En cambio, Suárez no tiene problemas en equiparar la teología natural con la metafísica entendida como transfísica,²⁶ y hacerlo además encontrando una coherencia interna entre el orden de la teología natural y el de las verdades metafísicas fundamentales. Esta coherencia se logra subordinando lo teológico a lo metafísico a través del reconducimiento del *sermo de Deo ac divinis rebus* al de las *comunes rationes entis*. Es decir, Suárez, y frente a la tradición medieval, funda ontológicamente la teología —y no teológicamente la ontología—.

El precio a pagar será el de dejar lo existencial en un segundo plano, y así, habiendo considerado que el ente con valor nominal es el objeto adecuado de la metafísica, Suárez afirmará que «el ente, tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisamente».²⁷

²⁴ La contraposición entre la mística de San Buenaventura y el racionalismo tomista hace exagerar a los historiadores la posibilidad de una filosofía pura en Santo Tomás, donde el orden del conocimiento iría, naturalmente, de las cosas a Dios, cuando lo cierto es que el proceder tomista es normalmente el contrario: del Creador a las criaturas. Por ello Vignaux afirmó que no podemos aplicar «a las *Sumas* la idea moderna de un sistema autónomo de la razón pura, donde cada verdad se presenta según su rango, en un orden de invención; se trata de un sistema de la fe, de un orden de exposición, que comprende en ciertos momentos, según su utilidad, ciertas verdades puramente racionales». VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, México, 1954, p. 120.

²⁵ ESPOSITO, C., «Retorno a Suárez. Le *Disputationes metaphysicae* nell critica contemporanea», *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 475-476.

Subrayo que con «esencia real» no se está refiriendo a la esencia actualizada en la efectividad misma, sino a la pura posibilidad, es decir, a la esencia pensada, a la *potentia objectiva*. Con ello, Suárez está proponiendo una noción de la realidad en orden a la posibilidad, a la objetividad, a la representación. Estamos ante el núcleo de lo que podemos entender por una metafísica barroca, una metafísica ontologizada, situada en un plano fundamentalmente noético. Así, Suárez ha dado el paso del ámbito óntico-creacionista al ontológico-objetivista. El orden a la creación, a la causación, pasa a un segundo plano, como ha visto Pimpinella: «El ente en cuanto ente como tal no es causado y por lo tanto la metafísica no puede demostrar *per causas*. Así, Suárez toma distancia de Aristóteles, al menos en aquellos aspectos bajo los cuales éste había concebido la metafísica como ciencia de la sustancia y de la causa primera».²⁸ La ontología debe poder deducirse desde el principio de no contradicción.

Obviamente, hablamos más de un resultado histórico que de lo efectivamente pensado por Suárez. En la metafísica del filósofo granadino sigue presente el sentido existencial de lo real, el problema de la causación continua ocupa una parte importante de las disputaciones, y los dogmas, como hemos indicado ya al hablar del barroquismo tridentino, desempeñando un papel muy importante. Desde la perspectiva de la culminación de tal proceso pensemos por ejemplo en la ontología de Wolff, se trata aún de una «ontología impura»,²⁹ pero lo iniciado por Suárez es ya imparable.

El resultado, una metafísica que se mueve en los márgenes del objetivismo y la representación, es obviamente barroco, pero también lo es la intención misma, intención, como ha visto Esposito, profundamente jesuítica.³⁰ El propósito que guía tal metafísica no es otro que el de mostrar, «representar», la gloria de Dios en el orden del ser. Se trata de plasmar el ideal de Ignacio de Loyola, haciendo coincidir la revelación divina, extensivamente, con el puro dato natural. Frente a Lutero, la visibilidad divina en el mundo debe pasar a un primer plano.

Desde esta perspectiva, el propósito suareciano de desplegar toda la metafísica partiendo desde un principio natural como es el principio de no-contradicción, y con la vista puesta en lograr una comprensión puramente natural de la teología cristiana, obedece claramente a los ideales jesuitas. Si entendemos por metafísica barroca la metafísica

²⁶ Ya en la exposición del motivo y plan de las *Disputationes*, Suárez toma nota al respecto: «la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica en lugar y puesto que le corresponde» (DM, «Motivo y plan de toda la obra»).

²⁷ DM, II, 4, 9.

²⁸ PIMPINELLA, P., «Ontología e logica...», p. 349 (traducción propia).

²⁹ Cf. FORLIVESI, M., «Ontología impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», en VV.AA., *Francisco Suárez: 'Der ist der Mann'. Homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, 2004, pp. 161-207.

³⁰ Cf. ESPOSITO, C., «Retorno a Suárez...», pp. 568-573.

ontológica, hay que decir que su origen está en el radicalismo tridentino e ignaciano.

Pero tal interpretación de la metafísica cristiana como metafísica natural tiene un precio a pagar: la catolicidad de la metafísica va retrocediendo hasta llegar a dar en una concepción neutral o indiferente del ser mismo en la que el ser revelado no se distingue en nada del ser natural. Paradójicamente, la reacción al protestantismo lleva a elaborar un pensamiento católico que acaba aliándose y fundando al primero, como ocurre en el caso de la ontología de Wolff.

Desde esta perspectiva, la usual comprensión del surgir del pensamiento moderno como una reacción contra la fe parece perder todo sentido de ser. Al contrario, la independencia moderna de la filosofía sólo se logra a partir de la sistematización barroca de la propia fe. La reacción es propia del Renacimiento, pero los verdaderos orígenes de la filosofía moderna no han de ser buscados en él, sino en el Barroco. El Dios *causa sui* de los filósofos, como sustituto del Dios personal de la Biblia, debe más al Barroco que al Renacimiento.

4.2.2. Mitigando los dualismos aristotélicos

Aunque Suárez sigue expresándose, a la hora de comprender el ser, a través del esquema orgánico dual heredado por la tradición aristotélico-tomista, lo cierto es que ha llevado a cabo cambios muy importantes. Las diferencias entre la potencia y el acto, la materia y la forma, o la sustancia y el accidente, pierden nitidez.³¹

Cuando en el horizonte de la filosofía cristiana, el horizonte de la nihilidad, la *potencia* se piensa desde la estricta razón natural, se concibe en términos de posibilidad, como decíamos antes, de *potentia objectiva*. Con ello, el sentido de la dualidad acto-potencia se desvanece. Por ejemplo, aunque Suárez siga haciendo referencia a Dios como Actualidad pura, ello ya no apunta a la ausencia de potencialidad o composición, sino a la necesidad y la infinitud. En lo que se refiere a las criaturas, el tomismo había llevado a tal punto el dualismo entre potencia y acto, que llegó a aplicar a todo proceso causal el principio aristotélico de que todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si la potencia es entendida en términos objetivos, si ya no se piensa en la potencialidad en orden a la existencia, entonces el dualismo entre potencia y acto en orden a la causalidad se desvanece. Como observa Rábade: «entre potencia y acto, puede haber potencias, especialmente facultadas como el entendimiento y la voluntad, que cuenten con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto porque, poseídos todos esos requisitos, están en *acto virtual*».³²

El que la distinción entre acto y potencia pierda validez para comprender el ser efectivo (existente), afectará a otra vieja dualidad: la que había entre *materia* y forma. Sin un concepto riguroso de potencialidad, Suárez no ve cómo puede haber seres intermedios entre la pura nada y la realidad, así que si la materia prima es algo real, necesariamente

ha de tener entidad actual. No hay que dar muchos pasos para llegar a considerar la materia como algo sustancial.

Decir, de paso, que si todo lo que es ha de tener entidad actual, el problema de los universales es definitivamente abandonado. Dicho de otro modo, el universal carece de entidad, y por lo tanto ya no es un problema saber cómo se produce el paso desde él hasta el singular. El singular es ahora el punto de partida. La realidad es un plexo de singularidades. La otra cara de esta metafísica construida sobre una noción de ente unitaria y objetiva es una revalorización de la experiencia y la facticidad.

En lo que se refiere al dualismo entre sustancia y accidente, su desplome no se debe a aquel jesuitismo de fondo que afecta a la noción misma de metafísica, sino a la observancia tridentina de los dogmas de fe. En lo básico, el mundo de Suárez sigue siendo un mundo de sustancias estáticas, en el que el movimiento recae en los accidentes. En esto parece poco barroco y bastante tradicional. Pero por los Misterios, de los que el Concilio de Trento ha desterrado toda lectura alegórica, Suárez sabe que hay accidentes que pueden existir con independencia de la sustancia. Esto lo expresa diciendo que la inherencia a la sustancia no es actual, sino sólo aptitudinal.

La diferencia entre el accidente y la sustancia parece desvanecerse. Y si tenemos en cuenta que Suárez considera que de las dos razones de sustancia que se dan, «estar debajo» y «subsistir», sólo la segunda es una razón adecuada,³³ está prácticamente servida la eliminación de las propiedades accidentales o la consideración sustancial de los mismos, como ocurre singularmente en el caso de la cantidad, sospechosamente, de un protagonismo absoluto en el Misterio más citado en las *Disputationes*, el de la Eucaristía. Lo más paradójico es que sea la intervención de los Misterios, de lo irracional, en la metafísica, lo que debilita la oposición sustancia-accidente. Suárez es plenamente consciente de esta intervención, ya que considera que la distinción real del accidente respecto a la sustancia es indemostrable desde la mera razón: «una cosa es hablar de inseparabilidad natural y otra hablar de inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios. Pues si sólo se parte de la primera no es posible construir un argumento suficiente para la indistinción real, considerada de manera absolutamente propia y rigurosa».³⁴

4.2.3. Los modos

En las metafísicas del siglo XVII desaparece el accidente y en su lugar encontramos un tipo de entidad diferente, una especie de entidades mínimas, los modos, y con ellos las diferencias modales. En tanto que elementos terminales, representan la concreción última de la realidad en su dinamismo e interconexión. Pues bien, tales modos desempeñan un papel fundamental en la metafísica de Suárez.

Como otros muchos aspectos de su filosofía, son algo que ya se hallaba en la tradición filosófica. Tienen una larga historia al menos

³¹ Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, L., «Para una evaluación histórica de Francisco Suárez», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 7, 1980, pp. 5-25.

³² Cf. RÁBADE, F., *Francisco Suárez...*, pp. 25-6. DM, XVIII, 7,48 y 51.

³³ DM, XXXIII, 1,1-2.

³⁴ DM, VII, 2,7.

desde San Agustín y empezaron a tener cierto protagonismo en tiempos de Escoto, pero lo cierto es que este protagonismo es especialmente importante en la metafísica de Suárez, siendo, además, el sentido que adquieren en ella el más próximo al de las filosofías del siglo XVII.³⁵

¿Qué son concretamente estos modos? Suárez es bastante claro al respecto: «en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir».³⁶ Los modos no son entidades realmente distintas de las cosas a las que modifican, sino más bien lo que permite las visibles modificaciones de estas cosas.³⁷ Como ha visto Luis Martínez, aquí encontramos «un resquicio para mirar la realidad en su movilidad y dinamicidad de un modo más congruente que la antigua concepción substancialista; habrá que decir que la definición de las cosas por sus esencias, como unidades conclusas, es inadecuada; los modos (hablamos de los accidentes) no habría que considerarlos como algo advenido o complementario sumado al núcleo estable sino como el natural desarrollo, desde dentro de sí mismo, de ese mismo supuesto núcleo substancial».³⁸

Si pensamos en el movimiento aristotélico o el tomista, vemos que la acción que provoca una causa es distinta de la causa misma. En cambio, gracias a la consideración modal de la realidad, Suárez puede introducir una nueva causalidad, la causalidad por resultancia, que precisamente se caracteriza porque la acción resultante permanece en la entidad que ejerce la causalidad: «no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal, si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanando de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias».³⁹ Si ponemos en relación esto con la teoría del acto virtual, a la que hemos hecho antes referencia, el dinamismo en el interior de la entidad está prácticamente servido.

Los modos pueden acabar tanto a las sustancias como a los accidentes, así que hay tanto modos sustanciales como accidentales. Los modos sustanciales son: la dependencia, la unión y el supuesto o subsistencia. En lo que se refiere al accidente hay modos de determinados

³⁵ Cf. ZUBIMENDI, J., «La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes», *Pensamiento*, n.º 40, 1984, pp. 179-202; NOREÑA, C. G., «Suárez and Spinoza: the metaphysics of modal being», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 12, 1985, pp. 163-182.

³⁶ DM, VII,1,18.

³⁷ DM VII,1,19: «siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas». «(...) el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de

accidentes (de aquellos que son verdaderas entidades) y modos que constituyen predicamentos por sí mismos; resumidamente, hay que hacer referencia a la inherencia, la acción transeúnte e inmanente, el conocimiento, la volición, la pasión, la ubicación, la figura y el movimiento.⁴⁰

Los modos accidentales deben su importancia en la obra de Suárez también a la observancia de los Dogmas, ya que la diferencia que hay entre un accidente absoluto y un accidente modal es que el primero puede ser mantenido en la existencia sin inherencia actual y el segundo no. Los modos accidentales son aquellas entidades que, dicho llanamente, ni Dios podría mantener en la existencia de forma separada. Si de hecho hay accidentes que pueden existir separadamente, hace falta un nombre para esta entidad mínima: «las cosas que [...] no pueden conservarse mutuamente separadas sólo se distinguen modalmente. La razón es que si uno de aquellos dos extremos es tal que no puede conservarse sin el otro por la potencia absoluta de Dios, constituye un argumento muy convincente de que aquel extremo únicamente es, por esencia, un cierto modo, y no una verdadera entidad; porque si fuese una verdadera entidad le sería imposible tener una dependencia tan intrínseca de otra entidad que Dios no pudiese suplir a aquélla con su potencia infinita; luego esta imposibilidad sólo puede provenir de que dicho extremo, en su intrínseca esencia, no es una entidad, sino únicamente un modo».⁴¹

Cuando los Misterios dejen de intervenir en metafísica, desaparecerán los accidentes absolutos y los modos serán suficientes para terminar a las sustancias. La prueba está en que en una crítica a Auréolo, quien parece considerar toda terminación sustancial como modal. Suárez apoya el rechazo de tal perspectiva solamente en la observancia de los Dogmas: «afirma que ningún accidente posee la entidad propia de la forma mediante la cual modifica formalmente al sujeto, sino que es la actuación misma. Mas apenas puede entenderse qué es lo que quiso decir, a no ser que, por ventura, haya entendido que ningún accidente es algo realmente distinto de la entidad de la sustancia, sino que es únicamente un modo, cosa que está en contradicción y disonancia con las verdades de la fe por muchos conceptos. ¿Pues quién sería capaz de comprender que los accidentes estén separados en la Eucaristía y que permanezcan sin la entidad de la sustancia, y que no posean entidad alguna propia, realmente distinta de la entidad de la sustancia? ¿Cómo, igualmente, puede entenderse debidamente toda la doctrina que defiende la fe sobre las cualidades infusas, si éstas no tienen sus entidades propias, distintas de la entidad natural de la sustancia?».⁴²

que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse respecto al que se sienta».

³⁸ Cf. MARTÍNEZ, L., «Para una evaluación histórica de Francisco Suárez», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 7, 1980, p. 17.

³⁹ DM, XXX,5,10.

⁴⁰ ALCORTA, I., *La teoría de los modos en Francisco Suárez*, Madrid, 1949.

⁴¹ DM, VII,2,8.

⁴² DM, XVI,1,2.

La dependencia, la unión y el supuesto, es decir, los modos sustanciales, están condenados a desaparecer de las metafísicas del XVII, ya que su única razón de ser reside, de nuevo, en la coherencia del sistema con los Misterios. A modo de ejemplo, fijémonos brevemente en el modo de subsistencia o supuesto. Para Suárez no caben dudas respecto a que el Misterio de la Encarnación exige una diferencia modal entre naturaleza y subsistencia. Haciendo referencia a la distinción sólo de razón que parece establecer Aristóteles, al respecto dice que «tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano».⁴³ No creo que sea necesario insistir más en el asunto.

La influencia de Suárez en la filosofía barroca europea va más allá de lo que aquí he expuesto apretadamente. Hay temas muy importantes que han quedado en el tintero. Por ejemplo, decía al principio que uno de los elementos característicos del Barroco es la toma de conciencia respecto a la dificultad para distinguir lo real de lo aparente, lo que exigirá, en filosofías como la cartesiana, afinar el concepto de verdad y explicar las causas del error. Pues bien, podríamos mostrar cómo esta noción de verdad como certeza (incluyendo la refutación de la posibilidad de que haya un genio maligno o un Dios engaña-

dor), y las causas del error (incluyendo la precipitación de una voluntad que no se acomoda a los márgenes del entendimiento), están presentes en Suárez.⁴⁴ Y lo mismo podría hacerse con la manera que tiene Descartes de entender la unidad de las ciencias y su clasificación, o con la hegemonía en su filosofía de la causalidad eficiente sobre las demás.⁴⁵ Respecto a la importancia de la ideación y la creatividad a las que me refería al principio, no podemos olvidar el protagonismo que Suárez le da a los entes de razón,⁴⁶ a los que dedica la última de las disputaciones y que, lejos de reducirse a superfluas quimeras, constituyen un pilar fundamental para el progreso en las ciencias y en el dominio de la naturaleza. Sin el simulacro, el mundo sería inhóspito, infranqueable.

Obviamente, todas estas cuestiones son de suma importancia para comprender la influencia de Suárez en el Barroco. Si me he centrado en los problemas del método, el ontologismo, la eliminación de los dualismos aristotélico-tomistas y la noción de modo es porque se trata de temas que muestran algo sumamente interesante: en el plano filosófico, el Barroco español escolástico y tridentino no es antitético con el Barroco europeo libre pensador y teísta, más bien al contrario, muchos de los temas que desarrollará el Barroco europeo están posibilitados por el Barroco español. Y si esto es así, en aquellos pensadores que han posibilitado tal tránsito, encontramos una muestra de Barroco genuino, sintético. Si hay una filosofía que debe recibir la denominación de barroca, es, sin duda, la de Francisco Suárez.

⁴³ DM, XXXIV,2,4.

⁴⁴ BACIERO, F. T., «El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes», *Pensamiento*, n.º 236, 2007, pp. 303-320.

⁴⁵ Cf. OLIVO, G., «L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité», *Descartes et le moyen age*, París, 1997, pp. 91-105.

⁴⁶ Cf. YELA, J. F., «El ente de razón en Suárez», *Pensamiento*, n.º 4, 1948, pp. 271-303.



LA SEMANA SANTA DE PRIEGO DE CÓRDOBA. **Una mirada antropológica desde la perspectiva de la religiosidad barroca**

Rafael Briones Gómez
Universidad de Granada

Mi aportación a este congreso va a consistir en un retomar el tema en que se centró mi tesis doctoral, hace ya unos años: la Semana Santa de Priego de Córdoba; en esta investigación hice un análisis socio-antropológico y teológico de un caso representativo de la llamada Religiosidad Popular andaluza; en estas páginas quiero retomar el tema y analizarlo desde la perspectiva de análisis del Barroco, para explicitar dimensiones que ya apunté como importantes pero que no pude desarrollar (Briones, 1999). Las conclusiones a las que lleguemos para el caso de Priego serán aplicables, espero, a otras manifestaciones de rituales religiosos de Semana Santa, tan frecuentes en Andalucía.

Previamente, creo pertinente el hacer algunas anotaciones que en otras publicaciones he desarrollado o sintetizado (Briones, 1984), y que puedan centrar mis argumentos en este trabajo.

La Semana Santa de Priego de Córdoba es una realidad cultural «fronte-riza» entre el campo de relaciones sociales de los prieguenses y el campo de los rituales y las prácticas explícitamente religiosas del catolicismo: de ahí que para conocerla haya que plantear un perspectiva de análisis

complejo; se ha de poner a punto un método para estudiarla desde distintos puntos de vista: etnográfico (reconstrucción y descripción del ritual como producto cultural simbólico), sociológico (ver su funcionalidad en el entramado social de cara a la integración e identidad social de los individuos y grupos, así como para el juego de la sociabilidad y de la confrontación, estratificación social y lucha por el poder social), antropológico (analizar su utilidad para la gestión de los grandes problemas que atañen a la identidad cultural de los mismos), y teológico (consideración de sus incidencias en la elaboración de la cosmovisión y de la práctica social del catolicismo).

Quiero también señalar que estamos ante un producto histórico-cultural que podemos calificar, siguiendo a F. Braudel y la Escuela francesa de los Annales, como «de longue durée».¹ La Semana Santa andaluza nace a finales del siglo XVI, como refuerzo de la unificación católica de los reinos de España y para afirmar el catolicismo frente a la Reforma protestante y va a cuajar en plena época barroca. Pero persiste más allá del Barroco, llegando ininterrumpidamente hasta nuestros días, pasando por épocas diversas (en algunos momentos lo que se conserva es sólo el rescoldo de una tradición, mientras que en otros se produce un nuevo resurgir de la llama). Es significativo para la interpretación de la Semana Santa de Priego que «tradición» y «emoción» fueron las dos palabras que más frecuentemente utilizaban los informantes en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. Las crisis sociales y económicas, las epidemias de peste y otras tragedias de los siglos siguientes van a incidir de diferentes maneras en la Semana Santa. El ritual no desaparecerá totalmente, pero sí pasará por épocas de debilidad y olvido, seguidas por momentos de renacimiento y de nuevos florecimientos. Las cofradías y los rituales de la Semana Santa prieguense van a moverse entre el recurso a la tradición de sus inicios y la adaptación a las nuevas realidades; de esta manera se generan nuevas formas y modulaciones del ritual, de las asociaciones que lo promueven y de las actividades en que se concreta. Y lo que podemos observar es que la impronta barroca del momento de su gestación primera no va a desaparecer, a lo largo de su recorrido por épocas diferentes, quedando marcada en formas que se generaron en épocas no barrocas e incluso recientes. Este dato nos llama la atención cuando asistimos a los rituales de la Semana Santa andaluza con ojos extraños y desde una mirada superficial. Con mucha frecuencia y con razón no se comprende este anacronismo artístico y religioso de la Semana Santa.

El haberme invitado a hablar sobre esta investigación en un congreso que estudia la Andalucía Barroca, me ha llevado a preguntarme por este anacronismo y desajuste: ¿el surgimiento y sobre todo la persistencia de estos productos culturales que se suelen calificar como «barrocos», es pura inercia histórica o tiene alguna razón de ser?

¹ El sociólogo inglés D. Martin ha sugerido que, durante la historia post-medieval del cristianismo occidental, se desarrollaron tres tipos de relaciones entre religión y sociedad. Al primer tipo lo denomina la «contrarreforma barroca», que procuraba mantener o restablecer una unidad armoniosa entre Iglesia, Estado y Sociedad. Floreció durante el Antiguo Régimen de la Europa católica, y tras la Revolución Francesa, se convirtió en la República, entendida como una especie de iglesia secular (laica). Tanto en su versión laica como en la secular, este tipo de relación tiene grandes conflictos con el pluralismo (religioso y cultural).

A modo de hipótesis, desde una mirada en profundidad tanto diacrónica como sincrónicamente, voy a intentar proponer una respuesta a esta pregunta.

LA NATURALEZA FUERTEMENTE SIMBÓLICA DE LA RELIGIOSIDAD BARROCA COMO CAUSA DE SU PERVIVENCIA

Cuando hablamos de «barroco» solemos referirnos a dos cosas: primeramente, a una época histórica, que los especialistas suelen situar entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVIII; en segundo lugar, entendemos por el término «barroco» un perfil o estilo cultural, una sensibilidad, una especie de «tipo ideal» weberiano, con una serie de características específicas; frente a la serenidad un tanto fría y geométrica que con frecuencia busca el artista durante el Renacimiento, el Barroco busca una mayor expresividad con estímulos dirigidos a todos los sentidos, se distingue por la intensidad, el realismo y naturalismo, la elegancia y el lujo, el derroche de adornos, el dramatismo, la sensualidad que frecuentemente convive con la exaltación mística. En el Concilio de Trento se inició la Contrarreforma, un movimiento de reacción contra erasmistas y protestantes que se convirtió en una llamada cálida y emocional, deliberadamente anticrítica e inspiradora de grandiosos movimientos de masas y de realizaciones artísticas y rituales muy relevantes. El estilo barroco será un buen instrumento de la pastoral de la Contrarreforma. Por supuesto, no en todas partes se manifestó esta reacción con igual fuerza: mientras el maravillosismo y la familiaridad con lo divino alcanzaban cotas máximas en las regiones meridionales de España e Italia, el jansenismo francés, altivo y distante, mantenía la tradición de rigor intelectual y el temor reverencial del *Deus absconditus*.

En mi explicación quiero:

1. Constatar un hecho: la Semana Santa de Priego, como estilo de religiosidad barroca, surge en la coyuntura histórica del Barroco, y tiene una «larga duración», sobreviviendo a épocas históricas diferentes hasta nuestros días, en formas más o menos brillantes y en un proceso de aculturación y de constante adaptación funcional, sin perder la propia identidad de producto cultural.
2. Dar una explicación: tanto el surgimiento como la pervivencia se deben a la naturaleza fuertemente simbólica del catolicismo barroco (creencias, rituales y formas de organización de la Semana Santa prieguense y andaluza).

La Semana Santa funciona dentro de la «lógica simbólica» que, según la teoría de los símbolos sostenida por autores que van en la línea de

Al segundo tipo lo denomina «absolutismo ilustrado», característico de la Europa septentrional luterana y del *establishment anglicano*. Este se volvió cada vez más tolerante frente a la diversidad pluralista y a la postre mudó en el Estado benefactor noreuropeo. Y, en tercer lugar, está lo que Martín denomina sutilmente «eje burgués Amsterdam-Londres-Boston», que puede ser considerado la matriz del pluralismo religioso, sobre todo en los Estados Unidos, que han estado a la vanguardia del pluralismo religioso y secular. (Cf. BERGER, P., «Pluralismo global y Religión», *Estudios Públicos*, n.º 98, otoño 2005, pp. 12-13.

Nuestro Padre Jesús Nazareno, Priego de Córdoba.



Sapir, Jung, Freud, V. Turner (Turner, 1990: 21) y C. Geertz (Geertz, 1992:131-152) y otros, se opone a la «lógica racional»; esta forma de proceder mental se caracteriza porque el dispositivo simbólico no se dirige únicamente a la razón pura; los significantes apuntan a un significado múltiple y no unívoco y funcionan no únicamente en el ámbito de lo cognitivo sino también en lo emocional (se dirige a las capas no sólo conscientes sino también inconscientes) y lo motivacional (su finalidad es incitar a la acción) (Turner, 1988: 53). Los símbolos desempeñan sus valencias y su funcionalidad, por tanto, en el conjunto de registros que definen el ser humano: las capas racionales y las irracionales, la razón y el sentimiento, el conocimiento y la acción. Por ello no podemos considerarlo, como a veces se entiende comúnmente, de forma restrictiva y reduccionista: como un recurso fácil para el conocimiento y la comunicación de la información (aquí entrarían, por dar un ejemplo, los códigos convencionales de señales de tráfico y otras convenciones sociales como podría ser el anillo de alianza de casados). Los símbolos remueven las emociones y, por ello, están ligados a la motivación y a la acción (aspecto «conativo» de los símbolos).

Esto hará que una religiosidad que es altamente simbólica —como es el caso, según mi hipótesis, de la religiosidad barroca de la Semana Santa— esté abierta y dé juego a los miembros y grupos de todos los sectores sociales y no sólo a los grupos sociales formados por intelectuales y por élites. El dispositivo simbólico es una especie de pantalla que permite a los individuos y grupos sociales proyectar en ella sus propias experiencias vitales, identificarse con aquello que los rituales proponen (lucha por la vida, tensiones, conflictos, muertes y limitaciones existenciales, dolores, sufrimientos, violencia, experiencias de fracaso, éxito, confrontación, división y paz, etc).

La riqueza de significantes simbólicos de la religiosidad barroca de la Semana Santa sería la explicación oculta de su origen y su pervivencia; su capacidad de resonancia con las experiencias existenciales de los individuos y grupos permite a estos el proyectar su experiencia en los rituales para expresarlos y gestionarlos; recordemos que el Barroco es una época de crisis, motivadas por problemas de miseria, pobreza, pestes y desigualdades; simultáneamente, esa pantalla simbólica que es la Semana Santa se ha ido adaptando continuamente a lo largo de las diferentes épocas, produciendo cambios importantes que han redundado en el interés y la funcionalidad social y cultural de las mismas.

LA RELACIÓN DE LOS PRIEGUENSES CON LA IMAGEN, LA DE JESÚS NAZARENO

Estas consideraciones teóricas sobre el funcionamiento simbólico de los rituales barrocos de la Semana Santa y su fuerte impacto en las personas las quiero ilustrar con un ejemplo en que quiero detenerme: la relación que los prieguenses establecen con la imagen principal de su Semana Santa; se trata, como en muchos pueblos y ciudades de Andalucía, de Jesús Nazareno con la cruz a cuestas.

La Real y Pontificia Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno tiene aprobadas sus primeras constituciones en 1593 (Inventarios históricos, 1999). En su origen era una cofradía penitencial, llamada de los «Naçareos», que tenía su procesión al Calvario (monte en los alrededores

de Priego) el viernes santo, a las seis de la mañana. Llevaban túnicas moradas, con cuerda de esparto en el cuello y en la cintura, con una cruz en el hombro izquierdo y con los pies desnudos. Iban con rosarios para rezar y en riguroso silencio. Se admitía llevar estas cruces sólo a los hombres a partir de los catorce años. En esta subida al Calvario les acompañaban las insignias de la cofradía. La insignia principal era una imagen de Jesús, en madera policromada, en actitud de marcha, llevando su cruz, obra de Pablo de Rojas, de la escuela granadina. Esta imagen estaba en la Iglesia de San Francisco, sede de la cofradía, que pertenecía al Convento de San Esteban, fundado por el marqués de Priego, don Pedro Fernández de Córdoba, y entregado a la Orden franciscana, que será la impulsora de la Semana Santa prieguense.

Ahora bien, la imagen de Jesús que actualmente conocemos no es exactamente la misma que al principio. Entre 1630 y 1683 la imagen sufrió una transformación que creo es muy reveladora para lo que pretendo exponer. La escultura de madera policromada fue revestida, a la manera de los penitentes que la acompañaban al Calvario, con una túnica morada de terciopelo, cordones de plata, melena de pelo natural, corona de espinas de plata y se le articuló el brazo de madera para que pudiera moverlo por un resorte y pudiera, de esta manera, dar la bendición al pueblo en lo alto del Calvario la mañana del viernes santo.

Podemos interpretar ya que en esta época la imagen pasó de ser únicamente el símbolo de un grupo particular dirigido por los frailes (la cofradía penitencial de los «naçareos») para convertirse en el símbolo del grupo entero de Priego. Este símbolo empieza a reflejar, por una parte, al hermano, el igual de los prieguenses —el hombre como ellos que sufre y que es condenado a muerte— y el Padre de los prieguenses, que pone un fundamento firme a su identidad, que bendice y transforma su situación de muerte en vida y de violencia en paz.

La mañana del viernes santo, con la subida de Jesús Nazareno al Calvario, ha sido en Priego, desde 1593 hasta nuestros días, el centro de la fiesta religiosa anual. Bien es verdad que a lo largo de los años ha experimentado cambios formales. En su origen fue una procesión de penitencia de una cofradía creada con un espíritu netamente franciscano y muy frecuentada por los clérigos. El pueblo estaba ausente de ella. En 1683, según las Crónicas del Convento de San Esteban, la procesión ya había cambiado hacia la situación actual: la imagen de Jesús ya estaba transformada; todo el pueblo estaba presente en la procesión para recibir la bendición en lo alto del Calvario. La procesión actual es un desarrollo de este giro de 1683. Se ha insistido, a lo largo de los años, en el enriquecimiento teatral y barroco de los elementos del ritual, en la independencia de la procesión de los clérigos y de la cofradía («Ese día Jesús Nazareno es del pueblo»), en el aire festivo que sustituye al penitencial, en el ruido y el desorden que exorcizan al silencio y al orden, en los que llevan la imagen que ya no son los religiosos sino los jóvenes de Priego (convirtiéndose la procesión en un rito de iniciación a la edad madura para los chicos jóvenes), y en el cambio de horario (de las cinco de la mañana a las 11, con lo cual todo el pueblo, los presentes y los ausentes, podrán asistir).

Con este ejemplo, creo que podríamos concluir que, a lo largo de la época barroca, se ha producido un cambio en el ritual que, por

influencia de la pedagogía franciscana, pasa de ser guiado no tanto por la lógica racional, predominante en el Medioevo, sino por una lógica simbólica que cuadra bien con las necesidades y capacidades de todos los prieguenses.

LAS VALENCIAS SIMBÓLICAS DEL RITUAL BARROCO

A partir de la Semana Santa de Priego podríamos detallar algunas de las características y elementos fuertemente simbólicos del ritual barroco:

1. Se dirige a todos los sentidos (vista, oído, olor, tacto, gusto...), a las emociones y a todo el cuerpo (una de las palabras más frecuentes en mis entrevistas será «emoción»; me la daban como la explicación de por qué les gusta tanto y procuran no perderse la asistencia a estos rituales) poniendo en acción una serie de recursos cargados de fuerza significativa: la indumentaria de los participantes (penitentes con túnicas moradas, gente descalza que lleva cruces, jóvenes vestidos al estilo de los soldados que hacen el servicio militar, soldados romanos, etc); tambores y trompetas que no dejan de producir un ruido reiterativo y ensordecedor y el sonido suave y cadencioso de una campana tradicional que marca el ritmo procesional; incienso; las comidas tradicionales y, sobre todo, el hornazo que se comerán todos en lo alto del Calvario tras la bendición, añadiéndole últimamente el vino fino para acompañar al hornazo; aglomeración y apretujones; las calles, plazas y paisajes donde transcurre la vida cotidiana de los prieguenses toman un nuevo sentido por la fuerza del ritual sagrado que las convierte en espacio sagrado.
2. El dinamismo y la teatralización del ritual popular rompe con el estatismo y la sobriedad de los oficios clericales de la Semana Santa. Las imágenes que acompañan a Jesús Nazareno aumentan y entran en acción «como si estuvieran vivas» (Jesús Nazareno, dirá la gente «con su pelillo que se le mueve y parece que está vivo», la Virgen de los Dolores a la que «bailan», San Juan, la Verónica y la Magdalena que subirán también al Calvario); los actores se diversificarán en roles diferentes y antagónicos (los hermanos de la cofradía, los clérigos, el pregonero que va narrando la historia de Jesús según el Evangelio de San Juan, los jóvenes que llevan la imagen, los soldados romanos y sus capitanes, la banda de tambores y cornetas, el pueblo que les acompaña en un subir frenético y apresurado hacia el Calvario. Todos ellos tienen sus papeles para representar este teatro popular que cada año reproduce simultáneamente la memoria histórica de la Pasión y muerte en la cruz de Jesús y la tradición propia de los prieguenses que se inserta en ella. En el Palenque, lugar emblemático prieguense, antes de iniciar la subida definitiva al Calvario, el capitán nazareno de los soldados romanos, que tiene el poder el viernes santo gritará como oficiante del ritual popular: «paso redoblado, lo mismo que el año pasado».
3. Experiencia de gran sociabilidad: el ritual reúne cada año a todos los prieguenses y visualiza la sociedad global, a la que Jesús Nazareno da sentido y protege. Priego durante todo ese día del viernes santo (de una manera especial, pero también en cada una de las

procesiones de los diferentes días) está lleno de gente que no para de hablarse, besarse y relacionarse en los bares. Los que viven fuera procuran no perderse la presencia real o simbólica a estos momentos. Un caso privilegiado es el de los prieguenses que emigraron a Cataluña en los años sesenta y setenta y que están ya instalados definitivamente allí; en esos días o vienen a pasar la semana con sus familias para poder asistir a las procesiones, o se hacen presentes simbólicamente conectándose por el teléfono o por la realización de rituales en el Tibidabo, haciendo un remedo de estar en el Calvario, a la misma hora en que Jesús Nazareno bendice a los prieguenses y levantando también el hornazo que les han mandado desde Priego.

4. Dramatismo: las situaciones vitales que expresan las imágenes (Cristos y Vírgenes sobre todo), así como otros actores o ciertas secuencias del ritual son de dolor, drama, angustia, violencia, crueldad, fracaso, pena, esfuerzo, sufrimiento y privación. Este aspecto es el más resaltado por la piedad barroca y es el que, a veces, únicamente se considera desde fuera y que se utiliza para argüir contra ella desde instancias teológicas o ilustradas: la Semana Santa se centra únicamente en el dolorismo y en la muerte, olvidando la resurrección que es centro del mensaje cristiano.
5. Contrastes: pienso, sin embargo, que un análisis antropológico más profundo del entramado ritual en sí mismo (más allá de las intenciones y de las interpretaciones de los propios actores) no puede pasar por alto elementos del ritual que contradicen esta visión dolorista, de muerte y de fracaso. Se puede comprobar que en el ritual coexisten también elementos de vida, de esperanza, de triunfo y de paz y solidaridad. Ciertamente son menos abundantes y menos puestos de relieve, pero ahí están como elementos considerados por los actores como imprescindibles. Doy algunas referencias:
 - ¿Qué significa, sino, que en toda la mañana del viernes santo prieguense no pare de gritarse reiterativamente «Viva Nuestro Padre Jesús Nazareno», «Viva el Rey de Priego»? Este repetido grito plantea un tremendo y significativo contraste: el que es llevado a la condena a muerte en la cruz es proclamado al mismo tiempo por aquellos que simulan llevarlo a la muerte como el Viviente, el Fundante y la Esperanza de la Vida y la Solidaridad. Se ha sugerido la hipótesis teológica de que en Priego se celebra la Resurrección al mismo tiempo que la Muerte. Y esto estaría en conexión con la interpretación del Evangelio de San Juan en que la «Hora» del triunfo de Jesús es precisamente la Cruz (Luque Requerey, 1980).
 - ¿Cómo entender la importancia folklórica y tradicional que los prieguenses dan al hornazo que lleva dentro un huevo duro (símbolo en diferentes culturas de la vida original) y el pan y el vino que comparten los prieguenses en paz y armonía tras la bendición que Jesús da al subir al Calvario, no como muerto sino como Señor de la Vida y Triunfador de la muerte? Todos los prieguenses llevan su hornazo al Calvario. Y los que vienen de fuera también se lo procurarán para poder participar debidamente en el ritual, o recibéndolo como regalo de los prieguenses anfitriones o comprándolo en alguna de las tiendas que lo venden.

Esta costumbre tan arraigada y central no puede quedar sólo como un dato folklórico sin más; y la interpretación que nos parece pertinente sería el significado que sugiere de que la vida y la unión es celebrada en Priego en un contexto de muerte y de caos social, transformando su sentido.

- ¿Qué significado dar al gesto de la imagen del Nazareno de ir decidido y esperanzado hacia la muerte, como el vencedor de un enfrentamiento, el débil que triunfa sobre los poderosos que lo humillan? En la mañana del viernes santo prieguense hay dos grandes figuras muy populares y que son los protagonistas: Jesús, que es aclamado como vencedor aunque es el condenado y fracasado, y Pestiñes, el viejo soldado romano que, con su tradicional tambora, convoca a todo el pueblo en nombre del poder político y militar a asistir a la ejecución de Jesús; es significativo observar que su figura es imprescindible como antagonista de Jesús (el vencido-vencedor) y que el pueblo lo toma con cierto aire de mofa y lo reconoce como vencido a pesar de ser el emisario del poder (el vencedor-vencido).
- ¿Por qué se aferran todos los prieguenses en que no le falte a Jesús un ramo de habas verdes, que en ese momento florecen en las huertas de la vega prieguense como frutos primeros de la primavera? ¿No pueden apuntar a la renovación de la naturaleza, unida al Nazareno? La naturaleza revive en las plantas y, de la misma manera, la historia se reafirma en la esperanza frente a la muerte, en la tradición de Jesús de Nazareth, que en cada Semana Santa los prieguenses se apropian y re-actualizan.
- Igualmente habría que interpretar el hecho de que las vírgenes dolorosas vayan vestidas de reinas, cargadas de riquezas y joyas. Se trata de un contraste significativo que apunta a la tensión entre muerte y vida.

Así podríamos seguir analizando otros signos de contraste en el ritual barroco de la Semana Santa. Voy a terminar señalando un último contraste que lo tomo de la declaración de algunos de los entrevistados; para ellos el viernes santo es la gran fiesta de Priego, aunque, propiamente, es algo triste ya que se trata de acompañar a Jesús en el día de su pasión y muerte. Y, sin embargo, el ritual popular vive una trama de muerte en un ambiente de fiesta, alegría, emoción, reencuentro, esperanza. Los encuentros, abrazos y saludos y deseos de la gente, sobre todo en lo alto del Calvario se mueven en el registro de la vida y de la esperanza fuertemente sentida. «Este año lo hemos podido ver... que nos veamos el año próximo».

A modo de conclusión quisiera terminar subrayando dos ideas que queden como síntesis de todo lo que se pretendía en este artículo, para explicar que la religiosidad barroca de los rituales de la Semana

Santa prieguense tienen un funcionamiento simbólico que, por su gran utilidad social, ha hecho que perduren a lo largo de los años, desde su instauración a finales del siglo XVI.

De todos los contrastes señalados queremos hacer ver que esta coexistencia de opuestos («coincidentia oppositorum», decían los escolásticos) sólo es capaz de expresarla el dispositivo simbólico, que no se rige como en el caso de la lógica racional por el principio de no contradicción. El ritual es un recurso del patrimonio cultural que se dirige al conocimiento, a las emociones y a la acción social de los individuos y grupos prieguenses.

Por otra parte, esta producción cultural religiosa barroca de la Semana Santa es un capital simbólico de gran funcionalidad y utilidad social y cultural en el ámbito de la identidad y fundamentación. Por ello se ha incorporado al patrimonio cultural de los pueblos de Andalucía y tiene una gran versatilidad y utilidad. Esa sería la razón de ser de su supervivencia: su riqueza simbólica que incide en la gestión de la estructuración social y del ejercicio de la sociabilidad como en la resolución de problemas de identidad cultural para individuos y grupos.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUZA ÁLVAREZ, J. L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco* (prólogo de Julio Caro Baroja y de Antonio Domínguez Ortiz), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- BRAUDEL, F.-MATTEWS, S.: *On History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- BRIONES GÓMEZ, R.: *Prieguenses y Nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Ministerio de Cultura y Ayuntamiento de Priego de Córdoba, Priego, 1999.
- BRIONES GÓMEZ, R.: «La Semana Santa de Priego de Córdoba», en RODRÍGUEZ BECERRA (ed.) *Antropología Cultural de Andalucía*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 1984.
- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Inventarios históricos y actuales de la Pontificia y Real Cofradía y Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, María Santísima de los Dolores y San Juan Evangelista*, Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Priego, 1999.
- LUQUE REQUEREY, J.: *Antropología Cultural Andaluza: el viernes santo al sur de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1980.
- SÁNCHEZ LORA, J. L.: «Claves mágicas de la religiosidad barroca», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 1989, t. II, pp. 125-146.
- TURNER, V.: *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
- TURNER, V.: *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.



ENTRE LA CRUZ Y EL CALVARIO: EL BARROCO, ANDALUCÍA Y GRACIÁN

Elena Cantarino
Universitat de València

«De Sevilla, no había que tratar, por estar apoderada de ella la vil ganancia,
su gran contraria, estómago indigesto de la plata,
cuyos moradores ni bien son blancos ni bien negros,
donde se habla mucho y se obra poco, achaque de toda Andalucía,
A Granada también la hizo la cruz, y a Córdoba un calvario»

(*El Criticón*, I, x)¹

GRACIÁN Y *EL CRITICÓN*

Unas líneas para introducir a Baltasar Gracián y a su novela alegórica, *El Criticón*, nos permitirán comprender el contexto del texto con el que abrimos estas breves páginas. Gracián ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús —fundada en 1540 por Ignacio de Loyola (1491-1556)— en Tarragona el 30 de mayo de 1619, cuando contaba con dieciocho años de edad. El día 21 de mayo de 1621 pronunció sus primeros votos y pasó a estudiar filosofía en el Colegio de Calatayud hasta 1623, año en el que fue a Zaragoza a estudiar Teología; allí en 1627 profesó los cuatro votos y recibió las Órdenes sacerdotales. Toda su formación intelectual y moral está ligada, por lo tanto, a la pedagogía humanista y a la *Ratio studiorum* de la Compañía. La pedagogía humanística se desarrollaba atendiendo a

¹ Cito por la edición de *El Criticón* que, con introducción de Emilio Hidalgo-Serna, preparé yo misma para la colección Austral (Madrid, Espasa Calpe, 1998; reeditado en Barcelona, Planeta DeAgostini, 2003).

la aplicabilidad real de las ideas y buscando la integración entre el pensar y el saber hacer: saber hablar y saber escribir.² En 1599 se publicó oficialmente la *Ratio atque Institutio Studiorum*, que tras unas modificaciones realizadas en 1616 se mantuvo hasta el año 1773, fecha en la que Clemente XIV suprimió la Compañía. Se trataba de una ordenación o codificación sobre los métodos y prácticas de la enseñanza, un reglamento sistematizado a modo de manual de metodología didáctica, que reflejaba la interacción de métodos básicos tales como la prelección (preanálisis o preexplicación de los textos), la repetición (medio para alcanzar el aprendizaje progresivo para una eficaz maduración psicológica e intelectual) y la acción realizada en las aulas, complementada por otras actividades que permitían crear un clima de trabajo continuo. La formación integral del alumno, es decir, la formación intelectual y moral se asentaba sobre la base del ideal del humanismo renacentista, atendiendo además a la adaptación del hombre a la sociedad.

No sólo una crítica social se halla en ese compuesto de crisis, críticas, juicios y enjuiciamientos morales (también políticos, ontológicos, epistemológicos...) que es *El Criticón*. Esta obra fue publicada en tres partes (1651, 1653 y 1657), y se trata de una novela alegórica que ha sido considerada como una «epopeya menipea» (Lázaro Carreter),³ una «summa retórica» (Ricardo Senabre)⁴ y una «alegoría estilística» (Benito Pelegrín)⁵ donde se ponen en práctica los preceptos teóricos de su *Agudeza y arte de ingenio* (1648).⁶ Su argumento es sencillo aunque no así la novela en su conjunto: Critilo es un náufrago que llega a las costas de la Isla de Santa Elena, allí le rescata el joven Andrenio criado entre fieras. Rescatados ambos a su vez, aportan en la entrada del mundo, España, y desde allí comenzarán su peregrinar por el camino de la vida como viaje alegórico por las edades del hombre (asociadas a las estaciones del año) y como viaje geográfico-temporal (asociado a multitud de disgresiones, interrupciones y suspensiones; pero, al cabo lineal) a través de Europa, promovidos por la búsqueda de Felisinda (imposible encontrarla en el mundo civil o de tejas abajo) hasta llegar a otra isla, la Isla de la Inmortalidad. La peregrinación (*peregrinatio vitae* y el *homo viator*, tópico del viaje de la vida) de los protagonistas, Andrenio y Critilo, comienza —como ya dijimos— en la isla de Santa Elena, cruzan el mar y llegan a Europa, donde atravesarán cuatro de sus provincias, España, Francia, Alemania e Italia. Este itinerario ha sido más determinado por el intérprete Benito Pelegrín y otros autores que han seguido su hipótesis frente a la crítica tradicional. Esta

² BERTRÁN-QUERA, M. *et alii.*, *La Ratio Studiorum de los jesuitas*, Madrid, Universidad de Comillas, 1986.

³ LÁZARO CARRETER, F., «El género literario de *El Criticón*», *Gracián y su época*, Actas de la 1.ª Reunión de filólogos aragoneses 1985, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1986, pp. 67-87.

⁴ SENABRE, R., «*El Criticón* como summa retórica», *Gracián y su época...*, pp. 243-253.

⁵ PELEGRÍN, B., «Arquitectura y arquitectura del *Criticón*. Estética y ética de la escritura graciana», en NEUMEISTER, S. y BRIESEMEISTER, D. (eds.), *El mundo de Gracián*, Berlin, Colloquium Verlag, 1991, pp. 51-66, y anteriormente en «Fra Antichi e Moderni. Gracián: dall'Agudeza al *Criticón*», *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, Actas del Seminario del Centro internazionale studi di estetica, 1986, Palermo, Aesthetica pre-print, n.º 18, diciembre 1987, pp. 55-64.

última ostentaba que *El Criticón* era una novela alegórica ageográfica y la nueva crítica que es una geografía alegórica. De la Isla de Goa, desde la que parte Critilo quien naufraga y es salvado por Andrenio en la isla de Santa Elena, ambos embarcan y seguirán un itinerario para nada arbitrario, sino por el contrario un itinerario que responde a un sutil simbolismo espacio-temporal que ilustra el propósito filosófico del autor, y que les llevará a España (Sevilla-Toledo/ Madrid / Huesca/ los Pirineos), Francia, Alemania (Ratisbona), Viena, Los Alpes, Italia, Roma, hasta llegar al puerto de Ostia (entrada católica del cielo) donde embarcarán de nuevo para dirigirse a la Isla de la Inmortalidad.

Todos los elementos que dispone Gracián al servicio de la(s) alegoría(s) nos llevan a una lección moral concluyente: la razón, el juicio, el desengaño —una actitud crítica— son las únicas vías para desenvolverse en el mundo, este mundo trastocado del que hay que llevar a mano la contracifra para no ser engañado.⁷ Todas las cosas «están en cifra», «sin exceptuar un ápice», y hay que descifrarlas a través del ingenio («la valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es deste mundo en cifra», *H*, III), facultad capaz de desvelarlas y causa y consecuencia que ilumina, discierne y descifra la verdad. El hombre ordena ingeniosamente la realidad y se dispone a descifrarla y conocerla a través de un complejo proceso inductivo de conocimiento que comienza en la distinción y acaba en la reflexión,⁸ empieza en la admiración y concluye en el desengaño («el Engaño a la entrada del mundo y el Desengaño a la salida», *C*, III, v), de la cueva del nacer a la vida y al conocimiento (*C*, I, i) a la cueva de la Nada (*C*, III, viii).

GRACIÁN Y LAS NACIONES

«Desmentir los achaques de su nación. Participa el agua las calidades buenas o malas de las venas por donde passa, y el hombre las del clima donde nace. Deven más unos que otros a sus patrias, que cupo allí más favorable el Cenid. No ai nación que se escape de algún original defecto: aun las más cultas, que luego censuran los confinantes, o para cautela, o para consuelo. Vitoriosa destreza corregir, o por lo menos desmentir estos nacionales desdoras: consíguese el plausible crédito de único entre los suyos, que lo que menos se esperava se estimó más (...)» (*Oráculo manual y arte de prudencia*, af. 9).⁹

Esta es la advertencia que Gracián, entre otras tretas y contratretas a modo de aforismos, nos propone en su *Oráculo manual y arte de*

⁶ *Agudeza y arte de ingenio*, es la única obra que nuestro autor reformuló y amplió de su original *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* (1642). Hasta hace poco siempre fue considerada como una obra de retórica o una poética del conceptismo, pero la crítica actual la ha revalorizado de tal forma que se entiende por fundamental para comprender toda la producción literaria del jesuita.

⁷ Sobre estos conceptos (razón, juicio, desengaño, descifrar, etc., y otros muchos), véase CANTARINO, E. y BLANCO, E. (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Madrid, Cátedra, 2005.

⁸ HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El «concepto» y su función lógica*, Barcelona, Anthropos, 1993.

⁹ Cito por la edición de Emilio Blanco, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

prudencia:¹⁰ corregir, en primera instancia o, al menos, desmentir (disimular), los defectos de la nación que el hombre adquiere por nacer y vivir en ella. En su novela alegórica el autor conceptista desarrolla una caracterología de las naciones. Como señalábamos antes, es esta obra un conjunto de críticas o crisis, es decir, un «artificio que consiste en un juicio profundo, en una censura recóndita, y nada vulgar, ya en los yerros, ya en los aciertos» (A, XXVIII); es una «agudeza compuesta fingida», es decir, «un cuerpo, un todo artificioso fingido, que por traslación y semejanza pinta y propone los humanos acontecimientos» (A, LV), cuyas alegorías consisten también «en la semejanza, con que las virtudes y los vicios se introducen en metáforas de personas, y que hablan según el sujeto competente» (A, LVI).

El Criticón hace referencia casi de manera sistemática a la idiosincrasia de cada país o nación visitada por los dos protagonistas al hacer balance de lo bueno y lo malo encontrado allí, porque como dice el mismo Gracián «hay genio común en las naciones» (C, II, iii): *España o la primera nación de Europa*: «odiada, porque envidiada» (C, II, iii, p. 352 y p. 353: al margen «Censura de España»); *Francia o «la provincia más popular que se conoce»* (C, II, viii, p. 449 y p. 450: al margen «Francia definida»); *Alemania o la «tan extendida provincia, la mayor sin duda de Europa»* (C, III, iii, p. 610-612: márgenes desembarazadas: «Dejo de Alemania»); *Italia o «la más célebre provincia de la Europa»* (C, III, ix, p. 760 y p. 761: márgenes desembarazadas: «La culta Italia»). No sólo aparece un —llamémosle— «balance final» que hacen Andrenio y Critilo después de valorar su experiencia tras cada visita y hacer «concepto»¹¹ de las provincias europeas, sino que además a lo largo de toda la novela aparecen alusiones a las características de los nacionales de estas y otras provincias de Europa, y aún de otros países, que suelen servir para contrastar: C, I, vi, p. 156: crisis «Estado del siglo»; C, I, ix, p. 240: crisis «El golfo cortesano»; C, I, xiii, p. 272: crisis «La feria de todo el Mundo»; C, II, viii, p. 447ss: crisis «La armería del valor»; C, II, xiii, p. 537: crisis «La jaula de todos»; C, III, iii, p. 608: crisis «La verdad de parto»; C, III, iv, p. 627: crisis «El Mundo descifrado»; C, III, vi, p. 674: crisis «El saber reinando».

En la *crisi* titulada «La feria de todo el Mundo» (C, I, xiii) cuando por culpa de la «curiosa ligereza» de la mujer salen de su encierro en tropel todos los males —encarcelados por Dios cuando crió al hombre— la Soberbia, «como primera en todo lo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de la Europa». Allí, escribe Gracián, vive y reina con sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, el darse aires de caballero y de nobleza, el lucir, el campar, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco, la gravedad, el fausto, el brío, con todo género de presunción. La Codicia se apoderó de Francia y distribuyó la miseria, el abatimiento de ánimo, la poquedad, el ser esclavos de las demás naciones, el aplicarse a los más viles oficios, el alquilarse por un vil interés, el andar desnudos y

¹⁰ El *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) es una obra compuesta de trescientos aforismos, es un conjunto de reglas (una «técnica» o «arte de prudencia») que señalan normas de conducta o preceptos para formar al hombre prudente, este contenido normativo nunca se separa de lo moral, lo político y de lo filosófico.

¹¹ Hacer concepto o conceptear «una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del

descalzos, el cometer cualquier baja por el dinero. El Engaño «trascendió toda Italia, echando raíces en los italianos pechos» validando la mentira, el embuste, el enredo, las invenciones, las trazas y tramoyas. La Gula y la Embriaguez sorbieron toda Alemania; la Inconstancia aportó en Inglaterra; la Simplicidad en Polonia; la Infidelidad en Grecia; la Barbarie en Turquía; la Astucia en Rusia; la Atrocidad en Suecia; la Injusticia en la región Tártara; las Delicias en Persia; la Cobardía en China y la Temeridad en Japón; la Ira en África y la Pereza en América; y la Lujuria, «la nombrada, la famosa, la gentil pieza, como tan grande y tan poderosa, pareciéndola corta una sola provincia, se extendió por todo el mundo, ocupándolo de cabo a cabo».

Y parece que estos rasgos nacionales intervienen en la conformación de los caracteres individuales de los nacionales. Señalaba Werner Krauss, —ya en 1947 en un capítulo dedicado a «Gracián y la psicología de las naciones»—, que con frecuencia en la psicología de las naciones del autor barroco nos encontramos con las mismas leyes de la psicología de las personas, puesto que las naciones son figuras colectivas, responsables en alto grado, que han dado su sello determinado a las culturas.¹²

Así los españoles con su sequedad de condición y melancólica gravedad (C, II, iii) son soberbios (C, I, vii), altivos, presuntuosos y arrogantes (C, I, iii), hablan alto y hueco, y son maliciosos (C, II, xiii). Los franceses son tiranos y dominantes (C, I, vii), interesados (C, II, iii), inquietos e impacientes (C, II, ii), pusilánimes (C, II, iv), belicosos y agresores (C, II, xiii), crédulos (C, III, iii) y ligeros (C, III, v). Los italianos son falaces (C, I, vii), invencioneros (C, II, xiii; III, iii), embusteros, charlatanes y regalones (C, III, ii, viii). Los alemanes son borrachos (C, I, xiii), fríos, sin alma, feroces, nada moderados en el comer y destemplados en el beber (C, I, xiii; III, ii), desaliñados (C, III, iii) y groseros. Los ingleses herejes (C, II, viii), vanos y pérfidos (C, III, iii); los polacos simples (C, I, vii; II, xiii) y flemáticos (C, II, viii); los portugueses presuntuosos (C, I, x) e hiperbólicos (C, III, viii).

Mas la escala de valores, tanto nacional como individual, tan pronto acierta a expresar y alertar de los vicios como a señalar las virtudes. Y Gracián nos propone la faz de Europa señalando en la *crisi* titulada «El Mundo descifrado» diversos rasgos nacionales positivos: «Es Europa vistosa cara del mundo, grave en España, linda en Inglaterra, gallarda en Francia, discreta en Italia, fresca en Alemania, rizada en Suecia, apacible en Polonia, adamada en Grecia y ceñuda en Moscovia» (C, III, iv).

De este modo encontramos una serie de valores positivos en los caracteres individuales de sus naturales: los españoles son graves (C, II, i) y generosos (C, II, iii), bizarros y valientes (C, II, iii), juiciosos (C, II, iii), sobrios y sesudos (C, II, iii); los franceses son gallardos, dóciles, oficiosos, emprendedores, ingeniosos, vivos, prontos, corteses y laboriosos (C, II,

entendimiento!» (...) Se puede definir el concepto como «un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos» (A, II).

¹² KRAUSS, W., *Gracián's Lebenslehre*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1947.

viii); los italianos son buenos gobernantes (C, II, viii), cautelosos, locuaces, astutos y sagaces (C, III, vii); los alemanes sinceros (C, I, vii), grandes artífices (C, I, ix), de buen talle (C, II, viii) corpulentos, bravos, fuertes y moderados en el vestir (C, III, iii); los ingleses, hermosos (C, I, vi; II, viii); los suecos, valerosos (C, II, viii); los polacos, sencillos (C, III, vi); los portugueses, galantes (C, I, vii).

Pero cabe añadir que los juicios y prejuicios, los tipos y estereotipos no sólo aparecen en las obras de literatura¹³ sino que son registrados con pretensión más o menos «científica» en los primeros léxicos o diccionarios de las diversas lenguas modernas de Europa. Así en España, por ejemplo, se recogía en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611)¹⁴ de Sebastián de Covarrubias la visión de Francia como un reino opulentísimo cuya gente belicosa era, además de ingeniosa en las artes mecánicas y en las liberales, florentísima en las letras (*Tesoro*, p. 606); mientras que Alemania era vista como una junta de diversas naciones que se hermanaron entre sí, cuyas gentes varoniles y belicosas eran gentiles hombres por extremo (*Tesoro*, p. 80); Flandes, «por ser la tierra tan fértil y abundante y amena, y la gente tan jovial y política, que para encarecer una cosa de mucho deleyte solemos dezir: No ay más Flandes» (*Tesoro*, p. 599), «Flamencos, los naturales de aquel país, que ordinariamnete son muy dispuestos, gentiles hombres, blancos y rubios, y también las mugeres. Llamáronse belgas» (*ídem*). Mucho más escuetas son las definiciones sobre Italia, una diversidad de provincias contenidas en ella (*Tesoro*, p. 743), Irlanda (*Tesoro*, p. 741), Inglaterra (*Tesoro*, p. 737), Bretaña, (bretón, p. 235), Lusitania («una parte de España, comprehendida desde el río Duero hasta Guadiana», p. 773), dirigidas sólo a mostrar el origen de su nombre. Y de España se limita a hacer un breve recorrido por los pueblos que la han poblado, aunque sin emitir juicios sobre ellos (*Tesoro*, p. 550) y sobre sus actuales pobladores.

ESPAÑA COMO NACIÓN Y NACIONES DE ESPAÑA

España no es sólo la primera nación de Europa, sino que de no encontrarse en un «mundo trabucado» como asegura Gracián en el «Estado de Siglo» (C, I, vi), sería «cabeza del mundo sin contradicción alguna». Cuando España es descrita como nación se inscribe dentro de un discurso europeo o universal, pero la descripción como agregado de naciones se verifica cada vez que Gracián aborda los defectos de sus naturales o critica la debilidad de la unidad nacional («son poco apasionados por su patria», C, II, iii) y el desprecio de lo propio («abrazan todos los

¹³ Los estereotipos que utiliza Gracián están al alcance de todos sus contemporáneos, véase HERRERO GARCÍA, M., *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, 1966.

¹⁴ *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* con las adiciones de Benito Reimio Noydens (1674), edición de Martín de Riquer, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1989.

¹⁵ Sobre este asunto véase el trabajo de BALLESTER, M., «El concepto de nación en Baltasar Gracián», *Conceptos. Revista de investigación graciana*, n.º 2, 2005, pp. 11-23.

¹⁶ El mismo Gracián afirma de los españoles «que tienen tales virtudes como si no tuviesen vicios, y tienen tales vicios como si no tuviesen tan relevantes vir-

extranjeros, pero no estiman los propios», C, II, iii). Como afirma Mateo Ballester, la obra de Gracián muestra un problema de definición identitaria que, expresada con la fórmula «nación de naciones», tiene hondas raíces que no podemos tratar en este breve trabajo.¹⁵

«Naciones de España» escribe al margen Gracián cuando parece referirse implícitamente a Aragón, Andalucía, Portugal o Galicia, Navarra, Valencia, Castilla y Cataluña —única mención explícita— para denotar características como la tozudez («donde hincan el clavo por la cabeza, nunca cediendo al ajeno dictamen aun del más acertado amigo»), la falsa o vana palabrería («donde, de cuatro partes, las cinco son palabras»), la palabrería servil («donde no se dejan falar sino por serviles farautes»), o la escasa inteligencia («donde todo es poca cosa [...] y hablemos quedo, no nos oigan, que harán punto desto mismo» o «donde todo se va en flor, sin fruto, es cosa de risa») entre otras. No obstante, si las críticas a la villas de España acucian en la crisis de «El mal paso del salteo» (C, I, x, p. 216ss); a Madrid como madre, madrestra en la crisis de «El golfo cortesano» (C, I, xi, p. 243); a las naciones de España en la crisis de «La cárcel de oro y calabozos de plata» (C, II, iii, p. 348); aun hay otras como «La jaula de todos» (C, II, xiii, p. 534) y «La verdad de parto» (C, III, iii, p. 608) donde las críticas no son sólo sobre vicios sino también sobre las virtudes.

Este sabor agridulce con el que el autor nos deja al tratar, en ocasiones, de los vicios como si no hubiese virtudes y de las virtudes como si no hubiese vicios,¹⁶ pero también contraponiendo ambos y, casi siempre, saliendo mal parados los caracteres nacionales y los naturales del país, se diluye una vez entendido el fin que persigue Gracián. En efecto, no es su propósito establecer una tipología o caracterología de las naciones¹⁷ sin más, sino mostrar ésta, mostrar los defectos de las naciones —también las virtudes—, para poder desprenderse de ellos, —o abarcarlas—: Andrenio y Critilo, los dos peregrinos de la vida, son alentados, incluso conminados, a abarcar y superar los rasgos nacionales e individuales, a través de su viaje por el mundo de las culturas nacionales, si lo que quieren alcanzar es la Isla de la Inmortalidad.

EL ESPACIO GEOGRÁFICO-MORAL DE ANDALUCÍA Y LOS ANDALUCES EN EL CRITICÓN

A mediados de la década de los ochenta, las nuevas interpretaciones de Benito Pelegrín¹⁸ proporcionaban el soporte fundamental para reconocer a Andalucía un espacio geográfico y moral en la novela.

tudes» (C, II, iii). Sobre el «como si», el ficcionalismo barroco y Gracián, véase la tesis de GARCÍA GIBERT, J., *Gracián y el ficcionalismo barroco*, Valencia, Colección de Tesis Doctorales en Microficha de la Universidad de Valencia, 1990.

¹⁷ Sobre la caracterología de los españoles y la cualidad hispana existe un trabajo de ROIG DEL CAMPO, J. A., «La caracterología hispana en Gracián», *Razón y Fe*, n.º 726-731, Madrid, 1958, pp. 323-336.

¹⁸ PELEGRÍN, B., *Le fil perdu du Criticón de Baltasar Gracián*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1985.



Anónimo, *Alameda de Hércules*. Colección particular, Sevilla.



Anónimo, *Vía Crucis a la Cruz del Campo*. Colección particular, Sevilla.

Si las lecturas anteriores, casi siempre mediatizadas por las interpretaciones y ediciones de Romera-Navarro¹⁹ y Correa Calderón,²⁰ partían de la tesis de que *El Criticón* era una novela ageográfica, ello cargaba de consecuencias los postulados que impedían acordar a la obra una pregnancia alegórica, filosófica y moral, cayendo en una dicotomía artificial entre el fondo y la forma, entre el nivel literal y literario, entre el realismo y el psicologismo.

Pelegrín había mostrado en su trabajo «Babilonia de confusiones: Seville contre Madrid»,²¹ que el error de aplicar la expresión «Gran Babilonia de España» exclusivamente a Madrid hacía que los protagonistas, Andrenio y Critilo, aportaran a la «Entrada del Mundo» (C, I, v) casi directamente llegando a la capital de España. Pero si habían entrado «en una de sus más célebres ciudades, gran Babilonia de España, emporio de sus riquezas, teatro augusto de las letras y las armas, esfera de la nobleza y gran plaza de la vida humana», no podrían encontrarse en Sevilla llegando de alguna otra ciudad andaluza portañá? Si bien el calificativo de «Babilonia» se atribuía en la literatura del Siglo de Oro a menudo a Madrid, no es menos cierto que —como recoge el *Tesoro*— se aplicaba en general «al lugar de gran población y de mucho trato, adonde concurren diversas naciones, decimos, por encarecer el tráfigo grande que hay y la confusión que es una Babilonia».

Si seguimos el hilo descriptivo-figurativo, aunque ciertamente vago, del recorrido de los dos peregrinos parece plausible acordar que las dos ciudades con las que ambos se topan primero sean ciudades andaluzas. Las características que Gracián va atribuyendo a dichas ciudades son características que aparecerán más tarde en el texto directa y explícitamente acordadas a las ciudades andaluzas o a los andaluces como sus pobladores. Así, por ejemplo, en «modos de hablar» encuentran los protagonistas extrañas pronunciaciones o acentos: «ceceaba uno tanto que hacía rechinar los dientes, y todos convinieron en que era andaluz o gitano» (C, I, vii). O más adelante cuando en la «plaza del populacho y corral del vulgo», no encuentran otro —otro vulgo— «tan hablador como el de Sevilla (...) tan embustero como el de Córdoba y tan vil como el de Granada» (C, II, v). Tenían fama de locuaces y exagerados los andaluces, en general (C, II, iii ; C, III, vii), donde «de cuatro partes, las cinco son palabras» (C, II, iii); y los sevillanos, en particular (C, I, x), adonde paraban también los «bellos decidores» (C, II, xiii). Los cordobeses con sus malas mañas (C, I, x) y sus embustes (C, II, v) son, sin embargo, también considerados agudos (C, III, vi) y allí van a parar «los varones eminentes» (C, II, xiii); y de los granadinos, aunque son bellas sus mujeres y hermosas (C, II, xiii), su vulgo era considerado como vil (C, I, x).

Pero no sólo estos «modos de hablar» nos aclaran confusiones sobre el espacio geográfico-moral, sino que expresiones utilizadas como el «emporio de la riqueza» (C, I, v), «la vil ganancia» (C, I, x),

¹⁹ ROMERA-NAVARRO, M., edición crítica y comentada de *El Criticón*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1938-1939-1940, 3 vols.

²⁰ CORREA CALDERÓN, E., edición, introducción y notas a *El Criticón*, Madrid, Espasa Calpe, 1971.

o «esclavos mandan» (C, I, vi) permiten también evocar otras características económico-políticas de Andalucía y de Sevilla que reafirmarían la localización de estas crisis andaluzas de la obra. Así, era Sevilla uno de los centros más importantes de tráfico de esclavos (esclavos negros, turcos, griegos, etc), encontrándose estos en las casas de los oficiales, de los nobles y también en los conventos autorizados.

Era también «registro de todo el mundo» (C, I, viii), privilegio de registrar los navíos que partían hacia las Indias o que de allí regresaban; registro o relación marítima y comercial, que junto con su Casa de Contratación, hacía de la ciudad una de las más célebres de España y «emporio», pues concurría en ella el trato y el comercio de muchas y varias naciones de todas partes, como registraba el Diccionario de Autoridades.

La riqueza de Sevilla era constatada por otros autores contemporáneos del jesuita, así desde Lope a Cervantes pasando por muchos otros (incluido Morgado en su *Historia de Sevilla*, 1586), expresaban con maravilla la abundancia que por el océano llegaba a la ciudad. Sin duda, estas características no debieron pesar en balde para Gracián que intentaba en estas primeras crisis repasar el «Estado del Siglo» (C, I, vi) y advertir de la insufrible confusión al pobre Andrenio, que lejos de seguir por el camino de la vida —aunque tan trillado— resuelve volverse a la cueva de su nada, si bien ya Critilo le comunica de la imposibilidad de volver atrás.

UN MODO DE BREVE CONCLUSIÓN

Los valores negativos, o si se quiere podemos llamarlos defectos o vicios, como la Discordia, la Ambición, la Gula, la Lascivia, la Codicia, la Soberbia, la Ira, la Malicia, la Mentira, el Engaño, que forman parte del acervo cultural de las naciones y de las que participan los caracteres individuales, deben contraponerse y superarse («La fuente de los Engaños», C, I, vii). La Sinceridad, la Templanza, la Prudencia, la Fortaleza, la Gravedad, la Docilidad, la Generosidad, el Valor, la Gallardía, la Discreción, la Moderación, la Sencillez, la Sobriedad, la Cortesía, pero también la Cautela, la Astucia, la Locuacidad, etc., son valores positivos, virtudes que deben adquirirse y cultivarse.

La visión graciana de los caracteres nacionales y de los comportamientos sociales de los europeos, en general, y de los españoles —con sus naciones—, en particular, permite analizar, más allá de las «buenas» o «malas» maneras y de los usos o costumbres, los valores sociales, morales y políticos de una época, que hemos dado en llamar el Barroco, en la que en Europa se consolidan determinados modelos que regirán la vida pública durante el siglo xvii y se extenderán incluso hasta nuestros días.

²¹ PELEGRÍN, B., «Babilonia de confusiones: Seville contre Madrid», *Hommage à André Joucla-Ruaué*, Provence, 1974.

Seguramente —como ya apuntara Krauss— Gracián debió presentir que el factor nacional jugaría un papel importante en la formación del mundo en los últimos años del Humanismo, pero, sin duda, los esfuerzos encaminados a una nueva cultura —una nueva cultura europea como puede desprenderse del curso y el discurso de viaje de Critilo y Andrenio— deben «descifrar» los rasgos nacionales e individuales para que estos sean conocidos, reconocidos y superados.

Los múltiples niveles y planos semánticos de la obra alegórica dificultan su lectura aunque también en ello consiste su riqueza; diríase que no sólo «el mundo todo está cifrado» sino que hasta para descifrar el mismo *Criticón* hay que hallar su(s) numerosa(s) contracifra(s). Tenemos una contracifra política, aunque nunca lo político está separado de lo moral y, viceversa, nunca lo moral está separado de lo político.



ANDALUCÍA EN LA CIENCIA BARROCA DE EUROPA Y AMÉRICA

Manuel Castillo Martos
Universidad de Sevilla

LAS PALABRAS DEL CONOCIMIENTO

La vida es una sucesión de instantes que se bifurcan y trenzan constantemente. Que se transforman. Igual que los sueños. Las ideas o los pensamientos. Sobre todo cuando son materializados para ser leídos y contemplados y transmitidos.

El conocimiento es una representación mental (necesariamente finita) de una complejidad (presuntamente infinita) capaz de atravesar la realidad para alcanzar otra mente. Por definición entonces, por esta definición, no hay conocimiento que no se pueda transmitir. Cuando una complejidad no puede saltar de una mente a otra, entonces quizás sea una idea, una intuición, una vivencia o una visión, pero aún no es conocimiento. Conocimiento es la forma que adquiere una idea para sobrevivir al tránsito entre dos mentes. Crear conocimiento es tratar ideas para este viaje. Y según sea el tratamiento recibido, el conocimiento será ciencia, arte o revelación. Pero todo conocimiento necesita, para cruzar la realidad, convertirse en un pedazo de esa realidad. Existen prestigiosas maneras de hacerlo: libros, partituras, conferencias, conciertos, museos, esculturas, pinturas, películas, programas de radio o televisión, etc. Cada una de estas vías tiene un elemento transportador de conocimiento que le es esencial, una unidad que, genéricamente, podemos llamar palabra del conocimiento.

Existe palabra hablada, que es la que nos ocupa aquí. Es prioritaria en la conversación, cursos, debates, conferencias... En una conferencia

existe la ayuda de la palabra escrita, pero sólo como accesorio. Las palabras se combinan para construir frases de texto, frases de diálogo, frases listas para zambullirse en la realidad donde nadan otras mentes.

Gracias a las palabras percibimos las diferencias, los contrastes. Y nos acercamos al mundo. Con ellas creamos y exploramos universos reales e imaginarios. Son puente y camino para conocer y reconocer al ser próximo, descubrir su humanidad y, cómo no, es también el vehículo para llegar hasta nosotros mismos. «*La palabra es mitad de quien la pronuncia, mitad de quien la escucha*», dijo Michel Montaigne. Para Raimundo Lulio «*la palabra es el arma más poderosa*». La palabra puede llevarnos a la alegría y a la ternura desde lo más inesperado. La palabra sorprende y emociona.

AGRADECIMIENTOS

Antes de seguir adelante, quiero decir, aunque no hace falta porque es evidente, cómo me siento en la difícil situación de tener que transmitir unos conocimientos. Pero una vez aceptado el compromiso lo único que cabe es intentar llevar a buen puerto lo emprendido y agradecer en la justa medida que lo merecen las atenciones que habéis tenido conmigo.

EL SABER CIENTÍFICO EN LA HISTORIA DE LA CIENCIA

La ciencia que todos reconocen como la forma más significativa del conocimiento racional se ha convertido hoy día en un componente fundamental de nuestro entorno vital, en un factor de primer orden, que condiciona el carácter y las posibilidades de la actividad creadora del hombre. Evidentemente, la ciencia siempre ha cumplido una función social, cuyas características y posibilidades han evolucionado en la medida en que las exigencias del desarrollo social han creado las condiciones y los medios para ello. Como resultado de esta evolución, la ciencia ha ido diferenciándose en cada período histórico del anterior.

La «misión» que la ciencia y la tecnología ha ido cumpliendo en la sociedad ha estado inmersa en luces y sombras, tan contrastadas que apenas es posible darle una calificación con epíteto alguno que no pueda ir acompañado de un «pero». De ellos, unos surgen de la misma ciencia, en tanto que, cumpliendo más o menos con el programa baconiano se ha convertido en el instrumento por excelencia de la acción del hombre en sociedad, incluyendo, como no puede ser de otra manera, la ciencia económica. En ese despliegue de intereses, medios y fines aparece lo científico como un medio eficaz: la ciencia instrumentalizada, es decir, la técnica. De aquí deducimos que entre las categorías decisivas de lo humano se encuentran las de *instalación* y *vector*, tan inseparables que se puede hablar de *instalación vectorial*.¹ El hombre se proyecta en muy diversas direcciones con distintas intensidades o magnitudes —por eso sus actos son vectores—, pero

¹ CASTILLO MARTOS, M., *Metales preciosos: unión de dos mundos*, Brenes (Sevilla), 1995, pp. 16-17.

lo hace siempre desde las realidades en que está instalado: la sociedad, su categoría intelectual, su posición social, etc. Las cosas humanas, como la ciencia y la tecnología, no se entienden más que cuando se usan las categorías y conceptos adecuados.

En este contexto parafraseamos a Guerlac:

El tema central de la historia de la ciencia es reconstruir la adquisición de conocimientos de ciencia y técnica y quizás sobre todo estudiar la ciencia como una actividad humana que surge, se desarrolla, se expande y es influida por el material del hombre tanto intelectual como espiritual.

Estas ideas no dejan de resultar sugerentes y de nueva dimensión para el objetivo que nos hemos propuesto: un enfoque integral en lo humano y científico para entender, o al menos intentarlo, por qué no siempre la ciencia y la técnica proporcionan felicidad.

La interrelación de la ciencia con los diferentes aspectos y formas de la cultura y la vida social se ha desarrollado con intensidad en múltiples direcciones, se han abierto nuevos caminos y se han descubierto de manera explícita posibilidades de interacción y cooperación, insospechadas hasta hace poco. Se ha aceptado que la ciencia no sólo es un modelo fiable del conocimiento racional, que puede convertirse en el fundamento de una concepción universal del mundo y la vida humana, sino que la ciencia y la técnica se han convertido de hecho en una fuerza productiva directa que genera riqueza, en un factor socio-cultural, en una fuerza moral de la que depende en gran medida el desarrollo futuro de la sociedad, que es lo mismo que decir los destinos de la civilización. Este será el núcleo objeto de estudio aquí.

De lo dicho no se escapa a nadie que la temática que voy a tratar se enmarca en la Historia de las Ciencias y las Técnicas, y parece lógico y comprensible que, ante la variedad de opiniones y valoraciones que han ignorado la importancia del racionalismo científico y el papel que en la vida de las sociedades debe y puede cumplir el saber científico-técnico, se han expuesto sobre esta materia desde diferentes ámbitos de la cultura, hayan sido la propia ciencia y la técnica las que durante más de un siglo hayan llamado insistentemente la atención de la importancia y trascendencia de estas cuestiones. Por ello, no es una exageración si decimos que uno de los temas centrales que ha intentado la historia de las ciencias y las técnicas desde el principio haya sido por un lado la reafirmación del lugar y papel del conocimiento científico-técnico en el sistema de cultura, su aporte al desarrollo de la sociedad, y por otro las características del proceso de su propia determinación por las condiciones socio-económicas y su función en el sistema de la cultura.

No se puede negar que en este estudio ya se ha avanzado mucho y se han superado serias dificultades y discrepancias. Esto se refiere a las características internas de esta forma del conocimiento, como el análisis de sus relaciones funcionales con la compleja realidad que refleja en sus teorías, las que constituyen un importante instrumento por medio del cual el ser humano no sólo alcanza una visión intelectual

del mundo y descubre su lugar y sus posibilidades en él, sino descubre también la necesidad de que, como todo producto del hombre, ese instrumento deba ser mejorado, pueda ser estudiado, analizado y perfeccionado.

Cuando en 1892 se crea en la Universidad de París la primera cátedra universitaria de Historia de la Ciencia se afirmaba que el desarrollo del propio saber científico creó las condiciones necesarias que hicieron posible ese salto cualitativo en la evolución de la autoconciencia de la comunidad científica, que permitió convertir la Historia de la Ciencia en una disciplina independiente de aquellas otras Historias, cuya personalidad en el ámbito de la cultura había sido ya ampliamente reconocida. Lo ocurrido a finales del siglo XIX no ha sido otra cosa que el nacimiento de la autoconciencia de la ciencia, lo cual se completó cuando se logró delimitar, con cierta precisión, las características y los marcos del objeto de esta nueva rama del saber histórico, sus principios, sus problemas fundamentales y métodos de investigación. Esta perspectiva nos lleva a una historia social de las ciencias, capaz de describir e interpretar las relaciones existentes entre el desarrollo de las ciencias y el de los restantes aspectos de la historia humana, hasta conducirnos a una comprensión de algunos de los problemas más importantes suscitados por el impacto de la ciencia en la sociedad.

Si examinamos las formas tan específicas de un conocimiento como la ciencia, hay una evolución desde su génesis en la Antigüedad, donde se presenta unida a la filosofía y a la religión, hasta la separación radical en la ciencia clásica de la época moderna, en la que se impone el principio de objetividad y se considera que el verdadero saber científico sólo puede alcanzarse cuando se logra eliminar la influencia o presencia del sujeto en las conclusiones que la ciencia ofrece como resultado del acto cognoscitivo, es decir, en las verdades científicas. Un principio que parecía haber encontrado su confirmación definitiva en las ciencias naturales y en los descubrimientos desde el siglo XVII. Como se sabe, fueron las ciencias naturales las que buscaron durante siglos el fundamento de su saber en el conocimiento objetivo y racional de las leyes de la naturaleza, combatiendo y rechazando toda posible influencia o intromisión en las teorías y valoraciones científicas de los criterios subjetivistas, incluidas las imposiciones ideológicas de la filosofía y la religión. Con lo cual se pretendía no sólo consumir el proceso de diferenciación de las diversas formas de conciencia social, sino liberar el saber científico de las insistentes intromisiones e imposiciones ideológicas de aquellas, impuestas por las características específicas de sus objetos o desprestigiadas por la presunta subjetividad de sus afirmaciones.

Una reflexión crítica para concluir estas ideas nos conduce a señalar que:

— La ciencia es, o pretende ser, un sistema de conocimientos objetivos y racionales que, por su contenido no depende de las características y particularidades de los diferentes grupos étnicos, pueblos, naciones o culturas. Es decir, es cosmopolita, internacional.

- El instrumento básico y fundamental del conocimiento científico es el método crítico, la argumentación crítica, la duda metodológica, la demostración discursiva.
- Los textos científicos son abiertos, inconclusos, aptos para su revisión y ampliación.²

No insisto en un problema que ha sido objeto de un tratamiento por menorizado, me refiero a las características y la importancia del conocimiento científico como una forma específica del conocimiento racional. No obstante, quiero señalar, una vez más, que en las múltiples discusiones que sobre el valor cognoscitivo de la ciencia y la técnica, su lugar en el sistema cultural y función social han tenido lugar durante siglos, han sido precisamente características o propiedades del saber científico las que han motivado esa diversidad de opiniones que descubren los historiadores de las ciencias y las técnicas.

El conocimiento práctico (técnico) es más que el simple conocimiento. Pone el conocimiento al servicio del mundo real. Es la manera en que los descubrimientos científicos se convierten en tratamientos médicos, y en que los inventos —el iPod, Internet, etc.— se transforman en productos y servicios que cambian nuestro modo de trabajar y divertimos. El conocimiento práctico está distribuido de manera desigual.

1. LA CIENCIA DURANTE LAS PRIMERAS REVOLUCIONES BURGUESAS (1540-1650)

La ciencia barroca, ligada al desarrollo de los modernos estados y por lo tanto fomentada desde las monarquías, va a conocer un período de esplendor y desarrollo sin precedentes, y sus repercusiones influirán sobre todas las esferas de la vida humana, contribuyendo a crear una nueva mentalidad.

Se sabe que el tiempo abarcado por lo barroco es fundamentalmente el siglo XVII y algunos años del XVIII, pero las ciencias barrocas, al menos, hunden sus raíces entre 1540 y 1650, período que no tiene en la historia de las ciencias un nombre determinado. A veces se le ha llamado el Contrarenacimiento, pero esto sugería un grado de reacción respecto de la primera fase mayor del que realmente tuvo lugar. Incluye la Contrarreforma, con el estilo barroco que fue su expresión visible; las Guerras de Religión que se produjeron sucesivamente en Francia (1560-98), los Países Bajos (1572-1609) y Alemania (1618-48), y el establecimiento de los Estados Generales de Holanda en 1576 y de la Commonwealth británica en 1649. De estos sucesos, los dos últimos fueron los que tuvieron mayor significado. Señalan el triunfo político de la nueva burguesía en los países en que se encontraba el grueso de la manufactura y el comercio mundial.

En la ciencia, este período incluye los primeros grandes éxitos del nuevo enfoque del experimento y la observación. Se abre con la primera exposición del sistema solar, por Copérnico, y se cierra con su firme establecimiento —pese a la condena de la Iglesia— mediante la

² BURQUETE AYALA, R. y RADA GARCÍA, E., *Ciencia y tecnología y su papel en la sociedad*, Madrid, 2001, pp. 233-236.

obra de Galileo. Abarca la descripción de la Tierra como imán por Gilbert, que sostenía, en su libro *De Magnete* (1600), que «los planetas se mantenían en sus órbitas gracias a la virtud magnética de atracción»; y el descubrimiento por Harvey de la circulación mayor, publicado en *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* (1628). También estos años son testigos de los dos grandes amplificadores de la Naturaleza visible: el telescopio de Lippershey (1608) y el telescopio reflectante de Gregory (1663); y el microscopio, en 1590 por Janssen, y en 1609 Lippershey dio a conocer el microscopio compuesto.

El progreso tecnológico fue uniforme en magnitud y realización. La agricultura siguió siendo la ocupación predominante y los tejidos de lana la industria principal en Europa; mientras que en la América virreinal el núcleo de las innovaciones estaba en la minería y metalurgia, especialmente desde mediado el siglo xvi, cuando Bartolomé de Medina, a finales de 1555, inventa el método de amalgamación de minerales de plata en la ciudad novohispana de Pachuca. Este proceso va a sustituir mayoritariamente al empleado hasta entonces: la fundición en hornos guairachina,³ de tradición incaica. Lo cual influyó económicamente en el siglo, que estuvo dominado por los efectos acumulativos de las navegaciones, que por entonces suponían ya un comercio equiparable al antiguo comercio interior de Europa. Se caracterizó especialmente por el gran aumento de los precios determinado por la afluencia de la plata americana, cuya producción se vio incrementada por el nuevo método de Medina.

El desarrollo industrial de finales del siglo xvi y principios del xvii, período llamado Primera Revolución Industrial, no puede compararse en innovaciones técnicas ni en el empleo de la ciencia con la Revolución Industrial del xviii. Sin embargo, hoy podemos ver que fue su preludio necesario. Antes de que fuera posible el cambio de una tecnología de la lana y la fuerza hidráulica a otra de hulla y hierro, y de la metalurgia de fundición a la amalgamación, era preciso que se mostrase su necesidad. La presión de la demanda de la primera revolución industrial sobre los limitados recursos que habían bastado para la economía feudal del Medioevo, y principios de la Edad Moderna, obligó a la búsqueda de nuevos recursos y nuevas técnicas.

Mención aparte merece la química —íntimamente unida a la metalurgia— que en el período que nos ocupa no se había iniciado como ciencia independiente todavía, la cual prosiguió su lento y uniforme curso de ampliación de su base empírica, mejorando la exactitud de sus mediciones y ampliando la magnitud de sus operaciones, especialmente en la destilación de los espíritus.

Por último, decir que Bacon y Descartes consiguieron elevar el estatus de la ciencia experimental en los círculos cultos hasta un nivel comparable al de la literatura y otras artes. Bacon introdujo una idea que se sitúa en el centro de su labor de reforma del saber: en la ciencia sólo se pueden alcanzar sólidos y positivos resultados mediante una cadena de investigadores y un trabajo de colaboración entre los

científicos: «Los métodos y operaciones de las artes mecánicas, su carácter de progreso e intersubjetividad, proporcionan el modelo para la nueva cultura».⁴ Desde entonces la nueva filosofía natural, y no la escolástica, se convirtió en el centro del interés y de la discusión. Sin embargo, la época no estaba aún madura para la gran expansión de la ciencia natural y sus primeros frutos, los cuales no aparecen sistematizados hasta el período comprendido entre 1650 y 1690, el de la «Gran Instauración», cuando se fundan sociedades científicas, la ciencia se convierte en institución y se elabora la nueva imagen del mundo. Es decir, cuando se realizan los sueños de Bacon:

«Confío en que los hombres comprenderán que no se trata de aceptar una opinión sino de realizar un trabajo. Y estoy seguro de que no trabajo para fundamentar una secta o una doctrina, sino para la utilidad y el poder humano».

Según Bacon, la ciencia debe cumplir el doble objetivo de iluminar nuestra mente y mejorar las condiciones de vida del hombre.

2. HOMBRES DEL BARROCO

Los nuevos filósofos experimentales o *científicos*, como les llamaríamos ahora, ya no formaban parte de la intensa vida ciudadana del Renacimiento; parecían más bien miembros individuales de la nueva burguesía, y eran a menudo abogados como Vieta, Fermat o Bacon, en Europa y Luis Berrio⁵ que alternó tareas de la abogacía con la metalurgia de azogue y plata en América; médicos como Copérnico, Gilbert y Harvey y Juan de Cárdenas, también cultivó la escritura y la crónica de América en cuestiones relacionadas con la Historia Natural; miembros de la baja nobleza como Tycho Brahe, Descartes, von Guericke y van Helmont en Europa; y en la otra orilla atlántica hubo metalúrgicos que se ennoblecieron como consecuencia de sus trabajos, por ejemplo, Pedro Romero de Terreros, conde de Regla. En la historia aparecen como figuras aisladas, pero en realidad gracias a su pequeño número, estaban siempre en contacto entre sí. Muchos daban por sentado —lo que hubiera sido una herejía en tiempos medievales— que la ciencia se ocupaba ante todo de la Naturaleza y de las artes, y que su principal finalidad era ser útil. Las principales cuestiones planteadas fueron las referentes al funcionamiento de los cielos, para permitir el uso de la astronomía en la navegación, las matemáticas en instrumentos náuticos, la técnica y la energía hidráulica en la minería y metalurgia, etc. En estos campos llegaron a superar todas las previsiones, aunque la síntesis final en ciencia quedó reservada para los últimos años de Newton, y en las técnicas a los artífices de la Revolución Industrial en la Inglaterra del xviii.

Los hombres del Barroco viven una tensión interior que se traduce en una búsqueda angustiosa de nuevas formas que expresen su sensibilidad respecto a Dios, al mundo y a sí mismos. Como tal, acaparan en sí y a su alrededor un idealismo que exige su manifestación. Es la expresión conjunta del interior de su personalidad y el exterior. Pero un exterior creado para reconfortar y reconciliar ambos extremos,

³ Palabra quechua que significa «acción del viento».

⁴ ROSSI, P., *Francis Bacon: de la ciencia a la magia*, Madrid, 1974, pp. 76-77.

⁵ Los nombre resaltados en negrita son de personas andaluzas.

el externo e interno.⁶ Esta exigencia, esta necesidad está causada por una característica muy singular que se dio frecuentemente entre sus semejantes: la melancolía, como el hecho de distinguirlos por sus relaciones emocionales. Vista como una «enfermedad» común y típica entre los hombres de las clases altas de la sociedad, y alejada de algunos tópicos medicinales del siglo anterior, no es sino un reflejo de su propio tiempo, del mismo Barroco, con tratamientos incluso preventivos. En algunos casos este hombre que ha acumulado varios saberes está condenado a la melancolía de saber que nunca podrá poseer el último conocimiento del universo que recrea.

Curiosamente la secularización, que es un rasgo distintivo de la modernidad, tiene su origen eclesiástico, en derecho canónico, y que fue utilizado en Munich en mayo de 1646 durante los debates sobre la paz de Westfalia por el embajador francés Largueville para señalar el paso de propiedades religiosas a manos seculares. Este mismo se mantiene aún en la voz «secularización» de la Enciclopedia. Esta extensión semántica del término se produce con un lento proceso de afirmación de una competencia secular-laica y estatal sobre sectores de la realidad, de la cultura, del arte y de la ciencia hasta entonces controlados por la Iglesia a través de la Teología, especialmente a partir de la ruptura de la unidad religiosa en el siglo xvi. Se pretendía, pues, comenzar la igualdad no sólo jurídica, sino también social y económica. Esa aspiración fue la razón de ser de los movimientos sociales desde que se alteraron los principios teocráticos y autoritarios del poder. El principal movimiento organizado, y uno de los primeros, fue el de los *Levelers* (los que nivelan o niveladores) que empezó en Inglaterra de una forma clara al final de la primera guerra civil (1648) y sus principales cabezas visibles eran Lilburne y William Walwyn, por retrotraernos a los comienzos fuera de España. Orígenes que no se conformaban con el principio representativo como nuevo elemento constitutivo, sino que pretendía hacer realidad la aspiración igualitaria.

Todo esto contribuyó a dar un impulso grande a la secularización, que no dañaba a las creencias, sino a la presencia excluyente y autoritaria de la Iglesia. Estamos ante una progresiva mundialización de la cultura y de la ciencia, y de las relaciones sociales que se desarrollarán y culminarán en la Ilustración, con la que la autonomía del hombre supera la necesidad de mediación de la fe. Este proceso alcanzará a todos los ámbitos de la sociedad, y en el caso que nos ocupa, las ciencias, con Kepler, Galileo, Tycho Brahe, por citar sólo a tres entre muchos, y más tarde Leibnitz y Newton, impulsaron la secularización con la pérdida de importancia de la Teología. Cuando Newton brillaba en sus descubrimientos, el poeta Alexander Pope exclamaba: «La naturaleza y las leyes permanecen ocultas en la noche, Dios dijo: ven Newton, y todo fue luz».

El hombre del siglo xvii no sólo conoce, sino que también «conoce que conoce», y todo ello dentro de un individualismo típico del momento y donde tal actitud hace ver las cosas no desde Dios, como hiciera el hombre del Medioevo, sino desde sí mismo. Este es el drama interno del Barroco, el conocido como «idealismo subjetivo», el que aparece

⁶ Véase la mentalidad barroca en hombres que cultivaban la ciencia y la técnica en LÓPEZ PÉREZ, M., «Anatomía del virtuoso: coleccionismo y melancolía

de forma insistente cada vez más, cuando observamos la coexistencia de dos facetas: la del ansia del conocimiento (compartida cronológicamente con el siglo anterior) y la de no ejercer tal aspiración. Recordemos que el siglo xvii es el dintel de la Luz y de la Razón y, por tanto, del racionalismo que le acompañó. Es cuando la persona comienza a recuperar el control de los saberes, secuestrados por la Teología, gracias a que la Ilustración fue la salida que utilizó el hombre para superar su minoría de edad. Pero mientras llegaba, no podemos olvidar que el saber secular derivó del saber sagrado, y nuestros hombres de ciencia (entre ellos los mineros y metalúrgicos en América) vivieron estos tiempos. Continuando el abandono de Dios como fuente de conocimiento, pronto se sustituirían las referencias a los viejos textos sagrados, extraídas muchas veces de la autoridad de los clásicos, para luego volver a sustituirse por argumentos más o menos lógicos, acabando, finalmente, en observaciones de carácter empírico. Eso va a ser una constante en los trabajos y escritos de Juan de Sotomayor (de los primeros asentistas en las minas de azogue de Huancavelica, en el Perú, e inventor de métodos para facilitar los trabajos metalúrgicos), Luis Berrio y Álvaro Alonso Barba (sacerdote y autor del tratado metalurgia *Arte de los Metales*, 1640). Y mientras estos elementos se sucedían unos a otros, o simplemente se mezclaban, coincidiendo con los años en que estos desplegaban su actividad alrededor de las minas y haciendas de beneficio de minerales de metales preciosos, iba prevaleciendo un pensamiento fácilmente observable en el entorno de eruditos, alquimistas y personajes virreinales: el conocimiento, el saber estaba ahí, en alguna parte, dispuesto a ser visto, a ser destapado y a ser entendido, existiendo independientemente de que el hombre fuera capaz o no de aprehenderlo. El problema al que gustosamente se enfrentaban era averiguar cómo y dónde localizarlo. Podía residir en el azogue, en los minerales argentíferos, en las prácticas metalúrgicas, en el pensamiento alquímico, etc. Es la acción del hombre sabio ejerciendo como tal, actuando para captar el saber.

Si se conocía el cómo y el dónde, entonces, y sólo entonces, se estaba en el camino del sabio. Es en este punto donde volvemos al drama de los hombres del Barroco deseosos de alcanzar la sabiduría. Antes valía buscarla en la Biblia, en los textos sagrados, aunque el melancólico que se excitaba ante la curiosidad podía estar alejándose de la religiosidad, como ya se venía advirtiendo a principios del siglo xvii. Tal apetencia de saber se manifestaba de varias formas. La específica de nuestros personajes es la ya conocida de la práctica metalúrgica para obtener metales nobles; y adoptaban una posición activa, en cuanto los vemos que practicaban y estudiaban a los clásicos, lo que ratifica que creían que el conocimiento surgía del encuentro misterioso, desconcertante y placentero a la vez, entre él y el objeto a conocer. En este acto de conocimiento, el hombre no es un simple observador, sino un actor, atrapado y embelesado en la fascinación que genera el objeto, deseoso de fundirse con él, de sentirse caracterizado por los demás a través de sus trabajos prácticos y sus resultados. Esta forma de actuar y de pensar, esta filosofía de vida va a continuar hasta el Siglo de las Luces, en el que se cambiarán *los saberes* por el *Saber*, *las razones* por la *Razón*. Pronto, Feijoo pronunciará

en la figura de Vincencio Juan de Lastanosa», *Argensola*, n.º 115, 2005, pp. 143-163.

ataques contra la presencia de lo que consideraba inadecuado para expulsarla del saber ilustrado.

El hombre de la ciencia barroca, buen conocedor de los códigos y de las reglas del juego social que ha de desempeñar un hombre de su posición y dedicado a varias tareas, como Berrío hombre de leyes y técnico en la minería y metalurgia de azogue y plata, ejercía ambas como dos caras de una misma moneda. El grado de actividad queda bien expresado cuando vemos las cartas, *Informes* y libros que escribieron, y sus relaciones personales con las máximas autoridades virreinales de la administración en América, tratando de las variadas cuestiones en las que empleaba su tiempo. Como veremos más adelante, no podemos soslayar aquí que la práctica alquímica realizada durante un tiempo determinado generó en algunas personas conocimientos de alta calidad que pusieron en práctica después, dejando muestra de ello en sus escritos.

Era una época en la que la idea de algunos poetas, filósofos y artistas, desde Miguel Ángel a Giordano Bruno, de que sólo a partir de la sombra se puede llegar a la iluminación del conocimiento, es decir, el «per lucem ad lucem» del racionalismo humanista del Renacimiento clásico se ve sustituido por un «per obscuritatem ad lucem». Lo esotérico no se limitaba al ambiente de los gabinetes, al contenido de los armarios, que más que libros albergaban minerales, sustancias químicas y todo aquello que de una forma u otra escapara a las normas de la naturaleza, e incluía un complicado programa alegórico en los frescos, bronceos y óleos de la decoración: sofisticado juego de tensiones entre lo intelectual y lo fantástico, lo activo y lo pasivo, la naturaleza y el hombre, entre el macrocosmos y el microcosmos.

Por ejemplo, el carácter íntimo y trascendente descrito lo encontramos, en México, en la celda de Sor Juana de Inés de la Cruz, tal como nos la describe Octavio Paz:⁷

«Se acumulaban libros, instrumentos músicos, aparatos científicos, cuadros, preseas, brujerías y demás bienes que, aun de muy lejos, la presentaban ilustres personajes, aficionados a su famoso nombre [...] Su colección era una mezcolanza de objetos de distintas procedencias, valor y mérito; es decir, era una verdadera colección, hija del deseo y del azar, más que de un plan. Esta clase de colecciones están más cerca de la cueva de un mago que de la sala de un museo. Sor Juana, niña sin domicilio fijo y sin familia, se refugió en su celda y construyó su casa como la araña teje su tela. Su casa se volvió grande como el mundo pues contenía una biblioteca y una colección de objetos raros venidos de los cuatro puntos cardinales. La colección y la biblioteca eran su familia [...] Eran su reino a un tiempo espacial y temporal, sensible e imaginario; un reino en el que el mundo, transformado en colección, perdía su agresividad y se reducía a una serie de objetos heterogéneos y maravillosos. La colección neutralizaba al mundo...»

El renovado interés que hubo por los «secretos de la naturaleza», lo exótico, lo maravilloso, hizo que la ciencia en el siglo XVII formara

⁷ PAZ, O., *Sor Juana de Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 3.^a ed., Barcelona, 1989, pp. 320-321.

⁸ BOYLE, R., «An experimental discourse of Quicksilver growing hot with Gold», *Philosophical Transaction*, v. 10 (1675-1676), p. 51.

parte de una nueva y emergente sensibilidad de la sociedad barroca. Este interés se unió a la filosofía natural y así se extendió por Europa y de aquí fue llevada a América. Sus cultivadores, además de ser vistos como importantes en los orígenes de la ciencia experimental, se procuraron un estilo propio para distinguirse de los demás, eran más cultos y corteses pero sin renunciar a la curiosidad. Esto fue visto como el producto de tal sensibilidad y generadora de otras actividades e intereses, los cuales se inclinaron hacia fenómenos raros, inusuales, es decir, hacia los secretos de la naturaleza. Poco a poco, la sensibilidad de este grupo de hombres, llamado en alguna literatura «virtuoso» (*virtuosità* italiana), se extendió y llegó a alcanzar a la aristocracia decadente del siglo XVII. Este proceso fue claro: el noble perdió su papel de servidor del Estado. Ahora los que servían mejor a la Corona, los que gozaban de poder hacer una carrera pública estaban versados en leyes, historia, matemáticas, filosofía moral, y en la América virreinal los que también se dedicaban a la metalurgia emergente de plata y oro.

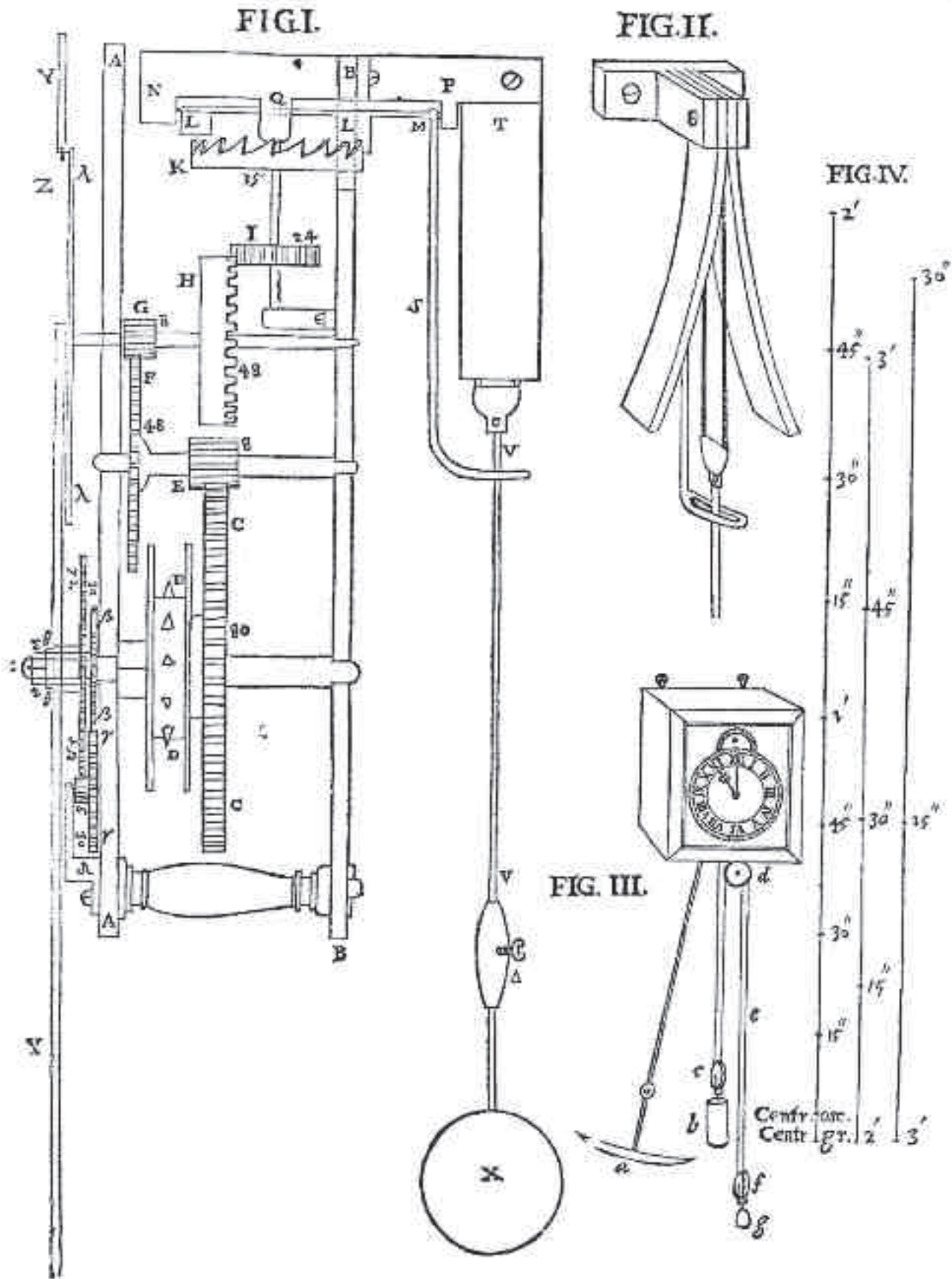
Recordemos que el término italiano *virtuosi* designaba, por un lado, a quien se dedicaba a coleccionar antigüedades y curiosidades y era experto en ello, y lo hacía como algo más que un ejercicio de acumulación de objetos y conocimiento, con lo cual abrimos esta consideración restrictiva a considerar en alta estima al hombre que era entendido y experto en alguna materia determinada, y conocedor de los objetos y los hechos, con lo cual se incluía a un mayor número de personas. Y por otro, a los científicos, grupo emergente como consecuencia de la universalidad de los campos de estudio de la propia ciencia. La forma habitual de dar a conocer los trabajos que realizaban era divulgar un texto con los datos más relevantes. Así lo entendió hasta Robert Boyle para presentar experimentos, cuya obra influyó en el pensamiento de la ciencia moderna, en la que explica que el *virtuosi* había que extenderlo a los químicos y otros hombres de ciencia,⁸ incluyendo también a quienes explicaban la «simpatía que se daba entre el oro y el mercurio» en el proceso de amalgamación. Tal es el caso de Juan de Cárdenas:

«El beneficio de los metales por el azogue, no es otra cosa que cuestión de simpatías y antipatías, siendo las primeras el origen de la unión del azogue a la plata, auxiliada por el calor que le presta la salmuera, como podría presentarse por otro mineral caliente. La antipatía entre el calor y el azogue, ambos de naturaleza opuesta, es la causa de la pérdida de este último en el beneficio y no la conversión del azogue en plata como pretendían los mineros.»⁹

También tenemos que distinguir entre estos *virtuosos*, aquellos que tenían encargadas múltiples actividades: Carolus Clusius, estudioso de la flora valenciana;¹⁰ Juan José de Austria, típico hombre del Barroco, experto en música, constructor de relojes y autómatas, poseedor de una extensa biblioteca cuyo fondo iba desde el arte militar a la alquimia, pasando por la historia, el derecho, etc., personaje que supo unir círculos franceses e italianos con los españoles, sobre todo en lo

⁹ CÁRDENAS, J., *Problemas y Secretos maravillosos de las Indias*, Madrid, 1988, p. 118.

¹⁰ BARONA VILAR, J. L., *Mètode: Revista de difusió de la investigació de la Universitat de València*, n.º 45, 2005, pp. 120-121.



The clock escapement, en Christian Huygens, *Horologium oscillatorium*, 1673.

tocante a lo «médico-filosóficas», que alcanza desde la defensa de la alquimia hasta la circulación de la sangre, dentro del movimiento novator aragonés fundamentalmente en este caso, de un calado impresionante para la historia de la ciencia y nuestros personajes. O los que sólo se dedicaban a una sola tarea, como la de escribir, siendo este el caso de Baltasar Gracián.

LA ALQUIMIA, PROTOCIENCIA DE LA QUÍMICA¹¹

El desarrollo de los grandes avances científicos del siglo xvii representó sólo un aspecto de la revolución en las ciencias, de alcance mucho más amplio. La nueva concepción de un macrocosmos sometido a las leyes de la dinámica y no más impelido a moverse por manos invisibles, así como el conocimiento más reciente del vivo microcosmos humano, ejercieron una influencia profunda sobre la sociedad y actitud general del pensamiento en su época barroca.

Que autores de textos metalúrgicos, *Informes* de Luis Berrio y *Arte de los metales* de Álvaro Alonso Barba, emplearan lenguaje alquímico no es extraño, toda vez que el interés por la nueva química y la alquimia entre los niveles más altos de la sociedad peninsular del siglo xvii, e incluso su práctica, tampoco es una casualidad.

«... el gran Duque de Florencia tiene esta profesión de la Chymica, como de derecho hereditario, y grande fama de Chymico por la Europa, haciendo remedios para la salud en su Palacio [...] El año pasado de 1653 me mostró el Marqués de Eliche dos caxas, que el señor Rey D. Felipe IV (que tanta gloria aya) le avia dado, de unas que acabava de embiar aquel Príncipe a S. M. Estavan llenas de cosas Chymicas, obradas con gran primor y destreza. [...] En sus enfermedades ha muchos años que se ha curado sé mesmo. No ha despreciado a los Galenistas, mas no se ha dexado gobernar por sus máximas.»¹²

Un influyente personaje, Paracelso, defendía la astrología como único medio racional de explicar la aparición y propagación de epidemias. La alquimia y la astrología eran los fundamentos de su ciencia médica, y tintura y astros eran las dos columnas maestras que sostenían el edificio de la filosofía. Si el hombre fue creado, según la Sagrada Escritura, del limo de la tierra, con esta expresión el *Génesis* está haciendo referencia, según Paracelso, al universo entero, al conjunto del firmamento y todos los elementos. Todo ha sido creado, pues, con el mundo y a imagen y semejanza del mundo. Se podría establecer la correspondencia entre el *astrum* interior del hombre y las estrellas, porque éstas juegan en el universo el mismo papel que los órganos internos del cuerpo humano; admitía, en este sentido, la influencia de las estrellas sobre las enfermedades, pero sólo mediante efectos generales, diversificados por la diferente receptividad de cada individuo, no porque existan influencias individualizadas. Para la alquimia la relación entre el macrocosmos y el microcosmos proviene de la imagen cosmogónica de Aristóteles, la cual se centraba

¹¹ Véase para ampliar lo aquí dicho las obras siguientes: BERNAL, J., *Historia social de la ciencia*, v. 1, «La ciencia en la historia», Barcelona, 1967, pp. 312-377; READ, J., *Por la alquimia a la química*, Madrid, 1960, pp. 105-107.

esencialmente en la Tierra y el hombre. Al hombre, situado en el centro del universo, se le suponía en contacto directo con las partes de éste por medio de influencias y espíritus que le relacionaban con las esferas planetarias. El mismo hombre era un mundo en pequeño, un microcosmos.

He aquí un ejemplo de la verdad, tan importante y con frecuencia tan olvidada, de que en la historia de las ciencias no existen estratos aislados flotantes sobre la corriente de la historia universal, sino que cada uno de ellos es ingrediente que impregna y vivifica los demás en el seno de tal corriente.

La primera clave, en el siglo xvii, que va a conducir al desarrollo de la química racional es el descubrimiento del vacío (Torricelli, 1642) y posterior demostración (von Guericke, 1645). La bomba de vacío mostró que el aire es tan necesario para la combustión como para la respiración, centrando el interés en los problemas paralelos de la llama y la vida. Boyle, Hooke y Mayow, siguiendo una idea de Paracelso, casi llegaron a probar que el aire contiene algo esencial para la combustión y que convierte en roja la sangre arterial. Boyle hablaba de una «pequeña quintaesencia vital que sirve para refrescar y restaurar a nuestros espíritus vitales». Mayow lo llamó «espíritu aéreo nitro», relacionado de este modo con la pólvora, lo que a partir de Lavoisier se llamaría oxígeno. Pero no fueron mucho más lejos fundamentalmente por dos razones: falta de una teoría científica apropiada e inadecuación de técnicas y materiales.

La química nunca había estado formando parte del canon clásico. La alquimia árabe y medieval estaba mezclada con una astrología que relacionaba los metales con los planetas, y los practicantes del siglo xvii fueron esencialmente trabajadores prácticos con escaso interés por la teoría. Sus numerosas destilaciones les proporcionaban los destilados en agua y en aceite, la sal (el sublimado), la tierra (residuo) y el espíritu o aire (vapor o gas), y todos estos productos encajaron en el esquema de los cuatro elementos de Empedocles y las propiedades aristotélicas, y por supuesto en los tres principios de Paracelso.

Le Febure, en su *Traité de la Chymie* (París, 1660), exponía que la química era una ciencia triple: filosófica o puramente científica, iatroquímica o química médica paracelsiana, y química farmacéutica.

Glaser, sucesor de Febure en el Jardin du Roi, publicó en 1663 *Traité de la Chymie* que tuvo gran éxito, y apareció en inglés con el título *The Compleat Chymist* (1677), también traducido y publicado en alemán. Pese al éxito de estas obras, ellas quedaron eclipsadas ante la gran popularidad que alcanzó el *Cours de Chymie* de Lemery (1675), siendo la obra de química más ampliamente leída de todas hasta el último tercio del xviii, cuando apareció la obra de Lavoisier *Traité élémentaire de Chymie* (1789). Lemery, al comenzar el estudio relativo

¹² VILLACASTÍN, A. de (OSJ), *La Chymica despreciada, D. Luys de Aldrete y Soto perseguido, defendida, y defendido por [...] Con las doctrinas de los Médicos Griegos, Árabes y Latinos, assí los Príncipes como los clásicos de sus Escuelas*, Granada, 1687, pp. 202-203.

al oro, da cuenta con interés y vivacidad de los alquimistas y buscadores de la piedra filosofal, indicándonos así que los adeptos a la alquimia eran todavía activos en aquella época.

Boyle fue el primer científico que empieza a romper con la tradición alquimista, pero no en todos los aspectos. En su famoso *The Sceptical Chymist* (1661), establece el concepto moderno de elemento en forma negativa, al decir que:

«Son ciertos cuerpos primitivos y simples que no están formados de otros cuerpos, ni uno de otros, y que son los ingredientes de que se componen inmediatamente y en que se resuelven en último término todos los cuerpos perfectamente mixtos.»

Y supone que son más de los tres de Paracelso y superior a los cuatro de Empédocles.

Por otra parte, Boyle es el primero que adopta la teoría atómica para explicar las transformaciones químicas, y sus investigaciones permiten considerarle como el precursor de la química moderna al hacer de ella el estudio de la naturaleza y composición de la materia en vez de ser, como hasta entonces, un simple medio de obtener oro o de preparar medicamentos.

Newton, que trabajó en la química mucho más que en la física, no fue mucho más lejos en la práctica que Boyle, en la teoría logró perfeccionar una imagen del átomo consistente en capas concéntricas unidas cada vez más sólidamente con el interior. Se trata de una notable y perfectamente lógica anticipación del átomo moderno, con sus electrones y su núcleo, olvidada casi tres siglos. En el siglo xvii la química se hallaba en un estado en el que no era posible aplicar el análisis corpuscular. Para ello era precisa una continua acumulación de hechos experimentales que no se iniciaría hasta el siglo siguiente. La química (léase por ende procesos metalúrgicos), a diferencia de otras ciencias, como la física, requiere una gran multiplicidad de experimentos y no puede contener principios evidentes. Tuvo que continuar siendo una «ciencia oculta», dependiente de misterios reales inexplicables.

En la medida en que la química hubo de limitarse a los materiales conocidos ya por los antiguos tendió a convertirse en algo estereotipado. Pero a partir del siglo xvi el campo de la protociencia alquímica comenzó a alumbrar la química. Se produjeron circunstancialmente nuevas sustancias de notables propiedades, tanto en el Viejo como Nuevo Mundo:

- El fósforo descubierto por el alquimista de Hamburgo, Henning Brand, en 1669, cuando estaba destilando una mezcla de arena y orina evaporada obtuvo una sustancia que brillaba en la oscuridad.
- Las propiedades del bismuto, elemento conocido desde el siglo xiv, no fueron descritas hasta 1739, por Pott, como un metal con brillo plateado con tinte rojizo, quebradizo y mal conductor.
- Por su parte, el platino, fue Antonio de Ulloa en 1748 quien lo identificó como un metal nuevo.

Para explicar estas cuestiones se necesitaban nuevas teorías y que fueran verificadas por la nueva práctica. Estas teorías fueron al principio

necesariamente cualitativas y oscuras, pero constituían el fundamento esencial para otras más exactas.

Para satisfacer las nuevas y crecientes demandas de las industrias, cada vez más especializadas, en Europa y en la América virreinal, fueron necesarios constantemente nuevos productos químicos —salitre, alumbre, caparrosa, aceite de vitriolo, sosa, etc. y sobre todo azogue— que hicieron nacer la industria química a partir de cuyos problemas se llegaría a una química racional en el período siguiente. A lo cual contribuyó el proceso de amalgamación con la variedad de los ingredientes químicos que eran necesarios, cuyas cantidades y composición fueron conocidas de manera empírica.

LA UNIDAD DE LA CIENCIA EN EL SIGLO XVII

Pese a la variedad de los campos de estudio, la ciencia del xvii, tenía una unidad subyacente con una triple base; la de las personas, la de las ideas y la de sus aplicaciones. En primer lugar, el científico del siglo xvii era capaz de abarcar y producir una obra original en todo el campo de la ciencia conocida. Un precursor de ellos fue Bartolomé de Medina (en el siglo xvi) que no fue sólo comerciante, agente de seguros marítimos y propietario de minas, sino un gran metalúrgico a quien se debe la invención de la amalgamación de minerales argentíferos en grandes cantidades, campo en el que llegó a destacar sobremanera hasta convertirse en personaje paradigmático de la Revolución Industrial del siglo xvi. Juan de Cárdenas, médico y cronista de las Indias, que en su libro *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), hace una descripción acertada no sólo de las enfermedades de los indígenas y cómo esa medicina las remediaba sino que trata, y bien, el proceso de amalgamación de Medina. Luis Berrio, aunque fue un buen abogado en Sevilla y en México, mayor relevancia tuvieron sus trabajos y progresos en la metalurgia de azogue y plata, descritos con gran conocimiento práctico en sus *Informes* y en las notificaciones al rey y al virrey, siendo considerados algunos de ellos manuales para el desarrollo de las operaciones encaminadas a obtener plata de sus minerales. Álvaro Alonso Barba, sacerdote y metalúrgico autor de *Arte de los Metales* (1640), tratado de metalurgia traducido a casi todos los idiomas conocidos, contando en cada uno de ellos con numerosas ediciones. Antonio de Ulloa, militar y marino, astrónomo, expedicionario científico y descubridor del platino como metal diferenciado de los otros conocidos. Como consecuencia de esta universalidad, los científicos o *virtuosi* del xvii pudieron dar una imagen más unitaria del ámbito de la ciencia que el que sería posible en épocas posteriores.

En segundo lugar, existía una unidad subyacente producida por una idea directriz y un método de trabajo que era esencialmente matemático. Los aspectos de la experiencia que no podían ser reducidos a las matemáticas tendían a ser ignorados e incluso se tendía a aplicar un tratamiento matemático a ciertos aspectos para los que éste no era admisible, a veces con ridículos resultados. Un discípulo de Harvey, por ejemplo, intentó explicar la acción de las diferentes glándulas del cuerpo por el momento relativo de sus partículas, el cual dependía de los ángulos en que se descargaban sus conductos excretores. Un caso extremo se dio en el terreno de lo social, con el intento de Spinoza, el más noble de los filósofos del siglo xvii, de reducir la ética a principios matemáticos.

El tercero y más característico de los principios unificadores de la nueva ciencia fue su preocupación por los principales problemas técnicos de su época. Como se sabe, el enorme progreso de la técnica a partir del siglo XIV, o incluso antes, nació de la ruptura con la tradición en las favorables circunstancias de Europa, y sobre todo a partir de mediados del siglo XVI en la América virreinal, donde unos hombres explotaban los grandes recursos estimulando su ingenio. Las soluciones que se buscaban en la minería y metalurgia, en el transporte y en los textiles eran soluciones técnicas; éstas, sin embargo, al romper con la tradición planteaban nuevos problemas para cuya solución fue creada la ciencia moderna. Buen número de estos problemas, especialmente los de la navegación, de la mecánica, de la minería y de la metalurgia constituyeron la inspiración de la ciencia del siglo XVIII.

En el terreno de la técnica, los hombres del XVII se creyeron superiores no solamente a sus predecesores del Renacimiento y a los anteriores del Medioevo, sino incluso a los legendarios romanos. El hombre moderno, se decía, podía no ser más sabio o más bueno que el antiguo, pero era sin duda más ingenioso y podía llegar a hacer cosas que aquél nunca llegó a soñar, como disparar cañones y navegar hasta América. Más importante incluso que las conquistas mismas era la consciencia de que sólo se trataba de un comienzo, de que el avance por la misma línea no tenía límites. Ya en 1619, Valentin Andrae, tutor de Comenius, declaraba que:

«Es ignominioso desconfiar del Progreso; y esta idea de progreso, tan extraña a la mentalidad medieval, ya que no totalmente a la clásica, emprendió su triunfante carrera».

El progreso seguía siendo más un ideal que una realización. La gran transición de los siglos XV al XVII aún no producía cambio revolucionario en el modo de vida material. Esto llegaría más tarde. Se habían redistribuido las riquezas y la pobreza. En Inglaterra y los Países Bajos había más gente acomodada al final del periodo que al principio, y poco más o menos lo mismo ocurría en Italia.

Lo importante es que el método de multiplicar la riqueza convirtiéndola en capital había roto ya las restricciones feudales, abriendo el camino

a una extensión indefinida. Bajo el capitalismo de la primera fase el nuevo incentivo del beneficio constituía un premio al progreso técnico. La estructura financiera, sin embargo, fue desde el principio sumamente inestable y pesada. Los comerciantes y caballeros del siglo XVII, pese a toda su riqueza e interés circunstancial por la ciencia, no fueron hombres que hicieran uso de las nuevas posibilidades, pero abrieron el camino para que un conjunto de manufactureros más humildes, y los pequeños mineros y metalúrgicos en América, utilizaran la ciencia y la nueva técnica y desarrollaran, de un modo que carecía de precedentes, las técnicas tradicionales de la civilización.

Sería completamente erróneo, con todo, considerar que la fuerza impulsora de la ciencia era completamente utilitaria. La ciencia todavía conservaba buena parte del prestigio político y ético de la filosofía del mundo antiguo, a lo cual el Renacimiento había contribuido de forma apreciable. Los hombres de la nueva ciencia experimental se sabían auténticos herederos de los antiguos, a diferencia de los escolásticos; de hecho, los únicos campos del mundo externo en que sus métodos tuvieron éxito fueron los ya cultivados por los griegos. No vamos a entrar en la relación religión-ciencia. Sólo decir que de un modo explícito con Bacon y Descartes y de modo más cauto en la filosofía implícita en la obra de Galileo y Newton, se tomaron no obstante grandes libertades respecto del esquema según el cual Dios gobierna el mundo. Y éstas sirvieron de base, en el siglo siguiente, para la crítica de toda estructura de la religión. La religión quedaba confinada tácitamente a la esfera moral y espiritual. En la del mundo material, voluntaria o involuntariamente, la Revolución Científica había tenido lugar definitivamente.

COROLARIO

El mundo científico es mucho más complejo de lo que apenas se puede esbozar en unas líneas. La característica que lo define es buscar la verdad y, como consecuencia, estar abierto a cambiar de opinión. Este planteamiento de apertura al futuro, combinado con las lecciones aprendidas en el pasado, supera las disyuntivas estériles entre progresistas y conservadores. Hoy podemos avanzar hacia algo más propio del siglo XXI y aspirar a ser «progresador».



EL CUIDADO DE SÍ Y LA CULTURA DEL HÉROE EN LA *EPÍSTOLA MORAL A FABIO*

Pedro Cerezo Galán
Universidad de Granada

La *Epístola moral a Fabio* es un monumento universal de la lírica, cuya estimación ha permanecido intacta durante siglos. Pertenece, según palabras de Juan F. Alcina y F. Rico, «a esa dichosa aristocracia» de la literatura española, que ha gozado siempre de un amplio reconocimiento.¹ «La virtud que ha hecho de la *Epístola Moral* un clásico sin ocasin —añaden— quizá esté en primer término en la excepcional capacidad de ser a un tiempo perfectamente natural e inconfundiblemente literaria, en la calidad a la vez familiar y superior de talante y del tono».² Yo añadiría que en el perfecto equilibrio entre el fondo conceptual y la forma literaria, acompasada, limpia y serena, cortada a su medida. La concurrencia de ambas dimensiones —la precisión de las imágenes y la claridad de los conceptos—, hacen de esta joya literaria una lírica del sentimiento moral, una especie de brevariario

* A José Lara, por su excelente dirección de la *Biblioteca de Clásicos andaluces*

¹ «La ley del péndulo que tiraniza la historia de las artes —escribe Juan F. Alcina y F. Rico— apenas ha eximido de olvidos y desdenes las *Coplas* de Jorge Manrique, la obra de Garcilaso en bloque, ciertas odas de Fray Luis de León... A esa dichosa aristocracia pertenece la *Epístola Moral a Fabio* del capitán Andrés Fernández de Andrada» (Estudio preliminar a la *Epístola Moral a Fabio y otros escritos*, reedición de la de Dámaso Alonso, Barcelona, Crítica, 1993, p. IX).

² ALCINA, J. F. y RICO, F., «Estudio preliminar» a la *Epístola Moral...*, p. IX.

estoico, miniado con metáforas seculares. La *Epístola moral* no es menos un clásico del pensamiento ético español. La natural y elegante efusión de sentimiento y pensamiento, de imágenes clásicas, sencillas y eternas, y de nobles ideas morales, logran un milagro de transparencia. Como ha señalado Dámaso Alonso, «lo que ocurre aquí —y es una de las grandes perfecciones del poema—, es que el significante ha ejecutado de modo perfecto lo que el significado le pedía. Creo que de ahí viene esa impresión de serenamiento que todo lector de la *Epístola* siente en su espíritu».³ Y en otro momento de su excelente estudio introductorio, subraya Dámaso: «la Epístola es como agua y de agua, como aire y de aire»,⁴ que me atrevo a glosar como una poesía pura y líquida que suena con la música interior del alma. Esta es la impresión dominante: claridad, elegancia, transparencia de luz/agua y de aire luminoso, que vibran rítmicamente en la respiración poética de la palabra. Poco podría añadir yo al estudio magistral de Dámaso Alonso, a quien debemos la bien documentada atribución de esta *Epístola* al capitán sevillano Andrés Fernández de Andradá, ni a los finos análisis históricos y estilísticos de Juan F. Alcina y Francisco Rico en la reedición de *Crítica*, ni al alud de comentarios eruditos, filológicos e ideológicos vertidos sobre ella. Tampoco pretendo aportar nuevas referencias y antecedentes, cosa difícil o casi imposible en un poema tan prolija y exhaustivamente analizado.⁵ Tan sólo quisiera hacer un ejercicio de reflexión filosófica sobre un texto literario, abordándolo por el lado ideológico desde varias claves sustanciales en el Barroco —el cuidado de sí, el desengaño, la búsqueda de retiro, la cultura del héroe— que constituyen, a mi juicio, el bastidor teórico en que se teje la *Epístola*. En la interpretación de un texto no importan tanto los antecedentes, como toda la contextura ideológica, en este caso, neoestoica, y el contexto general de la época. Si, conforme dice Dámaso Alonso, el significante realiza aquí eficazmente lo que le pide o exige el significado, una dilucidación de éste, en sus primeros planos y trasfondos, tiene que redundar en una mejor comprensión del poema en su conjunto.

Según la estimación de Dámaso Alonso, a partir del cotejo de los distintos manuscritos y otras referencias históricas a la vida del *Fabio* de la *Epístola*, don Alonso Tello de Guzmán, ésta debió de ser compuesta entre 1606 y 1613, y ajustando más la fecha, «antes del

³ «Prólogo» en su ed. de la *Epístola Moral*, ya citada, p. 47.

⁴ «Prólogo...», p. 36.

⁵ Sobre los antecedentes— Epicteto, Epicuro, Horacio, Séneca, los libros sapienciales, Petrarca —, pueden consultarse las prolijas notas de la Edición y Estudio de Dámaso Alonso: *Epístola moral a Fabio* (Madrid, Gredos, 1978), reeditada en *Crítica* (Barcelona, 1993) y actualizada en sus notas complementarias por Carlos Clavería, *op. cit.*, XXXI-XXXII. Véase también el artículo de CHERPACK, C. C., «Some Senecan analogies in the anonymous Epístola moral a Fabio», *Modern Languages Notes*, March, 1953, pp. 157-159.

⁶ «Prólogo...», p. 6.

⁷ Ciertamente, «la historia de la epístola horaciana está ligada a la divulgación del pensamiento estoico», pero esto no significa que se limite a los motivos dominantes en la tradición horaciana. «Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVI y gracias al mayor conocimiento y difusión de las fuentes estoicas griegas por esas fechas, la filosofía del Pórtico colorea el pensamiento ético de

27 de octubre de 1612, porque en ese día dejó de ser don Alonso “pretendiente” para convertirse en “corregidor” aún no posesionado, de la ciudad de Méjico».⁶ Esto significa que se trata de un texto escrito en el período de entresiglos, entre el humanismo renacentista horaciano y erasmiano, que aun resuena en el poema, y el comienzo del neoestoicismo europeo, a partir de la restauración del sistema de la Stoa en la obra de Lipsio.⁷ En España, el neoestoicismo se inicia con la traducción del *Encheiridion* de Epicteto, en 1600, por el *Brocense* (Francisco Sánchez de las Brozas), así como de su comentario a la traducción con el título la *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, al que toma Karl Alfred Blüher como «el primer documento de importancia del Neoestoicismo en España»,⁸ movimiento que alcanzará su cima literaria, a lo largo del XVII, en la obra filosófico/moral de Quevedo y Gracián. De otra parte, ya antes del *Brocense*, el humanismo renacentista, a través especialmente de Petrarca, Erasmo, Vives y Lipsio, había generado una nueva recepción de la obra de Séneca, más crítica en el expurgo y edición de los textos y con una orientación antropológica sobre el primado del «conocimiento de sí».⁹ La *Epístola moral a Fabio* se inscribe, pues, en un período histórico de un creciente interés, humanista y cristiano, por el pensamiento estoico, especialmente por el estoicismo moralizante (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio) como base de una nueva orientación espiritual de la vida. El neoestoicismo representa, así lo define K. A. Blüher, «un racionalismo moral (...) que contribuyó en el campo de la ética al nacimiento de una moral autónoma»,¹⁰ esto es, fundada en el juicio racional, opuesta tanto al escolasticismo como al fideísmo erasmista, y consonante con el cristianismo, incluso en muchos casos, trasfundida y confundida con él. La datación de la *Epístola*, en un período intermedio o de transición entre Renacimiento y Barroco, posibilita que las interpretaciones ideológicas que se puedan dar de ella basculen hacia uno u otro de los polos mencionados. Menéndez Pelayo en su *Horacio en la lírica castellana*, sancionó la interpretación humanista de la *Epístola* en el marco de la tradición horaciana en España, de la que vendría a ser su coronación, «el *summum*» o consumación, que vino a enterrarla «gloriosamente».¹¹ A su juicio, la originalidad del poema no está tanto en los motivos, a los que llama con notable desdén «pensamientos trillados y lugares comunes», sino en «la expresión vibrante y sentenciosa del poeta».¹² Como en

toda la literatura europea, al arrimo de los escritos de Juan Lipsio («Estudio preliminar»..., pp. XIX-XX).

⁸ BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983, p. 370.

⁹ Como subraya el propio K. A. Blüher, «haciendo frente común contra la Escolástica, ambos humanistas (Erasmo y Vives) se vuelven al «*gnozi seautón*» de Sócrates. Su humanismo no sólo significa redescubrir el pensar antiguo, sino al mismo tiempo, fijar un punto de partida para un cristianismo de tipo interior, que pueda combinar las enseñanzas del Nuevo Testamento con la sabiduría de la Edad Antigua» (BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 267).

¹⁰ BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 369.

¹¹ «La poesía horaciana en Castilla», *Bibliografía hispano-latina clásica*, VI, Madrid, CSIC, 1951, p. 332. En tono más elegante, subrayan J. F. Alcina y F. Rico que «ni las ideas ni las imágenes pretenden despuntar por la originalidad» (ALCINA, J. F. y RICO, F., «Estudio preliminar» a la *Epístola Moral...*, p. IX).

¹² ALCINA, J. F. y RICO, F., «Estudio preliminar» a la *Epístola Moral...*

tantos otros temas, esta versión ha sido determinante en la historia interpretativa del texto, aunque con algunas matizaciones, como la de Clifton C. Cherpach que ha reconocido en la *Epístola moral a Fabio* las características formales del *sermo* horaciano, pero contaminado —«el ejemplo más pregnante que ha sido notado de una verdadera *contaminatio*»— por influjos de Séneca.¹³ Recientemente, sin embargo, se han hecho algunos serios reparos a la lectura canónica de Menéndez Pelayo. Henry Ettinghausen ha puesto en cuestión este modelo hermenéutico en lo que respecta a la lírica de fray Luis de León, mostrando inequívocamente que los rasgos estoicos de su pensamiento desbordan con mucho el horacianismo convencional, hasta el punto de que éste resulta ser un «estorbo a la comprensión». Su obra poética —concluye su estudio— contiene una cantidad y variedad de elementos neoestoicos de gran importancia —a ello parece aludir Quevedo cuando, en la dedicatoria de su edición, afirma que en su poesía fray Luis «nos dio fácil y docta la filosofía de las virtudes»—.¹⁴ Creo que otro tanto puede decirse de la *Epístola moral a Fabio*, donde el neoestoicismo es claramente predominante sobre la herencia humanista horaciana. No es una sarta de tópicos compendiados en una fórmula moral, como ocurre en la epístola *De la felicidad de la vida* de Juan de Jáuregui,¹⁵ ni la imitación de una determinada epístola u oda de Horacio, tan al uso en Boscán, Diego Hurtado de Mendoza y Francisco de Medrano. La *Epístola moral* de Fernández de Andrada ofrece un hilo discursivo coherente, de ricos y diversos registros, que implica haber tenido a la vista algo más que el modelo horaciano. Se trata de una meditación poética neoestoica, que discurre queda y mansamente como luz de atardecida. Hacia este nuevo polo hermenéutico apunta, aunque sin consignarlo expresamente, A. K. Blüher en su magistral estudio *Séneca en España*. Obviamente reconoce la omnimoda presencia de Horacio en el Renacimiento español. «Ya desde los comienzos —dice— con Boscán, Garcilaso de la Vega y Diego Hurtado de Mendoza, logró adquirir esta sabiduría horaciana de la existencia un lugar preeminente en la lírica renacentista española»,¹⁶ y la entiende como un estoicismo popular, al que denomina, por su síntesis entre estoicismo y epicureísmo, «una sabiduría vital ecléctica clásico-romana». En esta gran constelación lírica incluye, además de los autores citados, iniciadores del género epistolar en la literatura española, a Herrera, Fray Luis de León, De la Torre, los hermanos Argensola, Arguijo, Medrano, y al propio Fernández de Andrada. Y, sin embargo, cuando se refiere, en concreto, a la *Epístola moral* se ve

obligado a abandonar, parcialmente al menos en este caso, el citado modelo:

Pero más que nada toda la estructura ideológica de este poema demuestra que el autor tiene que haber poseído un conocimiento bastante íntimo de la filosofía estoica, a la que seguramente ha llegado por Séneca y Epicteto (citado en el 45 terceto), pues Horacio solo, que con certeza ha servido mucho de modelo, no basta a explicar los rasgos estoicos observables.¹⁸

Pero esto supone reconocer que la *Epístola moral* es ya una obra de transición hacia un nuevo horizonte, característico de la cultura barroca. Por este surco se mueve mi interpretación, concediéndole al neoestoicismo el peso dominante en el poema.¹⁹ La Epístola se sitúa así a caballo entre el humanismo renacentista y el neoestocismo, e inaugura, por tanto, el gesto, todavía vago, de la experiencia del desengaño, típica del Barroco. Si es humanista por la apelación a la vida retirada y a la «*aurea mediocritas*», es, en cambio, senequista, por el tono de fuerte moralismo, sin contaminación alguna por el hedonismo horaciano, la llamada a la interioridad y la función purificadora del desengaño. Ahora bien, conviene tener presente que el Barroco es socialmente una cultura de crisis, la primera crisis de la modernidad, y en ella hay que inscribir el neoestoicismo como una filosofía de la resistencia moral y del retiro hacia la interioridad de la conciencia. La amplitud y arraigo del neoestoicismo en el Barroco ya no es una mera *pose*, prolongación del clasicismo, sino el modo habitual de responder a esta crisis desde una actitud o bien contrarreformatora al estilo de Quevedo, o bien prudencial y experimental, a la manera de Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo. Pero antes de esta bifurcación de respuestas, que se da en el cénit del siglo xvii, hay un período más templado de transición, más sereno y plácido, entre la alborada del humanismo renacentista y la pleamar del neoestoicismo, al que pertenece, a mi juicio, la *Epístola moral a Fabio*, que es neoestoica por la fusión de fuentes bíblicas sapienciales y cristianas con la herencia moral del estoicismo.

TIEMPO DE CRISIS

Tras la ejemplar investigación de José Antonio Maravall sobre *La cultura del Barroco*, ha quedado bien probado que se trata de una cultura de «crisis general» de la sociedad europea del xvii, donde se están

¹³ «Yet the *Ad Lucilium Epistolarium* contains many parallels in word and thought with sections of this poem which are close enough to stand out from what might otherwise be termed a general *ambiance* of stoicism» (CHERPACH, C. C., «Some Senecan analogies...», p. 158).

¹⁴ «Horacianismo vs. Neoestoicismo en la poesía de Fray Luis de León», Salamanca, Ediciones Universidad, 1996, p. 252.

¹⁵ Que concluye así su compendio de vida: «Y pues nacidos somos y mortales,/ ni tiembles de la muerte aborrecida,/ ni la procures; que en templanzas tales/ hallarás el descanso de la vida» (*Juan de Jáuregui, Poesía*, ed. de Juan Matas Caballero, Madrid, Cátedra, 1993, p. 236).

¹⁶ BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 299. Esto no era, por lo demás, extraño pues el mismo Séneca remite frecuentemente a Epicuro como una autoridad moral,

en muchos sentidos afín. En cambio, sus referencias a Horacio son pocas e intrascendentes.

¹⁷ BLÜHER, K. A., *Séneca...*, pp. 299 y 302.

¹⁸ BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 316.

¹⁹ Aun admitiendo que el fondo horaciano fuera determinante en toda la constelación de las epístolas poéticas desde el Renacimiento al Barroco, no debe extrañar que esta tradición aparezca aliada con otras posibles influencias, como ya ocurre en la *Epístola a Arias Montano* de Francisco de Aldana, (Cfr la excelente edición de José Lara, *Poesías castellanas completas de Aldana*, Madrid, Cátedra, 1985, con el texto extensamente anotado de la citada Epístola, pp. 437-458). Allí mantiene Lara que el neoplatonismo no es el tono prevalente de la epístola, sino un elemento más sobrepuesto a sus conexiones con la literatura contemplativa de matiz afectivista (Cfr *Ibid.*, 98-106).

gestando factores de cambio del primer capitalismo mercantilista sofocados por fuerzas reactivas de mentalidad religioso/nobiliaria. Ciertamente crisis social y política, en primer plano, de una sociedad transida de fuertes oposiciones sociales y desgarras interiores. Pero la crisis no lo es menos de carácter existencial, en la medida que la nueva mentalidad que se está abriendo paso a través de la ciencia, la técnica, la burocracia y el comercio, choca abiertamente con las creencias tradicionales metafísico/teológicas, y la religión misma, después del violento desgarrar de la Reforma y las guerras de religión, se encuentra radicalmente confrontada con los planteamientos secularizadores del mundo moderno.

No falta en la *Epístola moral* una abierta referencia crítica (condensada en dos tercetos), al desorden del mundo en el tiempo presente, bajo el arbitrio caprichoso de los poderosos del siglo:

Peculio propio es ya de la privanza
cuanto de Astrea fue, cuanto regía
con su temida espada y su balanza (vers. 25-28).

El adverbio «ya» marca el tránsito fatal de una época dichosa de armonía a otra de disensión y confrontación. Según la mitología, Astrea es la diosa de la justicia que armada con sus símbolos, la espada y la balanza, regía todo el orbe sideral. Su gobierno era el signo distintivo de la Edad de Oro de la humanidad. Pero desde que huyó a los cielos, como dirá más tarde Gracián, junto con la Verdad, avergonzadas quizás de la infidelidad del hombre, todo anda trastocado en la tierra. Su tarea se ha convertido en el negocio (peculio) del privado, que administra a su antojo vidas, famas y haciendas. El mal prevalece y sobrepasa al bien. Como al abrirse la mítica caja de Pandora, símbolo de la tentación, incontables infortunios se han extendido por la tierra, contagiando el mal a todos los corazones, incluso a los más inocentes:

El oro, la maldad, la tiranía
del inicuo precede, y pasa al bueno:
¿qué espera la virtud o qué confía? (vers. 20-30).

Esta pregunta decisiva mantiene en vilo todo la *Epístola moral*, ya desde la primera parte del poema, y retorna de vez en cuando, casi como una espina, una objeción decisiva a todo el planteamiento. ¿Qué se puede esperar de la virtud en un siglo de perversión? La posible respuesta sólo puede venir de la experiencia dolorosa del desengaño. Tampoco éste, como el cuidado, está mencionado en primera instancia, pero se hace presente indirectamente de modo inequívoco en varios momentos del poema:

¡Oh error perpetuo de la suerte humana! (vers. 63).

Y en otro momento posterior, de modo más explícito aún:

.../ ¡y nosotros a porfía
en nuestro engaño inmóviles vivimos (vers. 92-93).

Sostiene J.A. Maravall que «la constante referencia al desengaño no produjo, pues, actitudes de renunciamento, sino todo lo contrario: una común disposición para buscar el bien propio a costa del ajeno (...) Esto nos hace ver que el desengaño no significa apartamiento, como venimos diciendo, sino adecuación a un mundo que es transitorio y aparente».²⁰ Creo que esto es tan sólo media verdad. Vale ciertamente esta actitud activa, a la que califica de «atención estratégica con vistas a desplegar la táctica del combate de la vida», para Gracián y Saavedra Fajardo, pero margina o minimiza la línea más severa del neostocismo, ya sea la ideológica, como Quevedo, o la propiamente ascética de Nieremberg. Aun sin alcanzar el rigorismo de estos últimos autores, hay que situar en esta línea del desengaño, todavía tímidamente como un gesto de incoación, la actitud ética de la *Epístola moral*.

EL CUIDADO DE SÍ Y EL GÉNERO EPISTOLAR

Toda crisis implica incertidumbre y riesgo, in-de-cisión y resolución, cambio y variación, en suma, movimiento, y no por casualidad es este el concepto matriz en el Barroco. Donde hay crisis existencial, ha de haber también cuidado, preocupación, inquietud y solicitud por sí mismo en medio de este escenario de confrontación y prueba. De ahí que la categoría de «cuidado» se convierta en un concepto base de la antropología del Barroco. Aparece asociada a menudo con «trabajos», «peligros», «molestias», en suma «dificultades», «a las dificultades es donde se aplica el cuidado» —dice Quevedo—²¹ o bien a distintas esferas de la ocupación y preocupación humanas, bien sea la industria, la hacienda, el gobierno, ya sea de la casa, del Estado o de la propia vida. Cuidado es un sustantivo verbal que engloba, y por lo mismo, suple a cualquier actividad. Se trata, pues, de una definición pragmático/existencial del hombre, que Heidegger ha rescatado del vocabulario clásico y la ha instituido en cifra de la comprensión preontológica de la existencia humana (*Dasein*): «el estar-en-el-mundo tiene la impronta del ser del cuidado» (*Sorge*),²² esto es, de la preocupación y la dedicación, en cuanto estructura ontológica fundamental, anterior a la distinción entre lo teórico y lo práctico. En este contexto, aporta Heidegger como antecedente una cita decisiva de Séneca en sus *Cartas a Lucilio*, en la que contraponen el bien propio de un inmortal al de un mortal. «Así, pues, el bien de uno, a saber, el de Dios lo hace perfecto su naturaleza, el del otro, o sea, el del hombre, su cuidado (*cura*) (Epís., 124, 14).²³ Este sentido pregnante del cuidado como preocupación vital, en

²⁰ *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 415.

²¹ «Migajas sentenciosas», *Obras completas, Prosa*, ed. de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1968, p. 1117.

²² *Sein und Zeit*, pr. 42; trad. cast. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 220.

²³ *Epístolas morales a Lucilio*. Se citan en lo sucesivo por la edición y traducción de Ismael Roca (Madrid, Gredos, 1989, dos tomos) indicando tan sólo el número de la epístola, seguido del número del párrafo.

conexión con el latino de *cura*, estaba muy vivo en castellano, como acredita la literatura de nuestros clásicos en el Renacimiento y el Barroco.²⁴

Ahora bien, el cuidado, en cuanto existencial ontológico, admite dos modalidades existenciales, la inauténtica y la auténtica. Para un estoico, el verdadero cuidado se ciñe al alma o al yo interior. Puesto que el cuidado —argumenta Séneca— es propio tan sólo de la criatura racional, entregada a sí misma, debe ejercitarlo racionalmente, esto es, «conforme a la naturaleza universal» (Epís., 124,14). Como subraya M. Foucault, «la inquietud de sí, para Epicteto, es un privilegio-deber, un don-obligación, que nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de nuestra aplicación».²⁵ En consecuencia, hay, pues, que aprender a des-cuidarse de lo ajeno para cuidarse de sí. Ya Petrarca se había referido a los «vanos cuidados» (*curasque inanes*), que inundan la vida.²⁶ En España, fray Luis de León distinguía entre el andar «desalentado/ con ansias vivas, con mortal cuidado»,²⁷ esto es un cuidado que lleva a la muerte, en el sentido físico y moral del término,²⁸ y por eso lo llama el «enemigo cuidado»,²⁹ (o el «cuidado congajoso», como lo califica certeramente Francisco de Medrano),³⁰ y otra forma del cuidado de sí, el propicio y amigo, al que está ajeno habitualmente el mortal: «El hombre está entregado/ al sueño, de su suerte no cuidando».³¹ Es Quevedo, sin embargo, quien reproduce rigurosamente la distinción, al modo estoico, entre el cuidado de lo ajeno, que enajena o saca del sí mismo y el cuidado propio, más fiel que los amigos de este siglo».³² Y en otro momento, en un sentido más explícito, «que tu cuidado es tu alma, y que solas sus cosas son tuyas, y las demás ajenas».³³ Entre fray Luis de León y Quevedo, pero en este mismo marco de discernimiento del cuidado, se inscribe la *Epístola moral a Fabio*. Ciertamente no aparece en ella el término

²⁴ «Todavía en el antiguo español —precisa Ortega— *cuidar* era preocuparse - *curare*. Este sentido originario de *cura* o cuidado pervive en nuestras voces vigentes curador, procurador, procurar, curar, y en la misma palabra *cura*, que vino al sacerdote porque éste tiene *cura* de almas. Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación. Como viceversa, *incuria* es descuido, despreocupación, y seguridad —*securitas*—es ausencia de cuidados y preocupaciones («Sobre el estudiar y el estudiante», *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, IV, p. 550). Sobre este tema han llamado la atención MARAVALL, J. M., *La cultura del barroco*, p. 351; ARANGUREN, J. L., «Comentario a dos textos de Quevedo», *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1997, VI, p. 370 y LAÍN ENTRALGO, P., «La vida del hombre en la poesía de Quevedo», *Obras*, Madrid, 1965, pp. 883 y ss.

²⁵ *Historia de la sexualidad, III: La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 46-47.

²⁶ Apud ALCINA, J. F. y RICO, F., Estudio preliminar..., p. XVIII.

²⁷ FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras Completas castellanas*, Madrid, BAC, 1991, p. 743.

²⁸ «a morir me conduce mi cuidado» se queja el Conde de Villamediana (soneto, 53: ed. de J. F. Ruiz Casanova, Madrid, Cátedra, 1990).

²⁹ *Ibíd.*, 778.

³⁰ Libro III, Ode IV, en *Diversas rimas*, ed. de J. Ponce Cárdenas, Sevilla, Fundación J. M. Lara, 2005, p. 148. Es también «la inquietud corrosiva» (*vitiosa*

«cuidado», pero está presupuesto, desde las primeras estrofas, como condición de posibilidad del camino de liberación.³⁴

Discernir lo moralmente digno de cuidado implica tanto autoconocimiento o autognosis, conforme a la divisa socrática, como preocupación práctica por sí mismo. Como ha hecho notar M. Foucault, «en los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica».³⁵ En el intelectualismo platónico, la primacía la tiene el conocimiento de sí, pero «más adelante —añade Foucault— en los períodos helenísticos y grecorromanos esto se invierte. El acento no se colocaba en el conocimiento de sí sino en el cuidado de sí. Este último adquirió autonomía e incluso preeminencia como solución filosófica».³⁶ Tal es el caso, a mi juicio, de la actitud básica de la cultura del Barroco frente al intelectualismo. Claro está que no hay señorío de sí sin reflexión, pero no habría necesidad de autognosis si el hombre no estuviera entregado al cuidado de sí. De ahí que la divisa socrática cobre ahora, como señala J.A. Maravall, «un carácter táctico y eficaz».³⁷ El planteamiento no es, pues, intelectualista, sino práctico/vital y se ejerce sobre las acciones. «Es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia».³⁸ Conocerse para corregirse y poder gobernarse. Se traduce, pues, en un conjunto de reglas y en una metódica disciplina de conducción de la vida. Incluso podríamos hablar de «tecnologías del yo», en el sentido empleado por Michel Foucault, «que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos».³⁹ Y es que junto al cuidado de sí, y como una extensión de éste, subsiste también la inquietud por los otros (*Fürsorge* la llama

cura, de que habla Horacio, *Odas*, II, p. 16), como traduce Enrique Badosa en *Epodos y odas de Horacio*, Granada, La Veleta, 1999, pp. 389-390. En la cita de las odas horacianas sigo esta excelente traducción de buen filólogo y poeta.

³¹ FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras...*, p. 759.

³² FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras... Prosa*, p. 1053.

³³ FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras... Prosa*, p. 1195.

³⁴ Incluso el llamado por Dámaso Alonso grupo alfa de los manuscritos ofrece en el tercer terceto una variante digna de mención: en lugar de «elija», lee «procura», término menos intelectualista y reflexivo, pero más fiel a la dinámica intencional de la vida: la preocupación o el cuidado.

³⁵ *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 51.

³⁶ *Tecnologías...*, p. 60.

³⁷ *La cultura del Barroco...*, p. 136.

³⁸ *Tecnologías...*, p. 59. «El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación sino todo un conjunto de operaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla para designar las actividades del amo de casa, las tareas del príncipe que vela por sus súbditos, los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido, o también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos. Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo» (*Historia de la sexualidad...*, p. 49).

³⁹ *Tecnologías...*, p. 48.

Heidegger), no para descargarlos de su propio cuidado, intentando en vano suplir su acción, sino para incitarlos a tomarlo en cuenta. Entre estas tecnologías del yo, usadas en la cultura grecorromana, cuenta Foucault, además del examen de conciencia y los ejercicios ascéticos,⁴⁰ las cartas a los amigos, en las que no sólo se daban consejos,⁴¹ sino fundamentalmente se mantenía una comunicación espiritual viva y sincera sobre la experiencia de la vida (cfr Séneca, Epís., 75,4), las aspiraciones e ideales, los progresos o retrocesos en el cultivo de sí. «Los hombres enseñando aprenden» (Epís., 7,8) —dice Séneca—. ¡Cuánto más los amigos que están en franca disposición! «Si tienes algo mejor que recomendarme —le dice Horacio a su amigo Numicio— hazlo con franqueza; si no, usa de estos consejos que te he dado».⁴² Lo característico del género literario «epístola» es la elección de un tema impersonal, casi siempre filosófico o moral, sobre el que se trama la relación dialógica de los comunicantes.⁴³ Esta tradición clásica, con nombres tan relevantes como Epicteto, Cicerón, Horacio, Séneca, pasó al humanismo a través de Petrarca, inaugurando así el género de la epístola moral en la modernidad de tan fecunda cosecha literaria en el Renacimiento español, no sólo en la gran lírica castellana, sino también en los poetas neolatinos.⁴⁴ El género tuvo un especial cultivo en poetas andaluces, con las notables contribuciones de Hurtado de Mendoza, Medrano, Arguijo, Jáuregui, Rioja y Fernández de Andrada, como si fuese un signo del aire convivencial de la cultura andaluza. Lo que soporta a la epístola y está siempre sobreentendido en ella es la amistad implícita en el recíproco cuidado. En algún caso este fondo implícito se torna en tema expreso y objeto único de la comunicación. Un excelente ejemplo es la *Epístola* de Garcilaso a Boscán, tejida únicamente de esta mimbre. La amistad explica tanto el aire libre del discurso,

es aqueste descuido suelto y puro
lejos de la curiosa pesadumbre (vers. 10-11).

como el interés ético de la relación interpersonal

Y hallo que el provecho, el ornamento,
el gusto y el placer que se me sigue
del vínculo de amor que nuestro genio
enredó sobre nuestros corazones,
son cosas que de mí no salen fuera
y en mí el provecho sólo se convierte (vers. 55-60).

Y luego, en reciprocidad al amigo, se apresura el poeta a expresarle su voluntad de poder corresponderle en la misma medida:

⁴⁰ *Historia de la sexualidad...*, pp. 58-64.

⁴¹ «Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos, para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un ejemplo de este ejercicio de sí» (*Historia de la sexualidad...*, pp. 61-62).

⁴² «Vive, vale. Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere mecum» (Epist., I, vi, 67-68), que imita Hurtado de Mendoza en su *Epístola* a Boscán en los siguientes términos: «Si aquí hallas algún inconveniente / como

Cuánto más generosa y alta parte
es el hacer el bien que el recibillo (vers. 63-64).

Un ejemplo análogo ocurre en la *Carta* de Francisco de Aldana a Arias Montano, mostrándole su devoción por él y su deseo de compartir su círculo de amistad:

Juntamente contigo estar pudiese,
lejos de error, de engaño y sobresalto,
como si el mundo en sí no me incluyese! (vers. 301-303),

o en la de Hurtado de Mendoza a Boscán:

Ruégate este cautivo que no tengas
tan duro ánimo en pecho tan hermoso,
ni tu inmortal presencia nos detengas (Epis. X, 220-222).

En la *Epístola moral a Fabio* este vínculo de amistad no está en primer plano hasta el último momento, pero se hace presente en el sutil juego de los pronombres. En cuanto exhortación a Fabio, predomina el «tú», al que se dirige la epístola, que luego se torna invitación:

Ven y reposa en el materno seno
de la antigua Romúlea, cuyo clima
te será más humano y más sereno (vers. 31-32),

esto es, donde puedes vivir entre los tuyos, en un ambiente apacible de amistad. Mediado el poema, como ha hecho notar Dámaso Alonso, hay un ascenso al «nosotros» («temamos al Señor») en que se incluye «a él mismo (el poeta) y, más aún a toda la humanidad», y, luego, al comienzo de la segunda parte, «el poeta habla (en realidad, por primera vez) en primera persona: esta ascensión de su pensamiento ha sido una iluminación».⁴⁵ Y desde ella, ya a punto de cerrar el poema, se vuelve de nuevo al «tú», al que se llama ahora «dulce amigo» —toda la *Epístola* se ve como un don de amistad— y se le reitera la invitación a compartir la vida:

Ven y sabrás el grande fin que aspiro
antes que el tiempo muera en nuestros brazos (vers. 204-205).

En este vaivén de los pronombres se traduce el ritmo vital de la comunicación, en el seno de un «nosotros» abarcante de los que piensan en común y en común sueñan y aspiran.

hombre diestro, y no como yo soy/ me desengaña de ello incontinente/ y, si no, ven conmigo adonde voy» (Epíst. X, vers 271-4).

⁴³ «Horatian epistle is, then, a literary genre which unites in verse the subject-matter of philosophy and the form of the personal letter. Matter and form, in the successful epistle, are inseparable: philosophy is reshaped by meter, epigrammatic polish, and the tone of a personal letter» (RIVERS, E. L., «The horatian epistle and its introduction into Spanish literature», *Hispanic Review*, XII/3, 1954, p. 181).

⁴⁴ Véase ALCINA, J. F. y RICO, F., «Estudio Preliminar»..., pp. XVIII-XXX.

⁴⁵ «Prólogo...», pp. 22-23.

EXHORTACIÓN A LA LIBERTAD

Lo que hace, a mi juicio, de la *Epístola moral* un documento lírico del neostocismo es el rasgo esencial de la salvación por el conocimiento. Y éste, como se sabe, es un amargo fruto del desengaño. Desde su obertura toda la *Epístola* es, como acabo de indicar, una exhortación e invitación a Fabio para abandonar su vano afán de pretendiente en la Corte y retirarse a una vida sencilla y humana en su ciudad natal. Pero este gesto de dejar la Corte y volverse a casa es el símbolo poético de otro movimiento interior del yo de renunciar a la exterioridad de su procura y recogerse en sí, en el cultivo de sí mismo. Aquí resuena claramente el lema estoico tan a menudo glosado por Séneca: «Recógete en tu interior cuanto te sea posible» (Epís., 7,8). Como ha señalado M. Foucault, «la *conversio ad se* es también una trayectoria, gracias a la cual, escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo, como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela que protegen sus murallas».⁴⁶ Lo que se diseña en este movimiento es nada menos que un camino de liberación del falso cuidado, por el que se puede cobrar, a la postre, la libertad sobre el mundo. Este es el sentido del poema. Comienza la *Epístola* con la imagen de las «prisiones» (vers. 2) cortesanas, a veces doradas y siempre tentadoras, y se remata, al modo estoico, con el grito gozoso de liberación: «rompí los lazos» (vers. 203). De por medio queda un camino alumbrado por la experiencia del desengaño, vivida o aprendida al menos, como medio para salir del error, y que actúa como base de la exhortación y argumentación suasoria al amigo. Este eje transversal que une el comienzo y el final, como polos extremos de la experiencia de la vida —respectivamente, la servidumbre y el gozo de la liberación— se declara en un terceto que proclama una revelación, no ya oracular, sino experiencial:

Así, Fabio, se muestra descubierta
su esencia la verdad, y mi albedrío
con ella se compone y se concierta (vers. 187-189).

Consciente de la trascendencia de su declaración, la refuerza el autor con el apelativo a Fabio, a quien comunica amicalmente el secreto de su experiencia. El nexo interno de verdad y libertad queda también expresamente subrayado, ya casi al final de todo el itinerario, con la duplicación intensiva del tercer endecasílabo —«...mi albedrío /con ella se compone y se concierta»— como un acorde musical del alma libre viviendo de acuerdo con la Naturaleza. Y por si fuera poco, lo acrece una vez más en el terceto siguiente: no es retórica ni una apuesta voluntarista, le viene a decir Fernández de Andrada al amigo, sino la verdad desnuda, como corresponde a una convicción racional:

No te burles de ver cuanto confío,
ni al arte de decir, vana y pomposa,
el ardor atribuyas de este brío (vers. 190-192).

⁴⁶ *Historia de la sexualidad...*, 64.

⁴⁷ «Solemos decir — escribe Séneca— que no estuvo en nuestra mano qué padres nos tocaban en suerte, que nos fueron dados al azar; mas nos es posible nacer para nosotros a nuestro albedrío» (*De brevitate vitae*, 15, 3).

Aquí se encierra, a mi juicio, la respuesta a aquella pregunta u objeción impertinente de cómo confiar en la virtud. La avala el conocimiento como la única salida racional al problema de cómo y para qué vivir. Se puede, por consiguiente, afirmar que la única felicidad posible a los mortales, siempre precaria, se alcanza por la escala del conocimiento. Quien, tras la prueba del desengaño, descubre la verdad, ya se ha liberado con ella. La libertad equivale a reconocimiento de la verdad desnuda. Dicho en términos de Séneca: «La sabiduría constituye la única libertad» (Epís., 37,4). He aquí el fundamento de la libertad, entendida al modo estoico, como autarquía o señorío de sí mismo. Esto implica, de un lado, negativamente, independencia de cualquier instancia externa de constricción, presión o necesidad material, así como de las pulsiones del deseo y la imaginación, y del otro, positivamente, disposición activa de sí y franquía para el cultivo de sí mismo. La libertad es como un nuevo nacimiento: nacer de sí y para sí.⁴⁷ Propiamente, no se «es» libre sino que se hace uno libre. La libertad es siempre una conquista frente al mundo, el camino de una emancipación. Por decirlo con Séneca de modo intuitivo: ser libre significa «no estar bajo yugo» (Epís., 88,29). De ahí que comporte un doble movimiento: evadirse del yugo exterior y recogerse o retirarse en sí mismo, en el yo interior, único lugar donde mora la libertad. Es el yo inexpugnable. Es libre, según Epicteto, «el que no desea nada que le sea extraño»,⁴⁸ esto es, el que sólo estriba en sí mismo. La clave de esta independencia está en la actitud hacia el cuerpo. Según Epicteto, «el cuerpo es lo extraño» (*allogtrion*) (IV,1, 140v130-131), y la base, por tanto, de cuanto nos es exterior. El cuerpo traza, pues, la frontera entre los bienes externos, que escapan a nuestro control, y los bienes interiores, siempre a nuestra disposición. La *cupiditas* del cuerpo nos liga a las cosas, incluso a lo que podemos llamar bienes exteriores, con el triple lazo del apetito, el sentimiento y la imaginación. Pero este anclaje carnal en el mundo genera, para el estoico, dependencia y servidumbre. Siervos de la cosas —argumenta Epicteto— lo somos también de aquellos que las poseen y administran, los dueños de los acontecimientos (IV, I,135r59-60), con un razonamiento que nos hace pensar en Hegel. Y todavía más terminantemente, citando en este caso a Diógenes, «el sólo medio de asegurar la libertad es estar presto a morir» (*Entretiens*, IV,1, 133v30-32). Hasta el templado Horacio, enemigo de excesos, recoge esta idea matriz del estoicismo: «La muerte es el último límite de las cosas» (*Mors ultima linea rerum est*) (Epís., I,xvi), quien está dispuesto a afrontarla, ya no puede temer a ningún tirano. Y Epicteto recuerda en este sentido a Diógenes libre y señor de sí, haciéndole decir: «porque yo no considero este miserable cuerpo como mío, porque no tengo necesidad de nada, porque la ley (*nómos*) es todo para mí y el resto nada» (IV,1,142v158), ley que es el lógos o razón universal, inmanente al universo, que prescribe el orden del acontecer. La vinculación estoica de libertad y suicidio, como modo extremo de disposición de sí, cobra aquí toda su fuerza. Séneca vuelve constantemente sobre este punto. A propósito de la verdadera y plena libertad le escribe a Lucilio:

⁴⁸ *Entretiens*, IV,1, fs. 140v 130. (trad. de J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 24). En lo sucesivo cito a Epicteto por esta edición. Véase el *Encheiridion*, traducción del *Brocense*, capítulo primero.

¿Quieres saber lo que esto supone? No temer a los hombres, ni a los dioses; no codiciar lo deshonesto ni lo excesivo; poseer el máximo dominio de sí mismo. Es un bien inestimable llegar a la propia posesión (Epís. 75, 18).

En la *Epístola moral* insiste Andrés Fernández de Andrada en el señorío de sí en medio de la turbulencia de la vida, liberándose de los cuidados enajenantes,⁴⁹ para lograr la *tranquillitas animi* o *securitas*.⁵⁰ Pero para ello es preciso dejarse guiar o esclarecer por el conocimiento:

Busca, pues, el sosiego dulce y caro,
como en la oscura noche del Egeo
busca el piloto el eminente faro (vers. 40-42)

Quien haya visto alguna vez, desde la soledad del mar griego, destacar en la noche Cabo Sounion, a la luz de la luna, con las blancas ruinas de su templo, que desafían el paso del tiempo y la ofensa de los elementos, puede comprender en todo su alcance la metáfora de este faro esplendente, que llama al sosiego de la vida. Este faro es aquí el símbolo del estoicismo. A tenor con la doctrina de los estoicos, se trata del interés en abolir (renunciar a) los deseos, que nos seducen y arrastran, es decir, que nos enajenan, y sosegar y reposar el alma en aquello que le conviene racionalmente, conforme al orden de la naturaleza. En suma, librarse de toda traba y reducirse a lo que está íntegramente en nuestro poder:

Jamás consideres feliz a nadie que dependa de la felicidad. Se sustenta en un apoyo frágil el que se alegra por un bien exterior: el gozo que ha entrado volverá a salir. Mas aquel que brota de uno mismo es duradero y firme, va en aumento y nos acompaña hasta el final: los demás bienes que suscitan la atención del vulgo son bienes de un día (Epís., 98,1).

LA LIBERACIÓN, LA OBRA DEL HÉROE

Ahora bien, la clave de la errancia está en el juicio que, bajo la presión del deseo y la imaginación, se forma una opinión falsa o distorsionada de las cosas. Esta idea básica la ha expresado acertadamente Juan de Argüjio en su *Epístola* a un religioso de Granada:

Mas ¿qué aprovechan esperanzas frágiles
con que me alienta el mentiroso oráculo
de la imaginación con falsa máscara,
que a sus bienes, soñados como fábula,
quiere que preste entendimiento crédulo (vers. 40-45).

Se trata de la representación de los bienes aparentes, que alimentan con su señuelo la avidez del alma en conseguirlos. La dinámica intencional de la servidumbre procede así según una línea motivacional: la pasión —temor y esperanza— pende del deseo o apetito que la desencadena y éste, a su vez, de la representación que la guía, un falso juicio del entendimiento. Pero la cadena se cierra sobre sí misma, pues el entendimiento, a su vez, es perturbado por aquellas pasiones

⁴⁹ A uno de estos cuidados enajenantes se refiere la queja de Francisco de Medrano: «No puedo desatar de este cuidado/ un punto mi engañado pensamiento,/ que está, cual Ixión en su tormento,/ a la cadena y rueda dura atado (Soneto, I,12).

que su juicio imaginario levanta y se ve arrastrado por ellas. Es un círculo fatídico. ¿Cómo poner remedio?

Imitando el «*nihil mirari*» de Horacio (Epis, I, x), aconseja Hurtado de Mendoza en su *Epístola a Boscán*:

El no maravillarse hombre de nada
me parece Boscán, ser una cosa
que basta a darnos vida descansada... (Epís. X, vers. 1-3).

«No maravillarse» equivale a no dejarse impresionar ni seducir por imágenes engañosas acerca del valor de las cosas, porque como recomienda Séneca, «nada, excepto el alma, es digno de admiración, para la cual, si es grande, nada hay que sea grande» (Epís., 8,5). De ahí que el poeta nos ponga en guardia contra la dinámica arrebatadora y enajenante del deseo, vinculada a la falsa estimación y admiración:

El que teme y desea están sujetos
a una misma mudanza, a un sentimiento;
de entrambos son los actos imperfectos;
entrambos sienten un remordimiento,
maravíllanse entrambos de que quiera,
a entrambos turba un miedo el pensamiento» (vers. 25-30).

Según la tipología estoica de las pasiones, el temor y la esperanza se refieren respectivamente a la expectativa de un mal o de un bien futuro. En tanto que dependen de algo otro que ha de venir están atravesadas por un tiempo de afanoso cuidado. Entre ellas hay un lazo íntimo y como un traspaso recíproco. Si aquello que se teme tarda en llegar o la amenaza se debilita, puede el miedo dejar paso a la esperanza de su contrario; y viceversa, cuando la esperanza siente verse defraudada, se diría que teme no alcanzarlo o bien no poder retenerlo, de conseguirlo alguna vez. «Aunque parezcan ser contradictorios —precisa Séneca— van unidos. Igual que una misma cadena une al preso y al soldado que lo guarda, así esos sentimientos que son tan diferentes marchan a la par: el miedo sigue a la esperanza» (Epíst., 5,7). Son las vanas esperanzas, que perturban y aprisionan tanto como el mismo miedo. A este propósito advierte Horacio en Carta a Quinto Hirpino de que «el que desea teme, y el que vive en el miedo para mí no será nunca un hombre libre» (Epís., I, xvi). El camino de la liberación exige, por tanto, encontrar la ocasión propicia de desprenderse de ellas, no vaya a ser que «una fuerza mayor intervenga —recomienda Séneca— y le quite la libertad de retirarse» (Epís., 22,5). La *Epístola moral a Fabio* parte de esta consideración:

Fabio, las esperanzas cortesanas
prisiones son do el ambicioso muere
y donde al más activo nacen canas.
El que no las limare o las rompiere,
ni el hombre de varón ha merecido,
ni subir al honor que pretendiere (vers., 1-6).

⁵⁰ Véase BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 439. Etimológicamente, *securitas* = estar sin cuidado, según Ortega.

La dificultad de escapar a estas doradas prisiones se refuerza por el hecho de que el ambicioso, por muy activo que sea, envejece y muere en ellas. De ahí que merezca llamarse «varón» quien logre evadirlas. Varón, como se sabe, viene del latino *vir*, que es la misma raíz de *virtus*, entendida, a modo estoico, como poder o vida en forma. Horacio llama la atención sobre esta conexión de virtud y valor en el vigor varonil (Odas, III,2). Pero el valor se ha vuelto ahora plenamente interior. El virtuoso, capaz de conquistar su libertad racional, es el nuevo héroe del cuidado de sí. Heroica es una conducta empeñada en una tarea ardua, que pone a prueba las propias fuerzas. «Pues para el conocimiento de uno mismo es preciso pasar alguna prueba: nadie ha advertido de qué era capaz si no es intentándolo».⁵¹ Toda virtud implica, pues, esfuerzo y, por tanto, el mérito de la obra, que se debe enteramente al propio valor:

Aquel entre los héroes es contado
que el premio mereció, no quien le alcanza
por vanas consecuencias del estado (vers. 22-24).

Estrofas antes ha contrapuesto el héroe al hombre vulgar, esto es, el que se deja llevar por las opiniones comunes y los bienes aparentes:

El ánimo plebeyo y abatido
elijá, en sus intentos temerosos,
primero estar suspenso que caído (vers. 7-9),

es decir, se entrega a una preocupación afanosa, se vierte en solicitudes sin cuento, y prefiere vivir pendiente (de-pendiente) de todo lo otro (estar suspenso o suspendido), antes que caído o vencido por arrostrar una actitud heroica. El antecedente del pasaje es de nuevo Séneca: «Nadie es tan tímido que prefiera estar siempre colgando a caer de una vez» (Epis., 22,3). En su contraste, el héroe queda dibujado en trazos rotundos y precisos:

que el corazón entero y generoso
al caso adverso inclinará la frente
antes que la rodilla al poderoso (vers. 10-12).

Para Gracián, jugando con una falsa etimología, el corazón es la sede del cuidado, «que corazón se dijo de curarse y tener cuidado».⁵² Con ello quiere indicar que la intencionalidad vital, la preocupación, no es cosa sólo de la cabeza, sino de todo el hombre. Como recuerdan Juan F. Alcina y F. Rico «el corazón es sinécdoque de hombre, persona», pero en este caso —dicen— «el corazón tiene frente y rodilla», acorde con un uso metafórico ancestral, que Fernández de Andrada recoge sacándolo de su entornos religiosos.⁵³ «El corazón entero y generoso» se expone íntegro en su obra con la extrema liberalidad o disponibilidad de todo su ser. Quevedo habla en este sentido del «magnánimo corazón».⁵⁴ De ahí que este resuelto corazón prefiera afrontar la necesidad (ya sea *fatum* o voluntad de Dios), aceptándola hasta en la muerte

⁵¹ *Sobre la providencia*, 4,3, en *Diálogos*, trad. de Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2000, p. 78.

⁵² *El Criticón*, III, crisis, 5.ª ed. de Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 2000, p. 641.

⁵³ «Estudio preliminar...», pp. XIV-XV.

⁵⁴ «Migajas sentenciosas», *Obras Completas. Prosa...*, p. 1120.

—(«inclinar la frente» es un símbolo bisémico, de obedecer y morir; muerte aceptada o consentida)—, ya sea *amor fati* o bien *amor Dei* respectivamente, antes que doblegarse («hincar la rodilla») al poderoso. La actitud activa del sabio estoico en su indómita independencia, en su resistencia al poder tirano y en su entereza en la adversidad, se compendia poéticamente en este «corazón entero y generoso»; un par de rasgos le bastan al poeta para acertar con un fiel retrato del sabio estoico.⁵⁵ Por el contrario, el que pretende un cargo, un oficio o prebenda, una honra o estimación se afana vanamente tras un bien exterior, que no está en su mano; se hace dependiente del favor ajeno, y si acepta el don que se le otorga, acaba haciendo un ídolo de la voluntad ajena:

Triste de aquel que vive destinado
a esa antigua colonia de los vicios,
augur de los semblantes del privado (vers. 52-54).

El endecasílabo final ha sido ponderado con razón como un logro poético difícilmente superable. Juan F. Alcina y F. Rico lo califican de «uno de los endecasílabos más increíblemente perfectos de la *Epístola*».⁵⁶ Ya Dámaso Alonso llamó la atención sobre este endecasílabo por la gran condensación semántica en sus tres sustantivos (augur, semblantes, privado), especialmente «en el plural “semblantes”, donde se acumula la mayor cantidad de significado».⁵⁷ La imagen es de una formidable potencia expresiva: andar pendiente, no ya de las órdenes, de los deseos, sino de los visajes del rostro, para adivinar, como un augur, la voluntad del privado. La condensación semántica se aprecia tanto mejor si la comparamos con alguna declaración de la época, incluso con la aforística de Gracián en su *Oráculo manual*: «Sepa descifrar un semblante y deletrear el alma en las señales» (OM,273). Más enfáticamente aconseja Quevedo:

Tened atención a los movimientos del rostro, al pestañear de los cejas
y al levantar de los ojos, y no pretenda se declare mucho con vos o se descubra.⁵⁸

La metáfora del augur/intérprete expresa certeramente esta afanosa preocupación del que está pendiente de la voluntad ajena. De ahí la recomendación imperativa del poeta:

Cese el ansia y la sed de los oficios,
que acepta el don, y burla del intento,
el ídolo a quien haces sacrificios (vers. 55-57).

Hay, pues, que desembarazarse de todo aquello que nos enajena la voluntad, de los cuidados afanosos, de las vanas inquietudes y solicitudes, para centrarse enteramente en el cuidado de sí mismo. Al fondo se escucha el rumor del consejo de Séneca a Lucilio: «¿Por qué esperas hasta que dejes de tener algo que desear? Nunca llegará ese momento» (Epis., 19,6); y en otra ocasión: «con todo tu ímpetu y todas

⁵⁵ Sobre el retrato del sabio estoico, véase Séneca, Epis., 71, 26 y Horacio, Odas, II,3 y III,3, entre otros lugares.

⁵⁶ «Estudio preliminar...», p. XII.

⁵⁷ «Prólogo...», p. 50.

⁵⁸ «Migajas sentenciosas», *Obras Completas. Prosa...*, p. 1113.

tus fuerzas procura liberarte de esos cargos» (Epis., 22,5). Pero mucho más radicalmente hay que liberarse del ansia de ellos. De ahí que insista Fernández de Andrada en la necesidad de la contención de los deseos o impulsos irracionales. La fórmula estoica de la *apatheia* está aquí mitigada por la *ataraxia* como *tranquillitas animi*, como ya ocurría en Epicteto y Séneca,⁵⁹ y será decisivo en el neoestoicismo del XVII. No es cuestión de erradicar la pasión, sino de debilitarla o bien ceñirla con el fajador de la disciplina. Ya se trate de sed de honores, riquezas, etc, el secreto está —dice Séneca— en «reducir el deseo» (Epis., 21, 7-8):

que si acortas y ciñes tu deseo,
dirás: lo que desprecio he conseguido
que la opinión vulgar es devaneo (ver. 40-45).

Para ello se precisa la crítica de las pseudorrepresentaciones, en que se enreda la opinión vulgar. Estas sí dependen del yo, que es el único «responsable del uso que haga de ellas».⁶⁰ Estas «imágenes engañosas», que arrastran el deseo, son aquellos tiranos interiores de que habla Epicteto, los falsos ídolos, que nos roban el alma. Uno anda ya trabado en ellas, como advierte Séneca, casi por contagio, por el simple hecho de convivir con los otros. «Y por ello en cada hombre se dan los vicios del vulgo, porque el vulgo se los ha comunicado» (Epis., 94,54). Liberarse exige un examen atento de tales falsas opiniones o bienes aparentes, que sólo puede llevar a cabo la razón crítica y vigilante. Según la fórmula acuñada por Epicteto: «Mira por todas partes para rechazar todo lejos de tí, purifica tus juicios para que no te sujete nada de lo que no te pertenece, ni haga cuerpo contigo, ni te haga sufrir si se te quita» (*Entretiens*, IV,1, 139v112). La oposición ánimo plebeyo/héroe se refuerza con la que le subyace vulgo/sabio, o bien opinión vulgar y prudencia:

Más triunfos, más coronas dio al prudente
que supo retirarse, la fortuna
que al que esperó obstinada y locamente (vers. 13-15).

En suma, la retirada es ya una victoria, y hasta la fortuna coopera con ella. Retirada de la Corte, donde medra el pretendiente, o mejor, retiro, vuelta a la vida apacible y sencilla, libre de cuidados, y aún más fundamentalmente, a lo personal y propio, al cultivo del yo interior, el bien propio del hombre. «¿Quieres saber qué es? —le pregunta Séneca a Lucilio— El alma, y en el alma, la razón perfecta» (Epis., 41, 8).

A LA LUZ DEL DESENGAÑO

El giro hacia la interioridad alcanza en el texto un punto decisivo en el tránsito de los imperativos de la praxis (de la acción) («busca el sosiego»..., «cese el ansia»...) al imperativo de la reflexión, bien marcado en un endecasílabo rotundo y preciso:

Iguala con la vida el pensamiento (vers. 57),

⁵⁹ Véase BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 439.

⁶⁰ Epicteto, *Entretiens*, I,12, 20r, 34-35.

⁶¹ Las notas de la edición de Dámaso Alonso remiten a Salmos, 89, 6; 101, 12,102,15 e Isaías, 40, 6-7. Cito este último pasaje por su intensidad profética:

en que resuena la voz de la filosofía moral clásica. Lo que pide el poeta es hacer coextensivas, más aún, implicativas, la vida y la conciencia. Que ningún acto vital escape a su luz, y que su luz sea cálida y consoladora. La igualación es, pues, por partida doble. La vida queda transida por el pensamiento, si éste se entaña en la vida, con vocación de razón maternal, como la llama María Zambrano. Este es el consejo que Séneca le da a Lucilio: «que introduzcas la filosofía en el fondo de tus entrañas» (Epis., 20,1). Cuando el pensamiento se atiene a la verdad de la vida, la vida se deja transfigurar por la necesidad racional del pensamiento. La salvación es conjunta. De momento, el poeta nos sorprende con una paradoja: la fidelidad del pensamiento a la vida lo libera de andar vagando merced a las cambiantes circunstancias,

Iguala con la vida el pensamiento
y no le pasarás de hoy a mañana,
ni quizá de un momento a otro momento (vers. 58-60).

Se diría que lo fija en una verdad necesaria, infrangible, la verdad de la vida, y ésta queda entonces liberada de la fascinación de todo bien aparente. La verdad de la vida es el tiempo, su fugacidad y precariedad, que relativiza todos los afanes y desvelos, volviéndolos vanos. El temor y la esperanza quedan suspendidos ante esta revelación. Nada fugaz y pasajero es digno de cuidado. Desconocer la condición mortal es el gran error:

Casi no tienes ni una sombra vana
de nuestra grande Itálica, ¿y esperas?
¡Oh error perpetuo de la suerte humana! (vers. 61-63).

La exposición de esta idea combina la sabiduría clásica humanista con la meditación sapiencial en una síntesis precisa y concisa, que de nuevo nos lleva a pensar en el neoestoicismo. Las imágenes clásicas de la fugacidad, tomadas en este caso de los salmos,⁶¹ —el breve día, el heno que se marchita, las hojas de los prados—, se afilan en preguntas retóricas:

¿Qué es nuestra vida más que un breve día,
do apenas nace el sol, cuando se pierde
en las tinieblas de la noche fría?
¿Qué más que el heno, a la mañana verde,
seco a la tarde? ¡Oh ciego desvarío!
¿Será que de este sueño se recuerde? (vers. 67-72).

El último endecasílabo condensa toda la meditación. Es un escorzo del *De brevitae vitae* de Séneca. ¿Será posible la memoria de este sueño? ¿No se desvanecerá antes de que pueda ser recogido en el corazón? ¿Es posible la reflexión sobre una figura tan fugaz de tiempo?:

«Oí una voz que me decía: Clama. Yo respondí: ¿qué es lo que debo clamar? Clama, dijo, que toda carne es heno, y toda su gloria como la flor del prado». Hay también imágenes de la fugacidad en la cultura grecorromana como la generación de las hojas (Homero) o la horaciana de las nieves que se funden (Oda, IV,7).



Juan Valdés Leal, *Allegoría de la Salvación*. New York Art Galery, EE.UU.

¿Será que pueda ver que me desvío
de la vida, viviendo, y que está unida
la cauta muerte al simple vivir mío? (vers. 73-75).

Vivir des-viviéndose, desviándose de la vida, tiene un doble sentido. Desde el punto de vista ético es una certera imagen de la vida vertida en los falsos cuidados, sin posibilidad de recogerse. Pero en otro sentido ontológico, toda vida se des-vive en cuanto se precipita hacia la muerte. Las preguntas retóricas que han quedado suspendidas en el aire, temblando, reciben ahora su evidencia incontestable:

Como los ríos que en veloz carrera
se llevan a la mar, tal soy llevado
al último suspiro de la vida (vers. 76-78).

La verdad es que se muere a cada instante. Falta la imagen de la clepsidra, pero es fácil evocarla en este fluir silencioso, casi inadvertido, del tiempo:

Todo el tiempo que ha transcurrido hasta ayer, se nos fue; este mismo día en que vivimos, lo repartimos con la muerte. Como a la clepsidra no la vacía la última gota de agua, sino todas las que antes se han escurrido, así la última hora, en la que dejamos de existir, no causa ella sola la muerte, sino que ella sola la consume (Epis., 24,20).

Llegar a ver, reconocer, esta verdad nos hace salir del «perpetuo error», en que estamos cogidos:

en nuestro engaño inmóviles vivimos (vers. 93),

asegura el poeta en otro celebrado endecasílabo, donde el acento en la sexta («inmóviles») repiquetea como clavando fijamente el error, que ya Séneca denuncia:

Que como si siempre fuerais a vivir vivís, nunca se os hace presente vuestra fragilidad, no observáis cuánto tiempo ha transcurrido ya; lo perdéis como si hubiera a rebosar y en abundancia, mientras que quizá precisamente ese día que consagráis a algo, bien a una persona, bien una cosa sea el último. Todo lo teméis como mortales, todo lo queréis como inmortales.⁶²

Horacio había insistido en esta misma idea:

¿Por qué fatigas tu espíritu efímero
con proyectos eternos? (Odas, II,11).⁶³

⁶² *Sobre la brevedad de la vida*, 3,4, en *Diálogos...*, p. 379. Un tema afín en Horacio (Odas, IV, 7). «... Nada inmortal esperes/ te lo advierten el año y el instante/ que se lleva consigo al día bienhechor (...) Seremos polvo y sombra».

⁶³ Véase la imitación en Francisco de Medrano, «¿Por qué, pues, con prudencia así importuna / el ánimo cansamos/ menor que para trazas infinitas» (III,13).

⁶⁴ *Ibíd.*, 387.

⁶⁵ Horacio, Odas, I, 4; I,9; I, 11 y II,3. Con razón se ha podido hablar de la «dualidad» horaciana entre «la moral y la voluptuosidad» (Highlet, A.K. Blüher),

El tono elegíaco por la fugacidad de la vida suena de continuo en sus Odas:

(...)Nada inmortal esperes
te lo advierten el año y el instante
que se lleva consigo el día bienhechor
(...)
seremos polvo y sombra (IV,7).

Y en otro momento:

(es) sacrílego esperar
más allá de lo lícito (IV,11).

La luz del desengaño la aporta la idea de la muerte. Para Platón y el estoicismo, la lección de vida se aprende en la reflexión del tiempo ante este límite infranqueable. «A vivir hay que aprender —aconseja Séneca— durante toda la vida y, cosa que quizá te extrañe más, durante toda la vida hay que aprender a morir».⁶⁴ Y en acorde poético, le replica la *Epístola moral*:

¡Oh si acabase, viendo cómo muero,
de aprender a morir antes que llegue
aquel forzoso término postrero! (vers. 82-84).

La conciencia del límite inmanente hace que el tiempo se pliegue y repliegue sobre sí. Nos libera de la pesadumbre del pasado y de la obsesión del futuro, y nos hace atenernos al presente, «vive al día», «*laetus in praesens*», es el lema horaciano:

(...) Recuerda que el presente
es lo que hay que ordenar con ecuanimidad:
las demás cosas fluyen como un río
(...)
Será dueño de sí y vivirá contento
el que pueda decir día tras día:
«he vivido» (...) (Oda, III,29).

A veces, sin embargo, el tema del vivir el presente aparece en Horacio cruzado con el del *carpe diem*, con una constante invitación a gozar moderadamente del presente.⁶⁵ No hay nada, sin embargo, en la *Epístola moral a Fabio* que sepa a hedonismo. En este caso, no es el presente del *carpe diem*, al modo horaciano,⁶⁶ sino el presente de la meditación, que es vida de conciencia («el libro» y «el amigo»). «De hecho —precisa Séneca— todo el trecho restante no es vida sino tiempo»,⁶⁷ mera exterioridad no revertida interiormente. La reflexión

citado por Ettinghausen, H., en «Horacionismo vs. Neostoicismo...», p. 243.

⁶⁶ Como recreación del tema en Horacio (Odas, I,9), puede verse Francisco de Medrano, Oda, I,V, en *Diversas rimas...*, pp. 37-39. Prefiero, no obstante, otra versión de Medrano del mismo tema horaciano, más ajustada al caso: «Vive despacio, olvida cuerdate/ lo pasado, no temas lo futuro/ mas con seso maduro / goza del bien presente/ que todo es humo y sombra y desaparece» (Oda I, II, p. 19).

⁶⁷ *Sobre la brevedad de la vida* 2,3, en *Diálogos...*, p. 377.

ajusta el tiempo a la vida interior de la conciencia. Así se queja de los afanados y ambiciosos:

Mas este espacio que, por más que la naturaleza lo cruza corriendo, la razón lo ensancha, es inevitable que se os escape rápidamente; pues no lo cogéis ni lo retenéis ni ponéis freno a la cosa más fugaz de todas, sino que dejáis que se esfume como una cosa superflua y subsanable.⁶⁸

Contra los ocupados, a los que «nunca les es posible volver en sí», la lección de Séneca es «reunir y conservar el tiempo» (*collige et serva tempus*) (Epis., 1, 1) en la alcuza reflexiva del alma,⁶⁹ como óleo de salud. El tiempo se guarda en el presente puro de la contemplación. Lo salva la voluntad de atenerse a la verdad de la vida y la verdad del mundo, y de asumirla racionalmente. De ahí que también Fernández de Andrada invite a Fabio al ocio de la *vita contemplativa* y condena como Séneca el activismo, que ahora parece adquirir, en el tono crítico y desengañado del poeta, según Arnold H. Weiss, un tinte histórico alusivo al Imperio español:⁷⁰

¿Piensas, acaso tú que fue criado
el varón para el rayo de la guerra,
para surcar el piélago salado,
para medir el orbe de la tierra
y el cerco por do el sol siempre camina?
¡Oh, quien así lo entiende, cuánto yerra!»
Esta nuestra porción alta y divina
a mayores acciones es llamada
y en más nobles objetos se termina (vers. 100-108).

DIOS, EL ALMA Y LA «SACRA RAZÓN»

El último terceto evoca el tema del *nous* o del intelecto, que atraviesa toda la filosofía antigua desde el platonismo y el aristotelismo del *nous* separado, al estoicismo, el gnosticismo, el neoplatonismo, hasta desembocar en el pensamiento cristiano. La «porción alta y divina» es el lugar del alma, elevado sobre toda contingencia, que participa de lo eterno. «La razón —dice Séneca— no es otra cosa que una parte del espíritu divino introducida en el cuerpo humano» (Epis., 66, 12). De ahí que sea el lugar sagrado por excelencia:

Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de tí (...) Una fuerza divina ha bajado hasta ahí. A este alma superior, equilibrada, que lo considera todo como inferior a sí, que se ríe de cuanto tememos y ambicionamos, la impulsa un poder celeste. Virtud tan grande no puede subsistir sin ayuda de la divinidad; de ahí que su parte más noble está en el lugar del que ha descendido (Epis., 41, 1 y 5).

El poeta quiere realzar en las dos estrofas siguientes la excelsa dignidad de este lugar del alma, en que acontece la *conversio* o *epistrophé* hacia el reino superior:

⁶⁸ Sobre la brevedad de la vida, 6,4, en *Diálogos...*, p. 386.

⁶⁹ Véase mi ensayo «Tiempo, interioridad y libertad en Séneca».

⁷⁰ «Metáfora e imagen en la *Epístola moral a Fabio*», *Clavileño*, n.º XIII, 1952, p. 13.

Esta nuestra porción alta y divina
a mayores acciones es llamada
y en más nobles objetos se termina (vers. 106-8).

De nuevo, puede oírse la voz de Séneca al fondo, advirtiendo del alcance de esta llamada, conforme a la dignidad de la propia estirpe: «Soy demasiado noble y nacido para cosas demasiado nobles como para ser esclavo de mi cuerpo» (Epis. 65, 21). En este punto el poema apunta a una transformación ética, no por vía mística, sino como por obra de la razón:

Así aquella que a solo al hombre es dada
sacra razón y pura me despierta,
de esplendor y de rayos coronada;
y en la fría región, dura y desierta,
de aqueste pecho enciende nueva llama,
y la luz vuelve a arder que estaba muerta (vers. 109-114).

Esta hierofanía de la razón, coronada de rayos, reelabora una metáfora senequista de muy vieja ascendencia platónica y neoplatónica:

Como los rayos de sol alcanzan, es cierto, la tierra, pero se hallan en el centro que los emite, así el alma noble y sagrada, enviada acá abajo con el fin de que conociésemos más de cerca las cosas divinas, convive, sin duda, con nosotros, mas queda adherida a su origen; está pendiente de ese lugar, hacia él se orienta y dirige su esfuerzo; de nuestros asuntos se ocupa como un ser superior (Epis., 41, 5).

Todo el pasaje guarda, pues, un doble carácter ético y religioso.⁷¹ Esto explica cómo el estoicismo, por su alta visión moral del mundo, por su ascetismo y su sentido de la piedad, pudo ser reelaborado por el cristianismo. Ofrecía, por lo demás, con su racionalismo, una nueva base a la fe cristiana, más consistente y firme que el humanismo, y en cierto modo consonante con la vocación religiosa del hombre. A través de Séneca, más afín al cristianismo por su sentido personal de la vida interior, y una vez «cristianizado» éste, se pudo proceder a una «senecalización» del pensamiento estoico hasta su reabsorción en el cristianismo. La personalización de Dios, su providencia rectora, el destino inmortal del alma y la ascética liberadora de la carne fueron las claves decisivas de esta transformación. La *Epístola moral a Fabio* pertenece fundamentalmente a esta constelación ideológica. El salto a lo cristiano aparece en el poema unas estrofas antes, y casi abruptamente. Después de reconocer el engaño en que «inmóviles vivimos», el poeta apela directamente a Dios, casi como garante de la superación del engaño. Y el rostro de este Dios es inequívocamente personal como en el judeocristianismo:

Temamos al Señor, que nos envía
las espigas del año y la hartura,
y la temprana lluvia y la tardía (vers. 94-96).

Casi puede percibirse un hiato, el índice de una tensión entre el hilo secuencial estoico y esta irrupción de lo religioso cristiano.

⁷¹ Tal vez a esta doble dimensión de la actitud de Andrada, se refiera Francisco de Rioja, en su «Silva al verano», que le dedica: «Arde, Andrada, en aquel divino fuego / que dulcemente engaña tu cuidado/ (...) ¿Y sabes si a este día claro y puro / otros podrás contar ledo y seguro / o si del bello incendio que te apura/ has de lucir eterna la hermosa?».

Ciertamente la filosofía es para Séneca sabiduría, saber sabroso de liberación:

Ella enseña qué cosas son malas y cuáles parecen serlo; libera el ánimo de las vanas apariencias, le confiere la sólida grandeza, pero la arrogante y engañosa la rechaza por vana, y no permite ignorar la diferencia entre nobleza y engreimiento; comunica el conocimiento de la naturaleza entera y de sí misma (Epis., 90, 28).

Todo esto queda ahora en el trasfondo del poema. Pero Fernández de Andrada ha elegido en este caso los antecedentes bíblicos sapienciales, lo que es un claro indicio de su neoestoicismo. El más directo es el del profeta Jeremías casi al pie de la letra: «Temamos al Señor Dios nuestro, que nos da a su tiempo la lluvia temprana y la tardía, y que nos da todos los años una abundante cosecha» (Jerem., 5,24), incluso con un aire providencialista, que está menos acusado en el poema. Pasajes análogos o afines pueden verse en *El Eclesiastés* o en el libro de la *Sabiduría* o en los *Proverbios* con un giro ascético/sapiencial explícito: «El principio de la sabiduría es el temor del Señor» (*Eclesiastés*, 2,16) o en el versículo siguiente: «El temor del Señor es la santificación de la ciencia» (Ibíd., 2,17), que habría que entender en el sentido de que introduce una primera instancia normativa, que ayuda a la contención del apetito. En *Proverbios* se insiste sobre este punto, pero invirtiendo la perspectiva, puesto que es la prudencia la que nos lleva a temer a Dios:

Para que tus oídos estén siempre atentos a la voz de la sabiduría, aplica tu ánimo al estudio de la prudencia. Que si invocas la sabiduría y se aficiona tu corazón a la prudencia, si la buscas con el ardor con que se buscan las riquezas y la procuras desenterrar como se hace con un tesoro, entonces aprenderás el temor del Señor y alcanzarás el conocimiento de Dios, pues el Señor es quien da la sabiduría y de su boca sale la discreción y la ciencia (Prov., 2,1).

En cualquier caso, se trata de un temor venerativo, y de ahí que pueda asociarse con disposiciones éticas superiores, como confiesa la propia voz de la sabiduría:

Yo soy la madre del bello amor y del temor, y de la ciencia de la salud y de la santa esperanza. En mí está toda la gracia para conocer el camino de la verdad; en mí toda esperanza de vida y de virtud (*Eclesiastés*, 24, 4-25).

Y, todavía, casi como un prelude de las «mayores acciones» a que será llamada el alma, leemos en el elogio de la sabiduría, «porque en ella tiene su morada el espíritu de inteligencia, santo, único, multiforme...» (*Sabiduría*, 7,10). Toda esta tradición sapiencial parece estar gravitando en este salto abrupto del poema hacia el universo cristiano. Las imágenes que siguen guardan en consonancia un aire ascético:

No imitemos la tierra siempre dura
a las aguas del cielo y al arado,
ni la vid cuyo fruto no madura (vers. 97-99).

⁷² «La ley de la vida es vivir en conformidad con la naturaleza. Si en toda materia y en toda circunstancia queremos mantener este acuerdo, es claro que en todo debemos buscar, no huir lo que es conforme con ella y no aceptar lo que la contradice» (Epicteto, *Entretiens*, I,26, 33r1-5).

Este tono íntimamente religioso podría explicar el arranque enigmático de una estrofa posterior:

Quiero, Fabio, seguir a quien me llama (vers. 115).

¿Quién llama?, ¿la voz del amigo interior?, ¿la de la sabiduría?, ¿la de Dios mismo? ¿A qué llama?: obviamente hacia la virtud, pero la llama en sí tiene un tono personal, íntimo, como de origen trascendente. No obstante, en las estrofas siguientes, hay referencias a una sacra razón, que actúa de modo inmanente en el curso del mundo:

No sazona la fruta en un momento
aquella inteligencia que mensura
la duración de todo a su talento (vers. 145-147).

Y poco más adelante, después de ponderar la simplicidad de la vida, se alude de nuevo a la naturaleza en términos estrictamente racionales:

Esto tan solamente es cuanto debe
naturaleza al parco y al discreto,
y algún manjar común, honesto y leve (vers. 130-132).

La ambigüedad se percibe también en el plano moral, en la contraposición del pecado, —a propósito de la vida licenciosa del potentado se dice que «apenas puede ya comprar /los modos del pecar... (vers. 121-122)—, y la virtud, cuyo finalidad se celebra en términos estoicos como «morada de la paz y del reposo» (vers. 144), pero dejando traslucir una unción religiosa. Esta ambivalencia ético/religiosa es propia del neoestoicismo, en un equilibrio inestable entre razón y fe, que acabó cediendo o bien a la trascendencia religiosa, como el caso de Quevedo, o bien al determinismo naturalista de Espinosa.

LA VIRTUD SIGILOSA

Es bien sabido que el lema estoico de vida se resume en «vivir de acuerdo con la naturaleza»,⁷² una conformidad que es obra de la razón humana, en tanto que sigue a la razón universal, que rige el cosmos. Era, pues, de esperar que después de haberse referido el poeta a la «inteligencia que mensura» la naturaleza, la tome por ejemplo de la prudencia humana:

Tal la humana prudencia es bien que mida
y comparta y dispense las acciones
que han de ser compañeras de la vida (vers. 151-153).

Al comienzo del poema, hay una referencia «al prudente,/ que supo retirarse...» (vers. 13-14), en la ocasión propicia, y ahora, en su tramo final, se pondera la prudencia como el asiento de toda virtud, encomendándole esta triple función de asistir, medir y gobernar todas las acciones. La razón práctica es, pues, prudencia y ésta consiste, para Séneca, en «el juicio recto y certero», fundamento de la vida feliz.⁷³

⁷³ *Sobre la vida feliz*, 5,3 en *Diálogos...*, p. 272. Francisco de Medrano, en el soneto I,I, ensalza la excelencia de la prudencia: «sólo aquél tocó el punto que, prudente / con lo dulce templó lo provechoso/ (¿Y a quién fue Apolo, a quién, así clemente?» (*Diversas rimas...*, p. 7).

Si toda la virtud forma parte de la vida racional, la prudencia, en cuanto virtud dianoética, como ya la definió Aristóteles, la concierne de modo inmediato, es «un juicio verdadero y estable: de él procederá el impulso de la voluntad y él conferirá claridad a toda idea que motive dicho impulso» (Epis., 71,32). La obra de la prudencia es, pues, medidora del sentido y valor de las decisiones y acciones y moderadora de la pasión. En su programa de virtud, el poeta sólo se remite, aparte de la obligada mención a la entereza (fortaleza) estoica («el corazón entero y generoso»), a la prudencia, medidora, y a la templanza, como su reflejo y efecto en el mundo de las pasiones:

sin la templanza ¿viste tu perfecta
alguna cosa? (vers. 181-2)...

que parece de nuevo un eco del consejo de Séneca:

Por consiguiente, haremos uso de una prudencia que imponga sobre tales bienes moderación y sobriedad, dado que una libertad sin freno empuja a la ruina y derrocha sus riquezas; pues jamás perdura nada desmesurado, de no haberlo contenido el gobierno de la razón (Epis., 74, 19).

No era necesario, por otra parte, nombrar otras virtudes, salvo esta mención a las fundamentales, pues Séneca ya había defendido la tesis de la unidad de la virtud, en tanto que se derivan de la misma fuente, la razón práctica: «en la raíz de todas ellas —dice— se encuentra la única virtud que nos garantiza un alma recta e inflexible» (Epis., 66, 13); y líneas más adelante, menciona en este contexto a la prudencia: «en una y otra cuando se realiza, se hace con igual rectitud, prudencia, honestidad» (Epis., 66, 15). Más significativa es otra tesis, a la que Fernández de Andrada dedica en su poema una larga réplica:

No quiera Dios que siga los varones
que moran nuestras plazas, macilentos,
de la virtud infames histriones;
esos inmundos trágicos y atentos
al aplauso común, cuyas entrañas
son infaustos y oscuros monumentos (vers. 154-159).

Con menos dureza había criticado Séneca la ostentación de la virtud, como una forma, no ya de provocación del vulgo, sino de corrupción de la misma actitud virtuosa:

Mas te prevengo —le escribe a Lucilio— que no tomes en cuenta ciertas actitudes que llamen la atención en tu porte o en tu forma de vivir, como hacen aquellos que no desean el progreso espiritual, sino la admiración (Epis., 5,1).

Era el eco de una vieja acusación de los estoicos contra los cínicos. Sorprende, en cambio, el tono áspero que emplea Fernández de

Andrada tan medido en sus conceptos y actitudes. Da la impresión de que le fuera demasiado vivo y actual aquello que censura. Dámaso Alonso supone que se trata de una reacción contra la posible sospecha de que «alardeaba de virtuoso» (vers. 133-5).⁷⁴ Es muy plausible. Pero no lo es menos la conjetura, que desliza poco antes, de que en el énfasis que pone el poeta en no distinguirse del vestir común de la gente hay una alusión indirecta a los profesionales ostentadores de la virtud: «No cabe duda que los grandes hipócritas a que se refería harían ostentación de esto último; ¿y de vestir de modo diferente, quiero decir, con hábito?». Encuentro muy aguda esta referencia.⁷⁵ De ser así, como insinúa Dámaso Alonso, el pasaje guardaría una clara resonancia de la crítica erasmista, no menos airada, a las costumbres monacales. No es obligada, sin embargo, esta conjetura para mantener el sentido de la expresión, ya que Séneca, marco constante de referencia en la *Epístola moral*, como vamos viendo, aconseja expresamente no distinguirse del pueblo en el modo de vestir, sino en la íntima actitud moral, para no llamar la atención sobre sí mismo: «que nuestro interior todo sea distinto, pero que el porte externo se adecúe con la gente (...) Sigamos una vida mejor que la del vulgo, no la contraria» (Epis., 5, 2 y 3). Pasar desapercibido es una forma de modestia, y de no provocar. La propuesta senequista es huir del vulgo, apartarse de él, pero sin odio ni desdén (Epis., 7,8).⁷⁶ «Realizar las mismas cosas pero no del mismo modo» (Epis., 18,4). En su réplica poética, confiesa Fernández de Andrada:

Quiero imitar al pueblo en el vestido,
en las costumbres sólo a los mejores,
sin presumir de roto y mal ceñido (vers. 166-8).

Hasta el retiro, según Séneca, tiene que ser discreto. «Ocúltate en el retiro, pero oculta también tu propio retiro (...) Óptima decisión será, pues, la de no alardear del propio retiro; sin embargo, una forma de ostentación consiste en ocultarse demasiado y alejarse del trato humano» (Epis., 68,1 y 5). Encuentro muy honda esta razón, que ya aduce en otro momento: no ya la virtud, sino hasta la misma filosofía hay que practicarla «con discreción. ¿Qué sucedería si comenzáramos a separarnos de las costumbres humanas?» (Epis., 5,2). El sabio alejado de la vida común se ensimisma y bizantiniza y se vuelve improductivo para el común interés humano. Es la profunda inflexión que impone Séneca al estoicismo antiguo, demasiado teorético y apartado: «No vive necesariamente para sí quien no vive para nadie» (Epis., 55,4). La solicitud por el otro predomina en medio de la vida solitaria, que no deja por ello de ser solidaria con la suerte común.

Se trata pues de una virtud sigilosa, como condición de su propia veracidad y fecundidad. Así parece sugerirlo la metáfora del poema,⁷⁷ al elegir el aliento vivificante:

⁷⁴ «Prólogo...», p. 28.

⁷⁵ «Prólogo...», p. 24.

⁷⁶ Nada del «señoril desprecio/ de la chusma profana» de que habla Francisco de Medrano (Ode, III,IV) en *Diversas rimas...*, p. 150. En cambio, en Horacio hay odio y desprecio al vulgo (Odas, II,16 y III,1).

⁷⁷ Sobre un minucioso análisis estilístico de estos tercetos, sobre la base de la contraposición de silencio y ruido, puede verse el «Prólogo» de Dámaso Alonso. «El pasaje —concluye— resulta uno de los inolvidables de la *Epístola* y la virtud resbala en él con un aire purísimo frente al redundante y alborotado estruendo» (*op. cit.*, 42).

¡Cuán callada que pasa las montañas
el aura, respirando mansamente!
¡Qué gárrula y sonante por las cañas!
¡Qué muda la virtud por el prudente!
¡Qué redundante y llena de ruido
por el vano, ambicioso y aparente! (vers. 160-165).

VIVIR OCULTO

En este contexto cobra pleno sentido la llamada al «vivir oculto» de Epicuro o al «retiro» estoico:

Una mediana vida yo posea,
un estilo común y moderado,
que no le note nadie que lo vea (vers. 172-4).

El poeta formula el ideal de la vida moderada (*áurea mediocritas*), sin afanes, cuidados ni ambiciones, de tan hondo sabor epicúreo y horaciano. Lo determinante es la idea de «moderación», lejos de los excesos. Como canta el poeta romano,

Aquel que ha preferido áurea moderación
se halla libre y a salvo
de miserables techos arruinados,
la mesura le aparta del palacio envidiado (Odas, II,10).⁷⁸

Así también en Séneca, cuando aconseja: «el que entre en nuestra casa admire más nuestra persona que nuestro ajuar», pues se es tan noble usando la vajilla de barro como la de plata (Epis., 5,6). La moderación es la que dispone el buen uso de las cosas, aun en medio de la abundancia, y a la inversa, el inmoderado lo es incluso en la escasez:

En el plebeyo barro mal tostado
hubo ya quien bebió tan ambicioso
como en el vaso murrino preciado;
y alguno tan ilustre y generoso
que usó como si fuera vil gaveta,
del cristal transparente y luminoso.
Sin la templanza, ¿viste tu perfecta
alguna cosa? (...) (vers. 175-182).

De la moderación prudencial era fácil deslizarse hacia la frugalidad de la «mediana vida». El muy conocido tema horaciano del *Beatus ille*, de sabor rural y doméstico,⁷⁹ cuenta en Horacio con otras muestras decisivas:

Con pocas cosas vive felizmente
aquel en cuya mesa frugal brilla
el salero heredado de los padres,
y el temor y la sórdida ambición
no le arrebatan el sueño ligero.
¿Por qué hacemos, soberbios, tantos planes,
cuando la vida es breve?...

⁷⁸ En *Epodos y Odas de Horacio...*, p. 369.

⁷⁹ Odas, I,2. Sobre la dimensión rural, puede verse la Epístola, I,10.

⁸⁰ *Epodos y Odas...*, p. 389.

... Que el espíritu
contento con el hoy,
desdeñe la inquietud por el mañana
y atempere amarguras con un reír tranquilo:
no existe la total felicidad (Odas,II,16).⁸⁰

Un eco inequívoco de Horacio resuena en Diego Hurtado de Mendoza:

Tiempo bien empleado
y vida descansada,
bien que a pocos y tarde amor consiente
olvidar lo pasado,
holgar con lo presente
y de lo por venir no curar nada (canción 1.^a).

En la *Epístola* de Fernández de Andrada hay, no obstante, una notable diferencia con Horacio, cuyo retiro, aparte del ocio creativo,⁸¹ era más placentero y mundano, como reflejan sus Odas. En cambio, el tono del tema en la *Epístola moral* es frugal y ascético. Antes, en la estrofa 39, marcando la inflexión hacia su programa de virtud, confiesa el poeta:

Quiero, Fabio, seguir a quien me llama
y callado pasar entre la gente,
que no afecto los nombres ni la fama (vers. 115-117).

El aire de modestia es muy preciso. No es igual «retirarse» a una vida de ocio que «pasar callado», inadvertido, entre la gente, como aconseja Séneca. El retiro guarda aquí un alcance plenamente moral. De otro lado, la contraposición entre la ambición insensata y la vida tranquila de ocio adquiere un claro sentido ético/religioso:

El soberbio tirano del Oriente
que maciza las torres de cien codos,
del cándido metal puro y luciente,
apenas puede ya comprar los modos
del pecar. La virtud es más barata:
ella consigo misma ruega a todos (vers. 118-124).

El giro economicista del «pecado costoso» (hasta arriesgado) y la «virtud barata» es un guiño de modernidad, que se resuelve en una fina ironía. Ni el rico puede comprar hoy el placer; en cambio, la virtud está al alcance de todos y a todos alcanza con sus efectos. Consecuentemente, el «miserable aquel», réplica al *Beatus ille* horaciano, suena aquí con la severidad de una condena moral:

¡Miserable aquel que corre y se dilata
por cuantos son los climas y los mares,
perseguidor del oro y de la plata! (vers. 124-6),

en contraste con la dilatación del sabio por todos los tiempos, de que habla Séneca, abarcándolos y recogiendo los (*collatio*)⁸² en la unidad de la conciencia. El retiro queda, a su vez, diseñado en el poema con rasgos de extrema sobriedad:

⁸¹ Véase la Epístola de Horacio a Julius Florus (II, 2).

⁸² *Sobre la brevedad de la vida*, 15, 5 en *Diálogos...*, p. 406.

Un ángulo me basta entre mis lares,
un libro y un amigo, un sueño breve,
que no perturben deudas ni pesares (vers., 127-129).

El «ángulo» o el rincón amplifica la modestia de su demanda. El ceñido terceto nos lleva de nuevo a pensar en la advertencia de Séneca de que al hombre lo protege igualmente la paja de una humilde cabaña que el mármol y el oro del suntuoso palacio (Epis., 8,5), porque en medio de la abundancia se corren más riesgos que en una pobre morada, y a este propósito recuerda el filósofo cordobés que a nuestros antepasados «el techo de paja los protegía en libertad; la servidumbre habita ahora bajo mármol y oro» (Epis., 90,10). No hay en el terceto de Fernández de Andrada ninguna invitación a gozar del presente. La índole espiritual del retiro se estiliza con la mención del libro y el amigo, dejando entrever de nuevo la inspiración estoico/senequista. El libro es un símbolo de la cultura humanista, o de las artes liberales, cuyo provecho indirecto había ponderado Séneca, «no porque puedan procurar la virtud, sino porque disponen el alma para recibirla» (Epis., 88,20). Son atrio, por lo demás, para la verdadera filosofía, que no es sólo ciencia, sino fundamentalmente saber práctico de la virtud. Es el único saber autónomo y para la autonomía personal. «La filosofía —dice Séneca— nada pide a otro (saber); levanta desde sus cimientos toda la obra» (Ibíd., 88,28). ¿Por qué no imaginar que el libro, en que piensa Fernández de Andrada, bien puede ser un *Tra-tado moral* de Séneca o sus *Cartas a Lucilio*? En cuanto al amigo, centra la cuestión decisiva en la comunicación espiritual. Paradójicamente todo puede quedar oculto para Séneca, salvo la sabiduría:

Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y de no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno (Epis., 6,4).

Y a continuación le confiesa a su amigo que «la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita» (Ibíd., 6,5). El diálogo entre dos almas ha ganado la partida a la filosofía dialéctica y al sistema doctrinal. La *Epístola* vive del género dialógico; de él procede y a él apela como su consumación. En la distancia y el retiro, como eco del diálogo tenido y preludio del que ha de venir, solo cabe la carta. En ella lo escrito es todavía pálpito de conciencia y llamada a compartir la vida en amistad.

El terceto comentado añade al libro y al amigo «un sueño breve». ¿Es acaso el sueño del que sabe vivir en vigilia o es el sueño mismo de la vida? Dado el carácter ideológico de todo el poema, no sería extraña esta segunda conjetura. Se trataría de una extrema condensación del tema barroco de la vida/sueño. Con el libro y el amigo, en la paz del retiro, la vida llega ser «un sueño breve», un éxtasis de quietud como la levedad de un sueño. Algo así como un tiempo condensado y transfigurado en una figura de alma. No hay alusión alguna al despertar, porque este sueño se sueña en la plena vigilia de la conciencia. No significa esto que sea fácil el camino de la virtud. Es duro y áspero, a veces, arduo, pero no tarea imposible. Ha de andarse la senda paso a paso, gradual y progresivamente, como ya aconseja Séneca en la actitud

del *proficiens*. Lo importante es tener la resolución de comenzar. Este primer valor es ya como un preludio de la virtud. Menéndez Pelayo sugiere en este punto la influencia de Horacio en su carta a Lollio: «el que ha comenzado tiene medio camino hecho; atrévete a ser sabio (*sapere aude*), comienza» (Epis., 1,2). Y en la epístola a Mecenas, pondera la posibilidad de avanzar en la virtud (Epis., 1,1). En Séneca abundan también estas incitaciones al camino. «Insiste, por tanto, en la obra comenzada, y quizá te eleves o a la cumbre o a aquella altura que sólo tú sabes que no es todavía la cumbre» (Epis., 20,6).

Al comienzo, dice Fernández de Andrada, basta con «aborrecer el vicio» y a esto ayuda el propio desengaño, aquí aludido en el hastío de la experiencia del placer, lo que parece un eco de Horacio:

Es virtud huir el vicio y es ya sabiduría
combatir el error (Epis., 1, 1).

Pero esto no es suficiente en la *Epístola moral*:

Despreciar el deleite no es supuesto
de sólida virtud, que aun el vicioso
en sí propio le nota de molesto (vers., 139-141).

Para mantenerse en ruta es preciso la constante anticipación del fin o del fruto de la virtud:

Mas no podrás negarme cuán forzoso
este camino sea al alto asiento,
morada de la paz y del reposo (vers., 142-144).

Ayuda, sobre todo, tener a la vista ejemplos de virtud, que inciten a ello. No basta con conocer la regla sino la forma de vida que la encarna. «Porque los hombres —dice Séneca— se confían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos» (Epis., 6,5). A ello parece aludir un pasaje posterior de la *Epístola moral* en que Andrada vuelve sobre el tema del atractivo y la eficacia de la virtud, en la forma tímida de una interrogación:

¿Es por ventura menos poderosa
que el vicio la virtud, o menos fuerte?
No la arguyas de flaca y temerosa (vers., 193-195).

La defensa de Andrada en este punto tiene algo de provocadora argumentación *ad hominem*. Hasta el vicio —dice— llegado el caso, arrostra duras pruebas y exige fuertes y audaces disposiciones:

La codicia en las manos de la suerte
se arroja al mar, la ira a las espadas,
y la ambición se ríe de la muerte (vers., 196-198).

¿Ha de ser menos fuerte la virtud si se arriesga por un bien superior?⁸³ Y en este punto remite el poeta a la necesidad del *exemplum vitae*.

una apariencia, una sombra de virtud les arrastra a la muerte voluntaria. Cuanto más fuerte y constante se muestre la razón que todos esos impulsos, tanto más impetuosa se abrirá paso a través de temores y peligros» (Epis., 74,21).

⁸³ Hay un texto de Séneca que arguye de un modo semejante en favor de la virtud: «no pocas veces —dice— la ambición de la gloria impulsa a jóvenes animosos al menosprecio tanto de la espada como de la hoguera; a algunos

Si el vicio arrastra con el atractivo de sus empresas, ¿por qué la virtud no ha de ser más seductora con el valor de sus héroes?

¿Y no serán siquiera tan osadas
las opuestas acciones, si las miro
de más ilustres genios ayudadas? (vers., 199-201).

Años más tarde cantará lo mismo otro poeta andaluz, Antonio Machado, también estoico/cristiano en la raíz cordial de su alma:

Virtud es fortaleza: ser bueno es ser valiente (CXXXVI, n.º 11).

¡OH MUERTE, VEN CALLADA!

Es digna de notar la unidad interna del poema: virtud sigilosa, vida retirada, muerte callada. Todo se enhebra coherentemente en una misma línea de extrema consecuencia existencial:

(...) ¡Oh muerte, ven callada
como sueles venir en la saeta! (vers. 182-3).

No es la nostalgia del guerrero por la muerte heroica de otro tiempo, en la edad gallarda y noble de los castillos, arruinada por la pólvora y las máquinas de guerra. No es una muerte veloz ni poética o legendaria, sino silente, lo que pide el poeta. Esta saeta heridora la dispara por dentro la vida, y el poeta desea que llegue tan callada como ella, y tan íntima como la propia virtud. Ni muerte pública, notoria y ostentosa, ni muerte asaltada, forzando la puerta del que se resiste a morir:

No en la tonante máquina preñada
de fuego y de rumor, que no es mi puerta
de doblados metales fabricada (vers. 184-6).

El poeta le abre su puerta. Lo decisivo en todo este pensamiento es que la vida asume su muerte y la produce interiormente, la engendra en la propia obra de su libertad. Que cada cual muera de *su bella muerte* —había escrito Rilke—; no la muerte que nos dan sino la muerte que consume la obra de la vida. Entonces la muerte es realmente liberadora, porque la virtud enseñó a vivir la vida en un trance permanente de libertad. Y si la muerte es libre y consentida es, además, gozosa.

MORADA DE LA PAZ

El poema se cierra, como un anillo, retornando a la invitación:

Ya, dulce amigo, huyo y me retiro
de cuanto simple amé: rompí los lazos.
Ven y sabrás al grande fin que aspiro,
antes que el tiempo muera en nuestros brazos (vers., 202-5).

Resuena un grito de libertad en este «rompí los lazos». Es todavía la libertad del *proficiens*, que ha comenzado su camino de liberación.

⁸⁴ *Entretiens*, I,18,43r22.

Habla tan sólo del que «huye» y se «retira» de todo aquello que amó como un «simple», los bienes aparentes y las opiniones dominantes en el vulgo. Ahora, al alejarse del pensar y el sentir de la gente, se abre el espacio de la soledad y de la amistad. La solicitud por sí mismo llama a la solicitud por el otro. La relación intersubjetiva es plena y veraz. Tras la prueba de la carta, puede el poeta saludar a Fabio como «dulce amigo» y enviársela como un don. A Fabio, claro está, y a cada uno de sus lectores en el espacio abierto y convivencial de la literatura. La carta nos alcanza también a nosotros:

Ven y sabrás al grande fin que aspiro.

Ya sabemos que, para un estoico, este fin es la virtud, el bien supremo del hombre, un bien interior y pleno, que nada ni nadie puede arrebatar. Para el estoico Epicteto, aceptando ya la terminología epicúrea, se trata, no de insensibilidad (*apatheia*) sino de la *ataraxia* como ausencia de toda turbación y miedo.⁸⁴ Pero aquí la *ataraxia* se convierte positivamente en una fuente de gozo. No es un estado pasajero sino el modo de ser de un alma transformada por la razón. Por eso el poeta lo llama,

(...) alto asiento,
morada de la paz y del reposo (vers., 143-144),

esto es, fundamento sublime e inmovible, donde el hombre habita cabe lo divino. Cuidadosamente ha elegido Andrada el término «paz», y lo ha situado como la clave de bóveda de un endecasílabo rotundo y sosegado: «morada de la paz y del reposo», con el doble acento en la 2.^a y 6.^a sobre la a, clara y sonora, y la doble o de «reposo», que se cierra como un lugar íntimo y sellado. El *locus amoenus* no es el retiro campestre, sino este cielo interior del alma. «Paz» traduce certeramente la «*tranquillitas animi*» del sabio, que es la calma serena y confiada del que ha dominado el mundo. «No obedezco a Dios —escribe Séneca— sino que consiento con él; lo segundo gustosamente, no por necesidad» (Epis., 96, 2). El sustantivo «reposo» confirma esta sensación de plenitud, que es quietud de vida interiorizada. «Paz y quietud» que, como señala K.A. Blüher, eran «términos en boga en la tradición cristiana»,⁸⁵ se oponen obviamente a la turbación y la inquietud en que se desvive afanosa el alma, pero a la vez introducen una dimensión espiritual de reposo en plenitud, lo que explica que fueran ampliamente empleados por la mística cristiana. Ahora el alma descansa en su centro. El término felicidad resultaría equívoco para nombrar este estado de transformación interior. Sería más propio «gozo» (*gaudium*) de tan noble abolengo en la literatura ética y mística. «Sólo la virtud proporciona el gozo perenne, seguro» (Epis., 27,3) —dice Séneca—. Sobre ello vuelve en numerosos lugares de su obra:

Aprende a sentir el gozo —le escribe a Lucilio— (...) Quiero que jamás te falte la alegría, quiero que ella se manifieste en tu casa y se manifestará a condición de que se halle dentro de ti. Los restantes goces no llenan el corazón, despejan sólo la frente, son efímeros, a no ser que pienses que tiene gozo el que ríe; es el alma la que debe estar jubilosa, esperanzada, elevada por encima de todo (Epis., 23,3).

⁸⁵ BLÜHER, K. A., *Séneca...*, p. 440.

Y en otro momento, acentuando el carácter perpetuo del verdadero gozo:

En los todavía imperfectos la alegría es intermitente; en cambio, el gozo del sabio presenta contextura continua; no se quiebra por causa alguna ni por azar alguno; en todo tiempo y lugar es tranquilo. En verdad no depende de lo ajeno, ni aguarda el favor de la fortuna o de los hombres. Su felicidad radica en su interior; se escaparía el alma, si procediese de fuera, pero es allí donde nace (Epis., 72, 4).

Subrayo estos pasajes, no tanto como antecedentes sino como el contexto filosófico/moral de la aspiración. Ciertamente el poeta ha encontrado una fórmula adecuada a la pregnancia conceptual de la idea de gozo:

Morada de la paz y del reposo.

Poesía y filosofía se muestran aquí en perfecto acorde. Se diría que la poesía ha prestado todo su poder nominativo, toda su fuerza plástica e intuitiva, a la gravedad del concepto. «Versos densos», los llama Dámaso Alonso.⁸⁶ Sí, densos y profundos como el agua de atardecida. Y, a la vez, paradójicamente ligeros como el agua y el aire. Queda una sorpresa más:

Ven y sabrás al grande fin que aspiro
antes que el tiempo muera en nuestros brazos (vers., 204-205).

Este endecasílabo guarda un aire enigmático para cerrar la *Epístola*. En cierta forma la abre y la desfonda. De él dicen J.F. Alcina y F. Rico: «El verso final en particular se ha grabado indeleble en la memoria poética de España, pero no siempre con el adecuado entendimiento».⁸⁷ Ellos se inclinan a la interpretación de Dámaso Alonso, a que luego me referiré, pero no así a la metáfora de la «personificación del tiempo, convertido en algo tangible que sentimos desvanecerse o morir mientras lo estrechamos en nuestros brazos».⁸⁸ Pero, de otra parte, cabe replicarles una lectura lisa e inmediata: «apresúrate antes de que se nos acabe el tiempo», deshace el enigma en una plana evidencia. A mi juicio, Dámaso Alonso ha planteado certeramente el asunto:

Queda una vacilación —dice— en cuanto al sentido trascendente de ese endecasílabo final: el tiempo muere en nuestros brazos porque la muerte separa el tiempo medible de la eternidad inmensurable. Pero ¿qué sentido

quiso dar el poeta a tal trascendencia? Interprétese esa eternidad a lo cristiano o a lo pagano, la imagen condensada de nuestro destino plasmada en esas once sílabas es una de las experiencias imborrables por las que puede pasar el espíritu «antes de que el tiempo muera en nuestros brazos».⁸⁹

¿Morimos en brazos del tiempo, en concordancia con todo lo perecedero y caduco, bajo la ley rigurosa e inexorable de la naturaleza, o es el tiempo el que muere en nuestros brazos cuando lo acuna el alma en una unidad intensiva de conciencia? ¿Y qué tiempo? ¿No hay un tiempo extensivo, cósmico y universal, que se mide uniformemente, y otro tiempo intensivo, único y personal, del sí mismo en su propia obra? ¿Hay una disolución del yo en el tiempo o acaso un raptó del tiempo en la unidad interior del alma? Una lectura de un naturalismo panteísta, como creo que es la de Juan F. Alcina y F. Rico, propende a ver en esta muerte del tiempo en nuestros brazos un acaecer cósmico universal, «pues el tiempo marcado en el universo por el girar de los astros tiene un trasunto en el hombre en el latir de la sangre».⁹⁰ Otra lectura, la personalista, tal vez diría que antes de que el tiempo cósmico, vital, se nos muera del todo, hay que salvarlo en la obra inmortal del alma. Morir aquí guarda un doble sentido: su muerte como tiempo cósmico y, a la vez, su muerte como transmutación en un éxtasis (raptó) de eternidad. Pero, al cabo, surge la gran cuestión: ¿es la muerte una barrera infranqueable o una frontera?, o por decirlo en términos senequistas, ¿un fin o un tránsito? (Epis., 65,24). Séneca dudaba unas veces (Epis., 71,16) y otras se inclinaba por una salida trascendente. «El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene de común con la divinidad» (Epis., 102, 21). Si ya Séneca es vacilante en este punto, la ambigüedad puede persistir en una síntesis ideológica precaria entre doctrina estoica y fe cristiana, en la que se inscribe esta *Epístola moral a Fabio*, y en un momento anterior a la plenitud del neostoicismo en Quevedo y Gracián, donde es ya muy clara y explícita la dimensión escatológica. Me inclino a creer, sin embargo, que más allá de toda teoría, esta ambivalencia del tiempo forma parte esencial de la experiencia humana. Por lo demás, no es propio de la poesía salvar la ambigüedad que no logra despejar la filosofía, sacrificando su propio reino de la polisemia, sino potenciarla como núcleo de un sentido más interior y secreto:

Ven y sabrás al grande fin que aspiro
antes que el tiempo muera en nuestros brazos (vers., 204-205).

⁸⁶ «Prólogo...», p. 51.

⁸⁷ «Estudio preliminar...», p. XV.

⁸⁸ «Estudio preliminar...».

⁸⁹ «Prólogo...», p. 51.

⁹⁰ «Estudio preliminar...», p. XVII.



RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA ANDALUCÍA BARROCA

Antonio Luis Cortés Peña
Universidad de Granada

Nunca dejo de insistir en todos los foros posibles, incluidos aquellos en los que están presentes historiadores preocupados por aspectos de nuestro pasado en apariencia poco relacionados con la faceta espiritual, sobre la importancia del estudio de la Iglesia y de las mentalidades religiosas durante el Antiguo Régimen, ya que, sin tener presente los diversos parámetros que esta temática nos aportan, difícilmente podemos entender con cierta profundidad la historia de aquellos siglos. La razón no es más que la estrecha imbricación que existe entre religión y política, presente en todos los niveles vitales de la sociedad hispana de aquellos tiempos, imbricación que iba a influir de modo muy particular en la configuración de la España contemporánea. En este hecho tuvo especial importancia la existencia de una estructura socio-política marcada por una fuerte relación entre la jerarquía eclesiástica y las altas instancias del poder político, estructura en la que aparece como algo sustancial la unidad religiosa en una misma fe, lo que fue uno de los rasgos más característicos de la evolución de la Monarquía española durante los siglos XVI, XVII y XVIII y ocasionó que los intereses políticos y los religiosos se presentasen estrechamente enlazados.

Esta relación entre la Monarquía y la Iglesia católica iba a estar fuertemente presente desde los primeros momentos del reinado de los Reyes Católicos. La imposición de la *unidad religiosa* no puede ser más representativa en este sentido; no en vano una de las actuaciones más discutibles y discutidas de la política de Fernando e Isabel ha sido sin duda la llevada a cabo en este campo: los reinos españoles habían

heredado de la época medieval un pluralismo religioso —cristianos, musulmanes y judíos— que, salvo en momentos muy concretos, nunca pasó de una difícil tolerancia y que se había ido inclinando cada vez más hacia un antagonismo paulatinamente radicalizado. Sin entrar a analizar este hecho, ya que no es el momento, hay que recordar que los Reyes Católicos, en marzo de 1492, resolvieron drásticamente el problema judío decretando la conversión forzosa o la expulsión; pocos años más tarde, edicto del 12 de febrero de 1502, tras el fracaso de la primera rebelión de los musulmanes granadinos, todos los mudéjares de la Corona de Castilla sufrieron análoga suerte, con lo que en su territorio se produjo *oficialmente* la unidad religiosa de todos los súbditos, hecho que tendría lugar en la Corona de Aragón con posterioridad, el 25 de noviembre de 1525, cuando Carlos I promulgara un decreto similar aplicable a los mudéjares que residían en los territorios aragoneses.

Esta unidad religiosa era el resultado de la conjunción de una serie de factores religiosos, económicos y sociales causantes de que a comienzos del siglo XVI los reinos españoles dejasen de ser unos de los raros territorios europeos donde coexistían grupos importantes de fieles de distintas religiones. Dentro de esta variedad de factores hay que incluir, y de forma muy determinante, los políticos, ya que uno de los soportes esenciales del Estado moderno que se había comenzado a construir radicaba en la homogeneización de creencias y valores entre sus súbditos, algo que se iba a manifestar de modo bien claro en la mayor parte de Europa tras la consecución de la paz religiosa en Alemania —paz de Augsburgo, 1555— y el triunfo del principio *cuius regio, eius religio*, que concedía la libertad religiosa a los príncipes dentro del Imperio, pero no a los súbditos. Se entró así en un período, tanto en el bando católico como en el protestante, que la historiografía alemana ha denominado la *edad de la confesionalización*.

Pero no se trataba, por parte de la Monarquía, sólo de servirse de la religión para lograr la homogeneización y el disciplinamiento social de los súbditos, sino, además, de conseguir el control de todos los poderes que actuaban en la sociedad, como lo vieron bien claro los Reyes Católicos, quienes, por ello, prestaron una muy especial atención a los asuntos eclesiásticos, tanto a nivel interno como en su vertiente exterior de relaciones con el Papado. La importancia económica de la Iglesia, su indiscutible influencia en las conciencias de las gentes y la extensa red territorial formada por el clero eran, entre otros, motivos más que suficientes para convertir a su política religiosa y eclesiástica en uno de los ejes de su gobierno. La persistencia de esta política, con los lógicos matices derivados de las coyunturas temporales, continuó siendo una constante de los sucesores de los Reyes Católicos, que hicieron del catolicismo un instrumento ideológico al servicio de la monarquía confesional de los Habsburgo españoles. Esta situación influyó en que persistiese la confusión de límites entre lo espiritual y lo temporal heredada de la época medieval, algo que no importó a los reyes, pues «la doble vertiente, espiritual y temporal de su autoridad, reforzaba enormemente el poder del monarca y del Estado que encarnaba, a la par que le permitía utilizar con más o menos sinceridad esa duplicidad en su provecho».¹

¹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Monarquía y Estado en la España de los Austrias», *Homenaje a José Antonio Maravall. 1911-1986*, Valencia, 1988, p. 130.

Un ejemplo bien significativo de las interferencias entre los intereses políticos y los religiosos es el Concilio de Trento, en el que, desde su misma convocatoria y los avatares de su intermitente desarrollo hasta la puesta en práctica de los acuerdos a los que se llegó, estuvieron siempre presentes unas tensas relaciones entre los poderes civiles y Roma, a la que se acusó de favorecer la separación definitiva entre católicos y protestantes por causa de la tardanza en reunir la magna asamblea cristiana, ya que propició el fortalecimiento de los sectores más intransigentes de ambos bandos.

La conclusión de las sesiones conciliares en 1563 significó, por un lado, disponer de un instrumento esencial para la Reforma católica y, por otro, ser el punto determinante para el desarrollo del absolutismo confesional en el mundo católico, lo que iba a marcar la evolución de las relaciones Iglesia-Estado durante todo el período del Barroco. La puesta en práctica de los decretos conciliares, que en el ánimo del Papado era intención dejar reservada a una férrea dirección central, originó serias dificultades de muy variada índole entre los gobiernos de los Estados católicos y la Santa Sede. A diferencia del resto de los países, fue sólo en los dominios hispánicos donde los acuerdos del Concilio llegaron a ser incluidos en la propia normativa legal de la Monarquía —R.C. de 12 de julio de 1564—; no obstante, a la hora de la aplicación concreta de dichos acuerdos, Roma pronto percibió que «la doctrina tridentina fue adaptada por el Rey Prudente al contenido ideológico de su actuación política»,² lo que daría lugar a lo largo del tiempo a no pocos choques y fricciones. Algo lógico, pues no en vano los soberanos españoles, de modo más acentuado Felipe II, consideraban obligación suya velar por la situación de la Iglesia y de la religión católica en sus dominios por un doble motivo: considerar que iba en ello el bien general de la Monarquía hispánica y, además, ser ineludible obligación suya como representante de Dios en sus territorios. Por ello, siempre tuvieron presente que sus intervenciones tanto en aspectos temporales como espirituales de la Iglesia española no era más que un derecho y, a la vez, el cumplimiento de un deber como responsables que eran de ella.

El resultado de todo ello fue la utilización por parte del poder civil, en este caso la Monarquía, de lo eclesiástico e, incluso, de la misma religión para conseguir con mayor facilidad sus intereses políticos; ahora bien, esta utilización no iba a ser gratuita, ya que sería aprovechada por la Iglesia para acrecentar su propio poder en la sociedad, así como para afianzar sus privilegios. Se produjo, por tanto, un intercambio de «favores», en el que ambas partes obtenían beneficio, aunque esto no era obstáculo para que en más de una ocasión fuese muy difícil evitar conflictos jurisdiccionales. Las situaciones de colaboración o de enfrentamiento fueron una constante no ya sólo en las relaciones en las altas esferas del poder, sino que se producían asimismo a lo largo de todas las tierras bajo soberanía de los monarcas españoles y afectaba a muy diversos niveles de la vida social, política y económica. Los reinos andaluces fueron un escenario donde, como veremos, proliferaron manifestaciones de muy diferente tipo, en las que se percibe cómo los intereses políticos y los religiosos se hallaban estrechamente enlazados

² MARTÍNEZ MILLÁN, J., «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocajero*, n.º 6-7, 1994/95, p. 117.

con los consiguientes momentos de acuerdo y concordia, los más, sin que por ello fuera obstáculo la presencia de otros momentos de tensión y descalificaciones.

RELIGIOSIDAD Y PODER CIVIL

En primer lugar, veámoslo en algunas manifestaciones de la religiosidad, así, por ejemplo, en la fuerte implantación de una devoción tradicional, la Inmaculada Concepción, capaz de conmocionar a toda una comunidad hasta el punto de marcar la vida cotidiana de la misma, implicando en sus consecuencias a la propia Monarquía en sus contactos con Roma.

Todo comenzó con motivo de los «descubrimientos» arqueológicos de 1588, durante las obras de la Catedral de Granada, y, sobre todo, de los efectuados en 1595 por un «hallazgo fortuito» en una cueva del monte Valparaíso —a partir de entonces, Sacromonte—. Los restos encontrados consistían en diferentes reliquias, documentos y unas láminas de plomo —los denominados *libros plúmbeos*—. El material «descubierto», ejemplo de falsedad y superchería, proporcionaba información de dos tipos: uno, que San Cecilio, considerado primer obispo de Granada —*Illiberis*—, había sufrido martirio en aquel lugar en el siglo I; otro, unos textos con unas curiosas noticias sobre Santiago en la Península Ibérica, la Inmaculada Concepción, los fundadores de la Iglesia granadina..., todo ello mezclado con una doctrina que en algunos aspectos parecía buscar un cierto sincretismo entre posturas cristianas e islámicas.³ El arzobispo de Granada, don Pedro de Castro y Quiñones (1588-1609), entusiasmado con los «hallazgos», decidió la glorificación del lugar, así como luchar para convertirlo en un centro de peregrinación y en un complejo religioso, cultural y educativo.

Particular importancia en todo el asunto alcanzó una de las facetas más extendidas de la devoción mariana: la Inmaculada Concepción.⁴ Fue esta una de las manifestaciones más relevantes de la religiosidad en la España barroca y, particularmente, en Andalucía, donde llegó a alcanzar niveles de exaltación propios de un pueblo que expresaba sus sentimientos con emoción no contenida. Entre los descubrimientos sacromontanos había varios escritos, supuestamente del siglo I, en los que se defendía la Concepción Inmaculada de María; esta afirmación, que de hecho convertía a los apóstoles en los primeros partidarios del misterio mariano, no hizo más que acrecentar entre la población granadina un culto ya presente en la ciudad, alcanzando enseguida una gran proyección hacia el exterior. En ello fue determinante la actitud adoptada por el arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, quien se convirtió en apasionado defensor de los hallazgos. El prelado iniciaría una intensa actividad epistolar ante las máximas instancias políticas de Madrid y ante Roma: en 1602 remite una carta a Felipe III interesándole en el tema concepcionista y otra al papa Clemente VIII solicitándole la definición dogmática del misterio; un año más tarde consigue que el presidente del Consejo Real, el Conde de Miranda rogara al Rey que tomase interés por el asunto.

³ Una actualización del tema en profundidad en BARRIOS AGUILERA, M. y GARCÍA-ARENAL, M. (eds.), *Los plomos del Sacromonte. Invenición y tesoro*, Valencia, 2006.

En 1610, don Pedro de Castro es nombrado arzobispo de Sevilla, donde también existía previamente una fuerte devoción hacia la Inmaculada Concepción, impulsada principalmente por los franciscanos, a los que pronto se sumaron los jesuitas, frente a los dominicos, y que ahora, implicado el prelado en el bando favorable, iba a ser escenario de una auténtica *explosión* concepcionista, dando lugar a problemas de orden público entre partidarios y adversarios del misterio mariano. Con gran rapidez, este tipo de enfrentamientos se extendió por toda la geografía andaluza. Finalmente, las presiones eclesiásticas y las de la propia Monarquía, ya en tiempos de Felipe IV, si bien no consiguieron la anhelada definición dogmática, lograron que el Papa promulgase la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8-XII-1661), en la cual se expresaba que María fue preservada del pecado original desde el primer instante de su concepción y que tal misterio era aceptado por la Iglesia como objeto de creencia y culto.

La declaración pontificia enciende la euforia y el entusiasmo por ciudades y campos; se puede decir que, para entonces, la religiosidad colectiva de los andaluces había asumido, sin fisuras dignas de resaltar, la devoción a la Inmaculada Concepción, llegándose a formular en numerosas instituciones, incluidas las universidades, el juramento de votos «de sangre» en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen María; el fenómeno rozó lo enfermizo en toda Andalucía.

Otra práctica religiosa en la que se contempla la relación Iglesia y poder político es en las *rogativas*. Quizás podamos ver pocas manifestaciones de la religiosidad popular que se hallen presentes por todas las tierras de la Europa católica y que, además, mezclen, generalmente sin estridencias, los anhelos de los fieles y el control directivo de la Iglesia institucional. Me refiero al hecho de que, mientras otros hábitos de la religiosidad popular encontraban cierta reticencia, incluso oposición, en la jerarquía, no solía suceder así en cuanto a las rogativas y otras actividades similares, por insólita en ocasiones que pudiese parecer la práctica utilizada.

La actuación de los españoles en este terreno fue similar a la de sus coetáneos de la Europa católica. Son millares los ejemplos que con facilidad podrían aducirse al respecto; unos surgidos desde distintas instancias «populares», otros desde las propias autoridades civiles, todos, en suma, aceptados y, finalmente, dirigidos por la jerarquía eclesiástica. Casi siempre se trataba de recurrir a la divinidad, bien directamente o, sobre todo, a través de un intermediario, con el fin de conseguir librarse de cualquier tipo de calamidad colectiva o propiciar el favor celestial ante algún acontecimiento (epidemias, plagas, factores climatológicos adversos, sucesos bélicos...). Acercarse a contemplar la vida de cualquier comarca o localidad andaluza de los siglos modernos, lleva aneja la visión de todo un pueblo que, en las circunstancias desfavorables, «ruega» a Dios pidiendo protección frente a la adversidad. Actas capitulares —eclesiásticas o seculares—, cronistas y relatos múltiples son prueba incontestable de esta práctica sistemática.

⁴ Sólo me ocuparé de forma sucinta de este aspecto, ya que en este mismo congreso tratará del tema de modo más particular uno de sus máximos conocedores, el profesor Martínez Medina.

La cúspide del poder, los mismos monarcas, no era ajena a su utilización de una forma constante y habitual, lo que indudablemente contribuía a su extensión y asentamiento. Recordemos, a título de ejemplo, cómo Felipe II, en plena guerra contra los moriscos, recibió con alborozo la victoria de Serón —28 de febrero de 1570— y, en su relación epistolar con don Juan de Austria, escribió al respecto que «el día anterior había pedido a sacerdotes, frailes y monjes oraciones por el éxito de la guerra y enviado seis mil ducados de limosna a los monasterios más pobres».⁵

La obtención de los beneficios solicitados en las rogativas llevaba consigo el aumento de aquella devoción que con más asiduidad parecía haberla posibilitado, de ahí que numerosos patronazgos locales hayan tenido en esta circunstancia su origen. En este mismo sentido es frecuente observar cómo en el transcurrir de los años se imponía una determinada advocación, mientras que otras eran relegadas a un segundo plano o, incluso, llegaban a quedar en el olvido. Este último hecho solía ir acompañado de tensiones y rivalidades, a veces con fuertes enfrentamientos ciudadanos, entre las comunidades o los organismos encargados de la custodia y culto de las imágenes que «competían» por ser los abogados mediadores de la ayuda celestial.

En estos enfrentamientos solían tomar parte activa los cabildos municipales, rivales en numerosas ocasiones de las autoridades eclesiásticas de su localidad, con las que sostenían frecuentes conflictos jurisdiccionales, causados sobre todo por cuestiones «de etiqueta». Los municipios de muchas localidades andaluzas hallaron de este modo ocasión de restarle preeminencia pública, en una actividad religiosa, a los capitulares eclesiásticos, actividad en la que participaba con entusiasmo una parte importante de la colectividad. Se producía, por tanto, una faceta más de la lucha entre las oligarquías por el prestigio y, en definitiva, por el poder local, tan importante en la estructura sociopolítica durante el Antiguo Régimen. Esta práctica, que alcanzó sus hitos más importantes durante el Barroco, es un ejemplo bien ilustrativo de cómo se perpetuó en las mentalidades colectivas este tipo de religiosidad con manifestaciones que no sólo persistieron durante el siglo XVIII, sino que pasaron a la época contemporánea.

Pienso que el ejemplo de Granada es bastante significativo. En la capital del antiguo reino nazarí, la advocación mariana que recibió en un primer momento una preferente atención de los fieles fue la de Nuestra Señora de la Antigua, cuya capilla en la S. I. Catedral determinaba que fuese el cabildo eclesiástico quien coordinaba y dirigía los actos de culto. Con posterioridad, y de forma paulatina, se fue imponiendo en el favor popular, con el apoyo del cabildo municipal, la devoción a la Virgen de las Angustias, que terminó por eclipsar a la anterior. Un ejemplo de la rivalidad aludida al respecto lo tenemos reflejado, en esta ocasión con cierta exquisitez, en las actas del cabildo catedralicio —6 de noviembre de 1755— a propósito de los numerosos actos li-

⁵ TAPIA GARRIDO, J. A., «Don Juan de Austria en el Almanzora», *Roel*, n.º 7-8, 1986/1987, p. 155.

⁶ Archivo Catedral de Granada (A.C.G.), *Actas Capitulares*, lib. 29, f. 133.

túrgicos que ocasionó el célebre terremoto del día 1 de noviembre. Consta en ellas lo siguiente:

«... el Sr. Dean dio cuenta al Cabildo de haber estado con Su Señoría el Procurador de la Ciudad a participarle como Su Cabildo había determinado hacer una función en Nra. Sra. de las Angustias el Domingo próximo con Misa y sermón y que deseaba dicho Cabildo la autorizara con su asistencia. Y oyda la referida propuesta Se Acordo por todos votos, que el Sr. Dean respondiese al cabildo de la Ciudad quanto este estimaba la atención, y que en quanto a la asistencia igualmente sentía no poder concurrir por varias circunstancias que la alta comprehensión de la Ciudad tendría muy presentes quando no hay exemplares de semejantes cassos; y al mismo tiempo se hallaba tambien este Cabildo haciendo rogativa a Nra. Sra. de la Antigua, y meditando otras demostraciones conducentes al mismo fin en las quales sus deseos irian unidos con los de la Ciudad sin olvidar quanto pueda ser de su obsequio en la forma que para la Ciudad y Cabildo se acostumbra en semejantes ocasiones».⁶

Si en las rogativas se observa la presencia del poder civil tanto a través del protagonismo de los poderes locales, como la del mismo monarca con sus continuas instancias a las autoridades eclesiásticas para la celebración de las mismas, también durante el Barroco, los Austrias españoles favorecieron, además, la salida de procesiones generales y otras celebraciones litúrgicas. No hicieron más que seguir la pauta marcada por Felipe II, instaurador definitivo de una verdadera religión de Estado, quien no dudó, por ejemplo, en dirigirse a todas las iglesias de la Corona de Castilla ordenándoles dedicar un día al año a la oración por cinco causas concretas: la paz y la exaltación de la Iglesia y la concordia de los príncipes cristianos, el fortalecimiento de la fe y la extirpación de la herejía, la reforma de las costumbres de la Iglesia, el Papa y, finalmente,

«por el catolico Rey don Phelipe N.S., para que tenga por bien de guardar y encaminar sus acciones, y dar la salud, favor y fuerças, para poner en execucion la buena intencion y desseo que tiene de hazer todo a el posible, en respecto de la gloria y seruicio de Dios N.S., y de la exaltacion de su sancta fee Católica Romana y de lo universal beneficio de la Cristiandad».⁷

Con esta actitud los monarcas no sólo trataban de conseguir el favor divino mediante la proliferación de las oraciones, sino también de lograr el consenso de sus súbditos a favor de su política y de crear un sentimiento colectivo de unidad alrededor de su figura, haciéndose una vez más omnipresente la figura del rey. Todo ello termina por unirse a un verdadero culto a la persona del soberano, dando lugar a que todos los acontecimientos que afectan a la familia real pasen a ser más que en ningún otro período anterior festividades de primer orden y se convierten en una muestra de las buenas relaciones de las oligarquías urbanas con la Monarquía. Suele ser por ello la municipalidad la que solicita las celebraciones al cabildo eclesiástico, lo que da lugar a una negociación entre poderes, que coloca así a las fiestas en el centro de la vida local, en el escenario donde se manifiesta el lugar de cada cual en la sociedad.

⁷ A.C.G. *Libro de Asuntos varios*, 3, f. 571; agradezco el dato a la investigadora Cécil d'Albis, quien próximamente presentará en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París su tesis doctoral sobre las fiestas reales en Granada durante los siglos XVI y XVII.

LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LAS MISIONES

Otro escenario religioso en el que no dejaba de estar presente el poder político fue el proporcionado por las misiones internas. El aumento de esta actividad pastoral iba a ser una constante en los territorios de la Europa católica de la época posttridentina, ya que se consideraron totalmente necesarias para extender la doctrina emanada del Concilio, debido a que en gran medida el clero parroquial heredado de la época anterior continuaba teniendo una mediocre formación. En España esta práctica había llegado de Italia, desarrollándose con amplitud a lo largo de los siglos modernos hasta alcanzar su plenitud en pleno período ilustrado, con ejemplos tan importantes en el caso andaluz como el de fray Diego de Cádiz, verdadero apóstol de las multitudes, a las que sabía conmovier propiciando auténticas catarsis colectivas.

Aunque la actuación de los misioneros llegó a todas las capas sociales,⁸ su influencia se dejó sentir sobre todo a niveles populares y particularmente en las zonas rurales, huérfanas de una mínima enseñanza de los principios básicos de la religión cristiana. No es ocasión de entrar aquí en el análisis de la actividad de los misioneros, de sus métodos y objetivos pastorales, sobre los cuales afortunadamente comienza a existir una bibliografía específica muy esclarecedora del fenómeno, sino de señalar las conexiones entre dicha actividad y la actuación de los poderes civiles. Un buen ejemplo de ello lo tenemos a comienzos del siglo XVIII: en plena contienda sucesoria encontramos una iniciativa regia que contempla las misiones como elementos propiciatorios para eliminar los pecados de aquellas comunidades faltas del pasto espiritual apropiado, algo que beneficiaría la buena marcha de la guerra; así, Felipe V llega a equipararlas a la necesidad de realizar oraciones públicas o rogativas para calmar la indignación divina, por lo que en este sentido escribe al obispo de Cartagena, don Luis Belluga, ordenándole: «[...] dispongáis también Misiones, a fin de que se eviten las culpas, y se desenoje Dios, para que más benignamente atienda a nuestras súplicas y que la Comunión del Jubileo de la Misión se aplique a los buenos sucesos de esta Monarquía».⁹

Nada extraño, ya que las misiones gozaron casi siempre del apoyo, a veces incluso de la iniciativa, de las autoridades civiles, pues en el proceso de confesionalización y de disciplinamiento social desempeñaron un papel de primer orden; no en vano, por ejemplo, uno de los objetivos de los proyectos misionales era llevar la paz social a localidades marcadas por las disensiones que enfrentaban a grupos o familias de la zona misionada. Las misiones ofrecían múltiples

ocasiones para resolver desórdenes de todo tipo, que iban desde el conflicto político o el familiar hasta el restablecimiento del orden moral que podía resultar desequilibrante de la paz social: «el papel de los misioneros en el mantenimiento del status quo social fue notable; por ejemplo, en el apaciguamiento de los sangrientos *bandos* que aun enfrentaban en muchas villas a los linajes más destacados».¹⁰ En definitiva, el papel de los misioneros era calmar aquellos aspectos que podían perturbar una convivencia pacífica, así, su mediación convertía a la misión en un magnífico instrumento de disciplinamiento social, lo que suponía defender, junto al modelo religioso surgido de Trento, un modelo social ajustado a los parámetros imperantes en el Antiguo Régimen.

Son muy numerosos los ejemplos de la actividad misional. Citemos algunos. A mediados del siglo XVII era grave la conflictividad que alteraba el orden público en el corregimiento malagueño de las Cuatro Villas, hasta el punto de producirse asesinatos y sentencias que llevaron a la horca a algunos de los protagonistas de los acontecimientos. Como, a pesar de todos los esfuerzos y castigos, la conflictividad no acababa de desaparecer, en otoño de 1666 se planificó «una misión encomendada a dos padres de la Compañía, quienes recorrieron las cuatro localidades durante dos meses, intentando poner paz y orden, lo que parece que consiguieron de momento, aunque lo cierto es que todavía en 1670 fue necesario organizar una nueva misión para intentar solventar desavenencias en Álora y Coín».¹¹

Otro caso lo encontramos en la especial relevancia que en este campo tuvieron las campañas misionales realizadas por los jesuitas, a petición del Duque de Medina Sidonia, dirigidas a los que participaban en las almadrabas de la costa gaditana dedicadas a la pesca del atún. He aquí el relato que de la primera realizada en 1582 por el jesuita Pedro de León nos hace Domínguez Ortiz:

«En mayo siguió hasta el sur de la provincia de Cádiz, a las almadrabas del duque, punto de reunión de la gente maleante de media España, que allí se consideraban tan seguros como si estuvieran retraídos en una iglesia, porque las justicias sólo se ocupaban de que las pesquerías del atún no se interrumpiesen, y no trataban de inmiscuirse en la vida de los que allí acudían. No les iban en zaga en cuanto a rusticidad y desgarradas costumbres los ganaderos y pastores de Tarifa, Vejer, Gibraltar y Medina, “gente que no parecen sino caribes, forajidos y bandoleros, con sus escopetas al hombro”. Entre tal concurrencia, las pendencias y muertes eran cosa ordinaria. A la sazón estaban enemistados los almadraberos con los remendadores de redes; éstos eran de Levante (*levantisco*), aquéllos de Poniente. Andaban unos y otros con armas escondidas y se temía un desastre. El padre Pedro les reconcilió y las pesquerías terminaron sin incidentes».¹²

⁸ «Eclesiásticos y laicos pugnan por fundar misiones, que se van a convertir en uno de los instrumentos más eficaces para orientar y mover a las masas»; BARREIRO MALLÓN, B., «Realidad y perspectivas de la historia de las mentalidades», *Crónica Nova*, n.º 18, 1990, p. 68.

⁹ CORTÉS PEÑA, A. L., «La Iglesia y el cambio dinástico», en su vol. misceláneo *Iglesia y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, 2001, p. 193.

¹⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Le discours du missionnaire», en DUVIOLS, J. P. y MOLINIÈ-BERTRAND, A. (dirs.), *Actes du Colloque International «Enfers et*

damnations dans le monde hispanique et hispano-américain», París, 1966, p. 201.

¹¹ CORTÉS PEÑA, A. L., «Algunos ejemplos de conflictividad por el poder local en la Andalucía de los Austrias», en CORTÉS PEÑA, A. L., LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, F. (eds.), *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, Granada, 2005, p. 281.

¹² DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial, (La crónica negra de un misionero jesuita)», en su vol. misceláneo *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelona, 1989, pp. 29-30.

LA EXPANSIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

También en otro campo, el de las fundaciones de establecimientos religiosos, encontramos la imbricación de los asuntos espirituales y los temporales o, si se quiere, de los poderes civiles y los eclesiásticos. Ya a comienzos de la época moderna se habían alzado voces que protestaban pidiendo una reducción del número de eclesiásticos —significativas fueron las peticiones al respecto de las Cortes de Castilla de 1525— y, por tanto, manifestándose en contra de las creaciones de nuevos conventos y monasterios, aspecto éste ante el cual las poblaciones se mostraban muy sensibles debido al perjuicio económico que, en muchos sentidos, les suponía contar con estas fundaciones dentro de los límites de sus términos; prueba irrefutable de ello fue, casi un siglo más tarde, que una de las condiciones impuestas por las Cortes castellanas para la concesión del servicio de millones se refería a este punto concreto, así en su capítulo 45 se expresaba:

«Es condición que S.M. mande, por el tiempo que durase este servicio [el de Millones], al Consejo, las Ciudades y villas de estos Reynos no den licencias a nuevas fundaciones de Monasterios, así de hombres como de mujeres, aunque sea con título de hospederías, Misiones, residencias, pedir limosnas, administrar hacienda, u otra cualquier cosa, causa o razón».

No obstante, los subterfugios utilizados por las comunidades religiosas, en especial por las ramas descalzas y recoletas de las Órdenes, y el ambiente mismo de aquella Monarquía y de aquella sociedad contrarreformistas determinaron que a lo largo de la centuria décimo séptima el crecimiento de nuevos centros regentados por los frailes fuese espectacular; de este modo, el denominado «siglo ilustrado» heredó tan contestada situación con la que tuvieron que enfrentarse los políticos reformistas hasta conseguir que la actividad fundacional fuese, ya en el reinado de Carlos III, prácticamente nula. Pero anteriormente, en el siglo XVII, no cesaron de acrecentar sus fundaciones, siendo el territorio andaluz uno de los espacios que conocieron un mayor incremento de las mismas. En este incremento tuvo mucho que ver la permisividad y, a veces, el patrocinio de algunas autoridades locales e, incluso, de los mismos monarcas. Gracias, por ejemplo, al mecenazgo de la nobleza, que creía engrandecer sus señoríos con la presencia de los religiosos, los mercedarios descalzos aumentaron su presencia en el territorio andaluz.

Un ejemplo paradigmático, que por ello merece verse con cierto detalle, de la persistencia de los fundadores y de la actitud de las autoridades, civiles y religiosas, así como del resto de la comunidad, lo tenemos en la Granada barroca, escenario elegido por los agustinos recoletos para intensificar su presencia en los territorios de la Monarquía hispánica; ya entre 1602 y 1608 habían logrado doce nuevas fundaciones, a las que podía haberse sumado la de Granada, en caso de haber prosperado las iniciativas que en esas fechas se habían realizado.

Como primera medida los agustinos recoletos habían pedido licencia al arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, para fundar un convento

en la ciudad, concretamente en la ermita de Nuestra Señora de las Angustias. Al encontrar evasivas y cierta reticencia en el prelado, acuden al cabildo de la ciudad, que tampoco accede a las pretensiones fundacionales por no ser competente al respecto. Estos frustrantes primeros pasos determinan que nuestros frailes acudieran al Consejo de Castilla con el objeto de lograr sus intenciones, pues no en vano los agustinos tenían como valedor al poderoso Duque de Lerma; el acuerdo del Consejo es librar una provisión —16 de mayo de 1603— en la que se ordenaba al arzobispo que informase sobre el empeño fundacional solicitado.

Don Pedro de Castro, en su respuesta, se manifiesta radicalmente opuesto a la pretendida fundación con sólidos argumentos —existencia de 14 conventos de religiosos en la ciudad, haber denegado ya otras fundaciones por el problema del mantenimiento de las mismas, no haberlo solicitado ni la Ciudad ni el Arzobispado, no tener suelo para la erección, los límites impuestos por el Concilio de Trento...—. La contundencia y energía del escrito de don Pedro parecía poner punto final a todo el asunto, incluso el Consejo llegó a dictar auto en este sentido, dado que la mayoría del resto de los informes solicitados (Ayuntamiento, Cofradía de las Angustias, Parroquia de la Magdalena) eran también contrarios al nuevo establecimiento de religiosos. Sin embargo, la tenacidad de los agustinos recoletos encontró el resquicio necesario para perseverar en sus anhelos en el informe de la Real Chancillería, pues, aunque informó negativamente, daba la posibilidad de acceder a lo demandado si se ubicaban los religiosos en el Albaicín, utilizando el edificio del antiguo hospital para los moriscos allí existente.

Las circunstancias hicieron cambiar el proyecto primitivo, de ahí que nuestros religiosos presentaran una solicitud a Felipe III en la que suplican al soberano que les conceda una casa en el Albaicín de Granada, antiguo Hospital General de los moriscos, que era del patrimonio real por haber sido confiscada tras la rebelión de éstos, con el fin de fundar en ella un convento, puesto que el barrio estaba necesitado de pasto espiritual. El nuevo plan parecía más viable que el anterior, ya que, en cuanto a su ubicación, no se entraba en colisión con ningún establecimiento eclesiástico previo y, además, se hacía hincapié ante el monarca de la no existencia de otros conventos y de la necesidad de atender a los fieles de la zona.

La respuesta ante la nueva solicitud es una provisión real de Felipe III en la que se piden informes al respecto tanto al Ayuntamiento como al Arzobispo. La contestación del primero no tarda en ser emitida y, dado el interés regio y que los religiosos se habrían ganado la voluntad de algunos regidores, es bien distinto al anterior, pues se expresa ahora la conformidad para la fundación, ya que los vecinos del Albaicín estaban muy necesitados de la ayuda espiritual «y con esta Fundación se reedificará lo arruinado y caído del dicho Albaycín, siendo Vuestra Corona servido se les puede hacer merced de la dicha Casa, y licencia para su Fundación, de esto resulta el servicio de Dios y de Vuestra Corona, y aumento de su Real Hacienda, bien y utilidad de esta Ciudad y sus vecinos».¹³

¹³ Archivo Municipal de Granada. *Libro de Cabildo de 1604*, fs. 209r.-209v.



Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada, grabado inserto en Diego de la Serna Cantoral, *Vindicias catholicas granatenses*, 1706. Universidad, Biblioteca Hospital Real, Granada.

Por otra parte, los agustinos no permanecen inactivos en espera de acontecimientos, sino que tratan de utilizar todas las influencias posibles en apoyo de sus propósitos; así, no sólo consiguen que personajes influyentes de la Corte escriban al arzobispo para lograr que cambie su primera opinión y se muestre favorable, sino que también intentan ganarse la voluntad del prelado mediante la movilización de los propios moradores del Albaicín. Efectivamente, dentro de esta última línea presentan una petición firmada ante notario por 66 vecinos del barrio favorable a la fundación dirigida al Consejo de Castilla.

A pesar de que la nueva situación permite abrigar esperanzas, las mismas no se verán cumplidas debido a la oposición tanto del cabildo de la Colegiata de San Salvador como la del propio don Pedro de Castro que mantiene su postura inicial. Los canónigos salvadoreños se oponen con razones de tipo general —pobreza de la ciudad debido a la guerra pasada, existencia de catorce conventos masculinos y trece femeninos, a muchos de los cuales tiene que socorrer el mismo arzobispo, veintidós parroquias, la mayoría también con problemas económicos, diez hospitales...— y otras particulares referidas a la extrema penuria económica de los moradores del barrio. En cuanto a don Pedro de Castro, se reafirma en su oposición, volviendo a repetir los argumentos que ya había utilizado con anterioridad y añadiendo las causas específicas de la pobreza del Albaicín.

La persistencia de la actitud del arzobispo supone la barrera insalvable. Otros pretendientes menos perseverantes y con menor fe en sus pretensiones sin duda hubiesen desistido de su empeño, pero no era este el caso de los agustinos recoletos, quienes con una constancia increíble insisten. Pero ni siquiera una nueva provisión del Consejo de Castilla, al que se acude para que el prelado autorice directamente la fundación, logran hacerle cambiar de objetivo. A pesar de ello, continuaron produciéndose nuevas peticiones apoyando la demanda de los frailes, incluso tuvo lugar una nueva súplica de los mismos, sin embargo, la postura irreductible del arzobispo, apoyado por los canónigos de San Salvador y las parroquias vecinas, se convirtió en valladar infranqueable para tan persistentes intenciones fundacionales. Sólo la marcha del obstinado prelado, por haber sido nombrado para ocupar la sede de Sevilla (5 de julio de 1610), se convirtió en el factor decisivo para solucionar el conflicto de un modo favorable a los intereses de los agustinos recoletos.

El nuevo arzobispo, fray Pedro González de Mendoza, franciscano, hace su entrada en Granada el 30 de noviembre de 1610. Su talante va a ser bien distinto al de su predecesor y permite el establecimiento en Granada de nuevas fundaciones, «aunque mandó que se instalasen en zonas donde el perjuicio económico a las parroquias fuese el menor posible». ¹⁴ Es el paso necesario para finalmente, con el apoyo de altos personajes de la Corte española y del mismo monarca, conseguir la fundación en el local donado por la Corona del antiguo Hospital de los

¹⁴ LÓPEZ, M. A., *Los arzobispos de Granada. Retratos y semblanzas*, Granada, 1993, p. 116.

¹⁵ Un relato más pormenorizado de todo el asunto puede verse en CORTÉS PEÑA, A. L., «Establecimiento de los agustinos recoletos en Granada (siglo xvii)», en ARANDA DONCEL, J. y MARTÍNEZ CUESTA, A. (coords.), *Los agustinos*

moriscos (1614). ¹⁵ Como consecuencia, durante su pontificado se erigen en la ciudad de Granada los conventos de Nuestra Señora de Gracia (trinitarios descalzos), Nuestra Señora del Destierro (basilios) y Nuestra Señora de Belén (mercedarios descalzos).

LA IGLESIA Y LA CONFLICTIVIDAD

Si, como hemos visto con anterioridad, las misiones populares desempeñaron un papel de gran importancia en conseguir la paz social, colectiva o familiar, es preciso señalar que no fueron sólo los misioneros los únicos protagonistas, sino que una de las labores del estamento clerical, en general, era participar de forma muy activa como mediadora en los momentos de conflictividad y de alteraciones del orden establecido con el objetivo de mantener a la población en un necesario apaciguamiento social.

No obstante, resulta oportuno preguntarse cuál era la actitud directamente adoptada por el estamento eclesiástico en el desarrollo de los alborotos de mayor consideración. Domínguez Ortiz expresó que los clérigos, muchos, que participaron en movimientos subversivos, intervinieron en los mismos por motivos no estamentales, pues la resistencia de la Iglesia fue difusa e inconexa, aunque algunos eclesiásticos se manifestasen, a veces, en sermones contestarios frente al poder civil ¹⁶ e, incluso, en algunas ocasiones tuviesen gran importancia como cabecillas, otros, sobre todo gran parte de la jerarquía, adoptaron posturas francamente hostiles hacia cualquier tipo de alteración de la vida ciudadana. No obstante, la mayoría del estamento se inclinó por mantener actitudes que pueden calificarse de ambiguas, eso sí, colaborando siempre a la hora de pacificar los alborotos y tratando de conseguir el perdón para los revoltosos o, al menos, que la represión no alcanzase altos niveles de dureza; en general esa fue su actuación en las importantes alteraciones andaluzas de mediados del siglo xvii. ¹⁷ Esta actitud eclesiástica no suponía una sumisión total a las normas emanadas de las autoridades civiles, pues fueron muy abundantes las ocasiones en las que surgieron enfrentamientos serios entre el poder civil y el eclesiástico. Podrían destacarse dos causas como los principales motivos que originaron tensión entre ambos poderes: unas, las derivadas de problemas que de algún modo estaban relacionados con la defensa de competencias jurisdiccionales; otras, las referidas a la política fiscal, puesto que la política regia no dejaba de buscar fórmulas para que la Iglesia contribuyese de forma permanente a los crecientes gastos de la Monarquía, envuelta en numerosos conflictos internacionales, algunos justificados por su carácter religioso.

Esta situación originaba una peculiar actitud del estamento eclesiástico con respecto a la política fiscal. Parece que, salvo las inevitables excepciones, las demandas impositivas de la Corona dirigidas contra los seglares contaban con el apoyo de importantes sectores del clero,

recoletos en Andalucía y su proyección en América. Actas del I Congreso Histórico, Granada, 2001, pp. 45-58.

¹⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Prólogo», en el vol. colectivo *1640: La Monarquía Hispánica en crisis*, Barcelona, 1992.

¹⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Alteraciones andaluzas*, Madrid, 1973.

mientras que, por el contrario, se encontraba dispuesto a la protesta cuando las peticiones de dinero afectaban a sus recursos económicos. Actitud, esta última, que debió de influir en que hubiera clérigos que llegaban a una oposición radical e incitaban a la resistencia ante aquellos impuestos generales tachados de injustos.

CONTROL ECLESIAÍSTICO Y DISCIPLINAMIENTO SOCIAL

Aunque la influencia del estamento eclesiástico sobre las sociedades de los siglos XVI y XVII está fuera de duda, no quiere decir que no existieran sectores donde se daba un fuerte anticlericalismo y, de forma clandestina, se vertieran duras críticas y acusaciones, que en algunos casos afectaban a esta actitud suya con respecto a su participación en los impuestos que afectaban a la población pechera. He aquí un ejemplo andaluz bien elocuente al respecto, contenido en una de las cartas de jesuitas; se trata de un «cartel» o pasquín que el 1 de junio de 1645 apareció fijado en varios lugares públicos de Écija, con un fuerte contenido crítico. Este es el texto:

«Tratado de apuradas verdades.- Los clérigos, frailes y teatinos solo son para usurpar al Rey sus alcabalas y patrimonio.- Los clérigos y frailes los mas estan amancebados.- Los clérigos y frailes son carniceros, taberneros, vendedores de tabaco, ladrones de sal, que aun no la dejan labar.- Con los frailes y clérigos no hay gañan ni quien sirva a esta republica.- Los clérigos y frailes engañan a los bobos en las confesiones y aun solicitan en ellas.- Los clérigos y frailes son desvergonzados hasta en el pulpito.- Los clérigos y frailes de misa solo lo son, que los demas son clérigos y frailes de devocion, que se casan y les vemos con hijos.- Los clérigos de Órdenes menores no son clérigos, sino ladrones de alcabalas, que en teniendo ocho años los ponen con un cuarto de corona y los meten a paseantes, y es invención de los obispos por ensanchar su jurisdicción.- Clérigos y frailes hay logrereros que buscan a quien dar y prestar dinero con gran ganancia; fuera mejor hacer una leva y llevar toda esta canalla a servir al Rey, y no estarse murmurando en cuadrillas en la plaza de cuantos entran y salen, queriendo gobernarlo todo».¹⁸

No olvidemos, sin embargo, que para vigilar críticas u opiniones que pudiesen resultar peligrosas, tanto la Iglesia como, incluso, el poder civil disponían de un eficaz instrumento que buscaba la homogeneización de los fieles/súbditos, el Tribunal del Santo Oficio, la Inquisición, tribunal eclesiástico pero, a la vez, político, debido a su dependencia directa de la Corona. Felipe II, más que ningún otro monarca, fue el gran protector de tan siniestro organismo, apoyándolo y resolviendo a su favor los numerosos litigios sostenidos con las más altas autoridades religiosas y civiles, convirtiendo de este modo a la Inquisición en la institución más arrogante de la Monarquía. En otro lugar he escrito:

¹⁸ MEMORIAL HISTÓRICO ESPAÑOL..., Tomo XVIII, p. 127.

¹⁹ CORTÉS PEÑA, A. L., «Monarquía española e Inquisición. Algunas precisiones», en mi vol. misceláneo *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, 2001, p. 49.

²⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n.º II, 1981, pp. 13-19.

«Parece castigo de la Providencia que las exequias de Felipe II en la Catedral de Sevilla fueran interrumpidas por un formidable escándalo provocado por los inquisidores, en una de sus frecuentes pugnas con los miembros de la Audiencia por nimias cuestiones de protocolo. A Felipe III pareció muy mal aquella falta de respeto a su padre y ordenó que los inquisidores de Sevilla se trasladaran a la Corte para ser reprendidos. Era el primero de una serie de incidentes que marcaban el inicio del ocaso de una Inquisición todopoderosa».¹⁹

Citemos algunos ejemplos que particularmente afectaron o sucedieron en tierras andaluzas y que prueban este «inicio del ocaso» o quizás mejor decir comienzo de un lento declive, que tendría aún episodios que mostrarían en más de una ocasión el poder que aún conservaba el temido tribunal.

La primera actuación de la Monarquía que encontró la crítica de los sectores más conservadores y, por supuesto, de la Inquisición fue el tratado de paz con la Inglaterra de Jacobo I (1604), una de cuyas cláusulas excluía del fuero inquisitorial a los mercaderes ingleses protestantes que llegasen a territorio español *negotiandi causa*.²⁰ El Santo Oficio, a pesar de su oposición, no sólo no consiguió una interpretación restrictiva de dicha cláusula para que no afectara a los ingleses con residencia permanente, sino que en Westfalia obtuvieron igual salvaguardia holandeses y hanseáticos, hecho que se hizo normal, a pesar de las diatribas de algunos personajes contra semejante situación, como la protagonizada por el canónigo de Antequera Alonso Pérez de Villalta, quien, en un sermón impreso en Sevilla en 1620, atacaba con dureza a los disidentes. He aquí algunas de sus frases: «¿En qué ciudad bien gobernada se ha de encubrir un apestado? Eso no, vaya fuera». Seguía más adelante: «La disputa con el ignorante, la conversación con la mujercilla, el hollar los sacramentos, la desvergüenza para las cosas de Dios, el ver que ni Dios ni el mundo los castigan; con este mal ejemplo pierde el católico». Y añade: «Al príncipe que no muestra su valor en defender la fe suele Dios guardarlo para la otra vida». Y concluía: «Contra las golondrinas que vienen de otras tierras a la muestra, palos en ellas antes que aniden, si no, después no las podreis ahuyentar».²¹

Otra prueba de la decadencia del poder inquisitorial la tenemos en el control del mundo del libro. Peña Díaz ha señalado que en el caso de los tribunales andaluces se observa una parálisis progresiva de los mecanismos de control desde la segunda década del siglo XVII, hasta el punto de motivar «una intervención directa de la Corona con el fin de frenar la arraigada corrupción y el constante incumplimiento de la legislación regia en materia de libros».²²

Ya en fechas postreras del siglo (1682), un conflicto jurisdiccional entre los inquisidores del tribunal de Granada frente a la Real Chancillería,

²¹ Recogidas en DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «La Inquisición en Andalucía», en CORTÉS PEÑA, A. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.), *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada, 1999, p. 26.

²² PEÑA DÍAZ, M., «Notas sobre la Inquisición y el control del libro en Andalucía Moderna (siglos XVI y XVII)», en el mismo volumen citado en la nota anterior, p. 94.

donde se vieron asimismo implicados el Ayuntamiento e, incluso, el mismo Arzobispo, tuvo una resolución bien contraria a la postura de los inquisidores, muestra evidente de que el respaldo regio a la Inquisición había sufrido un duro golpe, totalmente impensable un siglo antes.²³

Ahora bien, no pensemos que a partir de entonces el Santo Oficio dejó de ser la institución cuya actividad estaba, como espada de Damocles, pendiente de todos aquellos que supusiesen un peligro para el sistema político-religioso vigente; todavía protagonizaría episodios en los que se pondría de manifiesto su persistencia como el gran instrumento de control de la sociedad. No ya en el siglo xvii, en el que volvió la dureza en la última etapa del reinado de Felipe IV durante la etapa como inquisidor general de Arce Reinoso, sino en pleno siglo xviii, con el aviso que supuso el proceso de Olavide, y su canto de cisne a la hora de controlar el posible influjo de la revolución francesa en nuestro suelo.

UNAS PALABRAS FINALES

Quisiera concluir insistiendo en un hecho desde mi punto de vista indiscutible. Me refiero a que, gracias a la íntima imbricación entre el poder civil y el religioso, el catolicismo se había impuesto como religión «oficial» de los españoles en la Edad Moderna. Parece fuera de toda duda que los beneficios obtenidos de esta imbricación estimularon el apoyo de los monarcas a la Contrarreforma: «La movilización de todos los recursos disponibles en esta campaña santa fortaleció el fundamento teocrático del poder estatal, desde la cúpula hasta la base del sistema»,²⁴ hecho que iba a perdurar hasta fines de los siglos

modernos. Todavía en 1800, Carlos IV, en el preámbulo de una ley promulgada en diciembre de dicho año, manifestaba: «El Todopoderoso me ha dado la facultad de vigilar la pureza de la religión católica que deben profesar todos mis súbditos».

Sin embargo, frente a esta actitud «oficial» de cristianización de la sociedad, lo que parece encontrarse en las masas es, más que un profundo sentimiento religioso, un fuerte conformismo ante la situación o, expresado de otro modo, una cristianización superficial. De ahí que cuando llegue la Revolución Industrial y se inicie el éxodo de las comarcas rurales, el panorama sufra un brusco cambio.

Todo esto puede parecer ser cierto para amplios sectores de las capas populares; no obstante, a pesar de ese aparente fracaso, tampoco hay que olvidar que el largo y continuado esfuerzo de la Iglesia para remodelar al fiel dentro de las pautas marcadas por la ortodoxia doctrinal influyó de forma determinante en la forja de la mentalidad de las sociedades modernas, no sólo la andaluza o, si quieren, las de todo el territorio hispánico, sino asimismo las de la Europa católica, influencia lógicamente más potente en aquellos sectores y espacios donde llegó el mensaje eclesiástico de una manera más asidua. Esta realidad, consciente o inconscientemente, permaneció profundamente inmersa en las conciencias de los integrantes de aquellas sociedades, configurando —eso sí, con sentidos diversos y, a veces, contrapuestos— las mentalidades colectivas. Y la mejor prueba de ello es la persistencia en las sociedades contemporáneas, con todas las excepciones temporales y espaciales que se quiera, de la importancia de muy diversas manifestaciones del «hecho religioso» bajo las formas alcanzadas en la pasada época barroca. Algunos ejemplos actuales podríamos poner al respecto.

²³ CORTÉS PEÑA, A. L., «Un conflicto jurisdiccional en el declive del Santo Oficio», en CORTÉS PEÑA, A. L., LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. y LARA RAMOS, A. (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada (ss. xvi-xviii)*, Granada, 2003, pp. 189-201.

²⁴ QUINTANA TORET, F. J., «El culto eucarístico en Málaga. Ideología y mentalidad social en el siglo xviii», *Jabega*, n.º 51, 1986, p. 30.



MEDITACIONES SOBRE EL BARROQUISMO

II. El guadalupanismo y el ethos barroco en América

Bolívar Echeverría*

Universidad Autónoma Nacional de México

Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una Historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente. Nadie pone en duda, por ejemplo, que la vida económica y política en los Estados modernos es una vida profana, en la que la vigencia de lo sobrenatural, milagroso o sagrado, si no ha sido expulsada, eliminada por completo, sí ha sido neutralizada o puesta entre paréntesis sistemáticamente. Sólo ciertos indicios de un especial fetichismo llevaron a Marx, en el siglo XIX, a desvelar la función central que cumple lo sobrenatural o milagroso en esa vida económica y lo profundamente religiosa (no a la manera arcaica sino de una manera moderna) que es la sociedad capitalista.

Cuando el Papa Juan Pablo II exclamó en uno de sus tantos viajes a México: «México, *semper fidelis*», no hacía otra cosa que redundar en una verdad oficial mil veces documentable: la religión del pueblo mexicano es la católica, apostólica y romana. Los dogmas de fé de esta religión,

* Ponencia presentada en el coloquio *Moving Worlds of the Baroque*, University of Toronto, octubre de 2007.

su doctrina, su ceremonial, su organización eclesial, tienen una vigencia y una vitalidad incuestionables, más allá de ciertos datos estadísticos alarmantes que puedan mostrarlos un tanto disminuidos.

Sin embargo, y sin necesidad de acudir a constatarlo el 12 de diciembre ante la Basílica del Tepeyac, el Santuario de la Virgen de Guadalupe, es suficiente acercarse a los usos religiosos cotidianos de los creyentes católicos de México para distinguir no sólo una discrepancia sino una distancia muchas veces abismal entre lo que consta formalmente como el catolicismo mexicano —ese del que se congratulaba el Papa— y el catolicismo que practican de manera informal pero efectiva los creyentes mexicanos.

Como se ha repetido tantas veces, el catolicismo de los mexicanos es un catolicismo especial, un catolicismo no sólo «mariano» sino «guadalupano», a lo que, si se mira bien, es indispensable añadir que lo «guadalupano» de este catolicismo no parece traer consigo solamente una alteración superficial, idiosincrática y por tanto inofensiva del catolicismo dominante; no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo que, pese a ciertas divergencias lo dejaría intacto, sino, por el contrario, en un uso del mismo que implica la introducción en él de fuertes rasgos de una «idolatría», que no por vergonzante es menos substancial o radical, pues trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo «que no se atreve a decir su nombre» (o al que no le conviene decirlo).

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera formal o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación «politeísta» de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas.

En la cúspide o en lo hondo de lo sobrenatural abstracto o incorpóreo, tan alto o tan lejano que es prácticamente inalcanzable —y que por ello sólo «cuenta» terrenalmente en última instancia, en situaciones cataclísmicas— está Dios Padre, acompañado del Espíritu Santo. En un plano central, de densidad concreta intermedia, se encuentra el dios Salvador, Cristo Jesús. En el plano inferior o más cercano a los mortales, que en la jerarquía formal sería el menos sobrenatural —aunque informalmente o en la realidad sea el más decisivo por estar en el trato efectivo con los humanos— está María, la «madre de Dios» y «Madre nuestra». En medio de los humanos, en contacto directo con ellos, se despliega toda la constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta, que, con su poder limitado, cumplen la función de ángeles, pues escuchan las necesidades apremiantes de ayuda milagrosa y tramitan de ellas las más graves hacia instancias superiores, más sutiles e impenetrables.

El cielo o panteón cristiano ha sufrido en el catolicismo mariano un re-centramiento substancial. La figura determinante, es decir dominante, así no

lo sea en términos absolutos como Dios Padre, sino sólo en términos «de excepción», ha pasado a ser la figura de la Virgen María. Diosa central mientras dura una «coyuntura» indefinida que, de tanto serlo, resulta a fin de cuentas un estado permanente, María es la «Emperatriz del cielo, hija del Eterno Padre».

El propósito de mi intervención en este Coloquio es argumentar en torno a la afirmación de que la identidad barroca que ha asumido una buena parte de la población latinoamericana a lo largo de considerables períodos de su historia —identidad que se ha hecho manifiesta no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura, sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política— tiene su origen ya en el siglo xvi, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; forma de comportamiento que, originándose sobre todo en México y en el Perú, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos xvii y xviii.

Precisando esa afirmación quisiera insistir en la idea de que esta forma barroca de comportamiento —que habría tenido a Malintzin, la «lengua» de Cortés, como precursora— se manifiesta de manera inicial, pero ya claramente distinguible, justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el «guadalupanismo» de los indios mestizos y de los criollos mexicanos ya a partir del siglo xvi.

Como es comprensible, la discusión en torno a la religiosidad guadalupana ha dado lugar no sólo en México a una inmensa producción de libros y artículos, a toda una copiosa bibliografía que llena y sigue llenando más y más anaqueles, bibliotecas enteras. Quisiera tocar aquí solamente dos de estos textos, el primero y el hasta ahora último de los más importantes en esta ya inabarcable literatura. Me refiero, por supuesto, al *Nican mopohua* del indio del siglo xvi Antonio Valeriano y a *Destierro de sombras*, del criollo del siglo xx Edmundo O’Gorman.

La primera pieza de la literatura guadalupana es el breve y delicado texto de la relación del apareamiento de la Virgen María al indio macehual Juan Diego; relación conocida como el *Nican mopohua* (*Aquí se relata*) y redactada en 1556 como es ya reconocido por todos, por Antonio Valeriano, un indio cultivado —sin ser *pilli* o noble de nacimiento— en el famoso Colegio de Tlalotelco, discípulo aventajado de fray Bernardino de Sahagún, el autor de la gran *Historia general de las cosas de la nueva España*.

(El *Nican mopohua* fue publicado sólo en 1649 por Luis Lasso de la Vega. Su manuscrito se conserva actualmente en la Biblioteca Pública de Nueva York.)

Siguiendo a Miguel León Portilla (p. 83), se puede decir que el *Nican mopohua* presenta algo así como cuatro capítulos. El capítulo inicial relata el primer apareamiento de la Virgen María al indio Juan Diego y reproduce los primeros diálogos entre los dos, en los que ella hace de él su mensajero para que transmita a las autoridades religiosas su

deseo de tener un santuario en el cerro del Tepeyac; cuenta además el fracaso de su primera gestión con Zumárraga, el «gobernante de los sacerdotes». El capítulo siguiente refiere el segundo encuentro de Juan Diego con la Virgen donde le comunica su fracaso, que él atribuye a la humildad de su persona, y le pide que envíe en lugar suyo a gente de valía y distinción, sólo para recibir de ella la orden de volver e insistir ante el prelado, puesto que su voluntad es que su embajador sea precisamente él, el indio humilde, y no otros de rango elevado. El tercer capítulo cuenta el segundo encuentro de Juan Diego con el obispo Zumárraga y la exigencia que éste pone de una prueba del apareamiento y la voluntad de la Virgen; reproduce el tercer intercambio de la Virgen con Juan Diego, al que, después de reconfortar con la curación de su tío gravemente enfermo, envía nuevamente a San Francisco portando la milagrosa prueba de unas flores imposibles. El último capítulo relata el cumplimiento de esta orden «y cuanto ocurre entonces en el palacio del prelado: los diálogos finales y el que se describe como desenlace, el portento de la imagen de la Virgen, dejada por las flores en la tilma de Juan Diego.»

Muchos son los aspectos y detalles admirables e interesantes de esta bella relación escrita por Valeriano, pero de todos ellos sólo quisiera llamar la atención sobre los cinco siguientes:

Primero, el deseo aparentemente «caprichoso» de la Virgen María de aparecerse precisamente allí, donde había estado el lugar de culto de Tonantzin, y de insistir en que sea allí, «en la cumbre del cerrito del Tepeyac», donde se le construya su santuario, su «casita divina», como ella lo llama. Segundo, la decisión enfáticamente significativa de aparecerse a un indio macehual, Juan Diego, un pobre y sencillo fiel recién convertido al cristianismo, y de hacer de él su mensajero, y no de un miembro «conocido, reverenciado, honrado» de la nobleza indígena, cristianizada por conveniencia. «No falta gente de rango entre los servidores míos, entre mis mensajeros, a los que pueda encarar que lleven mi aliento, mi palabra. Pero es muy necesario (de todo punto preciso) que vayas tú, que con tu mediación se cumpla (que gracias a tí se realice) mi querer, mi voluntad.» Tercero, su autodefinición como «madrecita compasiva» de naturales y españoles, «de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra», como consoladora de los afligidos (*consolatrix afflictorum*), bienhechora y enderezadora de entuertos (*virgo potens*). Cuarto, su decisión de plasmarse milagrosamente a sí misma como imagen en la tosca tilma de Juan Diego, teniendo como testigo al nuevo obispo franciscano, Juan de Zumárraga. «Y extendió luego su blanca tilma en cuyo hueco estaban las flores. Y al caer al suelo las variadas flores como las de Castilla, allí en su tilma quedó la señal, apareció la preciosa imagen de la en todo doncella Santa María, su madrecita de Dios, tal como ahora se halla, allí ahora se guarda, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe.»

De entre todos los detalles del relato cabe subrayar la carga metafórica que se insinúa claramente en la mención de la cumbre del cerrito del Tepeyácac —el lugar de la aparición de la Virgen— como una tierra muy especial, en donde, siéndoles ajena, son capaces de florecer incluso a destiempo «flores como las de Castilla»: en donde lo europeo —así lo sugeriría la metáfora—, pese a toda inconveniencia, puede renacer entero.

Veinte años después de la caída de Tenochtitlan, los indios habían renovado «en todo su esplendor idolátrico —escribe O'Gorman (139)— la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac». Pero era un peregrinaje que no lo hacían ya, como antes, para venerar a Tonantzin sino para adorar a la Virgen María.

¿Qué había sucedido? Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa, pero que no puede ocultar distintas supervivencias «idolátricas».

El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la vida real de los indios, lo mismo en la ciudad que en el campo. Adoptarlo implicaba, paradójicamente, ser rechazados inmediatamente por él, condenados al sufrimiento eterno como castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Y es que, en efecto, esa vida real resultaba para ellos invivible sin el recurso a algún elemento técnico propio, sin un cultivo aunque sea de baja intensidad de los usos y costumbres ancestrales, sin la insistencia en un mínimo de identidad propia; insistencia que, a su vez, equivalía a una fidelidad recalitrante a la «idolatría» y que llevaba así a un estado de pecado mortal. Por otro lado, cerrando la pinza de un dilema dramático, deshacerse de ese mínimo identitario, convertirse en cristianos puros, implicaba para ellos algo así como una «sustitución del alma», un hecho que sólo puede darse mediante el paso por un estado transitorio de «vacío de alma», por una especie de muerte; implicaba un dejar de ser humano, un incapacitarse incluso para aceptar y adoptar libremente el cristianismo.

Para volverse cristiano (que es para él una condición de su supervivencia física), es decir, no para desaparecer o morir como americano y ser sustituido por la copia de un europeo, sino para pasar a ser europeo sin dejar de ser americano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo, haciendo de él un cristianismo capaz de aceptarlo como un ser humano que, aun vencido y subyugado, se identifica concretamente por sí mismo en la asunción de su derrota; re-hacerlo como un cristianismo que integre positivamente su obligada auto-negación religiosa.

Por esta razón, puede decirse que el cristianismo de los indios macehuales recién convertidos estaba llamado a actualizarse como un cristianismo enfáticamente mariano. Debía dejar intacto, en el plano más profundo y distante del cielo, al Dios uno y trino del esquema ortodoxo del mito católico —cuya vigencia lo expulsaría sin más trámite a los infiernos—; ser un cristianismo cuya religiosidad permanezca en un plano celestial anterior, absorbiendo toda su fe y su observancia ritual. Este plano más asequible de lo celestial presupone al primero y esotérico, pero lo relativiza a fin de que ciertos pecados mortales puedan ser disimulados o «puestos entre paréntesis» en el balance del juicio final, pecados como, ante todo, el que está implicado en la fidelidad a un mínimo de identidad no-occidental. Se trata de ese plano o círculo celestial más cercano y menos exigente en donde reina la Virgen María.

Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco, que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el

siglo xvii, que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo xvi.

En efecto, podemos localizar —siguiendo una pista de Theodor W. Adorno— la esencia de lo barroco en la «teatralidad absoluta» de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal fuerza que su «realidad» virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad «real» o vigencia objetiva del mismo. Y lo podemos hacer teniendo en cuenta no sólo las obras de arte reconocidas como barrocas, en las que la «teatralidad absoluta» resulta evidente, sino también el comportamiento barroco que se extiende sobre Europa viniendo del sur, en la segunda mitad —la mitad llamada «contrarreformista»— del siglo xv. La vida terrenal del ser humano, definida por el orden establecido —por el cristianismo— como un ascenso a la salvación, como una vida dotada de un sentido positivo, es vivida por muchos de los cristianos escépticos de la época moderna de una manera barroca. Obligados por las circunstancias, viven la vida como si ella fuera en efecto lo que dice su definición; viven una representación de esa vida sobre el *theatrum mundi*, sólo que, al hacerlo, se interiorizan tanto en ella, que la convierten en una «representación absoluta» dentro de la cual aparece un sentido diferente y autónomo para la vida.

Los indios americanos integrados en la vida cotidiana de sus vencedores y conquistadores ibéricos, antes ya de tomar sobre sí en la práctica, en el siglo xvii, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea —empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos—, ya en el siglo xvi, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o «teatralización absoluta», la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo «de la realidad», ortodoxo y castizo.

En el siglo xvii, los teólogos jesuitas reunidos por Brading en su edición de *Siete sermones guadalupanos*, tomarán por su cuenta y llevarán a extremos delirantes esta conmoción teológica iniciada en la práctica por los macehuales cuando (aceptando y al mismo tiempo rebasando la evangelización de fray Juan de Zumárraga en 1531) sustituyeron el culto a sus dioses antiguos por el culto a unos peculiares dioses cristianos reconstruidos por ellos.

No es necesario encomiar o encarecer la magnitud e importancia del hecho histórico que está en juego en el mestizaje de identidades humanas, favorecido por el ethos barroco que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas de la época virreinal, mestizaje del cual el guadalupanismo es una muestra temprana y clara. La modernidad de la vida civilizada es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpenetración identitaria comenzada entonces por los indios americanos.

El gran acierto de Edmundo O’Gorman, el más original y agudo historiador de los orígenes del guadalupanismo, está en haber reconocido el acontecimiento de este *novum* histórico en la América posterior a la conquista ibérica: un acontecimiento que, como él reconoce, «vino a enriquecer el escenario de la historia universal» con la introducción de

una «nueva modalidad» de ser humano, de una humanidad moderna con su propio sujeto histórico (*Meditaciones sobre el criollismo*, El Día, 29.06.70.)

Si hay algún error en su relato histórico, éste se presenta en la ubicación e identificación que su autor hace del portador de esa nueva subjetividad histórica. Según O’Gorman, éste se encuentra en la figura del «criollo no-vohispano». En mi opinión, equivoca al hacerlo la identidad de la figura histórica en la que esa nueva subjetividad se hizo presente: toma por tal figura a la que sólo es un reflejo de ella, y no a ésta misma, al original. La reconoce en la identidad histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la identidad del americano auto-españolizado: la de los indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad «histórica» de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica de los españoles americanos, dio lugar a la figura del «criollo», ese «nuevo Adán» que el maestro O’Gorman prefiere poner en lugar de ellos.

O’Gorman centra su atención en la manipulación que, ya en un sentido ya en otro, los españoles hacen de la reciente fe cristiana de los indios; se desentiende, sin embargo, de esta fe en cuanto tal. No ve en ella, en este «incipiente guadalupanismo indígena» —como él mismo lo llama (p. 60)—, un ejercicio de subjetividad por parte de los indios, un acto realizado por ellos mismos. Sólo la considera en tanto que material de una manipulación, de la que, por supuesto, el sujeto sólo podían haber sido los españoles en su naciente versión criolla. La fe de los indios sirve de material, primero, a las distintas Órdenes evangelizadoras interesadas en una cristianización masiva y apresurada, ejemplificada por fray Zumárraga (1531); sirve después, veinte y cinco años más tarde, de material para los prelados españoles acriollados, ejemplificados por el arzobispo Montúfar (1556), en su conspiración para unificar la Iglesia mexicana y quedarse, de paso, con los diezmos.

Ya a comienzos del siglo xvii, como bien lo observa Serge Gruzinski (p. 201), la «idolatría» no era un objeto de preocupación central para la autoridades de la corona. No necesitaba serlo, porque la población urbana de indios, que es con la que ellas estaban en contacto y la que les interesaba, no presentaba ya ninguna resistencia que se contrapusiera directamente a la religiosidad católica. El grado de «idolatría» que presentaba su catolicismo no rebasaba el nivel que era usual en las comunidades católicas mediterráneas como resultado, en ellas, de la resistencia pagana a la cristianización.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la resistencia que los indios habían ofrecido en el siglo xvi a la cristianización no fue sólo directa o abierta —como en el caso de los «ídolos de linaje» o *tlapialli* o del *tonalli* (bautismo introductor) o de los *ticitl* o chamanes—, no fue sólo una resistencia de contra-conquista o de mestizaje por absorción de lo otro, lo europeo, sino que fue también una resistencia indirecta o escondida, de «trans-conquista» o de mestizaje por infiltración en eso otro europeo.

Esta resistencia que resguarda la propia identidad quintaesenciándola e inyectándola en la identidad aceptada como válida es la que se observa en la creación indígena del guadalupanismo. Una resistencia,



Basílica de Santa María de Guadalupe, México D.F.

una «sorda rebeldía» como la llama O’Gorman, que él mismo disminuye sin embargo al interpretarla solamente como el resultado del «poderoso incentivo» que era el «sentimiento de menoscabo» de los indios «al verse excluidos de las prácticas y las pompas religiosas de los españoles, en las que ellos deseaban participar» (p. 148).

En 1556, fray Francisco de Bustamante pronuncia un sermón que causa gran escándalo en el auditorio y en la ciudad en contra de la creciente devoción, según él idolátrica, a la imagen de Guadalupe en el Tepeyácac, «adorada allí como si fuera Dios» lo mismo por los naturales que por los españoles, como el famoso «ganadero» español curado milagrosamente por ella. Escándalo que el arzobispo Montúfar aprovecha para promover la «Información de 1556», cuyo procurador, Juan de Salazar, deberá concluir con la consideración de que es prudente censurar a Bustamante, y esto no sólo porque la devoción, que reúne ya a todos, ha crecido desmesurada e indeteniblemente, sino porque la devoción guadalupana resulta útil contra la idolatría abierta, precristiana, a la que Salazar llama eufemísticamente «excesos que la gente hacía antes de que se venerara a la Madre de Dios en el Tepeyac».

Bustamante comparte con Sahagún la justificada sospecha de que hay una conspiración de los indios. De acuerdo al autor de la *Relación*, a María no se le debe llamar «*tonantzin*» («madre nuestra»), —la diosa que junto a *Totahtzin*, «nuestro padre», integra el ser del doble dios supremo *Ometeotl*— sino *Teotl Inantzin* («madre de Dios»), dice Sahagún. Más malicioso que Zumárraga (en 1531), para él (en 1576) el culto a la Guadalupe intenta en verdad «paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre de Tonantzin.» Para el obispo Montúfar, en cambio, lo único que hace la devoción por la Guadalupe es encauzar la religiosidad de los indios por el buen camino (de la ortodoxia), cristianizarlos. Aunque es posible también que percibiera que este efecto de la devoción guadalupana iba acompañado por otro: «indianizaba» al cristianismo y lo invitaba a «acriollarse».

En verdad, como escribe Gabriel Zaid, puede decirse que si en todo esto «hubo conspiración, ésta fue de los indios» (*Milagros certificados*, Reforma 27.10.02). Fueron éstos quienes propagaron los «prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española», como dice O’Gorman (p. 104). Pero la suya fue una curiosa «conspiración»; una conspiración practicada, no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. Robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la Virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. No pretendían hacer de la Guadalupe española la máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva, pretendían re-hacer a la Guadalupe con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.

Es en ese mismo año de 1556, y seguramente en conexión con la estrategia concebida por el arzobispo fray Alonso Montúfar para «acriollar» —en contra del interés de los evangelizadores franciscanos— la nueva veneración indio-mestiza a la Guadalupe mexicana, que el autor indio Antonio Valeriano escribe, en *tecpilahtolli* o lenguaje elevado, el *Nican mopohua*.

Valeriano no piensa, como su maestro, que se trate de un simple retorno a la idolatría; el culto guadalupano lo ve él como un recurso que puede estar al servicio de una nueva y muy especial «ortodoxia» católica. Al redactar la narración del apareamiento mariano pretende formalizar y «adecentar» un procedimiento de mestizaje de formas religiosas que ya los indios macehuales habían empleado desde 1531, cuando reconocieron un origen milagroso a la imagen que ellos, junto con el evangelizador fray Juan de Zumárraga, vieron plasmada sobre la tilma de Juan Diego, imagen que exageraba alucinadamente el dibujo y los colores que se distinguían en ella y que sólo eran las huellas dejadas casualmente por las flores que había contenido, envolviéndolas y apretándolas. Imagen, valga decir, que no es la que conocemos ahora, ya que —como lo demuestra O’Gorman— ésta es también de 1556, cuando la tilma fue sacada de su resguardo y expuesta en la ermita, y proviene del intento que hizo el indio Marcos tal vez de re-pintar la original sobre la vieja tela o de copiarla sobre otro lienzo sustituto, corrigiéndola y aumentándola, ateniéndose para ello a las descripciones españolas de la imagen de la Guadalupe.

Sólo la resistencia de su maestro en 1567, y el peligro que podía traerle el «doblar la rama demasiado» en defensa del nuevo culto, llevarán a Valeriano a retirar su proyecto, dejando para más tarde y para otros la realización del mismo (al bachiller Miguel Sánchez en 1648, con su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios Guadalupe*, y al capellán del Santuario, Luis Lasso de la Vega, editor del *Nican mopohua* en 1649.)

En la redacción del *Nican Mopohua* coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo. Por ello, bien puede decirse que, paradójicamente, «el primer criollo» fue precisamente un indio, Antonio Valeriano; «extraña contradicción» que el propio O’Gorman reconoce explícitamente (p. 61), pero que, en su unilateralidad criolla, no atina a explicar.

BIBLIOGRAFÍA

- SOLANGE ALBERRO, *El águila y la cruz*, FCE/CM, 1999.
- BRADING, D., *La virgen de Guadalupe, imagen y tradición*, Taurus, 2002.
- CARRANZA, DE GOICOECHEA, RUIZ, DE ITA, LAZCANO, *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*, CEHMC, 1994.
- CASTILLO, A., *La diosa de las Américas*, Plaza y Janés, 2001.
- O’GORMAN, E., *Destierro de sombras*, UNAM, 1986.
- GRUZINSKI, S., *La colonisation de l’imaginaire*, Gallimard, 1988.
- LEÓN-PORTILLA, M., *Tonantzin Guadalupe*, FCE, 2000.
- LOCKHART, J., *Los nahuas después de la conquista*, FCE, 1999.
- DE LA MAZA, F., *El guadalupanismo mexicano*, FCE, 1981 (al que OG, con su conocida displicencia, llama «importante librito»).
- DE LA TORRE VILLAR y NAVARRO DE ANDA, *Testimonios históricos guadalupanos*, FCE, 2004.
- NEBEL, R., *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, FCE, 1995.



SUÁREZ, FILÓSOFO BARROCO: EL DERECHO DE GENTES

Juan Francisco García Casanova
Universidad de Granada

EL BARROCO ESPAÑOL Y EL XVII

En el siglo XVII encontramos una nueva dinámica del espacio y del tiempo enfrentada al carácter estático de ambas categorías en el mundo clásico. La experiencia de la subjetividad, forzada por las nuevas situaciones históricas en los diversos planos de la existencia: político, religioso, científico y económico, fuerzan al hombre a buscar respuestas acordes con las nuevas situaciones. Ya nada tenía que ver con épocas anteriores, donde reinaba el *nihil novum sub sole* del salmista. Los retos de la nueva política exigirán al pensador utilizar los viejos conceptos jurídicos en situaciones nuevas, cargándolos, por consiguiente, de significaciones acordes con la dinámica de la vida real y así entender lo que imponía la praxis tratando de justificarla o derogarla con el juicio positivo o negativo acerca de su legitimidad.

La decadencia del viejo imperio romano, con el pontificado como heredero decrepito de un mundo ya inexistente, reclamaba la atención de juriconsultos y filósofos. El nacionalismo político-religioso de luteranos y anglicanos estaba produciendo la ruptura de la Europa cristiana en no pocos espacios de la vida, pues la religión había saltado del ámbito de la esfera eclesial a la conciencia secular y libre del hombre nuevo. La irrupción de la ciencia moderna, por su parte, rompía los viejos esquemas explicativos del cosmos y hacía que los pilares de la fe (escritura y tradición) se tambalearan, dejándola en dramática orfandad. Por su parte, las relaciones económicas nuevas basadas en

el libre comercio estaban demostrando su superioridad productiva en relación con las viejas formulas de carácter gremial.

Es el XVII, especialmente en España, el siglo del desgarramiento del infinito, expresado en formas absolutas y eternas de poder y de fe. Los creadores, se esfuerzan en recomponerlo a través de incontables representaciones, en una tarea de incesante invención, que melancólicamente añoraba ese infinito inalcanzable y que al instalarlo en la perspectiva de cada una de las representaciones lo relativizan. Los creadores barrocos, artistas, poetas, escritores, pintores, filósofos y teólogos recogen el testigo de la nueva experiencia histórica con el propósito de reconstruir la seguridad perdida a través de todas las huellas que van encontrando en el camino. Es un largo viaje, lleno de tensiones y desengaños, pero rico en evidencias sobre la inviabilidad de un mundo arcádico irremisiblemente agotado. El pesimismo barroco no es la aceptación estoica del espacio de cada cual en el conjunto de la naturaleza, sino el reclamo constante del infinito perdido a través del desengaño producido por toda experiencia humana.

El desengaño del creador, expresión del pesimismo, no se resigna en la negatividad de la experiencia, más bien es el acicate de nuevas exigencias del espíritu, esencialmente insatisfecho. Hay en todas las creaciones barrocas un anhelado horizonte de unidad, virtud y belleza, vivo en la pluralidad de experiencias, que como tales representan la nueva positividad, constructo siempre del ser humano.

Creadores en todas sus manifestaciones: pintores, poetas, novelistas, ensayistas, filósofos y teólogos, son la revelación de un espíritu que resuena homogéneamente en todas las obras del XVII, sin necesidad de acudir a tesis idealistas para explicarlo. La economía de las clarificaciones nos lleva a guarecernos en territorios más próximos y menos movidos para encontrar explicación a tales fenómenos. Se trataría sólo de las respuestas de un vivir desviviéndose, en palabras de Américo Castro, en su afán de captar al hombre del XVII, que se empeña en comprender la nueva situación, urgido por la necesidad. En este contexto Francisco Suárez realiza su obra. Nos interesa, aquí, en el frente con su pensamiento, la respuesta suareciana a la cuestión político-jurídica del derecho, especialmente en su concepción del derecho de gentes.

Cuestión de máxima actualidad en su tiempo, que él aborda desde una perspectiva ampliada por la realidad del nuevo mundo y de las disputas sobre la justificación del poder político.

La política europea, definida por los nuevos nacionalismos, surgidos al socaire de la reforma, comienza un proceso de secularización entendido como un deslizamiento progresivo hacia la estimación cada vez mayor de los elementos humanos en la producción de la cultura y de la historia. Este movimiento favorecía la autonomía del poder

¹ Tácito, *Germania*, XIX.

² SCHMUTZ SCHMUTZ, J., *Francisco Suárez*, Homenaje al Prof. Salvador Castellote, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004. p. 8.

³ Sostiene SCHMUTZ SCHMUTZ, J., *Francisco Suárez...*, que la expresión puede decir muchas cosas en la medida en que se trata de una constatación

político en relación con el poder de la Iglesia, solapado en el plano espiritual, cuando no abiertamente desafiante en no pocas naciones europeas.

El orden político, por sus propios intereses, es el primero que conquista el nuevo postulado de la secularización. La paz de Westfalia, 1648, es la plasmación del orden político exigido por el principio de la secularización, al margen de otras consideraciones.

Suárez con sus Disputaciones presenta la metafísica con independencia de la teología. Sin duda esto indica ya la irrupción de la secularización en la praxis filosófica en tanto que tal. El inicio es epistemológico y en ese punto de partida la filosofía se irá separando y diferenciando de la ontoteología. Seguir la pista del ser exigía abrir la mente a cosas, lo que conlleva una espacialización de las mismas en el conjunto de las relaciones que las constituyen, a la vez que aceptar el dinamismo del tiempo, máquina insobornable de construcción de nuevas relaciones. Ya Tácito había recogido el espíritu secular en su célebre frase, *Corruptere et corrumpi saeculum vocatur*.¹

El mundo en constante cambio obliga a Suárez a abrir su metafísica con un concepto de ente objetivo entendido como posibilidad, donde se incrusta perfectamente el espacio y el tiempo como decantadores del ser. Tal vez por esto Heidegger al repasar la historia de la metafísica occidental y nombrar a Suárez pronunció, según testimonia Zubiri, aquella frase enigmática: Francisco Suárez, *der ist der man* (Suárez es el hombre).²

Por un lado Heidegger constata la importancia del granadino que ocupa el gozne entre el medievo y la modernidad, al tiempo que lo considera representante máximo de la ontoteología de la metafísica occidental, cuya destrucción estaba en el punto de mira del alemán.

En relación con esta disputa inacabada, Jacob Schmutz escribe: «el hombre que hay que abatir se puede convertir en el hombre que hay que ensalzar, aquel hombre por el que España habría marcado con su sello el pensamiento europeo».³

Suárez es el hombre que entiende el ser como posibilidad, que más allá del criterio negativo de la no contradicción, se resuelve como una realidad virtual que va apareciendo de acuerdo con la determinación de sus elementos constitutivos: el espacio y el tiempo. Quizá sin proponérselo y avant la lettre, Suárez ha historizado el ser y puesto la ubicación del mismo como la segunda coordenada de su determinación. Tanto espacio como tiempo se definen por las relaciones que los constituyen, desembocando este pensamiento en la importantísima cuestión de la filosofía modal en el pensamiento contemporáneo.

Indefectiblemente esta concepción metafísica de fondo habría de incidir en su filosofía jurídica.

y de un veredicto. Suárez es el filósofo que nos permite entender mejor el paso de la filosofía medieval a la moderna, como ya antes había visto Gilson en su *L'Être et l'essence*, Vrin, París, 1962, 44-145, pero al mismo tiempo la frase resulta también un veredicto: Suárez es el hombre que hay que abatir como representante de la ontoteología de la metafísica occidental.

La cuestión era ardua, pues se trataba de integrar el mundo jurídico de su tiempo, positivizado en legislaciones diferentes y aceptado por la vía de los hechos por los distintos pueblos, dentro de una tradición yusnaturalista, heredera del mundo clásico. La paradoja parecía evidente. Si la ley natural era la única fuente legítima del derecho, toda legislación no concordante con ella era ilegítima y en consecuencia había que rechazarla. Pero, por otro lado, encontramos pueblos con legislaciones no totalmente acordes con la ley natural y sin embargo la experiencia las consideraba útiles para el desarrollo y el progreso con el significado último de la ley natural, basada en la ley eterna, originada en la razón y en la voluntad divina, era inviable para un autor como Suárez profundamente enraizado en las tradiciones judeo cristiana y greco romana. Tal solución necesariamente tenía que conducir a un positivismo incompatible con esa tradición.

El segundo itinerario era tratar de entender la propia realidad de la ley natural en el contexto de una nueva metafísica en la que la naturaleza, en tanto que entidad objetiva, no era otra cosa que posibilidad, constituida por relaciones espacio temporales inherentes a toda determinación de la esa posibilidad.

También en este punto se da un cambio de perspectiva en Suárez respecto a Santo Tomás. No niega ni discute la visión tomista de la naturaleza que tiene inscrito un ser propio en cada ser creado, dentro de sus límites y posibilidades. En el caso de la criatura humana ese fin es la *beatitudo* o visión de Dios. Según Suárez, todo fin de los entes naturales ha de ser adecuado a sus medios y capacidades. La teología tomista, por su parte, constataba, en el caso de la naturaleza humana, una cierta insuficiencia natural que era suplementada por la gracia y así, a través de este plus, seguía manteniéndose la visión de Dios como fin del hombre. Suárez deja de lado esa paradoja insuperable filosóficamente relegando la solución tomista al ámbito teológico. Para él, desde el punto de mira filosófico, sólo existe un fin natural del hombre que es la *beatitudo*, interpretada como felicidad humana.

De esta suerte el horizonte general de la antropología aristotélica, integrada por Santo Tomás en su dogmática cristiana, es modificado radicalmente por Suárez.⁴

H. de Lubac y Courtine⁵ reconocen en esta posición suareciana una ruptura evidente con Santo Tomás, integrando esta perspectiva en la cultura concreta del siglo XVI en el que encontramos, entre otros, además de a Suárez, a Soto y a Cayetano. De Lubac encuentra en este enfoque una cierta desagregación multiforme de la cristiandad.⁶

El fin sobrenatural del hombre que es la clave de bóveda del tomismo deja de serlo en la filosofía de Suárez.

⁴ Suárez, *De gratia*, 4, c. 1. n.º 17. *Opera omnia*, Vives, t. 7, Paris, 1857. Cfr. también *De ultimo fine hominis, Disputationes IV*, sect. 3, n.º 2.

⁵ COURTINE, F., *Nature et empire de la loi*, Vrin, Paris, 1999, p. 267.

⁶ DE LUBAC, H., *Agustinisme et theologie moderne*, Paris, 1965, pp. 260-261.

Este fue el camino emprendido por Suárez en un largo viaje, en el que va encontrándose con distintas doctrinas y experiencias históricas de autores y pueblos. Con una paciencia infinita todo lo analiza, discute y de todos saca conclusiones positivas, tratando de ver siempre el mejor entendimiento de tales doctrinas dentro de su concepto de derecho natural, engarzado ya en la concepción del ente sostenida en su metafísica. Tal entramado de ideas, doctrinas y experiencias sólo podía tejerse en una mente que respondiera al espíritu barroco del XVII, entendido al modo de Maragall como cultura de una época.⁷ El uso, la costumbre, será tanto fuente de derecho, como ocurre con el *ius gentium*, según se verá más adelante, primero en Vitoria y después en Suárez, de manera similar a como el uso, según Lorenza Valla, se había erigido en el origen de las palabras, «*qui verborum es auctor*» (Valla, L. 1982, vol. I. p. 18 y 26), movido Valla por la pretensión de separar la cuestión del lenguaje de la atracción del corpus aristotélico. Usos y costumbres iban lentamente integrándose en la nueva concepción de la naturaleza humana alejada ya de la hipotética naturaleza pura del hombre derivada del platonismo.

Nominalistas y «modistas» (filosofía modal) van a tener la primacía en la crítica filosófica a los grandes conceptos constitutivos de la cultura occidental: el ser y la sustancia, y Suárez no fue ajeno, en los comienzos, a dicha crítica.

Suárez en el campo del derecho, como antes los humanistas en el de la filología, se iba separando del fundamentalismo aristotélico de los principios al dar cada vez más juego al uso y a las costumbres en cuestiones de gran importancia como era el caso de las relaciones entre los pueblos.

Valla reconocía el papel creador del uso en el campo del lenguaje y no tanto en el terreno especulativo de la filosofía. Suárez a través de su análisis del derecho de gentes llevará la costumbre (el uso) a los predios del derecho.⁸ Más tarde Vico verá en el uso familiar y popular del latín un sentido especulativo inmanente, que denominará «metafísica poética».

EL IUS GENTIUM

En la doctrina del derecho de gentes es donde, a mi parecer, Suárez manifiesta con mayor intensidad el sentido barroco del derecho. Gracias a su concepción metafísica del ser, donde aparece éste como entidad objetiva, con la posibilidad como estatuto ontológico, puede el jesuita trazar la naturaleza del derecho de gentes moderno. No es el primero que habla del mismo, pero sí es el que reflexiona en torno a su naturaleza de manera tan sólida que desde él queda fijado su concepto tal y como lo han entendido todos los que después han acometido la tarea de la reflexión jurídica. Su precedente más inmediato es Vitoria,

⁷ RIVERA DE VENTOSA, E., «El barroco español dentro de la cultura europea», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1989, XVI, p. 99.

⁸ PINCHARD, B., «Perspectives scolastiques sur la rethorique de la pensée», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1989, XVI, pp. 78-79.

que movido por la realidad del Nuevo Mundo se ve obligado a plantearse las relaciones jurídicas entre gentes tan diferentes como la de los pueblos americanos y el español. Tal cuestionamiento establece la necesidad de diseñar un ámbito jurídico universal. Suárez entrará de lleno en el asunto distinguiendo los límites de ese nuevo derecho de gentes de los clásicos *ius naturale* y *ius civile*.

El derecho natural ya estaba presente en la literatura y la filosofía griegas. Sófocles, en el enfrentamiento Antígona - Creonte, y Aristóteles, comentando dicho pasaje al tiempo que se distancia de la sofística, lo inauguran. Más tarde la literatura latina, ante todo en la *De republica* de Cicerón, que traduce bellamente la tradición griega y la pasa a la filosofía patristica y a la escolástica, continúa fundando dicho derecho en la divinidad, de donde toma su naturaleza eterna e intocable y su carácter universal. La ley eterna será por consiguiente el fundamento de la ley natural desde el propio Cicerón, a quien le toma prestado el término San Agustín para acabar en Santo Tomás, que afirma que la ley natural no es sino la participación de la *lex aeterna* en la criatura racional. En definitiva se admitía la existencia de un derecho natural de origen divino por parte de la escuela, más allá de toda divergencia en cuestiones secundarias, dando por sentado que la ley eterna formalmente residía en la voluntad y/o en la razón divina, siendo común en racionalistas y voluntaristas la superioridad del derecho natural sobre cualquier derecho positivo. De este resumido cuadro parten Vitoria y Suárez en todo lo relacionado con los temas jurídicos.

El *ius gentium* aparecía en el corpus jurídico romano desde el siglo II anterior a nuestra era. Para nosotros es sumamente importante entender cómo se podía encajar el derecho de gentes dentro de esta doctrina sin renunciar a lo establecido por el concepto común de *ius naturale*. Cuestión que se residencia en la pregunta acerca de si el *ius gentium* es derecho positivo, dependiente del consentimiento de los hombres, o si forma parte del derecho natural como una expresión del mismo.

El origen del *ius gentium* no radicaba en concepciones filosóficas previas, sino más bien en las necesidades prácticas que tuvo Roma en su relación con los demás pueblos. En el siglo II a.C. encontramos el *praetor peregrinus*, que se diferencia del *praetor urbanus* en su función de entender fundamentalmente de cuestiones jurisdiccionales entre romanos y extranjeros o *pereregrini*. Estos dos ámbitos jurisdiccionales constituyen la base del Derecho Romano, junto al viejo derecho civil, que convive con éstos últimos, y que pasó a la mayor parte de los pueblos europeos. «Un derecho práctico, dúctil y humano, merced al predominio que paulatinamente fueron adquiriendo cosas tales como la *aequitas*, la *bona fides* y la voluntad de las partes, hasta desplazar por completo el formalismo sacramental, esotérico y despiadado de la antigua legislación», en palabras de Gómez Robledo.⁹

⁹ GÓMEZ ROBLEDO, A., *Fundadores del derecho internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 79.

¹⁰ SHOM, R., *Institutionen, Geschichte und System des Römischen Privatrechts*, München, 1919, p. 84.

El *ius gentium* era tan romano como los otros dos derechos, el civil y el urbano, y sin embargo lo llamaron derecho de gentes o de naciones, quizá porque conforme las relaciones con otros pueblos fueron agrandándose observaron que los demás pueblos se regían en esos mismos asuntos de manera semejante y así pudieron considerarlo como un derecho común entre los pueblos. El gran romanista Rudolf Shom afirma que «el *ius gentium* era la parte del derecho privado romano que en sus concepciones fundamentales concordaba con el derecho de otros pueblos, principalmente con el derecho helénico, que tenía una supremacía natural en la cuenca del Mediterráneo. En otras palabras, el *ius gentium* era aquella parte del derecho romano que ya para los mismos romanos apareció como una especie de razón escrita, como un derecho de validez universal y común a toda la humanidad».¹⁰

La explicación más común entre los historiadores del derecho sostiene que el *ius gentium* para los romanos no era sino el mismo *ius naturale*, interpretándose como la manifestación de la naturaleza de las cosas, según expresión del propio Cicerón, cuando afirma: «Consensio omnium gentium lex naturae putanda est»¹¹ (el consenso de todas las naciones ha de interpretarse como una ley de la naturaleza). Vitoria recogerá la celebre definición de Gayo: «Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custodito vocatur ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur» (El derecho de gentes es aquel que la razón natural constituye entre todos los hombres, y por ello lo utilizan casi todas las naciones).

En este momento se identifica *ius gentium* y *ius naturale*. Es un derecho universal establecido por la razón. A este derecho hay que añadir el derecho llamado civil, que es el específico de cada pueblo, nación o estado.

La equivalencia entre *ius naturale* y *ius gentium* presentaba no pocas e importantes paradojas. Por ejemplo, desde el punto de vista del *ius gentium* se podía entender el fenómeno de la esclavitud, pues de alguna manera se venía aceptando la positivización de esa realidad, pero no así desde el punto de vista del *ius naturale*, que profesaba la igualdad y libertad de todos los hombres. A excepción de Ulpiano, siglo II d.C.,¹² que incluye en su concepción del derecho natural los derechos de los animales, y cuya teoría fue combatida por la escolástica a causa de la irracionalidad de los mismos, la doctrina del *ius naturale* heredada de los romanos es la que perdura a lo largo de la Edad Media.

En el siglo VI, San Isidoro de Sevilla al hablarnos del *ius gentium* se aparta de toda reflexión filosófica y lo describe tal cual se encuentra en la mayoría de los pueblos: «... es la ocupación militar, la construcción de plazas y fortificaciones, la guerra, el cautiverio, la servidumbre, el derecho de postliminio, los tratados, la paz, las treguas, la inviolabilidad sagrada de los embajadores, la prohibición de unión matrimonial con extranjeros» (*Etimologías*, V. 6).

¹¹ *Tusc. Disput.* (I, 13, 30).

¹² GÓMEZ ROBLEDO, A., *Fundadores del derecho internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 882.

Con esta descripción San Isidoro, sin *excursus* teóricos, se convierte en el precursor del derecho de gentes como derecho internacional, que con la excepción de la prohibición de convivencia entre extranjeros, todas sus consideraciones (instituciones) son admitidas en la actualidad. Esta concepción del derecho de gentes viene a ser en realidad puro derecho positivo, que se ha ido constituyendo según las necesidades y experiencias de los pueblos a diferencia del *ius naturale*, universal y eterno (inmutable). En definitiva, se puede sostener que según Isidoro de Sevilla, oponiéndose a sus precedentes, Gayo, Ulpiano, etc., el derecho de gentes es un derecho natural pero no universal al ser, un derecho positivo en su manifestación, o como más tarde dirá Santo Tomás, es un derecho natural en su conclusión.¹³ El *ius naturale* sería absolutamente adecuado a la naturaleza, mientras que el *ius gentium* sería lo adecuado a la naturaleza, pero no absolutamente en todo tiempo y lugar, sino en las circunstancias particulares de cada pueblo, distinguiéndose al mismo tiempo del *ius civile* puesto que no dispone de la libertad que a este le otorga su principio originante: el consenso.

La posición de Vitoria es importante como paso previo a la reflexión madura de Suárez y es obligado comentarla, aunque sea en apretado resumen.

Su tesis de la *Comunitas orbis* prefigura nuestro mundo y convierte a Francisco de Vitoria en maestro de la organización mundial¹⁴. El momento histórico que vive Vitoria —con el Descubrimiento de América, el imperialismo colonial, el nacimiento de nuevos Estados soberanos, la insuficiencia jurídica del *orbis christianus*, la escisión de la fe cristiana—, exige un replanteamiento de la cuestión clave del *ius gentium*.

Vitoria se encuentra con cierta confusión al respecto, provocada, primero, por el texto de Ulpiano que hacía del *ius gentium* un derecho específicamente humano, a diferencia del derecho natural, común entre hombres y animales; segundo, por el texto de San Isidoro, que descriptivamente definía el *ius gentium* por la catalogación de las instituciones vigentes comunes en casi todos los pueblos; y tercero por el texto de Santo Tomás, que identificaba el *ius gentium* con las leyes positivas humanas que contienen conclusiones necesarias del derecho natural.

Toda la reflexión vitoriana viene de la siguiente cuestión: «Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali».¹⁵ La respuesta la encontramos en dos doctrinas incompatibles:

Primera doctrina:

En sus *Comentaria Secunda Secundae*, Vitoria sitúa el *ius gentium* en el derecho positivo. «Dicimus ergo cum Sancto Thoma quod ius gentium per se no es bonum, id est, ius gentium dicitur quod no habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex conducto hominum sancitum est».¹⁶ El derecho de gentes no es justo por sí, como el natural, sino

que ha sido constituido por pacto entre los hombres. Vitoria, a diferencia de Santo Tomás, está viviendo la irrupción de un nuevo mundo, generador de situaciones no conocidas hasta entonces en todos los ámbitos de la existencia. Nuevos tratados internacionales, nuevas y diferentes costumbres que sólo podían dimanar del pacto entre los hombres. «Ex comuni consensu omnium gentium et nationum».

Es este un derecho positivo. Las costumbres, los pactos y las leyes de todos los pueblos constituyen los actos formales de su positivización y en virtud de la voluntad de la mayoría de los pueblos algunas normas del *ius gentium* pueden cambiar, evolucionar y ser derogadas.

La naturaleza del *ius gentium* regula las relaciones internacionales tanto de naciones como de individuos. Tiene primacía sobre el derecho civil de los estados miembros de la comunidad universal, aceptada expresa o tácitamente en virtud de las numerosas relaciones entre los pueblos. El carácter orgánico de la comunidad del orbe será el fundamento de la obligatoriedad de respetarlo en todos los pueblos. Esta comunidad universal se funda en el *ius naturale*.

Una segunda doctrina:

En la *Relectio de potestate civile*, Vitoria vuelve a la concepción tomista del derecho de gentes, como derecho natural, o como conclusión del mismo, separándose del positivismo de los *Comentaria*. Tal cambio se debía, sin duda, a la posición en la que quedaban los indios ante los españoles, ya que no había tratado alguno entre sus pueblos y la corona española y por lo tanto era necesario volver al yusnaturalismo para preservar sus anteriores derechos. Esta interpretación aparece clara en su *Relectio de Indis*. La rectificación de su primitivo positivismo no fue tenida en cuenta puesto que de lo que se trataba era de defender a los indios con sus derechos y costumbres, y los sucesores de Vitoria inciden de manera especial en la positividad del *ius gentium* y en su mutabilidad.

La consagración definitiva de esta tendencia positivista la encontramos en Suárez y a él le corresponderá su desarrollo doctrinal en su *De legibus*.

Koster, compatriota de Grocio y autor de *Les fondaments du Droit de Gens*, había afirmado de manera rotunda, refiriéndose a Suárez: «*Nous sommes arrivés à la plénitude des temps ; une main se tend pour cueillir le fruit devenu mur*».¹⁷ Estas palabras son el broche de oro con que cierra James Brown Scott su espléndido estudio sobre Suárez. El magisterio español del *xvi* constituye la fuente principal de la doctrina suareciana del derecho internacional (Pereña, 1971, pp. XXV-XXXV). Treinta años de meditación será el tiempo que separa la inicial meditación de Suárez sobre esta importantísima cuestión del derecho de gentes de su pensamiento definitivo. En 1582 escribe su primera reflexión sobre este asunto (*De legibus*), convertido en uno de

¹³ *Sum. Theol.* II-IIae, q. 57 a. 3.

¹⁴ PEREÑA, L., *La Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1954, pp. 18-34.

¹⁵ VITORIA, F., *Comentaria II-IIae*, cuestión 57, art. 3. pp. 12-17. ed. de V. Beltrán de Heredia, 1934, t. III, p. 1.

¹⁶ VITORIA, F., *Comentaria...*, t. III, p. 1.

¹⁷ PEREÑA, A., «Francisco Suárez», *De Legibus IV*, CSIC, Madrid, 1971.

los problemas políticos y morales más importante de su tiempo, que terminará con la redacción definitiva del *De Legibus* en 1612.

Suárez, en un primer momento, acepta la división tripartita del derecho: un derecho natural, concedido por la naturaleza, (*ius libertati*), un derecho concedido por la libertad del príncipe (*ius praescriptionis*) y un derecho de gentes (*ex comuni consensu omnium gentium*).

Es este último es un derecho positivo, verbi gratia, el derecho de paso por las vías públicas. Su texto es meridianamente claro: «Lex quae non sequitur ex principiis naturalibus per necessariam consequentiam, sed indiget humano arbitrio». ¹⁸ Más adelante explica cómo estas leyes positivas están unidas a principios naturales y a la utilidad y comodidad, y por esta causa se observan casi por todos. Se introduce, según vemos, el elemento fundamental de la costumbre de las gentes como principio fundante de la ley. El reconocimiento expreso de la costumbre, originada por la utilidad y la comodidad, es un eslabón importantísimo en la configuración barroca del mundo, entroncada con la aceptación de la diferencia y el reconocimiento de otros puntos de vista o perspectivas. De ahí que el *ius gentium* pueda evolucionar y dejar de cumplirse en un momento dado sin que ello implique injusticia ni error. La historicidad se ha colado subrepticamente en la reflexión filosófica del derecho. El texto latino es explícito: «ius autem gentium licet regulariter ab omnibus gentibus tenatur, tamen sine errore et malitia potest alicubi mutare propter altiore finem seu causas». ¹⁹ [Es lícito sostener el derecho de gentes como aceptado regularmente por todos los pueblos, pero sin embargo en algún lugar puede cambiar sin error ni malicia con motivo de causas y fines más altos].

Así pues en este primer tiempo Suárez confiesa moverse en la tradición tomista y de Domingo de Soto.

Más adelante con motivo de estudiar la inmutabilidad del *ius naturale*, aleja de éste el *ius gentium* de manera que viene a ser el *ius gentium* un derecho consuetudinario de pueblos civilizados, «...ordinarios mores generi humano convenientes et ideo in omni republica bene instituta regulariter observatos». ²⁰ También contrapone el *ius gentium* al *ius civile*, observando que el *ius gentium* a su base consuetudinaria añade la universalidad, característica ésta que no se da en el *ius civile*, por su particularidad esencial.

Pronto el derecho de gentes va a ir entendiéndose como *ius inter gentes*. Como derecho positivo el *ius gentium* podía evolucionar e incluso cambiar y ser derogado, sin que ello significara injusticia o error, sin embargo no podía derogarse en su totalidad, porque no se puede concebir que se dé una total unanimidad de los pueblos al respecto, dada su vinculación a los imperativos del derecho natural. Se puede tolerar que un Estado cambie una norma o la derogue, siempre que no dañe los intereses de otro, presentándose así el concepto del *ius gentium* como *ius inter gentes*.

¹⁸ *De legibus*, disp. I, sect. 2 (C.H.P. XI, p. 58).

¹⁹ *De legibus*, disp. I, sect. 2 (C.H.P. XI, p. 59).

²⁰ *De legibus*, disp. VI, sect. 3 (C. H. P. XIV, p. 95).

Veamos la madurez del concepto (*De legibus*, 1612):

En 1612 redacta Suárez el texto definitivo *De legibus*, y es entonces cuando aparece con nitidez su concepto de *ius gentium*, que va constituyéndose a través de la crítica que realiza a los diversos criterios de diferenciación con respeto al *ius naturale*.

Son profundas las divergencias de Suárez con sus predecesores, Ulpiano, San Isidoro, Santo Tomás y escuela de Salamanca (Vázquez), lo que le convierten en la fuente indiscutible del derecho de gentes en la modernidad y en nuestro tiempo. ²¹

La primera divergencia es en relación con los sujetos del derecho. Ulpiano consideraba a los animales sujetos del derecho natural y el de gentes sería el específico humano. Suárez considera que la razón es el elemento constitutivo del derecho y por tanto no acepta dicha propuesta.

La segunda relacionada con el contenido de la ley. El *ius gentium* no sería otra cosa que las conclusiones derivadas del derecho natural mediante razonamiento. Era esta la tesis tomista sostenida por la Escuela. Suárez considera que esta tesis, atribuida a Santo Tomás, no es correcta porque, en definitiva, se solapa con el propio concepto de derecho natural. Hay algo más que una crítica puramente formalista en este planteamiento de Suárez, como sostiene entre otros Pereña (ibidem), ya que, si bien es verdad que Suárez evitó siempre el enfrentamiento de fondo con Santo Tomás, no lo es menos que el consenso no forma parte del planteamiento tomista sobre el *ius naturale* y por consiguiente no coincide con él. ²²

La tercera en relación con las instituciones de la sociedad humana, cuando se dice que el *ius gentium* supone la comunidad. Suárez sostiene que no es un criterio diferenciador, ya que el derecho natural en multitud de ocasiones también supone la sociedad. No matar, no mentir, no robar, etc., son principios derivados de la propia naturaleza comunitaria del hombre.

La cuarta relacionada con la obligatoriedad, que sostiene (Padre Vázquez) que el *ius gentium* es un derecho natural concesivo de la propia naturaleza humana. Contiene sólo concesiones o facultades de hacer algo o no hacerlo, con lo que sería sólo derecho subjetivo, pues la obligación radica exclusivamente en el sujeto. El derecho natural por contra es en sí un *ius praecetivum*. Suárez sostiene que subjetividad y objetividad no pueden ser criterios diferenciadores entre ambos derechos. Las instituciones constituyentes del *ius gentium* de San Isidoro también contienen derechos objetivos.

La quinta divergencia en relación al consentimiento histórico de los pueblos se refiere al *ius gentium secundarium* (normas e instituciones jurídicas versus al primario, natural), creado consuetudinariamente

²¹ Cfr. PEREÑA, A., *De legibus*, pp. XLIV-XLVIII.

²² Cfr. ROMMEN, H., 1951, pp. 465-466.



San Isidoro. Capilla de Nuestra Señora del Pilar. Catedral, Granada.

por la voluntad de los pueblos en el transcurso de la Historia, donde las fuentes jurídicas dejaban de ser simple elementos de erudición para convertirse en factores constitutivos.

Francisco Suárez busca insistentemente lo propio del *ius gentium* a través de un método estrictamente barroco, rodeando los problemas, diferenciándolos, de acuerdo con el tratamiento de las diversas fuentes, discutiendo con ellos, aceptando sus puntos de vista a la vez que poniéndolos en entredicho por su parcialidad de enfoque, etc. De esta manera barroca, con rodeos exhaustivos para no dejar sin tocar ningún territorio jurídico ni ningún tiempo histórico, avanza en la delimitación de su objeto de estudio: el *ius gentium*, tratando de fijar las notas comunes y diferenciales del mismo en relación con el *ius naturale* y el *ius civile* y recogiendo todos los elementos formales y materiales que sobre el mismo había elaborado la escuela de Salamanca.

CARACTERES DEL IUS GENTIUM

En primer lugar en esta conquista del concepto encontramos la universalidad como elemento constitutivo. Es un derecho de los distintos pueblos. Se separa así del derecho de los Estados o naciones que es el *ius civile*. Desde esta perspectiva el *ius gentium* y el *ius naturae* parecen coincidir. Es un derecho universal y humano, pues Suárez exige la racionalidad en toda expresión jurisdiccional («quod gentes utuntur comuniter et comune inter homines»), doctrina común en la escuela de Salamanca, desde Vitoria²³ hasta Domingo Báñez.²⁴ Por su forma y en su concepto más restringido, el derecho de gentes se perfila como un derecho positivo. Históricamente ha sido un derecho positivo siempre, *ab hominibus positum* (*De legibus* II, 19, 3). Su función y fuerza puede consistir en declarar formalmente los principios del derecho natural («quam nos dicimus esse potius declarativam iuris quam constitutivam» II, 19, 3). Se identifican, pues, estas normas formalmente con el derecho positivo, aunque materialmente pertenecen al *ius naturae*. Suárez incorpora en él todas las normas internacionales que los teólogos atribuían al derecho de gentes pero que en realidad sólo eran conclusiones lógicas, aunque históricas, del derecho natural.

Aquí se da un giro de suma importancia en orden a nuestra interpretación barroca del pensamiento de Suárez en el campo del derecho. Su concepción ontológica de la *natura*, entendida como posibilidad, aplicada al *ius naturale*, se concreta en determinaciones particulares debido al espacio y al tiempo que lo constituyen. La concreción de las posibilidades de esa *natura* es infinita y, por ende, el derecho de gentes en tanto que normas positivas, puede ser distinto entre los pueblos a causa del carácter histórico de los mismos, que ha ido explicitando las posibilidades de la naturaleza en los distintos pueblos y tiempos, sin que ello entrañe contradicción alguna con el sentido naturalista del derecho de gentes (*De legibus*, 19.5).

Se podría entender el derecho de gentes en su concreción particular como un modo de expresarse el *ius naturae*. Así, la filosofía modal suareciana, realiza de facto una crítica radical al yusnaturalismo.

²³ *Comentaria Secunda secundae*, 57, 3, 13.

²⁴ *De justicia*, 57, 3, 20.

Queda claro pues que, en toda ocasión, el derecho de gentes es un derecho positivo voluntario, puesto que es la voluntad humana la que lo crea («introducuntur voluntate et opinione humana»). La obligatoriedad del *ius naturae* se deriva del propio objeto, mientras que la del derecho de gentes se deriva del consenso humano que lo prohíbe o lo manda (*De legibus*, 19,2).

Ya se había hablado de la naturaleza convencional del *ius gentium* por parte de otros autores como Luis de Molina, Antonio Agustín, Diego de Covarrubias, Fernando Vazques de Menchaca,²⁵ pero es en Suárez donde se articula de manera definitiva, desde su concepción metafísica de la entidad objetiva.

El *ius gentium*, por el acto de positivización de su origen es esencialmente consuetudinario. Tiene su fuente en las costumbres «omium vel fere omnium nationum» (II, 19, 6), distinguiéndolo por esta nota del consenso del derecho civil que esencialmente es derecho escrito y del natural que se impone por la propia naturaleza. Es un derecho internacional, obligatorio y coactivo. No es un derecho subsidiario por falta de ley escrita, sino que es necesario por sí mismo, pues por su misma naturaleza exige esta forma de derecho (VII, 3,7). El proceso de la historia fue urdiendo usos y costumbres de manera sucesiva e interrelacionada en casi todos los pueblos bien instituidos. Las naciones con la práctica de los mismos les dieron su consentimiento y convirtieron los usos y costumbres en normas universales de obligatorio cumplimiento, debido a ese pacto implícito de las naciones o consenso. «Instigante natura», (urgido por la naturaleza) el derecho de gentes surge como conclusión y desarrollo del *ius naturae*, apareciendo la conexión ontológica entre el derecho de gentes natural y el derecho de gentes voluntario, gracias a la determinación espacio temporal de los usos y costumbres.

EL TEXTO CLÁSICO DE SUÁREZ (II, 19, 9)

«El género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [de la raza humana] sino cuasi política y moral como indica el precepto natural *mutui amoris et misericordiae* que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación.

Por lo cual, aunque un Estado —monarquía o república— sea naturalmente comunidad autárquica (perfecta) y esté dotada de sus propios elementos constitutivos, no lo es menos —cualquiera de los estados—, en cierto sentido y en relación con el género humano, miembro de esa comunidad universal. Nunca tales comunidades son suficientes en sí por separado, sin que necesiten alguna ayuda, unidad y comunicación, a veces para mejor aprovechamiento, a veces por necesidad moral e indigencia de medios, como consta por la experiencia (*ut ex ipso usu constat*)».

La historia constata la Humanidad como un conjunto de naciones, estados o pueblos. De ahí Suárez deduce las siguientes conclusiones:

1.^a Los Estados forman una asociación internacional con cierta unidad moral y cuasi política. Es como una federación de Estados. La

²⁵ Conf. Luciano Pereña, p. LIII, nota 155.

asociación tiene un carácter necesario y no voluntario. El amor mutuo y la misericordia son postulados naturales, derivados de la propia naturaleza social de individuos y pueblos.

- 2.^a No menos importante: la soberanía de los Estados es relativa. Su interdependencia con otros Estados limita social y jurídicamente su propia soberanía, salvándose así la antinomia entre comunidad internacional y Estado soberano. Los Estados son interdependientes, por muy perfectas que sean sus sociedades. El progreso e incluso la propia soberanía dependen de los demás Estados de manera necesaria, convirtiéndose pues, la soberanía relativa del Estado en otro postulado natural.

De estos supuestos, deduce lógicamente Suárez la continuación del texto anterior, aceptado como clásico, sobre el derecho de gentes:

«Y este es el motivo por el que las naciones tienen necesidad de un sistema de leyes por el que se dirijan y organicen debidamente en esta clase de intercambios y mutua asociación. Y si bien en gran parte está previsto por la razón natural, no lo está sin embargo, directa y plenamente con relación a todas las materias y circunstancias.

De ahí que pudieran establecerse algunas leyes especiales a través de las costumbres de esas mismas naciones. Porque de la misma manera que en un Estado o país la costumbre es fuente de derecho, así también en la comunidad del género humano fue posible establecer leyes internacionales por medio de costumbres. Sobre todo si se tiene en cuenta que son pocas las materias objeto del derecho de gentes y están muy próximas al derecho natural y se pueden deducir muy fácilmente de él, y son tan útiles y convenientes a la misma naturaleza de los hombres, que sin llegar a ser conclusiones evidentes —absolutas y necesarias para la rectitud moral— están, sin embargo, en plena armonía con la naturaleza y pueden ser fácilmente aceptadas por todos» (II, 19, 9).

Como toda sociedad concreta, la asociación de Estados tiene necesidad de un derecho específico, que todo pueblo ha de acatar en sus mutuas relaciones. Parte de ese ordenamiento jurídico es el *ius gentium naturae*. El dinamismo del progreso y las actividades de los Estados y su mutua relación exigió el ordenamiento jurídico denominado *ius gentium propissime*.

Toda esta reflexión suareciana viene a justificar su concepto de derecho de gentes: «Est *ius quod omnes populi et gentes variae observare debent*» (II, 19, 8), según había definido Suárez en el parágrafo anterior

de su celebrado texto. Donde se limita su alcance, comprendiendo únicamente las relaciones internacionales. Es un derecho positivo, consuetudinario e internacional, y en consecuencia público.

Sin caer en contradicción con el espíritu barroco que anima la reflexión, Suárez avanza en su consideración sobre este derecho, auténtico derecho internacional, y de acuerdo con su concepción metafísica del ente —en ese caso la sociedad de naciones—, puede este derecho alzarse formalmente, diría yo, contra el derecho natural «cuando sea necesario por la fragilidad humana o el carácter de sus negocios que casi todas las naciones coinciden en respetar esta tolerancia» (II, 20, 3). Concreta esta especie de *epiqueia* dentro del derecho de gentes en dos casos bien conocidos: el hecho de la permisividad y tolerancia de la prostitución y el fraude en el contrato, siempre que este último no sea excesivo. Esta interpretación permisiva del derecho de gentes nunca se podría dar en el *ius naturale*, según Suárez.

En su afán integrador, el pensador barroco Suárez, al enfrentarse con las instituciones jurídicas de San Isidoro, la *ocupatio sedium*, la *aedificatio*, la *munitio*, y el *usus pecuniae*, las considera como *ius intra gentes*, o *ius gentium proprium*, para dar a entender que es un derecho positivo, civil, en los diferentes Estados, pero que sus manifestaciones son análogas o similares a las de otras naciones. Algunos autores barrocos de la escuela de Salamanca denominaron esta distinción como *ius gentium per accidens* para diferenciarla del *ius gentium per se*, llamado por Suárez *ius gentium propissime*.

En definitiva es justo concluir que aunque Suárez ubica su concepto de *ius gentium* (tanto en su versión de *ius gentium naturae* como en la de *ius inter gentes voluntarium*) dentro de su concepción general del derecho donde el creador es la fuente suprema de la ley, no es menos cierto que da un paso más allá al integrarlo en una concepción barroca del cosmos donde la *lex naturae* se manifiesta en todo su esplendor, sacralizando todas aquellas manifestaciones jurídicas surgidas en favor de la comunidad, a través de costumbres y usos en los que a veces no es fácil ver su racionalidad. En estos casos Suárez nos hablará de tolerancia y permisividad, pero debajo de estas realidades asoma el carácter utilitario de lo positivo (*positum*), separando el mundo de la jurisprudencia del totalitarismo encerrado en la concepción del *fiat justitia et pereat mundum*, vigente en la praxis jurídica de los fundamentalismos de entonces y de ahora.



RELIGIÓN Y POLÍTICA DESDE LAS FIESTAS DE MOROS Y CRISTIANOS DE LA ANDALUCÍA BARROCA

Pedro Gómez García
Universidad de Granada

LAS DRAMATIZACIONES DE MOROS Y CRISTIANOS Y LA ÉPOCA BARROCA

La época y el estilo del Barroco, que se suele datar entre 1600 y 1750, plasma históricamente una forma católica, europea e ibérica, de modernidad. Introdujo un nuevo paradigma católico romano, que servía a la reafirmación del Papado y la legitimación de las monarquías absolutas. La Iglesia y los Estados católicos se alejaban de la mentalidad medieval y, a la vez, se encontraban entonces empeñados en la defensa de sus fronteras en un doble frente: contra el luteranismo y contra el mahometanismo.

En confrontación con la Reforma protestante, el espíritu barroco tridentino (el Concilio de Trento se clausuró en 1563), revitalizó la ideología católica contrarreformista y autorreformatora, desde el principio del siglo xvii. En Europa, pese a la Guerra de los 30 Años (1618-1648), ninguno de los bandos logró imponerse y, con la firma de la Paz de Westfalia en 1648, se estabilizó la división religiosa del continente. En España, la Reforma protestante no llegó a arraigar, mientras que el último reino musulmán peninsular fue vencido y más tarde desterrados los musulmanes que persistieron en su religión.

En este contexto, los dramas, representaciones, relaciones, tragedias, fiestas, danzas o alardes llamados de *moros* y *cristianos* —con algunos

precedentes anteriores— se fraguaron durante el siglo xvii, como expresión de la conflictividad con el Islam. Constituyen una especie de puesta en escena, al modo de los autos sacramentales, destinada a robustecer la fe católica de la población. Es sabido que el auge de estas dramatizaciones tuvo su origen en aquella época. Desde entonces, se repiten cada año con ocasión de ciertas fiestas, generalmente las patronales. Hay alguna clase de escenificaciones de moros y cristianos en lugares de Navarra, Aragón, Castilla, sobre todo en Levante y Andalucía oriental. En general se encuentran más repartidas por regiones donde hubo importante presencia de moriscos. En Andalucía, el número de pueblos donde se han registrado, entre actuales y extintas, pudiera elevarse quizá hasta 150 localidades, principalmente en las provincias de Almería (alrededor de 70) y Granada (cerca de 60).

Cada representación actualiza una evocación legendaria, mitológica, de episodios históricos metamorfoseados en arquetipo civilizatorio, como una proyección idealizada de la propia sociedad. En el trasfondo está la Reconquista medieval, la Rebelión de las Alpujarras (1568-1570), la Batalla de Lepanto (1571), la expulsión de los moriscos —musulmanes— en 1610.

En el significado simbólico resalta la *diferencia* religiosa, pero a nadie se le oculta la vinculación, en el plano real, con la pugna por la hegemonía política y la preponderancia económica: lo que está en juego no es sólo la imagen robada, el personaje secuestrado o el castillo ocupado, sino en definitiva la conquista y posesión del territorio y sus riquezas.

Estas dramatizaciones pertenecen a la literatura, al teatro, a la mentalidad social, a la ideología, a la visión del mundo. Forman parte de la historia que acontece, pero codifican el pensamiento imaginario, donde traducen una visión de la realidad no como reflejo directo, sino como un espejo caleidoscópico. El estilo barroco no es sólo aparatosidad y oropel, en cuanto replicación hiperbólica de formas superficiales, que enmascaran y salvaguardan estructuras más básicas, ya anquilosadas. Traduce la ciencia, la filosofía y la teología de una época contradictoria. Al chocar con los límites que el momento histórico le impone, no le queda otro remedio que un despliegue fractal de lo mismo, en las artes, la literatura, la arquitectura, la política o el pensamiento, en una expansión que se repliega sobre sí.

Por eso, el esplendor del Barroco conlleva un carácter ambivalente: al mismo tiempo Contrarreforma y Reforma católica; modernización y antimodernismo enfeudado en el Antiguo Régimen; mundialización civilizadora legitimada por la fe (evangelización) y subsiguiente fracaso del proyecto humanista, por la exclusión social, económica y política inherentes al colonialismo.

El tema de moros y cristianos al que me refiero se sitúa en una de las líneas de fractura de la historia humana, considerada en un lugar y un período concretos, aunque su problemática tiene un alcance mucho mayor en el espacio y en el tiempo.

¿Quiénes son los moros y quienes los cristianos? En latín, la denominación de «moro» (*maurus*) designaba desde la Antigüedad a los pobladores del norte de África, mucho antes de la aparición del Islam. Este significado no se ha perdido del todo. Según la 4.^a acepción del

Diccionario de la Real Academia, moro «se dice del musulmán que habitó en España desde el siglo viii hasta el xv», con lo que se subraya el sentido religioso y la relación con la Península Ibérica. En las representaciones de moros y cristianos, parece claro que el significado se centra en el hecho de profesar el islamismo; viene a ser sinónimo de musulmán en general. Pues, en los textos, los moros aparecen ya como gentes autóctonas, ya como africanos, o bien como turcos, sarracenos, agarenos, indistintamente. En cuanto al término «cristiano», alude al católico español, castellano o no, pero con mentalidad tridentina, que se adhiere fervorosamente a los dogmas de la Iglesia y al imperio de las Españas.

Las funciones de moros y cristianos cuentan historias de frontera y conquista que, con el paso del tiempo, fueron atemperando su fiebre barroca, al estabilizarse la línea demarcatoria en virtud de la supremacía europea, fundamentada en los logros de la Ilustración y la industrialización. Tales dramas fueron derivando poco a poco hacia la folclorización.

En algunas zonas, desapareció el relato y se redujeron al espectáculo de una danza carnavalesca. En otros sitios, se conservaron los textos y se adaptaron las versiones, como elemento integrante del folclore tradicional. La ampulosa retórica quedó cristalizada como un fósil cultural. Esa memoria histórica reiterada en las fiestas, decaída ya su importancia política y religiosa de antaño, ha llegado a convertirse en una modalidad de olvido.

LA ESTRUCTURA DEL ARGUMENTO

El estudio de los textos, sobre los que existe abundante literatura, y el análisis comparativo nos conducen a la conclusión de que, por variadas que sean las peripecias en el plano de los acontecimientos, todos se atienen a un armazón muy rígido. Aunque se han establecido tipologías temáticas y morfológicas, en realidad en todos subyace una misma estructura argumental y todos codifican y transmiten idéntico mensaje.

La función de moros y cristianos se divide en dos tiempos o fases —que casi siempre se representan en dos jornadas sucesivas—. Responden a un esquema invariante de fondo, bajo la disparidad de la trama de episodios concretos.

Los dos bandos están enfrentados en un enconado conflicto, suscitado por la pretensión de apropiarse de un mismo objeto, cuyo significado todos consideran valioso por diversos motivos: una imagen sagrada, una persona cautiva, una plaza fuerte. Al frente de cada bando, aparece un personaje principal, un general o un rey, con nombre conocido o anónimo: el cristiano y el moro. Cada uno de ellos, acompañado por personajes auxiliares, embajadores, tropas, espías, graciosos, abanderados, etc.

Dado el conflicto, se desarrolla una confrontación que combina el uso de instrumentos ideológicos y militares. En los parlamentos o discursos hay *debates* acerca de la fe y las costumbres, en particular sobre determinadas cuestiones teológicas. En las escaramuzas armadas, se

producen *combates*, que serán los que decidan en último término quién lleva razón; no sólo quién está en posesión de la verdad, sino, a la par, qué bando se hace con el objeto deseado y por añadidura se enseñorea de la tierra.

Tanto en la primera como en la segunda parte, se repiten debates y combates, pero con resultado opuesto. En la primera fase, los moros salen victoriosos momentáneamente. En la segunda fase, los cristianos derrotan a los moros y los vencen definitivamente.

Así, el desenlace resulta siempre favorable a los cristianos, que con su triunfo reafirman la verdad de su religión, recuperan lo perdido, legitiman su dominación y supremacía política y militar. El destino de los moros queda bastante tergiversado, desde la perspectiva de los textos, como veremos. En última instancia, el objeto en disputa simboliza siempre el poder político sobre el territorio y sus habitantes y el poder espiritual sobre las mentes y comportamientos de la gente.

NÚCLEO DURO DEL CONFLICTO TEOLÓGICO Y POLÍTICO

No hay que buscar la fidelidad histórica ni doctrinal en la manera como los textos plasman el conflicto en sus versos. Es evidente que todo está visto con ojos cristianos de aquella época y, sin duda, existe ignorancia de lo que piensa el otro; a lo que habría que añadir la falta de unanimidad entre los musulmanes con respecto al cristianismo.

Los temas disputados más recurrentes giran en torno a ciertos dogmas típicos del catolicismo: el misterio de Dios uno y trinitario, la filiación divina de Jesús, la encarnación de Cristo como hijo de Dios, la virginidad de María y su inmaculada concepción, el sacramento del bautismo, etc. El núcleo de la discusión radica en dilucidar cuál es el verdadero Dios (mejor habría que decir cuál es la verdadera interpretación, puesto que todos hablan del único Dios), problema que depende del reconocimiento que se otorgue a Jesús como mesías, o a Mahoma como profeta. Cada cuál cree detentar la verdad y exhorta al otro a la conversión.

La intención del debate no es puramente especulativa o proselitista, porque mediante él se busca justificar el derecho y la moral que regirá en la sociedad, así como legitimar el sistema de poder político que la gobernará. La presunción de cada bando de que la razón le asiste a él y no al otro acaba con cualquier escrúpulo para hacer uso de las armas y, quizá fiándose más de sus espadas y arcabuces que de sus razonamientos, pronuncian sus invocaciones religiosas y entablan un combate concebido míticamente como juicio de Dios. Todos sobreentienden que la victoria, en la que interviene el poder sobrenatural, revelará de parte de quién está el Altísimo.

EL DESENLACE INVARIANTE Y SUS VARIABLES

Tras la batalla decisiva entre cristianos y moros, con la derrota final de éstos, el examen comparativo entre los textos descubre distintas maneras de elaborar el desenlace. A la victoria del bando cristiano

sigue la rendición del bando moro, en la que, mediante alguna clase de negociación o imposición, queda determinado el destino de los vencidos.

Si partimos de un grupo de textos de la Alpujarra y seguimos geográficamente una ruta del oeste al este, encontramos notable coincidencia en el desenlace en forma de conversión de los moros al cristianismo y petición del bautismo.

En Atalbéitar, el rey moro proclama su reconocimiento de los dogmas del credo católico:

«Yo reniego de Mahoma,
que éste fue falso profeta,
pues su ley se halla sujeta
a miles supersticiones.»
(...)
«Vamos juntos al castillo
que el bautismo se hace tarde
y mi alma dice salvadme.»

Y en el acto, todos juntos, ambos bandos se incorporan a la procesión patronal.

En Juviles (cuyo texto se imprimió en 1944), el general moro rinde su fe y su espada:

«Pues reniego del Profeta
y su falsa religión
y doy mi espada en razón
a quien en razón compete.»

Mientras, delante del rey cristiano, el rey moro lamenta su pasado musulmán y se convierte al cristianismo:

«¡Ay, pobre y necio de mí,
que he luchado contra ti
y tu santa religión!
Ahora caigo en mi torpeza
y a vuestras leyes me entrego.»
(...)
«Y yo, miserable moro,
convertido al cristianismo...»

Muy cerca de allí, en el diminuto pueblo de Tímar, el texto cuenta que el rey cristiano abraza al rey moro vencido. Y éste hace confesión de fe cristiana, es adoctrinado y se expresa así:

«Llévame donde reciba
el bautismo en breve tiempo;
confesaré la fe
de Cristo Redentor nuestro.
Y vosotros mis vasallos
seréis dignos de mi aprecio
si os volvéis cristianos
y creéis en Dios verdadero,
que la ley de los cristianos
es la que rige en el cielo.»

En la versión actual de *Válor*, que cuenta con dos libretos diferentes, el rey cristiano, magnánimo, devuelve la espada al derrotado rey moro, quien agradece la gracia derramada sobre él y agrega:

«No sólo sobre mí: todos los míos
a tu Dios ya confiesan y le aclaman.
En sus rostros lo leo claramente,
y del bautismo las sagradas aguas
todos conmigo recibir ansían.»

Los musulmanes se convierten al cristianismo. Y entre ambos reyes llevan en procesión el lienzo de la imagen del Cristo de la Yedra.

Sin embargo, no todas las versiones contemplan este tipo de final «feliz». Pocos kilómetros al este de *Válor*, en Laroles, hay un texto manuscrito en 1933, que evoca el hecho histórico de la muerte de Aben Humeya, y acaba en punta, en tragedia y amenaza de exterminio. El caudillo cristiano, Guzmán, condena a muerte al jefe moro, Amir, cuyas últimas palabras son:

«...Sacia ahora
tu sed de sangre con mi sangre mora.»

A lo que Guzmán, ciego de odio, replica cosas como éstas:

«¡Sí! ¡Contempla ahora
con qué sed beberé tu sangre mora!
Sólo con ella mi baldón se lava.
Mas no basta la tuya solamente,
africano traidor. En ti se acaba
mi indulgencia y piedad para tu gente.»

Al sur de los pueblos mencionados, en Albondón, hallamos otra variante sobre el mismo tema. El rey cristiano no quiere apresar ni matar a los musulmanes, presentados aquí como turcos venidos en auxilio de sus correligionarios (de hecho, navíos turcos habían tomado Adra, por unos días, en 1620). Les ordena que se embarquen hacia sus tierras de oriente. Pero el rey moro consigue evitar el destierro manifestando públicamente su conversión:

«Que creo en tu Dios omnipotente,
pues muestra aquí poder tan asombroso.
Sí. Tu Dios en verdad muestra su gloria;»
(...)
«De España no me alejo, que a tu lado
si tú no me rechazas estar quiero.
Reniego del Corán y en Cristo espero,
y pido ser cristiano, acongojado.»

La inmensa mayoría de las decenas de textos analizados concluyen indefectiblemente en el desenlace de la conversión y bautismo de los moros. Así se confirma, ampliando el círculo, en casos como Zújar, al norte de la provincia de Granada, o en Carboneras, provincia de Almería. Lo mismo ocurre en Auñón (1898), Peralveche (1924) e Hinojosa, provincia de Guadalajara. Y yendo aún más al norte, lo reencuentramos en *La morisma* de Aínsa, en Huesca (recopilada en 1930). Allí, muere el rey moro en la batalla, pero la reina mora se convierte y persuade a los suyos a seguir su ejemplo:

«Y aunque todo lo perdí,
siquiera el alma no pierda,
pues yo me convertiré
a los ritos de tu Iglesia,
que esa Cruz me dio el aviso
de que es tu ley verdadera.»
(...)
«Mirad que el rey os convida
a recibir el bautismo
con que lavar las manchas
de todos los desatinos
hechos contra los cristianos
y los preceptos divinos.»

No obstante, esta tendencia general tiene excepciones, como ya he señalado. En Bémez de la Moraleda, en la comarca de Sierra Mágina, provincia de Jaén (texto transcrito en 1944), el rey moro es apresado y llevado en la procesión, detrás de la imagen, arrastrando sus cadenas. Sus palabras quedan en un lamento:

«¡Se eclipsó la media luna
ante el brillo celestial
de la Cruz de Jesucristo
que se eleva en su lugar!»
(...)
«¡Ay de mí, perdí mi trono
y perdí mi libertad!»

La acción dramática termina en la rendición y apresamiento, sin desvelar cuál será el futuro.

Algo parecido encontramos, volviendo a la provincia de Granada, en Iznalloz, comarca de los Montes Orientales. Según el texto manuscrito, que data de 1799, se da un desenlace abrupto en el momento en que la tropa cristiana se dispone al ataque decisivo. La última frase se pone en boca de todo el ejército, que grita: «y mueran esos malvados». Luego, sin más palabras, se escenifica cómo Muley Alí, rey de los moros y su embajador son aherrojados con cadenas y obligados a ir en procesión delante de la imagen de María.

Uno llega a sospechar si no son más antiguas las versiones que refieren sólo la derrota de los moros, sin incluir el tema de su conversión; de manera que este tema de la confesión de fe cristiana y el bautismo de los musulmanes pudiera ser una elaboración posterior, en la línea de una idealización destinada a cerrar imaginariamente la brecha abierta por la tragedia. No es posible saberlo con certeza, quizá siempre hubo ese tipo de final. Pero por lo menos en un caso hay constancia de una transformación en ese sentido. En el caso de Laroles, hemos citado más arriba el manuscrito de 1933, que acababa en una vengativa sed de sangre. Pero resulta que, en la observación de campo a principios de los años 1990, habían hecho un arreglo, acortando la segunda parte de la representación y cambiando el final, precisamente en el sentido de añadir el tema tópico de la conversión del rey moro.

Después de este sumario muestreo entre versiones procedentes de media España, la conclusión que se desprende del análisis indica que las distintas variantes del desenlace connotan en el fondo el mismo



Alejandro de Saavedra y Alfonso Martínez, Retablo mayor (detalle). Iglesia de Santa Cruz, Catedral Vieja, Cádiz.

significado, ya se condene a muerte a los moros, ya se les mande al destierro, ya se conviertan ellos a la fe cristiana y pidan el bautismo. Porque también esta última forma, más irenista y aparentemente reconciliadora, constituye un mecanismo que opera la negación de los otros mediante la *asimilación total*.

En resumen, los textos apuntan a tres fórmulas de resolución: una, la aniquilación del otro, real o simbólica; dos, la asimilación forzada, que borra la diferencia conflictiva; y tres, una vía media consistente en la expulsión, que los priva de la tierra, pero les respeta la vida y los deja con sus creencias. Estas tres fórmulas son coincidentes en un aspecto: tienen en común el suponer como inadmisibles la posibilidad de convivencia en el mismo territorio de gentes con religión diferente. Aquí está trazado el límite de lo posible y pensable dentro de ese paradigma barroco. Y la razón parece clara: el Estado moderno requería una unidad ideológica fuerte, para lo que se apoyó en la uniformidad religiosa de la sociedad. Tal es el principio que se consagró luego en la Paz de Westfalia, bajo el lema *cuius regio, eius religio* (algo así como que cada reino tendrá la religión de su rey). En cierto sentido, hay ahí un rasgo que coincide con la identificación islámica entre lo político y lo religioso, pero con una diferencia que estriba en el abandono del ideal de unidad y universalidad cristiana. Al reforzar el paradigma de la libertad religiosa del príncipe —es decir, del Estado nacional—, se sigue el riesgo de supeditación de la religión al Estado y al nacionalismo, en detrimento de la libertad de las personas.

INSUFICIENCIA DE LA «SOLUCIÓN» BARROCA

En el teatro festivo, lo mismo que en el gran teatro de la historia, el horizonte de la primera modernidad, pese a que ya despunta la libertad de conciencia individual, se cierra con una solución que consagra la autonomía religiosa del soberano y el sometimiento a éste de la sociedad, compuesta de súbditos. Las representaciones de moros y cristianos desembocan en un desenlace del conflicto en el que, de algún modo, se supera la contradicción, siempre con el triunfo de la fe cristiana. Es lo que se expresa literariamente y políticamente mediante las fórmulas ya reseñadas. Pero las representaciones excluyen sistemáticamente la convivencia pacífica de las dos religiones, al tiempo que defienden la tesis indiscutible de la imposición de una sola verdad. Y es que la soberanía política se concibe como indivisible y absoluta. Por eso, sólo cuando se separen el poder político y la confesionalidad religiosa habrá espacio para el pluralismo religioso y la libertad de pensamiento.

Los dramas de moros y cristianos recogieron en su momento el conflicto y elaboraron una salida, pero no ofrecen una resolución satisfactoria (desde nuestro enfoque actual). El desenlace no aporta una verdadera solución, sino aquella que cabía dentro del marco histórico y los esquemas mentales donde se planteaba. Más adelante, el desarrollo de la Ilustración, el proceso de industrialización y las revoluciones políticas de la burguesía, que dieron empuje a la segunda modernización, introdujeron los derechos y libertades del individuo, entre ellos la libertad de conciencia o religiosa. Pero, para entonces, la problemática religiosa ya era otra, y la fricción

con el Islam se había enfriado completamente, en lo que respecta a Europa.

Después de la II Guerra Mundial, en los albores mismos de la tercera modernización (que en los últimos años recibe el nombre de mundialización o globalización), han surgido nuevos conflictos políticos muy marcados por el componente religioso musulmán: la separación de Pakistán e India, las guerras de Israel con los países vecinos, el régimen teocrático de Irán, las masacres de Afganistán, Chechenia, Sudán, Irak, etc. Tras el desmoronamiento del imperio soviético y el fin de la guerra fría, ha pasado al primer plano de la escena mundial un islamismo cada vez más presente en el orden político y con facciones salafistas radicales, que utilizan métodos terroristas indiscriminados y a escala mundial.

Al señalar la insuficiencia de la «solución» barroca, propia de la primera modernidad y pensar en la pregunta de si es posible ir más allá, y en qué condiciones, nos topamos con una situación resultante de una evolución enormemente contradictoria. Por un lado, Occidente ha avanzado en la línea de la libertad religiosa, reconocida incluso por la Iglesia católica y recuperada por las sociedades que soportaron el ateísmo confesional soviético. Por otro lado, sin embargo, los mundos del Islam se hallan sacudidos por oleadas de islamismo que reclaman la restauración de la *charía* (legislación medieval que regula minuciosamente todos los aspectos de la vida), en total confusión de lo religioso y lo político y lo social. La conclusión más evidente indica que la modernización no ha penetrado apenas, o ha fracasado, y es impugnada por la inercia de los poderes imperantes tanto como por la violencia fanática que aspira a sustituirlos. Los proyectos políticos islamistas de reconstituir el califato y conquistar el mundo, por delirantes que nos parezcan, movilizan a gentes para quienes la «solución» barroca resulta no ya una desgracia sino una herejía intolerable. Para la idealización integrista mahometana no cabe más alternativa que sumisión al Islam o muerte. Hasta el extremo de que no conciben más derechos que los que derivan del ser o hacerse musulmán, incluido el derecho a la vida.

A la vista de tan tremenda regresión, esencialmente opuesta a la idea de los derechos humanos y al primado de la razón antropológica, se diría que, sin haberlo previsto, nos encontramos abocados a una nueva confrontación de «moros y cristianos». Es evidente que, al menos para nosotros, esta denominación resulta demasiado anacrónica; pero no lo es para aquellos enfervorizados adeptos que sueñan con destruir el modo de vida de las sociedades modernas. Tratemos de entender que lo que nos parece una demencia inconcebible es su mentalidad normal, algo subjetivamente meritorio a los ojos de la idea de Dios que se piensa en sus cabezas. Nos guste o no, estamos emplazados a buscar nuevas fórmulas que permitan defender los logros de la civilización, de la Reforma, de la Ilustración, de la mundialización, promoviendo un nuevo humanismo planetario por encima de todas las variantes de sectarismo.

BIBLIOGRAFÍA

- BADÍA LEBLICH, D., *Viajes de Ali Bey*, Barcelona, Editorial Óptima, 2001 [1814].
- BERNABEU RICO, J. L., *Significados sociales de las fiestas de moros y cristianos*, Elche, Publicaciones de la UNED, 1981.
- BRISSET MARTÍN, D. E., «La toma del castillo: análisis de las escaramuzas de moros y cristianos de Granada», RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.), *Antropología cultural de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura, 1984, pp. 481-488.
- *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- *Fiestas de moros y cristianos en Granada*, Granada, Diputación Provincial, 1988.
- CALA LÓPEZ, R. y FLORES GONZÁLEZ, M., *La fiesta de moros y cristianos en la villa de Carboneras*. Edición facsímil, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1993 [1918].
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., «Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo», ÁLVAREZ SANTALÓ, C. et alii., *La religiosidad popular*, III. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 128-146.
- ELORZA, A., *Umma. El integrismo en el Islam*, Madrid, Alianza, 2000.
- FERRO, M., *El conflicto del Islam*, Madrid, Cátedra, 2004 [2002].
- FUNDACIÓN Pública «La Morisma», *La morisma. El triunfo de la Cruz en Ainsa*, Ayuntamiento de Ainsa-Sobrarbe, 1993.
- GÓMEZ GARCÍA, P., «Moros y cristianos, indios y españoles», *Religión popular y mesianismo*, Granada, Universidad, 1991, pp. 141-169.
- «Análisis de las "Antiguas relaciones de moros y cristianos del pueblo de Laroles (La Alpujarra)"», *Gazeta de Antropología*, n.º 9, 1992, pp. 53-72.
http://www.ugr.es/~pwlac/G09_08Pedro_Gomez_Garcia.html.
- «Las funciones de moros y cristianos en la Alpujarra: Antropología e historia», *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, n.º 22, 1995, pp. 141-163.
- «La mala conciencia del conquistador. Dramas de moros y cristianos en Granada», *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, n.º 18, 1996, pp. 125-146.
- GUASTAVINO GALLEN, G., *La fiesta de moros y cristianos y su problemática*, Madrid, CSIC, 1969.
- JEREZ, J. M., «La fiesta de moros y cristianos en Laroles», *La Ragua*, n.º 44, 1988, pp. 11-13.
- RICARD, R., «Contribution à l'étude des fêtes "Moros y cristianos" au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. XXIV, 1932, pp. 51-84.
- «Otra contribución al estudio de las fiestas de moros y cristianos», *Miscelánea Paul Rivet, II*, México, UNAM, 1958, pp. 871-877.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S., «Cultura popular y fiestas», *Los andaluces*, Madrid, Istmo, 1980.
- «La fiesta de moros y cristianos en Andalucía», *Gazeta de Antropología*, n.º 3, 1984, pp. 13-20.
http://www.ugr.es/~pwlac/G03_02Salvador_Rodriguez_Becerra.html.



EL BARROCO Y NOSOTROS. PERSPECTIVA DEL BARROCO DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA ACTUALIDAD

Javier de la Higuera
Universidad de Granada

EL ESPEJO DEL BARROCO

Es un hecho que el Barroco despierta nuestro interés en la actualidad. Y no parece que se trate sólo de la mera curiosidad intelectual, del mero afán de saber de los historiadores acerca de una época histórica o de un estilo artístico ya pasado. «Nos miramos en el espejo de la cultura barroca», ha dicho con acierto Benito Pelegrín, uno de los más importantes especialistas en el Barroco.¹ Entre nosotros el Barroco parece ejercer una auténtica fascinación, una extraña atracción que mezcla cercanía y absoluta distancia. En ocasiones, ha sido un auténtico enamoramiento, como en el caso de Eugenio D'Ors, que confesaba haberse llegado a enamorar de la categoría de Barroco, revestida del ropaje goethiano del «Eterno-femenino».² Quizás se trate de una llamada, como si el Barroco nos enviara desde su lejanía una señal que espera nuestra atención y nuestra respuesta. Como el atractivo canto de las sirenas, puede que el Barroco no nos seduzca por lo que fue sino por lo que promete que será. Somos atraídos por el Barroco como desde el exterior, desde un afuera vacío con respecto a nuestra interioridad que, al ser atraída por él, sin embargo, se llena también de exterioridad. O quizás como lo seríamos por nuestro compañero o nuestro doble,

¹ *Figurations de l'infini. L'âge baroque européen*, Paris, Seuil, 2000, p. 56.

² D'ORS, E., *Lo barroco*, Madrid, Tecnos/Alianza, 2002, p. 21.

que nos atraería intensa pero siniestramente.³ Pues bien, tendríamos que preguntarnos qué relación hay entre el Barroco y nosotros, preguntarnos por las razones de nuestra curiosidad y atracción por él. Cuestionar si esa atracción justifica que nos denominemos «neobarrocos» a nosotros mismos y «Neo-barroca» a nuestra época.

El marco filosófico en el que se quieren plantear estas cuestiones es el de lo que podemos llamar, con una denominación que procede de Michel Foucault, «ontología de la actualidad». Se trataría de pensar, no qué es el Barroco en sí mismo, sino cómo puede el Barroco ayudarnos a iluminar nuestro presente, a responder a la pregunta «qué somos nosotros mismos», desde un análisis del *a priori* histórico eventual de nuestra actualidad que nos permita operar reflexivamente sobre ella. Evidentemente, ello supone una torsión de la pregunta por el Barroco hacia nosotros y, al mismo tiempo, una polarización de nuestra problematización filosófica actual hacia el Barroco. Si la filosofía moderna ha podido definirse en gran medida como la que se hace la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», después de que fuera lanzada en 1784, nuestra actualidad filosófica podría quizás cifrarse en la pregunta «¿Qué es el Barroco?», y en el propio hecho de que estemos aquí planteándola.⁴ De ello puede que dependa nuestra propia existencia, la del nosotros más o menos difuso al que creemos o queremos pertenecer, del que pensamos habernos desprendido o estar desprendiéndonos.

Pero de ese cuestionamiento nuestro por el Barroco depende también su misma existencia. En su ensayo sobre Leibniz y el Barroco,⁵ Deleuze plantea el problema en toda su radicalidad: el Barroco podría no existir, basta para ello no inventar su concepto. El concepto que el pensador francés inventa como razón de ser o de existir del Barroco es, como es sabido, el de pliegue. Además de darle existencia, a su juicio ese concepto permite extender el Barroco fuera de sus límites históricos precisos y aplicarlo, por ejemplo, a H. Michaux o a P. Boulez.⁶ No nos asustemos por esta apelación a la libre invención o creación de conceptos, ya que la filosofía no ha hecho nunca otra cosa desde que es filosofía: lo que permite que nuestras invenciones conceptuales sean algo distinto de una vana divagación o expresión de un mero prejuicio, es que responden a problemas, son requeridas por ellos y permiten que esos

³ Se puede leer sobre este tema de la atracción como experiencia de la exterioridad o del Afuera, FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (tr. M. Arranz).

⁴ Sobre este sentido de la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», puede verse FOUCAULT, M., *Sobre la Ilustración* (trad. de J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo), Madrid, Tecnos, 2003, p. 72. Sobre el sentido de la «ontología de la actualidad» me permito remitir a mi estudio preliminar al citado libro.

⁵ *Le plie. Leibniz et le Baroque*, Minuit, 1988 (trad. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989).

⁶ Véase *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, ed. española citada, p. 49.

⁷ «Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando...» DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993 (trad. de T. Kauf), p. 22.

⁸ Ver, en especial, «La querrela de lo barroco en Pontigny», donde con ocasión de la reunión convocada en 1931 en la Abadía de Pontigny para tratar sobre el

problemas sean capaces de conformar y transformar nuestra realidad.⁷ Aquí quisiera contribuir a formular algunos de esos problemas.

Quizás con un afán también creador o innovador pero, por su equipaje metafísico esencialista, en el polo opuesto a Deleuze, E. D'Ors había planteado casi a comienzos del siglo xx su concepción de «lo barroco» como una categoría intemporal, un «eón» (según una denominación neoplatónica), que puede encarnarse en momentos distintos de la Historia y que, de hecho, según D'Ors, lo hace alternando con el eón clásico en un retornar que constituye una constante histórica.⁸ La idea quizás poéticamente interesante de una pugna de potencias ahistóricas es, desde el punto de vista filosófico, algo para nosotros insostenible. La opción no es tampoco, sin embargo, caer en la positividad de los hechos históricos, artísticos o culturales, entre los cuales encontraríamos a lo sumo «un aire de familia». El Barroco como un concepto inductivo, una mera forma abstracta, se podría aplicar a la actualidad sólo como una analogía más o menos aproximada. Es, según creo, el enfoque que Omar Calabrese ha seguido en su conocido trabajo sobre la estética actual.⁹ Su obra *La era neobarroca* (1987) ha sido responsable en gran medida del nuevo interés por el Barroco pero, más allá de ello (y de su valor en el ámbito de la estética o de la semiología, que no quisiera en absoluto negar), deja precisamente donde estaba, en la sombra, la cuestión filosófica que nos exige pensar quiénes somos: quiénes somos, nosotros, que nos llamamos «neobarrocos» a nosotros mismos.

Para que el problema emerja y la cuestión del Barroco tenga algún sentido para la filosofía, es necesario que su concepto sea el de un acontecimiento fechado temporal e históricamente pero, al mismo tiempo, dotado de una determinada espectralidad: como un fantasma, sería capaz de reaparecer sin llegar a tener por ello la sustancialidad de una cosa entre las cosas y, quizás, sin haberla tenido nunca; sería un efecto, una *retombée*, como la llama Severo Sarduy, que sin embargo no tendría en su origen causa propia asignable.¹⁰ Como se sabe, Derrida ha analizado la herencia de Marx en estos términos de espectralidad, hasta el punto de definir o inventar una nueva disciplina, la «fantología» (*fantologie*), que, en sustitución de la ontología, podría pensar de modo más potente que ésta la lógica de esas remanencias de lo que no existe positivamente.¹¹

Barroco, D'Ors sintetiza sus ideas más importantes al respecto (en *Lo barroco...*, pp. 63-101).

⁹ *La era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1989; ver en especial, sobre el estatuto de los conceptos de barroco y neobarroco, el capítulo primero.

¹⁰ Ver de SARDUY, S., *Barroco*, Paris, Seuil, 1975, pp. 13-4; «Une nouvelle instabilité», en BUCI-GLUCKSMANN, C., LOURENÇO, E. *et alii.*, *Le baroque littéraire. Théorie et pratiques*, Paris, Fondation Calouste Gulbekian, 1990, pp. 35-46; «El Barroco y el neobarroco», en FERNÁNDEZ MORENO, C. (coord.), *América Latina en su literatura*, México-París, Siglo XXI/Unesco, 1972, pp. 167-184. Sobre la interpretación del «efecto barroco» en Sarduy, ver MALCUZYNSKI, P., «El campo conceptual del (neo)barroco (Recorrido histórico y etimológico)», *Criterios*, La Habana, julio-diciembre 1994, pp. 131-170.

¹¹ Véase *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998 (trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti), pp. 24 y 64.

Fantología u ontología, se trataría para nosotros de pensar el Barroco como un acontecimiento, no como una esencia o una sustancia. Todo en él es histórico y singular, sin duda. Pero, al mismo tiempo, su historicidad no puede ser entendida como la de lo que está presente ante nosotros. En su concepto habría de entrar, junto a lo presente, lo ausente, al lado de lo que hay en el mundo, lo que lo abre a un exterior que siempre está, sin embargo, dentro de él. Veamos cómo el Barroco es el nombre de ese hueco que marcha con el mundo.

LA BRECHA ENTRE PASADO Y FUTURO

Hanna Arendt habla en su obra *Entre el pasado y el futuro* (1961) de ciertos momentos en la Historia en que se abre una brecha. El punto de partida de la pensadora es una cita del poeta francés René Char, que dice «nuestra herencia no proviene de ningún testamento», y que está referida a la experiencia de los que participaron en la Resistencia a la ocupación nazi y a cómo, cuándo ésta cesó, esos que habían arriesgado su vida en la lucha volvieron a la normalidad con el sentimiento de una enorme pérdida de libertad y de verdad.¹² Los protagonistas, sin embargo, no sabían siquiera denominar lo que habían perdido, no podían transmitir el relato de lo ocurrido. ¿Cómo interpretar esta experiencia de ruptura o de discontinuidad? Arendt: «...ese extraño periodo intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.» (*op. cit.*, p. 15). Esa realidad activa (incluso «...la parte más vital y vigorosa de la realidad», *op. cit.*, p. 16) que surge del choque de las fuerzas del pasado y del futuro es lo que Arendt llama el pensamiento. En realidad, es propio de todo ser humano en toda época, podría decirse que un rasgo de la condición humana, vivir en el intervalo, erigirse a sí mismo en ese espacio sin dimensiones a partir de su particular y novedosa composición de pasado y futuro. Es lo que, como Arendt recuerda, San Agustín ha llamado *initium*, para distinguirlo del *principium*. El primero supone la introducción de la novedad en la Historia, la capacidad específicamente humana de comenzar y de hacer historia viviendo en el tiempo y reactualizando o produciendo temporalidad. El principio es sin embargo el comienzo propio de la creación, ámbito en el que nada nuevo acontece y que giraría eternamente en círculo si el ser humano no existiera.¹³

La brecha entre pasado y futuro con frecuencia se limita al ámbito de experiencia de los que hacen del pensamiento su actividad fundamental, quedando suturada para la mayoría gracias a la tradición. Pero en ocasiones, cuando la tradición se desmorona, esa brecha se convierte, dice Arendt, en «una realidad tangible y en perplejidad para todos», en «un hecho de importancia política» (*Entre pasado...*, p. 20). Una

¹² «Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro», *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996 (trad. de A. Poljak).

¹³ Véase ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, ed. Encuentro, 2001 (trad. A. Serrano de Haro), pp. 81-82.

«realidad tangible»: la brecha misma, el vacío, como realidad manifiesta. Parece claro que no se puede tratar de una realidad del mundo, de una cosa más, sino sólo de aquel espacio, llamémosle ontológico, en que se produce la novedad histórica y el mundo está abierto a su propia creación. Y no hablamos de algo que sólo ocurra en la mente de un filósofo. Hablamos de un espacio vacío y creador que se hace patente o visible en el mundo y como mundo. Como si en ese momento del tiempo un mundo histórico se experimentara como estando sobre el vacío y quisiera servirse de él, única realidad para él existente, acomodándolo y disponiéndolo, para instalarse en él de modo estable. La hipótesis que aquí se quiere desarrollar es que tanto el siglo XVII como la actualidad son momentos históricos instalados de ese modo en la brecha entre pasado y futuro, momentos de una apertura histórico-ontológica. Barroco y Neobarroco dan nombre por igual a esa brecha y al dispositivo que permite instalarse en ella.

NOLI ME TANGERE

Recordemos la escena del Evangelio de San Juan en la que Jesucristo, ya resucitado, se le aparece a María Magdalena. De entrada, ella lo ve pero no lo reconoce. Cuando él la llama por su nombre, se da cuenta con emoción de quién es y posiblemente se lanza hacia él para abrazarlo. En ese momento, Jesús le dice: «noli me tangere», «no me toques». La escena ha sido representada innumerables veces por pintores de casi todas las épocas, entre ellos Rembrandt, Durero, Tiziano, Corregio o Alonso Cano. En casi todos los cuadros que representan esa escena, muchos de ellos titulados simplemente *Noli me tangere*, destaca el motivo del gesto de contacto o, mejor, de no contacto, de los dos personajes, símbolos de los dos reinos, la naturaleza y la gracia. E. D'Ors se ha referido en particular al *Noli me tangere* de Corregio que está en el Prado considerando el gesto indeciso y contradictorio allí representado «...verdaderamente un algoritmo del Barroco».¹⁴ Para D'Ors, lo que se simboliza allí es un elemento formal de la categoría del Barroco: la reunión en un solo gesto de intenciones contradictorias, expresión de un espíritu «en estado de ruptura interior».

Más allá de la justeza o no de los presupuestos hermenéuticos de D'Ors (lo barroco es el espíritu imitando a la naturaleza; lo clásico, el espíritu imitando al espíritu), ciertamente esa imagen plástica parece expresar bien la experiencia del mundo propia del Barroco. El siglo XVII europeo es el momento en que empieza a sentirse una ruptura entre la tierra y el Cielo, que provoca un sentimiento de verdadero vaciamiento y descentramiento del mundo. A ello contribuyen factores históricos muy específicos conocidos por todos (mencionaré sólo dos): la empresa de conquista y colonización del Nuevo Mundo, en un proceso de auténtica mundialización europea, y la revolución científica copernicano-galileana, que acaba de abrir el mundo natural a la total disposición tecno-científica. Estos complejos acontecimientos confluyen en un único proceso de infinitización del mundo, geográfica, astronómica, mental,

¹⁴ D'ORS, E., *Lo barroco...*, p. 37; véase el párrafo titulado «En el Prado otra vez. El *Noli me tangere* de Corregio» (pp. 117-118).

que tiene como efecto la absolutización de su inmanencia y la expulsión de la trascendencia divina, consumando la ruptura entre el mundo de la naturaleza y el de la gracia. La infinitud empírica es la otra cara del cierre metafísico del mundo sobre sí mismo. Marcel Gauchet ha estudiado en su obra *Le désenchantement du monde* (1985) cómo el concepto de infinito ha sido el operador de ese cierre del mundo y de su efectiva autonomización:¹⁵ un mundo cuya infinitud sirve como forma delimitadora de un ámbito de interioridad todavía referido, aunque globalmente, en su misma clausura y por tanto negativamente, a su sentido o fundamento trascendente, que sin embargo le es absolutamente exterior. En un mundo configurado de esa forma, ya no se busca a Dios entre las cosas, sino que su testimonio y presencia son de orden negativo, en tanto que Dios ausente.

Se trata de un mundo único que sustituye los dos mundos por la casa de dos plantas, «aportación barroca por excelencia», según Deleuze. En Leibniz se encuentra la idea de dos mitades del mundo que es, a juicio de Deleuze, no la reformulación sino la «puesta en cuestión» de la tradicional idea de los dos mundos. Las dos mitades corresponderían a un solo mundo en el que ya no puede saberse dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible. Un solo mundo pero que contiene una riqueza y variedad infinitas. Ese mundo único se ha expresado como en cifra en la casa de dos plantas, un lugar de puro adentro, interior sin exterior, como lo son la celda, la sacristía, la iglesia o el teatro, lugares en los que todo lo que hay que ver está adentro. Ese interior tiene como correlato un exterior sin interior: la fachada completamente independiente del interior del edificio, con puertas y ventanas y todo tipo de orificios que, sin embargo, no comunican con el interior.¹⁶

Se trata de una conversión del cosmos en *mundus*, que sólo ha sido posible por la disyunción entre lo terrestre y lo celeste, resultado del proceso que Gauchet ha denominado de «despliegue completo de la trascendencia» (*op. cit.*, p. 130). En el orden de los asuntos humanos, ha hecho posible la configuración de un espacio autónomo en el que florecen los nuevos lazos sociales individualistas. De modo que la absolutización cristiana de lo divino es, al mismo tiempo, la manera de la salida de la determinación religiosa: el cristianismo como «religión de la salida de la religión», dicho con la feliz expresión del autor francés.¹⁷ Y una vuelta más de tuerca, en que Gauchet y Arendt convergen: la

¹⁵ «Precisemos bien, con el fin de prevenir todo equívoco: un mundo *metafísicamente* cerrado sobre sí mismo es un mundo *físicamente* infinito. El cierre ontológico de la esfera de los hombres va de la mano con su apertura material. El infinito es el instrumento y el elemento mismo del cierre: allí donde se vaya, tan lejos como se pueda transportar con el pensamiento, siempre se estará en *el interior* del universo físico. El infinito, en otros términos, es nuestra *prisión*...», *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 413.

¹⁶ Véase Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 44, 79, 89, etc. La armonía entre exterior e interior es posible precisamente por la distinción de los dos pisos y la asignación del piso de abajo a la fachada, que se extiende por su materia pesada, y del piso superior a un interior ingrático y cerrado. Los dos pisos, marcados por los vectores señalados por Wölfflin y D'Ors: el hundimiento abajo y el empuje hacia lo alto. Presentes también en la pintura, por ejemplo, en *El entierro del Conde Orgaz*, de El Greco, o en *El Juicio Final* de Tintoretto.

¹⁷ Véanse, en la obra citada de Gauchet, las páginas 197-208 («La religión de la sortie de la religión») y las pp. 110-111 y 129-130.

autonomización de la inmanencia es al mismo tiempo la «alienación del mundo» (Arendt) por la caída del mundo público común a impulsos del proceso económico moderno y del auge de la racionalidad social.¹⁸ *Noli me tangere* expresa, pues, la imposibilidad de tocar a Dios en el mundo pero también la dificultad de tomar contacto con la realidad en un mundo sin Dios donde la sustancialidad de las cosas ha empezado a evaporarse.

EL DISPOSITIVO BARROCO

La escisión y descentramiento del mundo es algo que había experimentado ya el Renacimiento y su expresión formal es el Manierismo. Su resultado es, como ha señalado C.G. Dubois, «la ruptura de la *harmonia mundi*».¹⁹ La brecha de ese modo abierta es el lugar en que se encuentra el siglo XVII. El Barroco no será sólo la expresión de ese conflicto, sino el intento de resolverlo rellenando esa brecha y haciendo de ella un mundo habitable. El mundo ha perdido, con la retirada de su fundamento trascendente, también su propia entidad, su positividad, de manera que hay que construirlo tanto del punto de vista de su objetividad cognoscitiva como de su realidad práctica transformable. Para designar ese aspecto constructivo o productivo, esencial al Barroco, quisiera proponer el término de «dispositivo»: el Barroco sería el dispositivo histórico de construcción del mundo en un mundo cerrado sobre sí y vaciado.

Y en primer lugar, una aclaración sobre el significado del término dispositivo, un término que ha sido empleado por Foucault en sus análisis histórico-filosóficos. El autor francés ha reservado el nombre de dispositivo a un conjunto complejo y abierto articulado en torno a tres ejes, saber, poder, subjetividad, que mantienen entre sí relaciones productivas. De tal modo que, por ejemplo, determinadas formas de saber o de verdad tienen efectos de poder; ciertas relaciones de poder producen campos de saber, a través de los cuales ellas mismas se ejercen; determinadas configuraciones de saber-poder dan lugar a una constitución de los sujetos cuya mismidad está atravesada por la exterioridad de esos acontecimientos, al tiempo que es capaz de ejercer una acción que modifique los equilibrios previamente existentes.²⁰ Los dispositivos son interacciones de acontecimientos singulares que dan

¹⁸ Gauchet: «Con la retirada de Dios, se podría resumir, el mundo, de intangiblemente *dado* que era, deviene *por constituir*. Dios devenido Otro con respecto al mundo, es el mundo deviniendo Otro para el hombre. Doblemente: por su objetividad en el plano de la representación, y por su transformabilidad en el plano de la acción.» (GAUCHET, M., *Le désenchantement...*, p. 189). Véase de ARENDT, H., *La condición humana*, capítulo VI: «La "vita activa" y la época moderna», Barcelona, Círculo de Lectores, 1999 (trad. R. Gil Novales), pp. 331 y ss.

¹⁹ DUBOIS, C. G., *Le baroque en Europe et en France*, Paris, P.U.F., 1995, p. 40; ver también HAUSER, A., *Historia social de la literatura y el arte*, v. II, Madrid, Guadarrama, 1971 (trad. de A. Tovar y F. P. Varas-Reyes), caps. VI y VII.

²⁰ Véase, de entre las muchas referencias posibles: *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I*, Paris, Gallimard, 1976, cap. IV: «Le dispositif de sexualité» (trad. española en ed. Siglo XXI). Ver también la primera redacción a la introducción general de *Histoire de la sexualité en Dits et écrits*, v. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 578-584.



Sagrario de la Catedral, Granada.

lugar a configuraciones también eventuales; son responsables de una auténtica producción de lo nuevo, es decir, de la generación de acontecimientos irreductibles a los objetos o entes definidos en el mundo positivamente existente.²¹ Es lo que Foucault ha estudiado en relación con el dispositivo actual de la sexualidad o con el que ha producido la locura en el XVIII-XIX. El dispositivo Barroco sería una estrategia anónima, mucho más amplia que las mencionadas, de restauración o de creación del mundo. Mucho más que una mera superestructura y otra cosa que un mero instrumento político, aunque participen en él elementos ideológicos, políticos, filosóficos, etc.²² Quisiera brevemente mostrar cuál es la lógica de ese dispositivo:

Siendo el concepto de infinito, como antes vimos, el operador del cierre y vaciamiento del mundo, es también el elemento en que el dispositivo barroco organiza su construcción: si ha causado el descentramiento, permitirá también el recentramiento del mundo. Y lo hace, por un lado, apropiándose en el orden de la representación. El infinito penetra por primera vez en la representación, en el pensamiento y el arte barrocos. Deleuze lo ha mostrado a propósito del concepto leibniziano de pliegue, auténtica función operatoria del Barroco. El pliegue aparece en muchos momentos históricos pero lo que caracteriza al Barroco es el «pliegue según pliegue», su liberación en el elemento formal del infinito.²³ Si en otros momentos, como en el Renacimiento, el infinito es, por ejemplo, en la perspectiva pictórica, principio constructivo, permanece sin embargo fuera del espacio de la representación, sometida aún a los cánones del arte greco-romano. En el Barroco se produce, como ha afirmado E. Trías, «la escenificación teatral del infinito», su conversión en algo representable o, mejor, en la propia formalidad de la representación, en lo que la hace ser tal, como si la representación tuviera que estar hecha de infinito para tener un sentido. Claro está, el infinito no se presenta como tal en la representación, pero siempre hay un elemento en ella que lo connota o señala: «Es acaso, dice Trías, una línea que atraviesa el cuadro en diagonal y que está oculta tras el trazado alíneal y discontinuo del pincel barroco (...). Es, quizás, la espiral que se percibe en la parte pintada del interior de una bóveda. Es, en cualquier caso, una línea de expansión hacia el infinito.»²⁴ El infinito es eso invisible que falta en la representación visible y que sin embargo le permite (re)presentar. Podría decirse que el concepto de infinito se trascendentaliza al entrar en el ámbito de la representación: de ser, en el Renacimiento, algo *en el* mundo, entrecruzamiento y acumulación infinita de las semejanzas entre las cosas y entre ellas y las

²¹ Es un aspecto éste, el de la producción de lo nuevo, especialmente destacado por Deleuze, en su interpretación del dispositivo foucaultiano. Ver: «¿Qué es un dispositivo?», en BALIBAR, E., DELEUZE, G., *et alii.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Paidós (trad. A. L. Bixio), pp. 155-163; *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987 (trad. J. Vázquez), pp. 63 y ss.

²² El enfoque del Barroco de J. A. Maravall desde la historia social ha subrayado estos aspectos quizás excesivamente. Véase su, por otra parte, magnífico libro *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, en especial el cap. 2 y las pp. 68, 88, 91, 489, etc. Las muy diversas calificaciones que ha merecido el Barroco, como «estratagema» (Dubois), «maquinación» (Rodríguez de la Flor), como «máscara» (Malczuzynski) o «intento loco» (Pelegrin), parecen responder a este rasgo histórico-político que parece esencial.

²³ Ver *El pliegue. Leibniz...*, p. 11.

palabras (empleo aquí los motivos foucaultianos de *Les mots et les choses*), el infinito se convierte en estructura *del* mundo. Se coloca en el XVIII del lado de las estructuras que unifican la diversidad singular de las cosas y reducen la indeterminación de lo innumerable: armonización de las disonancias musicales, serie infinita convergente de carácter matemático.

Por otro lado, el concepto de infinito es apropiado en el orden de la acción humana o, si se quiere, de la praxis de la libertad. La infinitud de un mundo cerrado produce necesariamente la concepción de un proceso histórico infinito en el que la humanidad se construye como proyecto libre de sí. Las Ideas kantianas de la Razón son el ejemplo de esta correlación de apropiación especulativa del infinito, limitación de la experiencia y apertura del espacio de la libertad en la modernidad. Si el Barroco ha desplazado el dualismo metafísico a las mismas fronteras entre el mundo y su sentido, ha preparado de manera inevitable la clausura kantiana de la metafísica dogmática y la apertura, dicho con una expresión de P. Cerezo, de «una metafísica práctica de la historia».²⁵

Los análisis de Deleuze sobre el mundo como cono y como acontecimiento aportan algunas precisiones sobre la construcción barroca del mundo, que ayudan a caracterizar su dispositivo:

Si el mundo ha perdido su centro, la manera de recentrarlo es sustituyendo el centro del círculo por el vértice del cono. Es Leibniz quien proporciona su filosofía a ese mundo en cono.²⁶ La nueva unidad del mundo, perdida la centralidad circular, es la unidad por proyección que emana del vértice del cono. Como se sabe, las figuras cónicas son las que están afectadas por una curvatura infinitamente variable o pliegue. El cálculo infinitesimal va a permitir pensar en la posibilidad de encontrar una ley de la curva variable estudiando sus variaciones infinitesimales. «El mundo, afirma Deleuze, es la curva infinita que toca en una infinidad de puntos una infinidad de curvas, la curva de variable única, la serie convergente de todas las series» (*op. cit.*, p. 37).

Este mundo, ahora concebido como un cono, es un mundo hecho de acontecimientos. El cierre del mundo en su inmanencia había diseminado una polvareda de hechos. Y el dispositivo barroco no va a basarse en otra cosa que en los propios acontecimientos para llevar a cabo su construcción. De ese modo, el mundo barroco es el mundo del

²⁴ TRÍAS, E., «Escenificación del infinito (interpretación del Barroco)», *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 169; ver en general las pp. 161 y ss.

²⁵ CERZO, P., «Un paralelo entre Kant y Feuerbach (De la "Crítica de la Razón pura" a "La esencia del cristianismo")», *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, II, enero-junio, 1979, p. 9. Como se sabe, la culminación de esta «metafísica práctica de la historia» es la metafísica hegeliana, en la que la «muerte de Dios» no significa otra cosa que la desaparición de la separación de Dios con respecto al mundo, la muerte de la esencia divina como abstracción y, correlativamente, la de lo finito que quiere mantenerse al margen de la vida divina infinita: Hegel está, de ese modo, en las antípodas del Barroco.

²⁶ Ver *El pliegue. Leibniz...*, pp. 162-163.

Manierismo opuesto al esencialismo. Los predicados incluidos en la noción de un sujeto son siempre acontecimientos señalados por un verbo, no atributos reductibles a una esencia: no «el árbol es verde» sino «el árbol verdea...». Deleuze deduce de este carácter eventual o manierista del mundo barroco dos aspectos que son visibles en la plástica de las obras de arte barrocas: a) Por un lado, la omnipotencia del fondo sombrío, del que surgen las maneras, opuesto a la claridad de la forma. De ahí el nuevo régimen de la luz y los colores, que es el claroscuro: «...las cosas surgen del plano del fondo, los colores brotan del fondo común que manifiesta su naturaleza oscura, las figuras se definen por el recubrimiento más que por su contorno» (*op. cit.*, p. 47); de ahí también la idea leibniziana del fondo sombrío de la mónada, conjunto de todas las percepciones posibles, que constituye una especie de inconsciente o impensado en el entendimiento finito.²⁷ b) Por otro lado, la espontaneidad y fluidez de las maneras (que sustituye a la afirmación de un atributo sólido y constante para la sustancia, propia del esencialismo) expresa el privilegio del presente viviente sobre el pasado, la posibilidad de la producción de novedad, pero también el hecho fundamental de que el sí mismo del sujeto se constituye como inquietud: el mundo está presente en él en forma de infinitas pequeñas percepciones, infinitas sollicitaciones que describen un movimiento cuya unidad se determina de modo interno.²⁸

La variedad infinita del mundo lo es, pues, de un único mundo, como antes veíamos, pero es una variedad sometida a la unidad espiritual que por proyección se comunica a lo existente. El concepto musical de armonía da la clave para entender esa unidad: la unidad armónica, de carácter vertical, se proyecta sobre el mundo unificándolo en acordes y reduciendo las disonancias horizontales del mundo en una consonancia superior. Esa unidad armónica no es la mera afirmación de lo uno sobre lo múltiple, o de lo infinito sobre lo finito, sino, afirma Deleuze «...la que permite pensar lo existente como derivando de lo infinito» (*op. cit.*, p. 165). Si bien el mundo se ha revelado como una dispersión de acontecimientos, lo propio del Barroco es proporcionar a éstos una unidad colectiva de carácter espiritual. De nuevo, Deleuze lo formula con mucha claridad: «...lo propio del Barroco no es caer en la ilusión ni salir de ella, lo propio del Barroco es *realizar* algo en la ilusión misma, o comunicarle una *presencia* espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva.»²⁹

²⁷ Véase Deleuze, G., *ibid.*, p. 116. En la p. 113: «¿Cómo un dolor podría seguir a un placer si mil pequeños dolores o más bien semidolores, que van a reunirse en el dolor consciente, no estuvieran ya dispersos en el placer?».

²⁸ Ver *ibid.*, p. 77.

²⁹ *Ibid.*, p. 160. En Leibniz, por ejemplo, la mónada es la unidad armónica que encierra en su punto de vista el mundo entero y es el espejo inverso de Dios (1/?).

³⁰ Véase sobre ello FOUCAULT, M., *Las palabras, las cosas*, México, Siglo XXI, 1986 (trad. E. C. Frost), p. 41.

³¹ Hace tiempo que esa obra ha dejado de verse como un mero tratado de estética literaria y ha comenzado a interpretarse desde su carácter filosófico radical. Pueden citarse en este sentido, entre otros muchos nombres, los de E. Hidalgo-Serna, J. M. Ayala y B. Pelegrín. Mario Perniola ha señalado la dificultad que tiene para nosotros entender la teoría graciana de la agudeza a causa precisamente de la estética moderna (ver PERNIOLA, M., *Egipcio, barroco y neo-barroco en la sociedad y el arte*, Murcia, Cendeac, 2005, p. 139).

«EL MUNDO ES UN ZERO...»: EL ARTE DE INGENIO DE GRACIÁN

El punto de partida de B. Gracián, así como el reto al que se enfrenta, está magníficamente expresado por el aforismo 211 del *Oráculo manual*: «Este mundo es un zero: a solas, vale nada, juntándolo con el Cielo, mucho» (Ed. Cátedra, p. 218). Gracián es ejemplo especialmente importante de lo que hemos llamado el dispositivo barroco por su intento de construcción del mundo a instancias de la potencia ontológica por excelencia del Barroco: el ingenio. A diferencia de otras formas de conocimiento, como por ejemplo la *divinatio* renacentista,³⁰ que permiten descubrir la presencia de Dios en las criaturas, el ingenio es precisamente conocimiento de un Dios ausente. Desde este punto de vista, en *Agudeza y arte de ingenio* (1648) encontramos, más allá de su aportación estética y literaria, una propuesta ontológica.³¹

Si el ingenio había sido universalizado y elevado por Luis Vives a origen y fuente de toda excelencia humana en el mundo,³² Gracián va a conducirlo casi más allá de los límites del mundo. Eso supone, en primer lugar, hacer del arte de ingenio mucho más que una retórica, la cual queda ahora subordinada a él: las figuras retóricas son sólo el material con el que trabajan las figuras del ingenio y al que éstas dan alma o vida.³³ La cualidad propia de las figuras de ingenio es la agudeza (semejante, dice Gracián, a lo que es la hermosura para la vista o la consonancia para el oído: ver discurso II), un aspecto eminente de la Belleza que, Gracián, en una acepción platónica, entiende como perfección ontológica. Cuando en el discurso II de la *Agudeza* se afirma que «No se contenta el ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura» (ed. cit., p. 54), Gracián no está limitando el ingenio a la mera belleza,³⁴ sino ampliando el campo de la verdad y lo natural, es decir, de la verdad intramundana, a la bella verdad o verdad ontológica: la agudeza como «artificio superlativo» es, dice Gracián, «vislumbre de divinidad».³⁵

La agudeza es definida como correlación armónica,³⁶ aunque no meramente visible o sensible, sino inteligible y señal de Perfección. Representa la dimensión armónica vertical de la que antes hablábamos, unificadora de la variedad del mundo. Las agudezas surgen, en primera

³² Véase HIDALGO-SERNA, E., Introducción a VIVES, L., *El arte retórica*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. XIX.

³³ «Son los tropos y figuras retóricas materia y como fundamento para que sobre ellos levante sus primores la agudeza, y lo que la retórica tiene por formalidad, esta nuestra arte tiene por materia sobre que echa el esmalte de su artificio.» (Disc. XX, ed. Clásicos Castalia, p. 204).

³⁴ Véase PELEGRIN, B., «La retórica ampliada al placer», *Diwan*, n.º 8/9, 1980, p. 55.

³⁵ «La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad» (*Héroes*, primor III).

³⁶ «Consiste, pues, este artificio conceptuoso, en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento.» (Disc. II., p. 55).

instancia, de las circunstancias o contingencias, definidoras del ámbito en que se producen las relaciones concretas entre las cosas singulares. Esas circunstancias son la variedad, las maneras del mundo, y representan el polo óntico, empírico, que junto con el ontológico o trascendental de la perfección/unidad, constituye el mundo.³⁷ Pero entre esos dos polos hay una total correlación: al expresar la infinitud horizontal de las relaciones entre los existentes singulares, la agudeza está al mismo tiempo y realmente reflejando la otra infinitud, la divina, ausente del mundo. El ingenio sería, entonces, el acto de pensar lo existente como derivando de Dios, aunque falto de él. Y la agudeza, sería el guiño o mirada de reojo que el ingenio lanza al afuera divino del mundo.

Hay en esta teoría del ingenio una muy fina economía de la visibilidad y de la presencia. El ingenio crea conceptos en los que se «expresa» o expresa la correspondencia que se halla entre los objetos (discurso II) pero su función más importante, como ya señalábamos antes, es ontológica. A través de determinados mecanismos de ocultación como el misterio, la dificultad o la contradicción, el ingenio produce una intensificación o «realce» de la agudeza. Ésta llega a su punta incandescente cuando se concentra en un «reparo» o problema que inquieta a la inteligencia y le da qué pensar. La ocultación como mecanismo de la agudeza produce un efecto de profundidad que, como ha mostrado M. Blanco, oscila entre la mistificación y la mística:³⁸ impresión o apariencia de que hay algo que pensar e intento de reflejarlo o de decirlo de modo negativo con el silencio de la ocultación. Así parece que lo que el ingenio crea a través de sus conceptos es un espacio, podría decirse «especulativo», en que el carácter apariencial de la representación es al mismo tiempo el lugar donde se da testimonio negativo de la realidad divina, ausente del mundo, el hueco donde se hace presente en tanto que ausente. La gran alegoría barroca, que es *El Criticón*, es el ejemplo del despliegue de ese mecanismo especulativo de construcción del mundo: allí se narra «la fábula del mundo como fábula»,³⁹ que para conseguir la revitalización espiritual del mundo debe llevar a cabo, al mismo tiempo, su nihilización más radical, de manera que en el extremo del absoluto inmundano, como por una especie de revolución del fundamento en la que la nada se troca en todo, empiece el mundo a mundanizar.

Este intento de Gracián de construcción del mundo muestra con especial claridad la dificultad o ambigüedad del dispositivo barroco: la construcción sólo puede hacerse, como dice Gracián, «juntando» al

³⁷ E. Hidalgo-Serna ha interpretado la lógica del ingenio de Gracián, en este sentido, como un método de conocimiento que respeta la relatividad y concreción ontológica de los seres y que es, según él, alternativo al conocimiento racional. Esto plantea, sin embargo, una dualidad difícilmente sostenible entre racional/irracional, singular-universal, lenguaje-signo/lenguaje-imagen, etc. Los dos polos, el empírico y el trascendental permanecen en una tensión en la que difícilmente puede prescindirse de uno de ellos (véase HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 145, 153, etc.).

³⁸ Ver «El mecanismo de la ocultación. Análisis de un ejemplo de agudeza», *Criticón*, 43, 1988, pp. 13-36.

³⁹ Me permito remitir en este punto a mi trabajo «Lo insoportable de la verdad», en GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, 2003.

mundo con el Cielo, sumando al «zero» una magnitud infinita. Al hacerlo, la edificación del mundo sólo se hace posible a través de su vaciamiento radical, la construcción sólo a través de una reducción a nada que cierra el mundo hasta el límite de la implosión.

EL BARROCO Y NOSOTROS

Es evidente que nuestro mundo no es el del Barroco. El mundo barroco era un mundo descentrado pero armónico, infinito pero determinado racionalmente por esa misma infinitud; el actual, sin embargo, es un mundo caracterizado por su ausencia de armonía, por una infinitud que es la de los existentes singulares, infinitamente finitos. El barroco todavía era un mundo creado distinto de su creador, que está situado en otra parte. Es quizás el último mundo que se concibe como referido globalmente a un afuera exterior y absoluto donde encuentra su sentido, donde, podría decirse, se halla el *Kosmotheoros* capaz de tener una visión unitaria del mundo. Es, por tanto, el último mundo en el que cabe preguntarse globalmente por su sentido. O, si se quiere, la «época de la imagen del mundo», empleando el conocido título de Heidegger. El mundo actual no puede ya ser pensado a partir de esta imagen de la absoluta exterioridad y su unidad se nos escapa. J.-L. Nancy lo ha expresado nítidamente: «Comprendemos hoy que el mundo es, al contrario, un medio en el cual uno se encuentra, y que sólo se puede aprehender desde el interior. Se está en un mundo y no ante él.»⁴⁰ El mundo actual, carente de unidad propia, tanto como de unidad por proyección, desunido con respecto a sí mismo, más caos que cosmos, quizás «caosmos», como lo ha calificado Deleuze, está constituido por acontecimientos singulares que se agrupan en series divergentes (coexistencia de mundos imposibles).⁴¹ Si el dispositivo barroco contribuyó enormemente a la edificación del mundo como proceso histórico, es decir, como sujeto de sí mismo, el mundo actual ha perdido también esa unidad teleológica. Ya no es posible una unidad derivada de su adecuación a una Idea o a un Fin.⁴² El sentido del mundo no reenvía para nosotros, por tanto, a nada fuera del mundo, sino al propio mundo como sentido.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias irreductibles, el siglo XVII y la actualidad tienen algo en común: son momentos de cierre del mundo. En el XVII se trataba, como antes veíamos, de la constitución de una inmanencia absoluta, de un mundo objeto y sujeto con entidad

⁴⁰ NANCY, J. L., «El arte de hacer un mundo», en SÁEZ, L., HIGUERA, J. de la, y ZÚÑIGA, J. F. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 453-461; ver también del mismo autor, «Urbi et orbi», *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, pp. 11-64.

⁴¹ Véase *El pliegue. Leibniz...*, pp. 176 y 108.

⁴² Ver NANCY, J. L., «El arte de hacer...», p. 461. En una conferencia pronunciada en Madrid en 1951, C. Schmitt hace un radical análisis del problema actual de la unidad del mundo y es interesante ver cómo, sin embargo, recae en el espejismo de pensar que la «singularidad infinita» de lo histórico puede aún ser salvada por acontecimientos absolutamente extra-mundanos, en lo que podría entenderse como un retorno al Barroco desde el Neobarroco (ver *La unidad del mundo*, Madrid, Ateneo, 1951, en especial pp. 36-37).

autónoma, aunque carente en sí mismo de sentido. En la actualidad, el cierre del mundo se produce a través de su unificación técnica y económica, y de la consiguiente extensión de la equivalencia general de todas las cosas, la monovalencia o sentido único de un aglomerado o «*glomus*». Si la actualidad es la época de la mundialización o globalización, también lo fue el siglo XVII. Entonces, coincidió con un proceso de mundanización y, en la actualidad, con un proceso de aglomeración.⁴³

En ese cierre del mundo, frente a él y, al mismo tiempo, contribuyendo a él, el dispositivo barroco consistía, como hemos visto antes, en señalar el lugar exterior desde el cual puede venirle su sentido al mundo. Rodríguez de la Flor ha mostrado cómo esa «re-semantización del mundo» es llevada al límite por el Barroco produciendo un auténtico cierre de la representación, especialmente manifiesto en España: inflación especulativa, inmovilización del saber, perversión del espacio académico, etc.⁴⁴ Pero, no olvidemos que la finalidad del dispositivo barroco era reanimar espiritualmente el mundo «juntándolo con el Cielo». La manera de llevar a cabo esa revitalización fue la febril puesta en representación del mundo con objeto de introducir en él lo que no se puede reducir a presencia dada y acabada. Toda representación presenta algo exponiendo su sentido o su valor pero la representación barroca pretendía, en cada representación particular, mostrar el sentido del mundo como tal y, para ello, ofrecía un sentido global y radicalmente ausente (*absens*), imposible de traducirse en presencia.⁴⁵ Dinámica de «sobre-representación» (Nancy) que acaba por cerrar el mundo a base de querer rellenarlo con una presencia ausente.

Esta ambivalencia, propia de una «cultura de la ambigüedad» (P. Cerezo) como es el Barroco,⁴⁶ tiene posiblemente que ver con un rasgo profundo del pensamiento ontoteológico, en cuya historia, el Barroco parece representar un momento especialmente importante. Como ha mostrado Heidegger, el pensamiento ontoteológico se caracteriza por representar el ser como ente presente, colocando en un afuera su fundamento y cerrando de ese modo el mundo como la totalidad acabada y autorreferencial de los entes.⁴⁷ Pero junto a ese movimiento de cierre, la ontoteología abriga un movimiento de apertura. J.-L. Nancy ha hablado, en este sentido, del carácter constitutivamente desconstructor o autodesconstructor de la metafísica y del cristianismo: desde su interior mismo se produciría «...el movimiento de una desestabilización del sistema del ente en totalidad»,⁴⁸ lo que hace que el cierre o clausura pueda liberar una apertura o «desclausura» (*déclousion*). Esa exigencia de abrir el mundo introduciendo en él la alteridad opera

⁴³ En el XVII se produce la «primera conciencia de una “mundialización”». Ver PELEGRIN, B., *Figures de l'infini...*, p. 22. Sobre el globo como *glomus*, ver NANCY, J.-L., *La création du monde...*, p. 14.

⁴⁴ Ver RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, prólogo y cap. 1: «La península metafísica. Crisis de las letras y decadencia general del saber en la España del Antiguo Régimen». Véase también sobre esta cuestión, PELEGRIN, B., *Figures de l'infini...*, pp. 244-245.

⁴⁵ Ver NANCY, J. L., «La représentation interdite», *Au fond des images*, Paris, Gallilée, 2003. El autor francés, ha dedicado un ensayo al *Noli me tangere* precisamente en los términos de cómo la representación pictórica barroca

secretamente en las grandes construcciones metafísicas occidentales y puede que sea el lugar en que el espectro del Barroco retorne para nosotros (o quizás no se haya marchado nunca). María Zambrano ha llamado «piedad» a esa exigencia, aunque para nosotros no tiene por qué tener connotaciones religiosas sino que quizás define simplemente el ámbito de exterioridad propio del pensar.⁴⁹

El Barroco no ha sido otra cosa quizás que la intensificación de esta «esencia doble» o «bífida» (Heidegger) del cristianismo, su extrema-ción hasta casi la indiscernibilidad. El dispositivo barroco ha intentado abrir el mundo a su afuera y al mismo tiempo que respondía con ello a esa exigencia de alteridad constitutiva, su momento de des-clausura, estaba fortaleciendo el cierre sobre sí de un mundo de absoluta inmanencia separado de su sentido. Consciente de pertenecer a un mundo inmundo, el Barroco se enfrentó al reto de habitarlo. Para ello buscó los materiales con los que llevar a cabo su construcción en el reflejo que el Cielo tiene en el vacío del mundo, apoyándose en un Dios cuya verdad sólo se ofrece en el retiro de su presencia, que sólo puede aportar sentido quitándose al mundo.

El reto al que respondió el Barroco es el mismo al que nosotros debemos también responder: cómo habitar un mundo inmundo, como construir un mundo atravesado de nada. Habitamos el mismo espacio ontológico inhóspito, ese que hemos llamado con Arendt «la brecha entre pasado y futuro», pero ahora para nosotros la tarea de abrir el mundo a su afuera ya no puede significar buscar en el exterior del mundo, para encontrar allí su sentido. Para nosotros, responder a la exigencia incondicionada que define el pensamiento sólo puede significar abrir el mundo a su afuera inmanente, a su propio vacío o nada interior, e impedir que las cosas adquieran definitivamente la estabilidad y la presencia que, aunque requeridas por la gestión del vigente dispositivo tecno-económico global, nos impedirían producir en el mundo algo nuevo. Se trata para nosotros de abrir el mundo a la infinita finitud y singularidad de lo existente donde el mundo puede hacer mundo. Nuestra fascinación por el Barroco es su misma atracción por lo infinito, ahora convertido en el infinito del existir, en la nada que transita en todas las cosas. Nuestra tarea es pensar esa nada que da existencia al mundo y cuidar de que éste no se cierre o se rellene. Ya no pretendemos dotar al mundo de una presencia espiritual perdida sino que, al contrario, la tarea es quizás hacer que se desprenda de su excesiva presencia. Para ello, hemos de seguir pensando: preguntándonos por aquello que, como el Barroco, nos hace pensar.

plantea la cuestión de la presentación de lo ausente en tanto que tal, afuera del mundo en el mundo. Ver *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003, pp. 68, 74-75, etc.

⁴⁶ CEREZO, P., «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián...*, pp. 401 y ss.

⁴⁷ Véase HEIDEGGER, M., «Introducción a “¿Qué es metafísica?”» (1949), *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial (trad. H. Cortés y A. Leyte), p. 309.

⁴⁸ NANCY, J.-L., *La déclousion. Déconstruction du christianisme, I*, Paris, Gallilée, 2005, p. 18.

⁴⁹ Véase *El hombre y lo divino*, Madrid, F.C.E., 1993, cap. II.



LA JUSTICIA EN LA ANDALUCÍA DEL SIGLO XVII

José Antonio López Nevot
Universidad de Granada

«Y estas Chancillerías corresponden a los conuentos Pretorios que ordenó el Emperador Constantino el Magno; eran tribunales superiores, y a ellos como a estos se apelaua de lo determinado en los conuentos juridicos tribunales inferiores. Y auia en el Andaluzia quatro, aora se gouierna con vna Chancilleria».

Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica*.

La cultura jurídica del Antiguo Régimen ha sido expresivamente calificada de jurisdiccional. En el dilatado espacio cronológico presidido por la recepción y pervivencia del *ius commune* y el subsiguiente despliegue del absolutismo, desempeñó siempre un papel basilar la noción de justicia, concebida como la función esencial y definitoria del poder político.¹ Su titular, el monarca, paulatinamente reconocido durante la

¹ Para lo que sigue, véase GONZÁLEZ ALONSO, B., «La Justicia», en ARTOLA, M., (dir.), *Enciclopedia de Historia de España. II. Instituciones Políticas. Imperio*, Madrid, 1988, pp. 343-417, esp. pp. 377-400; CLAVERO, B., «Justicia y Gobierno, Economía y Gracia», en MOYA MORALES, J., QUESADA DORADOR, E. y TORRES IBÁÑEZ, D. (eds.), *Real Chancillería de Granada. V Centenario. 1505-2005*, Granada, 2006, pp. 121-147; AGÜERO, A., «Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional», y GARRIGA, C., «*Justicia animada*: dispositivos de la justicia en la Monarquía católica», en LORENTE SARIÑENA, M. (coord.), *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, *Cuadernos de Derecho Judicial*, VI (2006), Madrid, 2007, pp. 19-58 y 59-104, respectivamente.

Baja Edad Media como fuente y origen de toda jurisdicción en el reino, ostentaba la supremacía jurisdiccional o *mayoría de justicia*. Un jurista cuya obra prefigura la retórica del Barroco, Jerónimo Castillo de Bobadilla,² escribe a fines del siglo XVI que «esta mayoría (...) ni los Reyes la pueden enagenar, ni los Señores prescribir, porque es la forma sustancial de la magestad, cetro y corona Real, y reconocimiento supremo pegados a los huesos de los Reyes por la dignidad Real, y por Derecho divino concedido».³ En su reducto supremo, la justicia era una facultad ínsita al poder real —*id est*, una *regalía*— y, como tal, inalienable e imprescriptible, aunque compatible con una base caracterizada por el pluralismo y la fragmentación jurisdiccional. Por último, la finalidad encomendada a la justicia era la conservación de un orden social de índole trascendente y textura corporativa, donde la virtud de mantener a cada uno en su derecho se modulaba atendiendo a la distinta posición ocupada por las personas en la jerarquía estamental.

Si del concepto descendemos a la práctica de la justicia, comprobamos que se trataba de una justicia de jueces, fundada no tanto en la adecuación de la sentencia a la ley, cuanto en la conducta ajustada a Derecho de los magistrados que la dictaban.⁴ A tales efectos resultan elocuentes las palabras de un célebre escritor político del Barroco, Diego de Saavedra Fajardo, para quien las leyes «no pueden darse a entender por sí mismas, y son cuerpos que reciben el alma y el entendimiento de los jueces, por cuya boca hablan, y por cuya pluma se declaran y aplican a los casos, no pudiendo comprendellos todos».⁵ Adviértase que, por entonces, el ejercicio de la actividad jurisdiccional no se reducía a la

aplicación tasada, mecánica y uniforme de unas normas positivas previamente formuladas. Los jueces disponían de un amplio grado de arbitrio para adaptar el procedimiento a las circunstancias del caso litigioso, apreciar libremente las pruebas y mitigar o agravar las penas,⁶ llegando a extenderse hasta la imposición de la pena capital.⁷ Ahora bien, el *arbitrium iudicis* solía disciplinarse mediante el recurso a la llamada *communis opinio doctorum*, o consenso de los juristas, y al estilo, sedimentación de la práctica de los tribunales.

Desde fines del siglo XV, los textos normativos castellanos dan cuenta de la relevancia —y la problemática— del estilo judicial.⁸ En el Proemio a las *Ordenanzas Reales de Castilla*, publicadas en 1484, asegura Alonso Díaz de Montalvo que «la alteza e merced de los dichos señores rrey don fernando e rreyna doña ysabel (...) mandaron que se fiziese copilacion de las dichas leyes (...) conformando las con el vso e estilo dela su corte e chançellería».⁹ Sin embargo, en las *Leyes por la brevedad y orden de los pleitos*, de 1499, los propios Reyes Católicos atribuyen en parte al estilo del Consejo Real y de las Audiencias las dilaciones en la prosecución y determinación de las causas.¹⁰ En 1505, el Presidente y los oidores de la Chancillería de Ciudad Real consultan al Consejo Real ciertas dudas derivadas de la interpretación de las Ordenanzas de Alcalá de Henares de 1503. Pues bien, en la consulta se hace constar que los Reyes Católicos habían ordenado «que se siguiesse y guardasse el estilo y orden que se guardaua en el modo de proceder antes que las dichas leyes y nueuas ordenanças fuesseen publicadas».¹¹ Por otra parte, la diversidad de estilos judiciales,

² Véase TOMÁS Y VALIENTE, F., «Castillo de Bobadilla (c. 1547-c. 1605). Semblanza personal y profesional de un juez del Antiguo Régimen», *Anuario de Historia del Derecho Español* (=AHDE), n.º 45 (1975), pp. 159-238, esp. pp. 186 y 192-194. Sobre la existencia de un Barroco jurídico, o de un aspecto jurídico en el Barroco, véase GIBERT SÁNCHEZ DE LA VEGA, R., «El oficio cortesano según Bermúdez de Pedraza», *Actualidad y perspectiva del Derecho público a fines del siglo XX: Homenaje al profesor Garrido Falla*, III, Madrid, 1992, pp. 2063-2086, esp. p. 2081, n. 8.

³ CASTILLO DE BOVADILLA, J., *Política para Corregidores, y Señores de Vasallos, en tiempo de paz, y de guerra. Y para Juezes Eclesiasticos y Seglares y de Sacas, Aduanas, y de Residencias, y sus Oficiales: y para Regidores, y Abogados, y del valor de los Corregimientos, y Gobiernos Realengos, y de las Ordenes. Autor el Licenciado..., del Consejo del Rey Don Felipe III. nuestro Señor, y su Fiscal en la Real Chancillería de Valladolid*, Amberes, 1704, (1.ª ed., Madrid, 1597), ed. facsímil con estudio preliminar de Benjamín González Alonso, Madrid, 1978, I, Lib. II, Cap. XVI, n.º 86, p. 462.

⁴ Véase GARRIGA, C., «*Justicia animada...*», p. 90.

⁵ SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien Empresas*, en *Obras completas*, recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de Ángel González Palencia, Madrid, 1946, p. 265.

⁶ GONZÁLEZ ALONSO, B., «Jueces, justicia, arbitrio judicial (Algunas reflexiones sobre la posición de los jueces ante el Derecho en la Castilla moderna)», en BENASSAR PERILLIER, B. et alii, *Vivir el Siglo de Oro. Poder, cultura e historia en la Época Moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, 2003, pp. 223-241.

⁷ Véase ORTEGO GIL, P., «Notas sobre el arbitrio judicial *usque ad mortem* en el Antiguo Régimen», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2004, vol. extraordinario, pp. 211-233; del mismo autor, «El fiscal de su majestad pide se supla a mayores

penas. Defensa de la justicia y arbitrio judicial», *Initium. Revista Catalana d'Història del Dret*, n.º 5 (2000), pp. 239-354.

⁸ Véase PÉREZ-VICTORIA DE BENAVIDES, M., «La teoría estatutaria como solución al conflicto entre el Derecho histórico de los distintos reinos (A propósito de una sentencia de la Chancillería de Granada en el s. XVII)», *Initium*, n.º 6 (2001), pp. 445-447, esp. pp. 448-450, y «El estilo judicial en la Edad Moderna», *Opuscula miscellanea*, Granada, 2001, pp. 47-63. Además, ALONSO ROMERO, M. P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Salamanca, 1982, pp. 92-94; RANIERI, F., «El estilo judicial español y su influencia en la Europa del Antiguo Régimen», *España y Europa. Un pasado jurídico común. Actas del I Simposio Internacional del Instituto de Derecho Común*, Murcia, 1986, pp. 101-118; y GONZÁLEZ ALONSO, B., «La Justicia», p. 398, y «Jueces», pp. 240-241.

⁹ DÍAZ DE MONTALVO, A., *Copilación de Leyes del Reyno*, ed. facsímil, Valladolid, 1986, Proemio.

¹⁰ «Fazemos vos saber que nos somos informados que en las causas pleytos e negocios (...) se dilata mucho la prosecucion e determinacion (...) por razon de las dilaciones que en cada parte de los pleytos e negocios se dan por las leyes de las partidas e de los fueros e ordenamientos e por derecho comun e estilo del nuestro consejo e de las nuestras audiencias e otras audiencias inferiores assi en la ordenacion como en la discision dellos» (*Leyes hechas por los muy altos e muy poderosos principes e señores el rey don fernando e la reyna doña ysabel nuestros soberanos señores por la breuedad e orden de los pleytos fechas en la villa de madrid año del señor de mil.cccc.xc.ix*, ed. facsímil, Granada, 1993, f. 2r.).

¹¹ *Cedvlas, Prouisiones, visitas y Ordenanças de los Sennores Reyes Catholicos y de sus Maiestades y Autos de los señores Presidente y Oidores concernientes a la facil y buena expedicion de los negocios y administracion de Iustica (sic) y gouernacion de la Audiencia Real que reside en la Ciudad de Granada*, Anno de MDLI, f. 21v.

no sólo entre distintos tribunales, sino dentro de un mismo tribunal, suscitaba inseguridad en la aplicación del Derecho. Así, de la visita practicada en 1542 a la Chancillería de Granada resultó que «en la orden del proceder y proueer en algunos autos judiciales delos procesos y causas se tienen y guardan diferentes estilos y maneras de proueer entre los Oidores y salas dessa Audiencia de que se siguen algunos inconuenientes y no buen exemplo». ¹² Finalmente, los procuradores de las Cortes de Madrid de 1551, tras denunciar que en el estilo de las Audiencias se contravenía el tenor de las leyes, piden a Carlos I que «mande declarar si se ha de guardar el estilo, o la ley para que los juezes e partes sepan lo que han de hazer», petición a la que el monarca responderá con una fórmula evasiva. ¹³

La actitud de los juristas castellanos fue inequívocamente favorable al estilo observado en los tribunales superiores. ¿Por qué? Porque oidores y alcaldes de las Chancillerías, alcaldes de Casa y Corte y consejeros de Castilla representaban de forma suprema e inmediata a la persona misma del monarca y juzgaban en su real nombre. Según Gonzalo Suárez de Paz —de quien volveremos a ocuparnos en seguida—, *stylus qui longaevus est usus caussarum, potest aeque ut ius allegari, cum ad litium ordinationem, tum ad earum decisionem (...). Quia stylus facit ius*. ¹⁴ Para el jurista e historiador granadino Francisco Bermúdez de Pedraza, quien escribe en pleno Barroco, «el Estylo de la Corte, y Chancillería, donde se representa la persona Real, por su tácita aprobación haze Derecho». ¹⁵

La relevancia del estilo forense suscitó la aparición de un género literario propio, el de las Prácticas procesales, «obras —en palabras de Tomás y Valiente— de utilidad «práctica» indiscutible, pero de calidad técnica desigual y decreciente». ¹⁶ La *Praxis ecclesiastica et secularis* del citado Gonzalo Suárez de Paz, publicada por primera vez en 1583, se convirtió en paradigma del género. Paz, catedrático de Cánones en la Universidad de Salamanca, escribió su obra con la finalidad de orientar a jueces y abogados principiantes, procurando superar el divorcio entre teoría y práctica del Derecho. ¹⁷

Sin embargo, la *Praxis* de Suárez de Paz, redactada en lengua latina, sólo era accesible a los letrados, a las personas dotadas de formación

técnico-jurídica. Escribanos, procuradores y en general prácticos del Derecho se servían más bien de otra obra, redactada años atrás en castellano con la finalidad de adoctrinarles en sus oficios. Se trata de la *Práctica civil y criminal* de Gabriel de Monterroso y Alvarado, editada por primera vez en Valladolid, en 1563. Pues bien, el *Quinto Tractado* de la *Práctica* de Monterroso versa sobre «la orden y pratica que se tiene en las Reales Chancillerías de Valladolid y Granada, assi en los negocios ciuiles como en los criminales». ¹⁸ Por primera vez se exponía monográficamente la práctica de las dos Chancillerías castellanas. La *Práctica* de Monterroso acabó convirtiéndose no sólo en guía «para mejor circular por los pasillos de juzgados y tribunales», ¹⁹ sino también en modelo para la redacción de sucesivas *Prácticas*.

Fijemos nuestra atención en una de esas *Prácticas*, recogida en el manuscrito 309 de la Biblioteca Nacional y, hasta fecha reciente, ²⁰ inédita. Su título, *Práctica de la Real Chancillería de Granada*; su objeto, la práctica de un tribunal superior, la Real Audiencia y Chancillería de Granada, cuyo distrito comprendía los territorios de la Corona de Castilla ubicados aquende el río Tajo —que lo separaban del ámbito jurisdiccional de la otra Chancillería, la de Valladolid—, incluyendo los reinos de Granada, Sevilla, Córdoba, Jaén y Murcia, amén de tierras y provincias de La Mancha y Extremadura. Redactada por un autor anónimo, hasta ahora no había merecido ninguna investigación que pusiera de manifiesto su alcance como obra de la literatura procesal castellana, y su inestimable valor como fuente para el conocimiento de la administración de justicia superior durante el siglo xvii.

Hoy podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el autor de la *Práctica de la Real Chancillería de Granada* fue un oficial del tribunal llamado Juan Martínez Lozano. Nacido en la ciudad del Dauro a fines del siglo xvi o comienzos del xvii, Lozano fue un curial avisado, diligente y laborioso, criado a la sombra del pretorio granadino, donde ejerció oficios modestos, sin duda, pero que le depararon un conocimiento empírico y cotidiano de los usos forenses. Según confesión propia, había desempeñado el cargo de oficial mayor del secretario del Real Acuerdo, el órgano colegiado de gobierno interno de la Chancillería. Por otra parte, el mismo Lozano nos informa de

¹² *Cedulas, Prouisiones, visitas y Ordenanzas...*, f. 139r.

¹³ «Que se declare el estilo de las leyes.

Otrosi, en el estilo de las audiencias destos reynos ay gran diferencia contra leyes expressas, e alegando el estilo muchos sentencian por el otro conforme a la ley, e los abogados no dan el parecer que conviene. Suplicamos a V. M. mande declarar si se ha de guardar el estilo, o la ley para que los juezes e partes sepan lo que han de hazer.

A esto vos respondemos, que los juezes hagan justicia».

(Cortes de Madrid de 1551, pet. CVIII, en *Cortes de los antiguos Reinos de León y de Castilla publicadas por la Real Academia*, V, Madrid, 1903, pp. 547-548).

¹⁴ SUÁREZ DE PAZ, G., *Praxis Ecclesiastica et Secularis Cum Actionum Formulis et Actis Processuum Hispano sermone compositis; Authore...*, Coloniae Allobrogum, M.DCC.XXIV, (1.ª ed., Salamanca, 1583), Proemium, 5, p. 1.

¹⁵ *Apud* ALONSO ROMERO, M. P., *El proceso penal...*, p. 93, n. 2.

¹⁶ TOMÁS Y VALIENTE, F., «El pensamiento jurídico», en ARTOLA, M. (dir.), *Enciclopedia de Historia de España. III. Iglesia, Pensamiento, Cultura*. Madrid,

1988, pp. 327-408, esp. p. 361; en ese sentido, véase KAGAN, R. L., *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, traducción de Margarita Moreno, Salamanca, 1991, pp. 148-150.

¹⁷ Véase GIBERT, R., *Ciencia jurídica española*, Granada, 1982, p. 14, y ALONSO ROMERO, M. P., «*Theoria y praxis* en la enseñanza del Derecho: tratados y prácticas procesales en la Universidad de Salamanca a mediados del siglo xvi», *AHDE*, n.º 61 (1991), pp. 451-547, esp. pp. 474-476.

¹⁸ Citamos por MONTERROSO Y ALVARADO, G., *Pratica Ciuil y Criminal, e Instruction de Scriuanos. Diuidida en nueue tractados. Agora de nueuo emendada y añadida, en esta segunda impression, en muchas cosas a ella necesarias. Especialmente, en el quinto tractado. Compuesta por...* Valladolid, 1566, f. 69r.

¹⁹ La expresión es de ALONSO ROMERO, M. P., «*Theoria y praxis...*», p. 471.

²⁰ *Práctica de la Real Chancillería de Granada. Estudio preliminar y edición del manuscrito 309 de la Biblioteca Nacional de Madrid* por José Antonio LÓPEZ NEVOT, Granada, 2005.

que ejercía la profesión de procurador del tribunal, citando algunos pleitos en los que intervino y los nombres de los litigantes. Sabemos también que actuó como procurador de pobres; asimismo, declara que desde hacía algún tiempo servía el oficio de repartidor de los procesos. Su probidad le hizo merecedor de un cargo de mayor enjundia, el de escribano de la visita que Pedro de Gálvez, oidor de la Chancillería de Granada,²¹ giró en 1650 a la Audiencia de Méjico.²² No parece que Lozano perteneciera al círculo de los letrados, pero su obra refleja la provechosa lectura de textos jurídicos, históricos, lingüísticos y doctrinales.

Lozano debió iniciar la redacción de la *Práctica* hacia 1644; en 1650, y con motivo de su traslado a Méjico, el autor interrumpió su tarea, para reanudarla a su regreso a España, que tuvo lugar hacia 1653.²³ Nada más puede precisarse con seguridad acerca de la cronología de la obra. Coincide la redacción de la *Práctica* con los años inmediatamente posteriores a la caída y muerte del Conde Duque de Olivares; sobre el texto gravita la resonancia de los sucesos que precipitaron la desgracia del valido, como las sublevaciones de Cataluña y Portugal.²⁴ No es ociosa la referencia a Olivares: en el *Gran Memorial* dirigido al joven Felipe IV en 1624, el Conde Duque había pormenorizado el régimen organizativo y funcional de las dos Chancillerías castellanas, la de Valladolid y la de Granada, asegurando que «ambas corren con uniformidad en todo»;²⁵ según Olivares, sólo se diferenciaban «en un tribunal que tiene cada una»: en Valladolid, el Juez Mayor de Vizcaya y, en Granada, el Consejo de Población.²⁶ Tal vez no sería aventurado añadir otras diferencias, representadas justamente por la existencia de un *stilus curiae* propio, fundado en la práctica de una y otra Chancillería.

Por entonces, la Chancillería de Granada cumplía siglo y medio de historia. Consignemos algunas fechas decisivas: en 1505, la segunda Audiencia y Chancillería de Castilla, con sede en Ciudad Real, se traslada definitivamente a Granada; en 1571 se crea el Consejo de Población,

²¹ Sobre Pedro de Gálvez, véase GAN GIMÉNEZ, P., *La Real Chancillería de Granada (1505-1834)*, Granada, 1988, p. 244.

²² LÓPEZ NEVOT, A., Estudio Preliminar a *Práctica de la Real Chancillería de Granada*, pp. X-XVII.

²³ LÓPEZ NEVOT, A., Estudio Preliminar a *Práctica...*, p. XVIII.

²⁴ «Que los hijosdalgo tengan obligación preçissa de acudir a los llamamientos del Rey para las guerras, lo emos visto y experimentado en nuestros tiempos, y por nuestros pecados, assi para la guerra de Cataluña, como para la de Portugal», *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 66, n.º 13, p. 462.

²⁵ Véase ELLIOTT, J. H. y PEÑA, J. F. de la, *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares. Tomo I. Política interior: 1621 a 1627*, Madrid, 1978, p. 68.

²⁶ ELLIOTT, J. H. y PEÑA, J. F. de la, *Memoriales...*, p. 71.

²⁷ Lozano dedicará el Capítulo 42 de la *Práctica* a exponer «la forma de sustançar las causas en el Consejo de Hacienda o Junta de Población que se haçe en esta Chançillería» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 42, pp. 269 y ss.).

²⁸ Sobre las recopilaciones de Ordenanzas de la Chancillería de Granada, véase SALCEDO IZU, J., «Hallazgo de las Ordenanzas Viejas de la Chancillería

constituido tras diversas vicisitudes por el Presidente, los dos oidores y el fiscal más antiguos de la Chancillería, y encargado de la administración de los bienes confiscados a los moriscos granadinos y del conocimiento de las causas relativas a dichos bienes;²⁷ por último, en 1551 y en 1601 se recopilan los textos normativos —conocidos genéricamente como ordenanzas—, que regulaban la organización y el funcionamiento de la Chancillería: disposiciones regias —ordenanzas, cédulas y provisiones, pero también capítulos de las visitas giradas al tribunal para revisar su actuación—, y autos emitidos por el Presidente y los oidores constituidos en Real Acuerdo.²⁸

¿Cuál fue la finalidad perseguida por Lozano con la redacción de la *Práctica*? Según nuestro autor, su propósito es «tratar de la practica y estilo que se tiene en la Real Chanzilleria de Granada en la expedición de los pleitos, causas y negoçios que a ella bienen»,²⁹ con la presumible intención de instruir y orientar a los oficiales chancillerescos.

Llegados aquí cabe preguntarse por el valor otorgado a «la práctica y estilo» de la Chancillería. ¿Qué consideración le merecen a Lozano? Aunque en algún pasaje aislado afirme que la disposición de la ley debe prevalecer sobre el estilo,³⁰ son más numerosas las ocasiones en que sostiene el parecer inverso; así sucede al referirse a los plazos para oponer excepciones declinatorias en nuevas demandas, o para apelar a las sentencias de las justicias ordinarias del distrito de la Chancillería, en que «el estilo y la costumbre», o el «estilo y practica» pueden contradecir lo dispuesto por sendas leyes recopiladas,³¹ admitiendo de tal suerte el estilo *contra legem*. Lozano justifica la inobservancia de la ley en el segundo supuesto afirmando que la Chancillería «es tribunal tan grande (que) en estas cossas no se atiende rigurosamente a los terminos del Derecho»;³² algo similar sucede con la forma de concluir los pleitos una vez recibidos a prueba,³³ o con el nombramiento de fiscales interinos;³⁴ la práctica puede diferir también de las ordenanzas de la Chancillería³⁵ y de una ley recopilada y una ordenanza.³⁶

de Granada», *Boletín de la Universidad de Granada*, n.º 33 (1972-1973), pp. 27-30, y TIZÓN FERRER, M. del M., «Audiencias Reales al sur del Tajo: Compilaciones de Ordenanzas en el siglo XVII», *AHDE*, n.º 69 (1999), pp. 519-528.

²⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 1, n.º 1, p. 3.

³⁰ «Y aunque es assi que destilo no es neçessario tomar testimonio de ssi el reo se a pressentado o no en la carçel, como es disposicion de Ley pareçe que se deuera haçer» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 58, núm. 19, p. 390).

³¹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 21, n.º 1, p. 141; y cap. 43, n.º 1, p. 276, respectivamente.

³² *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 43, n.º 1, p. 276.

³³ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 47, n.º 16, p. 305.

³⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 36, n.º 31, p. 227.

³⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 41, n.º 11, p. 268; cap. 69, n.º 22, p. 481; y cap. 74, n.º 26, p. 509.

³⁶ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 32, n.º 17, pp. 202-203; y cap. 47, n.º 1, p. 301.



Demostración de la mitad sur de la cárcel pública de Sevilla, 1569. Archivo Histórico Nacional, Madrid.



Juan Navarro, Fachada de la cárcel pública de Sevilla, c. 1696. Archivo Histórico Nacional, Madrid.

Lozano sigue fielmente a Monterroso al tratar de la fundación de las Audiencias y Chancillerías castellanas.³⁷ Ambos autores consignan brevemente la ordenación que de la Audiencia Real hizo Enrique II en las Cortes de Toro de 1371, reformada por Juan I en Briviesca en 1387, y en Segovia en 1390; la política reformadora de los Reyes Católicos, mediante las Ordenanzas de Medina del Campo de 1489 y el desdoblamiento de la Audiencia, con la creación en 1494 de una segunda Audiencia y Chancillería en Ciudad Real,³⁸ trasladada en 1505 a Granada.³⁹ Lozano sólo se aparta de su modelo al aludir al asiento definitivo de la primera Audiencia y Chancillería en Valladolid bajo Juan II, en 1442, y omitir la referencia a las Cortes de Toledo de 1480, noticias que Monterroso silencia y registra, respectivamente.⁴⁰

A continuación, nuestro autor describe la planta orgánica de la Chancillería de Granada, encabezada por un Presidente e integrada a la sazón por dieciséis oidores distribuidos en cuatro salas, donde se libraban los pleitos civiles; doce relatores, tres para cada sala, y dieciséis escribanos de cámara, cuatro para cada una de ellas; una sala del crimen, destinada al conocimiento de las causas penales, y formada por cuatro alcaldes, tres relatores, cinco escribanos del crimen y diez escribanos *nombrados*; una sala donde se despachaban los pleitos de hidalguías y de alcabalas, constituida por cuatro alcaldes llamados por ello de hijosdalgo, un relator, dos escribanos de cámara para las hidalguías y uno para las alcabalas; dos fiscales, un alguacil mayor, chanciller, registrador, treinta y tres procuradores y sesenta y cinco receptores; ocho porteros de cámara, tres alguaciles de Corte y otros oficiales menores.⁴¹ Lozano deja constancia del carácter venal de algunos de los oficios mencionados, como las escribanías de cámara, las receptorías del primer número⁴² y las escribanías de provincia.⁴³

³⁷ Sobre la cuestión, véase SEMPERE Y GUARINOS, J., *Observaciones, sobre el origen, establecimiento, y preeminencias de las Chancillerías de Valladolid, y Granada. Por... del Consejo de S. M., y su Fiscál de lo Civil en la de Granada*, Granada, 1796, pp. 25 y ss.; GARCÍA GALLO, A., «Las Audiencias de Indias. Su origen y caracteres», *Memoria del II Congreso Venezolano de Historia*, Caracas, 1975, pp. 359-432; y *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de Derecho indiano*, Madrid, 1987, pp. 889-951; TORRES SANZ, D., *La Administración central castellana en la Baja Edad Media*, Valladolid, 1982, pp. 154 y ss.; GONZÁLEZ ALONSO, B., «La Justicia»; GARRIGA, C., *La Audiencia y las Chancillerías castellanas (1371-1525). Historia política, régimen jurídico y práctica institucional*, Madrid, 1994; DÍAZ MARTÍN, L. V., *Los orígenes de la Audiencia Real castellana*, Sevilla, 1997; y VILLAPALOS SALAS, G., *Justicia y Monarquía. Puntos de vista sobre su evolución en el reinado de los Reyes Católicos*, Madrid, 1997, pp. 137 y ss.

³⁸ Véase CORONAS GONZÁLEZ, S. M., «La Audiencia y Chancillería de Ciudad-Real (1494-1505)», *Cuadernos de Estudios Manchegos*, n.º 11 (1981), pp. 46-139.

³⁹ Las vicisitudes del «traslado y asentamiento», en RUIZ RODRÍGUEZ, A. A., *La Real Chancillería de Granada en el siglo XVI*, Granada, 1987, pp. 19 y ss.

⁴⁰ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 1, n.º 1, p. 4; y MONTERROSO Y ALVARADO, *Práctica...*, f. 69r.

⁴¹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 1, n.º 4, pp. 4-5.

⁴² «Comprado el oficio de escriuano de camara o rezetor del primero numero, que conforme a una ley Real a de tener la terçia parte de lo que costare el oficio de caudal y patrimonio, la escritura de venta, y renunçacion que le haçe

Nos informa asimismo de que el oficio de chanciller era ejercido por lugartenientes nombrados por el Marqués de Aguilar, «chanciller mayor de España».⁴⁴

Tras ocuparse de los oficiales, Lozano pasa a describir el distrito de la Chancillería de Granada y las vicisitudes que sufrió tras la creación —durante el reinado de Carlos I— de la Audiencia de Canarias y la de Grados de Sevilla;⁴⁵ más adelante, nuestro autor traslada parcialmente una Real Cédula de 10 de agosto de 1566 que enumeraba las villas y lugares de señorío y abadengo enclavados en la tierra de Sevilla de cuyos pleitos, tanto por apelación, como por caso de Corte, debía conocer la Audiencia de Grados, y no la Chancillería de Granada.⁴⁶

Según Lozano, la Chancillería granadina, calificada retóricamente de «graue Senado»,⁴⁷ es «tribunal tan superior (...) que de sus determinaciones no se puede apelar a otro tribunal»,⁴⁸ subrayando así su carácter de instancia suprema; no obstante, las sentencias dictadas por los oidores en pleitos «muy arduos y de mucho interes», «nuebamente comenzados por casso de Corte» ante la Chancillería, eran recurribles en grado de segunda suplicación ante «la Real persona de su Magestad»,⁴⁹ quien solía someter su conocimiento al Consejo Real.

Allí se administra justicia «con celo, igualdad, y vtilidad»,⁵⁰ y «todos acuden a redimir sus bejaçiones de otros tribunales ynfieriores».⁵¹ Nuestro autor manifiesta una actitud de respeto reverencial hacia los ministros del tribunal y, en general, hacia los jueces superiores, insistiendo en «la mucha obediencia, reuerencia, y rrespecto, que se deue tener a los jueçes, mayormente a los señores del Consejo Real, Presidente, y oydores de las Chançillerias, que son supremos, y que asisten tan

el bendedor se presenta en el Acuerdo, donde se admite, y mandan haçer las dilixençias» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 6, n.º 2, p. 24).

⁴³ «Los escriuanos de Prouincia son rreçiuidos en el Acuerdo a uso de sus ofiçios, donde son admitidos y se les da liçençia para los vsar cuyas dilixençias son presentar el titulo de escriuano, y venta del ofiçio, o nombramiento en el por viuda, o menores, o de otra persona, que tenga facultad de su Magestad para nombrar (...)» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 7, n.º 7, p. 31). Un tratamiento monográfico de la cuestión en GÓMEZ GONZÁLEZ, I., *La justicia en Almoneda. La venta de oficios en la Chancillería de Granada (1505-1834)*, Granada, 2000.

⁴⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 7, n.º 6, p. 31.

⁴⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 9, n.º 9-10, pp. 41-42.

⁴⁶ Fechada erróneamente por Lozano el 8 de agosto (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 15, n.º 15-17, pp. 104-105).

⁴⁷ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 76, n.º 1, p. 517. Así la había llamado Juan Bautista Larrea, oidor de la Chancillería de Granada entre 1621 y 1634 y autor de una obra titulada, precisamente, *Novae Decisiones Sacri Regii Senatvs Granatensis Regni Castellae* (1636).

⁴⁸ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 37, n.º 14, p. 239.

⁴⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 39, n.º 2 y 3, p. 247.

⁵⁰ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 3, p. 366.

⁵¹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59, n.º 26, p. 398.

gerca del Rey». ⁵² De los alcaldes del crimen pondera «la atención (con) que en todo proceden estos señores (...) usando del poder que como superiores tienen». ⁵³

Muy distinta es la consideración que le merecen los jueces inferiores: «contra los ricos y poderosos raras veces las justicias ordinarias ejecutan sus sentencias ni les despojan de su hacienda con tanta facilidad como a un pobre miserable». ⁵⁴ Según nuestro autor, el carácter unipersonal de los jueces inferiores favorecía la posibilidad de que actuaran bajo el influjo de sus inclinaciones personales; así, tratando de la concesión de libertad a los presos en causas civiles, advierte que «quando el juez ordinario prende a uno en semejantes cassos, mas lo hace por sus passiones o aficiones de los contrarios que por la culpa del proceso, y vna vez en la cárcel padece hasta que el remedio llega y entonces ya esta mas desapasionado y le suelta con que el juez satisfizo su passion, y aunque no se a de presumir injusticia por las razones que la Ley refiere, esso no se entiende con las justicias ordinarias porque en esos tribunales como no ay mas de vn voto para una resolución, façil se resuelve y executa con açeleracion y despues siempre el caydo es caydo, aunque esto no se entiende de todos los jueçes hordinarios ni deue entender, porque no es dudable que guardan justicia con ygualdad y cumplen con atención con las obligaciones de sus officios, sino con algunos como la esperiençia cada dia lo muestra con ynjusticias semexantes». ⁵⁵ En otro pasaje, Lozano alude a una práctica frecuente entre los jueces inferiores: ejecutar las sentencias condenatorias a pesar de la apelación que de ellas interponían los reos ante la Chancillería. ⁵⁶

El respeto y obediencia hacia los ministros de la Chancillería no le impide denunciar los abusos, desviaciones y corruptelas que a su juicio embargaban el regular funcionamiento de la institución. De ahí que encarezca al Presidente y oidores la observancia de determinadas leyes del reino u ordenanzas de la Chancillería, ⁵⁷ o les suplique pongan mucho cuidado en la designación de abogados y procuradores de pobres, ⁵⁸ o que procuren visitar a los presos por deudas, con independencia de la cárcel donde se hallasen. ⁵⁹

⁵² *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 2, n.º 1, p. 7. En otros pasajes afirma que «la grandeza y autoridad destes señores de la Chancillería es grande y a quien se deue todo respeto y reuerençia», o recuerda que a los ministros y oficiales de la Chancillería «se les deue toda veneracion y respeto» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 16, n.º 19, p. 121, y cap. 13, n.º 1, p. 61, respectivamente).

⁵³ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 2, p. 366.

⁵⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 44, n.º 14, p. 295.

⁵⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 49, n.º 6, pp. 315-316.

⁵⁶ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59 (bis), n.º 27, p. 408.

⁵⁷ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 30, n.º 13, p. 191; cap. 36, n.º 13, p. 222 y n.º 36, p. 228.

⁵⁸ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 77, n.º 4, pp. 537-538.

⁵⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 79, n.º 18, p. 556.

⁶⁰ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59 (bis), n.º 40, p. 411.

⁶¹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 74, n.º 1, p. 505.

Pero las censuras de Lozano van dirigidas particularmente a los oficiales de la Chancillería: «todo el tema deste libro como del pareçe es los officiales de la Chancillería», y (...) no es otro mi çelo que la enmienda en lo de adelante». ⁶⁰ Criticando la conducta de los escribanos de cámara, dice que silenciará la causa, «por que no se diga que mas pareçe este libro satira (...) contra los officiales de la Chancillería que pratica della». ⁶¹

Sus colegas, los procuradores, devienen blanco preferente de las diatribas de Lozano. Así, censura la conducta de determinados procuradores que dilataban maliciosamente la sustanciación de los pleitos ⁶² o reiteraban en distinta sala la petición denegada en la antecedente, silenciando la denegación, en contra de la prohibición legal. ⁶³ En otro pasaje, al denunciar las argucias que los reos contra quienes se procedía en ausencia y rebeldía solían poner en práctica para conocer los autos del proceso, advierte que «para todo ay procuradores». ⁶⁴ Por eso pide al Presidente y oidores que castiguen severamente a los procuradores que no cumplen con las obligaciones propias del oficio. ⁶⁵

Lozano denuncia las frecuentes intromisiones de algunos oficiales en el ámbito de competencias de otros; insiste, por ejemplo, en la necesidad de que los receptores, «hallandose como de presente estan todos (...), o la mayor parte dellos pobres y neçessitados», entiendan en los asuntos que les corresponden legalmente, sin que el Presidente, oidores y alcaldes de la Chancillería los cometan a escribanos extraordinarios ni otras personas, para evitar males mayores. ⁶⁶ En ese sentido, reprueba el nombramiento de relatores y escribanos de cámara y del crimen para ejercer funciones propias de los receptores, con los subsiguientes perjuicios para los litigantes. ⁶⁷ A propósito de los relatores, censura su tendencia a nombrar sustitutos ⁶⁸ y a incumplir la ordenanza que les obligaba a hacer relación de los pleitos en la sala. ⁶⁹ Critica el descuido de los escribanos de cámara y del crimen en el cumplimiento de sus obligaciones, ⁷⁰ y los abusos de los auxiliares que nombraban los escribanos del crimen, llamados por ello escribanos *nombrados*: «son estos escriuanos tan dueños de todo, que no ay quien les baya a la mano ni se atreua a declarar su queja»; ⁷¹ tras denunciar

⁶² «Ay algunos procuradores que llevados de su natural inclinacion a dilaciones y trampas que se atreben a contradecir las publicaciones sin hauer sacado reçetorias, y otros teniendo las prouanças en su poder, esto que es sino dolor y lastima y auito de la mala costumbre, cuyo remedio no lo olvidaron las Ordenanças, pero lo ignoran los officiales» (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 47, n.º 17, p. 305).

⁶³ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 54, n.º 6, p. 337.

⁶⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 64, n.º 14, p. 446.

⁶⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 47, n.º 21, p. 308.

⁶⁶ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 3-8, pp. 366-370; y cap. 61, n.º 21, p. 431.

⁶⁷ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 9-11, pp. 370-372.

⁶⁸ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 9, pp. 370-371.

⁶⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 75, n.º 6, pp. 513-514.

⁷⁰ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 49, p. 384; y cap. 59 (bis), n.º 40, p. 411.

⁷¹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 61, n.º 1, p. 423.

el intrusismo de los escribanos nombrados en el ámbito de competencias de los relatores, reconoce que en «esto de estender la jurisdicción, no ay ninguno por corto que sea, que no procure estender la poca o ninguna que tenga».⁷² Finalmente, no se sustraen a las críticas de Lozano los «muchos fraudes y malos tratamientos e ynjustos» causados por los escribanos de provincia⁷³ y las corruptelas en que incurrían los receptores de penas de cámara y gastos de justicia.⁷⁴

Al abordar la práctica procesal penal, Lozano asevera que en la sala del crimen no se hallaba «muy reñuida» la ley recopilada que prohibía la suplicación de las sentencias sobre declinatorias, de suerte que «cada día en esta materia ay diferentes determinaciones».⁷⁵ Más graves parecen otros males denunciados, por los perjuicios —a veces irreparables— que podían ocasionar a los acusados: así sucedía con el deficiente despacho de las provisiones ordinarias solicitadas por los reos para los eventuales supuestos de recusación del juez ordinario y apelación de la sentencia, a pesar de que tales provisiones «son esencialísimas a las partes, porque siruen de freno a la desemboltura con que algunos proceden, y en cossa que tal vez ba la vida o la honrra de los hombres».⁷⁶ Denuncia por otra parte que en las informaciones sumarias no se examinaba a los testigos que pudieran deponer en favor del reo;⁷⁷ deja constancia también de los inconvenientes derivados de otra costumbre generalizada: los escribanos del crimen practicaban tanto la información sumaria respecto de la ratificación de los testigos como las pruebas en el juicio plenario —y no los receptores, a quienes pertenecían—, con el agravante de que la sumaria la solían recibir escribanos sustitutos, de suerte que «el testigo se ratificara aunque no aya dicho verdad y aunque quiera limitar su dicho en perjuicio del escriuano que se le reñiuo no se le a de permitir y por salballos a ellos que tienen tal vez la culpa condenan al inoçente que no la tiene, al menos tanta como le procuraron cargar en la sumaria, pues (...) solo se mira a que aya culpados».⁷⁸

Lozano se ocupa también de la tortura judicial. Según nuestro autor, atendidos los méritos de la causa, los alcaldes del crimen podían dictar sentencia de tormento, «cuya calidad y cantidad» quedaban al arbitrio de los jueces; dicha sentencia solía ejecutarse *sin embargo*: bastaba

con notificarla a los reos en la propia sala del tormento, exigiéndose —en el supuesto de que fuesen menores— la presencia del curador *ad litem*.⁷⁹ En cuanto a las penas, Lozano pide que se atienda a «la larga prission del reo para moderarle la pena que mereçia quando es arbitraria, supuesto que no tiene duda que la prission es castigo, como lo vemos en los que echan por uidas».⁸⁰

Así las cosas, se comprende que Lozano prestara especial atención a la visita, institución ordenada a supervisar el funcionamiento de las Chancillerías y a exigir o preparar la exigencia de responsabilidad en que hubiesen podido incurrir sus oficiales.⁸¹ El capítulo dedicado a ese procedimiento extraordinario de control es, sin duda alguna, el que ofrece una visión más personal de la materia tratada. Refiere Lozano que, aunque en su tiempo, después de haber entrado al servicio de la Chancillería, el tribunal fue objeto de dos visitas, practicadas respectivamente por Juan Zapata, obispo de Zamora (en 1617-1618), y Juan de Torres Osorio, obispo de Valladolid (en 1628), «en estas vissitas no pratique ni tube dependçia alguna».⁸² En efecto, su conocimiento de la visita procede de otras fuentes de información. Recuérdese que Lozano actuó como secretario de la visita de Pedro de Gálvez a la Audiencia de Méjico. En el texto tampoco faltan precisas referencias al procedimiento seguido en las visitas de la Chancillería de Valladolid, referencias que Lozano afirma conocer gracias a su relación personal con Luis de la Fuente Vergara, antiguo escribano de cámara de la Chancillería de Granada, y secretario de la visita que Fernando Ramírez Fariña giró al tribunal vallisoletano en 1624.⁸³ Por último, hallamos una alusión a las visitas a la Audiencia de Canarias.⁸⁴

El autor no oculta su predilección por la materia: «llebado de la curiosidad y desseo de sauer (...), procure ynquerir y sauer algunas cossas de las que quedan referidas».⁸⁵ Lozano propone a continuación la observancia de algunas reglas relativas al «verdadero modo de autuar» en la visita y al «manejo de los papeles».⁸⁶ Sostiene Lozano que «en guardar secreto consiste el buen açiertto de la vissita», pues en caso contrario, «no surte efecto la pretençion de la vissita que no es otro que castigar los delitos, enmendar yerros, y deshordenes»; de ahí que «entre las demas cossas de cuydado que tiene y deue tener el

⁷² *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 78, n.º 23, p. 551.

⁷³ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 78, n.º 11, p. 547.

⁷⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 84, n.º 2, p. 590.

⁷⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59 (bis), n.º 16, p. 404.

⁷⁶ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59 (bis), n.º 30, p. 408.

⁷⁷ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 61, n.º 3, p. 425.

⁷⁸ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 61, n.º 20, p. 431.

⁷⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 57, n.º 45, p. 382.

⁸⁰ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 59 (bis), n.º 9, p. 402.

⁸¹ Sobre la visita, véase GARRIGA, C., *Génesis y formación histórica de las visitas a las Chancillerías castellanas (1484-1554)*, tesis doctoral, Salamanca, 1989; «Control y disciplina de los oficiales públicos en Castilla: la «visita» del Ordenamiento de Toledo de 1480», *AHDE*, n.º 61 (1991) pp. 216-390; *La Audiencia...*, esp. pp. 425 y ss.; y «La Real Audiencia y Chancillería de Granada»,

Real Chancillería de Granada..., pp. 149-219, esp. 204-211; GONZÁLEZ ALONSO, B., «Los procedimientos de control y exigencia de responsabilidad de los oficiales regios en el Antiguo Régimen (Corona de Castilla, siglos XIII-XVIII)», *La responsabilidad en el Derecho*, edición a cargo de Fernando Pantaleón, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, n.º 4 (2000), pp. 249-271; y PÉREZ JUAN, J. A., «La visita de Ramírez Fariña a la Audiencia de Sevilla», *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 29 (2002), pp. 357-405.

⁸² *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 25, p. 571.

⁸³ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 58, p. 578; n.º 60, p. 578; y n.º 62, p. 579. También fue secretario de la visita de Fernando Ramírez Fariña a la Audiencia de Sevilla, practicada en 1623 (*Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 58, p. 578). Véase PÉREZ JUAN, J. A., «La visita de Ramírez Fariña...», pp. 367-368.

⁸⁴ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 41, p. 575.

⁸⁵ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 25, p. 571.

⁸⁶ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 25, p. 571.

señor vssitador es ver las personas de quien se fia, pues en ello ba no solo el açierto, sino tambien su credito y autoridad, y desto naçio la perdida de Don Juan de Palafox, vssitador de la Chançilleria de Mexico»,⁸⁷ a quien sustituyó Pedro de Gálvez. Encarece la necesidad de mantener en secreto la identidad de los testigos de cargo para garantizar la eficacia de la visita.⁸⁸ Si bien declara que en las visitas de las Chancillerías de Granada y Valladolid practicadas en 1617-1618 y 1624, respectivamente, se habían admitido memoriales e informes anónimos, su experiencia indiana le persuadió de «quan dañosso y noçiuo es, assi a la conçiençia de los vssitadores, como al credito y honrra de los vssitados» admitir tales memoriales e informes, «como assi esperimente en la residençia de Don Garçia Sarmiento y Sotomayor, conde de Salbatierra, Virrey de Nueva España, que tomo por ante mi el señor vssitador».⁸⁹

Cuando Lozano escribía tales palabras, la institución de la visita había empezado a declinar. Repárese en que, con posterioridad a la redacción de la *Práctica*, la Chancillería de Granada tan sólo fue visitada en una ocasión durante el resto de la centuria, en 1661.⁹⁰ Richard Kagan se ha referido a la decadencia de la visita en el siglo xvii, favorecida por la conjunción de varias causas: la propia naturaleza de la visita, un procedimiento lento y costoso, de eficacia decreciente, y la resistencia corporativa de los jueces superiores.⁹¹ Conocemos también la opinión adversa de los juristas contemporáneos, para quienes la visita era un *juicio irregular y anómalo*.⁹² En cualquier caso, la paulatina renuncia de la Monarquía a seguir fiscalizando periódica y rigurosamente la actuación de los tribunales superiores a través de la visita, no se vio compensada por la puesta en práctica de un procedimiento alternativo de control de la justicia.

⁸⁷ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 28, p. 572. Más adelante escribe que «satisfaçer los agraviados y castigar los delitos y dar satisfaçion a la republica (...) es el fin prinçipal a que se encaminan estas Vissitas Generales» *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 62, p. 580.

⁸⁸ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 42, p. 575.

⁸⁹ *Práctica de la Real Chancillería...*, cap. 82, n.º 62, p. 579.

⁹⁰ El visitador fue el licenciado Juan de Arce y Otalora, consejero de Castilla. Los capítulos de dicha visita pueden verse en *Ordenanças de la Real Avdiencia y Chancillería de Granada*, impreso en Granada por Sebastian de Mena, año de 1601, ed. facsímil, Granada, 1997, *in fine*. De resultas de la visita de 1661 se destituyó al Presidente de la Chancillería, Francisco Marín de Rodezno. Junto a la pena de privación del oficio se le impusieron las de inhabilitación para ocupar oficios de justicia, destierro y diversas penas patrimoniales; sin embargo, siete años después, Rodezno obtuvo de Carlos II habilitación para optar de nuevo a oficios de justicia (*Vid. Manifiesto ivridico, político, historico y moral que haze*

al mvndo el Doctor D. Francisco Marin de Rodezno, Cauallero del Orden de Calatraua, señor de la Villa de Rodezno, Colegial que fue en el mayor del Arçobispo de Salamanca, del Consejo de su Mag. y su Presidente once años de la Real Chancilleria de Granada, despues de Canonigo de Toledo, è Inquisidor Fiscal, y Consejero en la Suprema General Inquisicion. Y de lo qve sv inocencia ha padecido en la mayor demonstracion, y sin exemplo, que se hizo con èl, ni se ha visto con otro Ministro, aun de mucho menor puesto, por resulta de la visita que se hizo de la dicha Chancilleria, por el señor Don Iuan de Arce y Otalora, Cauallero del Orden de Santiago, del Consejo Supremo de Castilla. Y sentencia qve sobre ella se dio por el dicho Consejo, por la qual se le priuò del puesto de Presidente, y de otro qualquier oficio de administracion de justicia, y en diferentes cantidades que importauan treze mil ducados, y que saliesse de Granada dentro de ocho dias, y no, s. l., s. f., fs. 1v.-2.

⁹¹ KAGAN, R. L., *Pleitos y pleiteantes...*, pp. 195-196.

⁹² GARRIGA, C., «La Real Audiencia...», p. 210.



EL SACROMONTE DE GRANADA Y SU INFLUENCIA EN LA RELIGIOSIDAD DEL BARROCO ANDALUZ

Francisco Javier Martínez Medina
Facultad de Teología de Granada

En la Granada de finales del siglo XVI tuvieron lugar unas sorprendentes invenciones que, basadas en antiguas tradiciones y en algunos datos históricos, pretendían, entre otros objetivos, remontar los orígenes del cristianismo en estas tierras a los tiempos apostólicos, y hacer de Granada el escenario primero de la predicación de Santiago, el Patrón de las Españas.

En 1587 aparecieron los primeros objetos al derribar la Torre de la Mezquita para construir la Catedral. Años más tarde, entre 1595 y 1599, se encontraron en la colina de Valparaíso, cercana a la ciudad, cenizas y huesos junto a cuatro láminas estrechas de plomo, denominadas «*láminas martiriales*», escritas en un latín peculiar, que relataban el martirio en aquel lugar durante la persecución de Nerón de varios santos «varones apostólicos» discípulos de Santiago, considerados según antiguas tradiciones medievales como los obispos fundadores de las primeras iglesias del sur peninsular. Junto a estos restos humanos se descubrieron unas láminas de plomo delgadas, esta vez de forma circular, grabadas con peculiares caracteres árabes y agrupadas en veintiún conjuntos de distinto número de láminas según la unidad temática de los textos. Se les dio el nombre de *libros plúmbeos*. En su conjunto, el contenido de los hallazgos guardaba íntima relación dentro de una misma trama doctrinal: insistían en aspectos devocionales de profunda raigambre popular contrarreformista, a la vez que suministraban importantes y

desconocidas noticias sobre los orígenes del cristianismo peninsular, con manifiestas influencias evangélicas y coránicas a modo de síntesis entre el Islam y el Cristianismo, propugnando esencialmente la continuidad entre las dos culturas y sus correspondientes religiones.¹

A pesar de la íntima relación y de la mutua dependencia, de las cenizas, los restos humanos y las láminas que los acompañaban con los textos de los llamados libros de plomo, ambos conjuntos corrieron desigual suerte: los restos y sus láminas se calificaron como auténticas *reliquias martiriales* en un Sínodo celebrado en Granada en 1600, mientras, y aquí está la contradicción, los libros plúmbeos y sus textos fueron condenados por Roma en 1682.²

LA ABADÍA DEL SACROMONTE DE GRANADA

El Sacromonte de Granada, una de las instituciones más emblemáticas de la cultura andaluza de su tiempo, única en su género, debe su origen a estos sorprendentes hallazgos. Para perpetuar su memoria, el arzobispo don Pedro de Castro fundó, en 1609, la Abadía del Sacromonte, concebida como *Santuario de los orígenes del cristianismo en Andalucía* y cimentada en los contenidos ideológicos de marcado carácter católico de los descubrimientos, apartando y relegando al más absoluto olvido las doctrinas mahometanas que conjuntamente se exponían, claves en la comprensión integral de las invenciones y sus fracasados fines. Así, desde esta lectura parcial, Granada se ponía de alguna manera a la cabeza de las iglesias y ciudades hispanas.³

La exaltación unilateral y sesgada de la dimensión católica de los hallazgos olvidando sus importantes componentes islámicos, convirtieron a la fundación abacial en foco de religiosidad contrarreformista del Barroco andaluz, al que imprime una identidad propia en su pensamiento y en su arte y en su cultura en general. De entre los muchos temas de la espiritualidad sacromontana y sus correspondientes influencias en la Andalucía barroca, destacan sin duda los dos que podemos considerar núcleos focales de las invenciones y que configuran la razón de ser de la Abadía: los mártires y sus reliquias, y la Inmaculada Concepción.

LOS MÁRTIRES Y RELIQUIAS DEL SACROMONTE

Pero para comprender mejor la significación de los hallazgos en la mentalidad religiosa granadina de finales del XVI, debemos recordar el contexto de la Iglesia de este tiempo con relación al culto a los santos y a la veneración de las reliquias. Sin duda, el ambiente era propicio fuera de las fronteras locales.

¹ «Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la teología católica», *Al-Qantara XXIII*, 2002, pp. 437-475.

² Para el tema de los hallazgos y la Abadía del Sacromonte véase MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «Los Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada», en MARTÍNEZ MEDINA, F. J. (ed.), *Jesucristo y el Emperador Cristiano*, cat. exp., Córdoba, 2000, pp. 619-644; MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «Hallazgos, reliquias y mártires. Una historia en la Granada de finales del siglo XVI», *Andalucía en la Historia*, III, 2005, pp. 11-19; BARRIOS AGUILERA, M. y GARCÍA ARENAL, M. (eds.), *Los*

EL AMBIENTE CATÓLICO EN TORNO AL CULTO A LOS SANTOS Y LAS RELIQUIAS

Uno de los centros de interés que identificaba a la religiosidad católica en el periodo barroco contrarreformista era su aprecio por el culto a los santos, en especial a los mártires, y la veneración de las reliquias, como reacción a las críticas de los reformadores protestantes hacia estos temas, rechazos motivados entre otras causas por los excesos heredados de épocas anteriores, dominadas por un culto a los santos y a las reliquias cercano no pocas veces a la idolatría. Y en fin, un afán desmedido por la colección de reliquias donde se mezclaban las verdaderas con las falsas, donde se traficaba con ellas, llegando incluso a la guerra para obtenerlas, como testimoniaban las Cruzadas.

En este contexto Calvino publica en 1543 sus *Advertencias muy útiles de gran provecho que hará a la cristiandad si se hace inventario et todos los cuerpos de santos y demás reliquias que están en Italia, Francia, Alemania, España y otros reinos y países*, obra que constituye el contenido esencial de su *Tratado sobre las reliquias*. El reformador suizo invita a muchos incautos al estudio de los múltiples relicarios europeos, para que comprueben que una mínima parte de las reliquias que contienen son auténticas, siendo falsa la mayoría de ellas, fruto de la idolatría en que la Iglesia católica ha sumido al pueblo cristiano. Desde la perspectiva de los reformadores protestantes el mal está en darles importancia y en afanarse en coleccionar huesos, cenizas, vestidos y objetos que supuestamente pertenecieron a Jesucristo y a los santos, en vez de buscar a Cristo en su palabra, en la Escritura revelada.

Ciertamente, el conocimiento de las vidas de los santos, en especial de los primeros mártires de la fe cristiana, y de los vestigios y reliquias que de ellos habían perdurado se consideraba como una de las inquietudes y signos distintivos de la Reforma católica. Una vez más hay que buscar en la reacción católica antiprotestante, la espiritualidad de la Contrarreforma, el origen de esta inquietud de la Iglesia romana oficial. De ahí que los reformadores centroeuropeos acusaran a la Iglesia romana de haberse apropiado del legado de los primeros cristianos como única y auténtica heredera de los mismos, publicando como reacción una monumental obra titulada *Ecclesiastica historia secundum singulas centurias per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*. Se trata de la primera historia general de la Iglesia ordenada y concebida en su conjunto por los protestantes, compuesta en períodos de cien años, de donde recibe su nombre vulgar, las Centurias de Magdeburgo, en recuerdo de la ciudad alemana donde se escribió la mayor parte. La primera Centuria se imprimió en Basilea en 1559.

Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro, Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2006.

³ Cfr. MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «El Sacromonte de Granada y los sacromontes: mito y realidad», *Proyección*, n.º 44, 1997, pp. 3-22; MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «La Abadía del Sacromonte de Granada», *Andalucía en la Historia*, III, 2005, pp. 20-27; HEREDIA BARNUEVO, D. N., *Místico Ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, Introducción y álbum iconográfico, M. Barrios Aguilera, Universidad de Granada, 1998.

Se concibe para demostrar y defender a ultranza que las iglesias reformadas eran las verdaderas y auténticas, herederas de las primitivas comunidades apostólicas, poniendo especial empeño en el texto dedicado a estas comunidades en cuyo ideario incorporan sus tesis reformadas que niegan la sucesión apostólica, el primado de Pedro, el culto a los mártires, las reliquias, etc., en fin todo lo que hasta entonces se consideraba doctrina y costumbre comúnmente admitida por la Iglesia católica, a la que se consideraba como creadora de una falsa tradición, y que además justificaba su existencia como trasmisora de la auténtica tradición apostólica.

El Concilio de Trento no permaneció ajeno a las tesis propuestas por los reformadores protestantes sobre estos temas. En concreto en lo referente al culto a los mártires y la veneración de las reliquias promulgó un decreto que, elaborado en la última sesión conciliar, el 3 y 4 de diciembre de 1562, se vio rodeado de dificultades en su gestación y publicación, de las que, a pesar de su interés, no podemos ocuparnos aquí.⁴ Surge así la compleja y variada temáticamente sesión XXV, que entre otros decretos contiene el *De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y sobre las sagradas imágenes*.⁵ Se puede hablar de esta sesión como documento de compromiso que intenta satisfacer a todos, atendiendo a las partes fundamentales no discutibles, indicando los abusos y dejando todo lo demás.

Junto con los decretos conciliares, no faltaron eminentes teólogos e investigadores católicos que desde el primer momento refutaron las tesis expuestas y el mismo espíritu de las Centurias, como es el caso del jesuita San Pedro Canisio. Pero se deberá al tesón de otro de los más significativos personajes de la Reforma católica, el futuro cardenal César Baronio, la respuesta a la basta publicación protestante con sus mismas armas siguiendo los consejos de su maestro, San Felipe Nerí. Este autor, considerado como padre de la Historia de la Iglesia en el mundo católico, emprendió la edición, desde 1588, de otra monumental obra de similares características, los *Annales ecclesiastici*. En el prefacio el autor pone de manifiesta su objeto principal: refutar las Centurias de Magdeburgo con sus mismos métodos y defender a la Iglesia romana como la auténtica, verdadera y heredera de la Iglesia primitiva.

Uno de los temas a los que Baronio dedicó mayor importancia y minuciosidad en la investigación fue a la vida de los mártires, a sus reliquias y a su culto, por su especial significación en la Iglesia primitiva y por el importante papel que estos jugaron en las primeras comunidades cristianas. Por otra parte frente a la crítica protestante a las reliquias, a su culto y a la falsedad e insistencia de muchos de estos, había que

⁴ Cfr. JEDIN, H., «Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung», *Theologische Quartalschrift*, n.º 116, 1935, pp. 143-188 y 404-429.

⁵ Cfr. *Cocilium Tridentinum. Diariorum, Actorum...*, ed, Görres Gesellschaft, t.9, Friburgi Brisgoviae, 1924, pp. 1.077-1.079.

⁶ Cfr. ESTAL, J. M., *Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial*, Hispania Sacra, XXIII, 1970, pp. 193-335.

⁷ Cfr. BOUZA ÁLVAREZ, J. L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 35 y 36.

precisar con el mayor rigor científico la certeza de su existencia, de su martirio y el comienzo del culto a cada uno de ellos. De ahí que el cardenal Baronio publicara en primer lugar, antes de los *Annales*, un interesante trabajo a modo de ensayo con el título de *Martyrologium romanum*, impreso por primera vez en 1586.

Como en otros tantos campos de la Contrarreforma, de manera muy particular el tema de las reliquias adquiriría en todos los Reinos hispanos especial significación, con sus católicas majestades de la dinastía de los Austrias a la cabeza. En este sentido, mención especial merece el rey Felipe II, que llegó a reunir en el Real Monasterio de El Escorial una de las más grandes colecciones, considerada mundialmente como una de las más importantes lipsanotecas de toda la cristiandad. Este interés por las reliquias no era mera afición de coleccionista, sino exponente de una piedad común a la sociedad coetánea, hasta el punto de no entender la profunda religiosidad del monarca sin su devoción por las mismas.⁶ «Movido por tal inclinación, Felipe II desplegó una incansable actividad diplomática fuera de sus reinos, al mismo tiempo que ordenaba una búsqueda diligente en el interior de los mismos, esfuerzos que han dejado una voluminosa huella documental... No menos activo se mostró el rey en las pesquisas en el interior de sus dominios. En junio de 1572, dejaba Alcalá el historiador Ambrosio de Morales, comisionado por Felipe II para recorrer los antiguos reinos de León, Galicia y Asturias, al objeto de recabar información sobre las reliquias de santos sepulcros reales, libros antiguos de monasterios e iglesias para su posible traslado a la lipsanoteca, panteón y biblioteca reales del Escorial».⁷

Fruto de este viaje son las conocidas obras tituladas *La Crónica general de España* y las *Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II*, documentos que recogen las respuestas dadas a las preguntas enviadas por el monarca, sobre distintas cuestiones relacionadas con las tradiciones y formas de vida de las villas y ciudades castellanas de la segunda mitad del XVI; la pregunta número 51 se refiere a «las reliquias notables que en las dichas Iglesias hay».⁸ No cabe duda que las noticias y descubrimientos, que Morales reseña en su diario del viaje,⁹ iban a entusiasmar a un pueblo fiel, ávido de noticias sobre santos y reliquias en general.

Y por si fuera poco, este afán desmedido por descubrir y venerar reliquias y cuerpos de santos, se vio favorecido y potenciado en el ámbito de toda la cristiandad por unos importantes descubrimientos acontecidos por sorpresa, e interpretados desde el primer momento como intervenciones milagrosas de la providencia divina en pro de la defensa de la verdadera Iglesia. En mayo de 1578, nada más que diecisiete

⁸ Para este tema véase el estudio CHRISTIAN, W.A., *Local Religion in sixteenth Century Spain*, Princeton, 1981.

⁹ Cfr. MORALES, A. de, *Viaje de...por orden del rey D. Felipe II a los Reinos de León y Galicia y principado de Asturias. Para reconocer las reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Libros manuscritos de las Catedrales, y Monasterio. Dale a luz con notas, con la vida de su autor,...* el Rmo. P. Mro. Fray Enrique Flóres, Por Antonio Marín. Madrid, 1765.

años antes de los hallazgos del futuro Sacromonte granadino, cuando Bartolomé Sánchez, aragonés que vivía en los alrededores de Roma, procedía a las labores agrícolas en su viñedo se vio sorprendido por el hallazgo de unas galerías subterráneas pertenecientes a uno de los múltiples cementerios romanos paleocristianos, conocidos con el nombre de catacumbas. Este sería el punto de partida de una sistemática excavación de la *Roma subterránea* en búsqueda de los vestigios de la antigua iglesia romana, que tuvo al apóstol Pedro como primer obispo de su cátedra. El impacto de este sorprendente hallazgo en toda la cristiandad fue lógicamente inconmensurable, sobre todo para el orbe católico que, en aquellos momentos que siguieron al término del Concilio de Trento, se consideraba, frente a sus opositores los reformadores protestantes, como el auténtico y legítimo heredero de la primitiva y única Iglesia fundada por Cristo, que tuvo a Pedro como piedra y fundamento al frente de la cátedra de Roma.

Además, desde el primer instante estos espacios se imaginaron como cementerios destinados en la Antigüedad cristiana para albergar únicamente los cuerpos de los mártires y donde recibieran culto los primeros y más conocidos.¹⁰ Estas creencias fueron duramente criticadas por los protestantes y, en contraposición, vistas por los católicos como fruto de la providencia divina en favor del culto a las reliquias defendido y propugnado por el concilio tridentino. Lo cierto y verdad es que estos acontecimientos propagaron aún más si cabe en toda la cristiandad la devoción a las reliquias y el culto a los santos, en especial a los vinculados con la tradición apostólica.

En este contexto del catolicismo europeo tienen lugar los hallazgos de la Granada del *xvi*; ni preparándolo se podía haber conseguido un ambiente tan propicio para lo que iba a acontecer en la ciudad heredera de la antigua Iliberri. Desde la primera de las invenciones correspondiente a la lámina martirial de San Mesitón, se estableció un paralelismo entre estos hallazgos y los de Roma. El 21 de febrero de 1595 lo primero que hicieron al encontrar la lámina los buscadores de tesoros fue intentar descifrar lo que decía, y pareciéndole que estaba escrita en árabe buscaron el asesoramiento de personas cultas conocedoras de esta lengua.

Por fin decidieron llevarla a la Casa de la Compañía de Jesús, sabiendo que estos padres desde su venida a Granada habían dedicado parte de sus tareas apostólicas a evangelizar a los moriscos, de los que ya se encontraban algunos entre sus milicias. Tras varios días de estudio la leyó el P. Isidro García, S.I., que poco después fue llevado al lugar de los hallazgos. Y, una vez vista la disposición de las cuevas, «acordándose de los cementerios, y catacumbas de Roma, a que son muy semejantes las cuevas, o inspirado por Dios, dijo que se había de hallar allí una mina de Santos».¹¹ El historiador Antolínez, que presenció el solemne acontecimiento, nos dice que esta afirmación del P. García se debió a la gran similitud que las cavernas del monte tenían con las catacumbas de Roma.¹²

¹⁰ Para este tema véase el ya clásico trabajo de DELEHAYE, H., *Cinc leçons sur le méthode hagiographique*, Bruselas, 1927, pp. 81 y 82.

¹¹ CENTURIÓN, A., *Información para la historia del sacromonte, llamado de Valparaiso y antiguamente Illipulitano*, f. 25v.

De esta forma, Granada se ponía en parangón con la Roma de los orígenes del cristianismo, y podemos decir que en parte, lo que esto significó para la ciudad de la Sede Romana en su lucha con los protestantes, se interpretó aquí con semejantes parámetros al descubrir así su antigua y poco conocida tradición cristiana. Implícitamente se justificaban aún más si cabe las campañas de la Reconquista y el afán de las instituciones político-religiosas del nuevo Reino cristiano por evangelizar a sus habitantes moriscos.

LOS MÁRTIRES DEL SACROMONTE, FUNDAMENTO DE LA IGLESIA MARTIRIAL ANDALUZA

Con la aparición de los hallazgos del Sacromonte se confirmaban las tesis que defendían la antigüedad del cristianismo en estas tierras de la Hispania meridional y que lo remontaban al tiempo de los Apóstoles. La Andalucía moderna, tierra de mártires según las revelaciones de los libros plúmbeos, había sido escogida nada más y nada menos que por el apóstol Santiago, el patrón de las Españas, para iniciar aquí su misión evangélica. De ser esto así, se situaba a Granada a la cabeza de las ciudades de los católicos Reinos hispanos, compitiendo la naciente Abadía en importancia con el Pilar de Zaragoza o con la Catedral compostelana. En pleno movimiento contrarreformista, tiempos de exaltación del espíritu religioso, muy acode y plenamente identificado con la religiosidad popular andaluza, el Sacromonte de Granada se configura como una institución única en su género, centro martirial y santuario de las más antiguas reliquias apostólicas de Andalucía según el modelo de los mártires y las catacumbas de Roma, la cabeza de la cristiandad.

Además, los restos aquí encontrados no eran unos de tantos mártires paleocristianos. Según los textos hallados, eran los primeros mártires de la Hispania romana vinculados con los mismos apóstoles. Destacaban los hermanos Cecilio y Tesifón, que habían sido curados por el mismo Jesucristo y habían redactado siguiendo las revelaciones de la Virgen y Santiago los Libros Plúmbeos. Además, eran los discípulos predilectos de Santiago, el patrón de las Españas y, como pertenecientes al grupo de los Varones Apostólicos, habían sido ordenados en Roma por Pedro y Pablo. Y por último, todos ellos habían sido martirizados en la persecución del emperador Nerón, la misma en que murieron Pedro y Pablo en Roma.

San Cecilio fue primer obispo y fundador de la Iglesia de Granada, que a raíz de los hallazgos lo nombró su patrón. San Tesifón fue obispo de Berja y San Hiscio obispo de Tarifa.

La Abadía del Sacro Monte encuentra en los hallazgos, las reliquias y los libros plúmbeos, su principal razón de ser. Desde su fundación se convertiría en un centro importantísimo de religiosidad, la gran lipsanoteca o el gran relicario de las iglesias andaluzas, que llenaba así el vacío de los años de la dominación musulmana poniéndose a la cabeza de la católica España, por guardar los restos de los primeros evangelizadores

¹² Cfr. ANTOLÍNEZ DE BURGOS, J., *Historia eclesiástica de Granada...*, estudio y edición de M. Sotomayor, Granada, 1996, p. 477.

de la Hispania romana, junto a los lugares desde donde éstos, con su maestro Santiago a la cabeza, partieron para predicar el Evangelio de Jesucristo en toda la Península. Si Santiago de Compostela era el lugar escogido por el Apóstol para que reposaran sus restos hasta el día de la resurrección, Granada se ponía de alguna manera a la cabeza de las iglesias hispanas por haber sido el lugar escogido por el mismo Apóstol para iniciar su ministerio y predicación en España.

En general podemos afirmar que la monarquía hispana del Antiguo Régimen encontró en los hallazgos, y en las circunstancias que los rodearon, una defensa divina de su papel y misión en la cristiandad. De esta forma, de nuevo se encontraba un cauce de especial vinculación de los monarcas con Granada y con Andalucía. No olvidemos que los primeros hallazgos tienen lugar pocos años después del traslado de varios de los restos mortales de monarcas, tan destacados como la emperatriz Isabel de Portugal, al recién estrenado Panteón Real de San Lorenzo de El Escorial, con lo que nuestra ciudad perdió lo que le quedaba de emblemático lugar entre las ciudades del Reino y una especial y cordial vinculación con la familia real, por ser el conjunto catedralicio granadino el que hasta ahora había servido a la nueva dinastía moderna como lugar de enterramiento. Desde esta perspectiva se conseguía de nuevo un protagonismo en campo tan importante como el religioso y se recuperaban los lazos simbólicos perdidos con la monarquía.

Toda Andalucía se volcó peregrinando al Sacromonte granadino, dejando allí cruces votivas: «No quedó persona en Granada que no frecuentara mucho esta estación, y muchos vinieron de muy lejos a hacerla. De día, y de noche era el camino un hormiguero. Y va muchos así hombres como mujeres, descalzos, el pie por el suelo, no solamente gente común, sino eclesiástico, y seglares, Caballeros y señoras principales, las más delicadas».¹³

Pero, sobre todo, en pleno movimiento contrarreformista, tiempos de exaltación del espíritu religioso muy acordes y plenamente identificados con la religiosidad popular andaluza, el Sacromonte de Granada se configura como una institución única en su género, centro martirial y santuario de las más antiguas reliquias apostólicas de las primeras iglesias andaluzas, al estilo de los mártires y las catacumbas de Roma, la cabeza de la cristiandad. La Abadía del Sacromonte vino a ser para la Andalucía del Barroco lo que el Monasterio de El Escorial para todo los Reinos Hispanos.

Sin olvidar otro importante dato, si las Cruzadas habían conquistado los Santos lugares de Jerusalén donde tuvo origen el cristianismo, la conquista de Granada, considerada como una de las últimas Cruzadas, conquistó los lugares donde se inició la predicación del Evangelio y donde tres siglos más tarde se celebró el Concilio de Elvira, el primero del que se conservan las actas en toda la cristiandad. Se compara así Granada con Roma y Jerusalén, se justificaba la conquista, en este

sentido reconquista, del último territorio hispano ocupado por el Islam, y a la vez se borraba de raíz la razón última de las invenciones que intencionadamente mezclaban con solución de continuidad las doctrinas y culturas cristianas y musulmanas.

Nunca como en el Barroco contrarreformista se había perdido la memoria histórica de lo que significó la presencia del Islam y su cultura en nuestras tierras, por mucho que los autores de las invenciones sacromontanas quisieron buscar lazos de unión entre las dos religiones. Y curiosamente la muestra más evidente de este hecho nos la ofrece el que sin duda podemos considerar centro de la espiritualidad, y que más profundamente influyó en uno de los núcleos de la religiosidad barroca andaluza en particular, e incluso en la de todos los pueblos hispanos en general durante la Edad Moderna.

LA INMACULADA Y LOS LIBROS PLÚMBEOS¹⁴

Varios y sugestivos son los contenidos nucleares de los libros plúmbeos. En general responden a temas en consonancia con la problemática del momento. Pero sin duda, entre los variopintos temas que contienen estos escritos, uno de los aspectos que ofrece especial interés es el lugar preeminente que en todos ellos ocupa la Virgen como protagonista primordial. Entre los personajes que en ellos aparecen e intervienen de distintos modos, destaca la figura de María, la madre de Jesús, tanto por sus intervenciones en la trama argumental de las historias narradas, como por la referencia que a ella se hace.

INMACULADA: «A MARÍA NO TOCÓ EL PECADO PRIMERO»

De entre todas las referencias a la vida y a la persona de María destaca una: que María no tuvo el pecado original o, lo que es lo mismo, que fue concebida pura y sin mancha, Inmaculada en el lenguaje de la Iglesia católica. Se hace explícita mención de la concepción inmaculada de María, no siempre con la misma frase aunque sólo se utilicen dos expresiones, gráficas y significativas. La más frecuente es la palabra pureza, empleada en el sentido de limpieza o ausencia de pecado, así: «María Virgen pura».¹⁵ Una variante que especifica el sentido de la pureza en relación con la concepción Inmaculada es la de «María Virgen, pura de pecado en todas maneras» o «María escogida con virginidad y pureza de pecado».

Con todo, otra expresión de temática inmaculista sería la que ha quedado asociada como frase más emblemática de estos libros, hasta tal punto que pasó a ser el lema del escudo-insignia de la Abadía del Sacromonte y que el mismo arzobispo Castro lo incorporó como anagrama a su pontificado: «A María no tocó el pecado primero».

Desde los primeros momentos de los hallazgos, varios de los intelectuales consultados habían visto en los hallazgos en general, y más concretamente

tocó el pecado primero. La Inmaculada en Granada, cat. exp., CajaSur, Córdoba, 2005.

¹⁵ Para los textos de la traducción de los Libros plúmbeos seguimos HAGERTY, M. J., *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

¹³ CENTURIÓN, A., *Información para la historia...*, f. 79r.

¹⁴ Este apartado es una breve síntesis de MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentinos», *Archivo Teológico Granadino*, n.º 59, 1996, pp. 5-57; MARTÍNEZ MEDINA, F. J., *A María no*

en el contenido doctrinal de los textos plúmbeos, patentes tendencias musulmanas, por lo que negaban su autenticidad. Y las tesis inmaculistas que estos mantenían, eran consideradas como uno de los exponentes más claros de estas influencias; en particular, la frase más significativa (*Mariam non tetigit peccatum primum*), «que en el Alchoran se afirma con el mismo verbo *tangit*, que a María no tocó el pecado primero; y de ahí conjeturaban, fue composición de Moros, que en el tiempo que el reino de Granada, sabiendo estaban allí las Reliquias, introdujeron estos libros con ellas en las urnas que las guardaban, para engañarnos cuando se descubrieran». ¹⁶ Según esto, ¿se puede hablar de influencias islámicas en estos textos? o mejor aún ¿el *no tocó el pecado a María* se encuentra en algún texto esencial del pensamiento del Islam?

LA VIRGEN MARÍA EN EL PENSAMIENTO DEL ISLAM

Ciertamente, los dos términos que aparecen en los apócrifos granadinos para significar la inmaculada concepción de María no se pueden considerar del todo originales, son las expresiones empleadas en los textos sagrados islámicos al referirse al mismo tema. No es de extrañar esta relación; la mayoría de los personajes principales que intervienen en el argumento de los libros son de raza árabe. Pero sobre todo hay unas referencias significativas en estos libros, dos textos de similar contenido en los que la Virgen personalmente elogiaba la lengua y la nación árabe. Por su importancia transcribimos algunos de estos pasajes:

«Dijo —la Señora—: “Los árabes y su lengua, y dígoos que los árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos. Y darles Dios para aquel efecto poder y juicio y sabiduría, porque Dios elige con su misericordia al que quiere de sus siervos... Mas los árabes y su lengua volverán por Dios y por su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero”». ¹⁷

Ante todo hemos de recordar que la religión musulmana por su marcado carácter sincretista, tanto en sus textos como en la práctica de los creyentes, manifestó desde sus orígenes un profundo respeto y veneración a Jesucristo y a su madre María. De manera especial se hace referencia a la infancia de ambos personajes.

En concreto y centrándonos en la Virgen María, el Islam le concede un lugar privilegiado después de su Hijo y de todos los profetas. María es sin duda en el pensamiento del Islam la Señora, y en la experiencia religiosa de muchas de sus sectas se vive una devoción a María que llega a veces a la imitación. Las fuentes en que se inspira no son

¹⁶ SERNA CANTORAL, D., *Vindicias Cathólicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquísima y en las Cavernas del Monte Illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad; sacado del proceso y averiguaciones, que cerca dello se hizieron*, Lyon 1706, p. 131.

¹⁷ HAGERTY, M. J., *Los libros plúmbeos...*, p. 124.

¹⁸ Esta intención de la madre de María de dedicar a Dios el fruto de sus entrañas esta tomada del *Protoevangelio de Santiago*, IV,1.

las narraciones neotestamentarias, sino los evangelios y demás textos apócrifos, en especial los de la infancia, como el Evangelio de la Natividad de María, el Pseudo Mateo, la Historia de José el Carpintero, el Evangelio árabe de la Infancia y sobre todo el Protoevangelio de Santiago.

A la concepción de la Virgen sin mancha de pecado original dedica la religión musulmana dos importantes textos, uno en el Corán y el otro en las sentencias del Profeta. La cita del Corán aparece en el capítulo tercero (3,33-49), que según se cree fue proclamado por primera vez en Medina hacia el 627, en vida aún del Profeta, que murió el 8 de junio del 632. El texto en su conjunto es considerado por los especialistas como la referencia más importante del Libro Sagrado de los musulmanes a Jesús y a María: «Y cuando los ángeles dijeron: “¡María! Dios te ha escogido y *purificado*. Te ha escogido entre todas las mujeres del universo”» (3,42).

Para comprender este texto hay que remontarse a unos versículos anteriores, cuando se relata la reacción de la madre de María ante el nacimiento de su hija y las palabras que pronuncia con cierta decepción, ya que ella esperaba un hijo varón para dedicarlo al servicio del templo: ¹⁸ «Y cuando dio a luz a una hija, dijo: “¡Señor!, lo que he dado a luz es una hembra —bien sabía Dios lo que había dado a luz— y un varón no es igual que una hembra. Le he puesto por nombre María y la pongo bajo tu protección contra Satanás el maldito, también a su descendencia”» (3,36).

El Corán es el único en expresar este concepto de poner a María y a su descendencia bajo la protección de Dios en contra de Satanás, idea que no aparece en los otros textos apócrifos cristianos empleados por la tradición islámica, como el Protoevangelio de Santiago o el Pseudo Mateo a los que nos hemos referido.

El concepto «purificado» del 3,42 tiene un especial sentido totalizante. Algunos comentarios y notas del Corán ¹⁹ ponen este texto en paralelo con Lc 1,42, al relacionar el término purificado con la exclamación de Isabel al recibir a la Virgen en su casa: «Bendita tu entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre». En líneas generales la mayoría de los comentaristas de los textos sagrados musulmanes consideran «que María fue preservada de toda mancha. Al-Alusí resume la enseñanza corriente; he aquí lo esencial de ella... Lo mejor es tomar la palabra purificación en el sentido más vasto y admitir que Dios ha dado a María el privilegio de permanecer pura de todas las manchas en el sentido propio y en el figurado: manchas del corazón y del cuerpo; de este modo, estaba preparada para “el desbordamiento en ella del Espíritu”». ²⁰

¹⁹ Véase en este sentido la nota a 3,42 de la edición preparada por CORTÉS, J., *El Corán*, Herder-Barcelona, 1995, p.128.

²⁰ ABD-EL-JALIL, J., «María y el Islam», *Cristianismo e Islam*, Madrid, 1954, p. 30; el párrafo que hemos citado textualmente hace referencia a la obra de AL-ALUSÍ, *Ruh al-mahâni* (Comentario al Corán), edición de El Cairo 1927, III, p. 137.



Pedro Sánchez, Patio de la Abadía del Sacromonte, Granada.



Grabado incluido en **Bartolomé del Valle**, *Explicación y pronósticos de los dos cometas*, 1619. Biblioteca General Universitaria, Granada.

LA SENTENCIA DE MAHOMA: MARÍA NO FUE TOCADA POR EL PECADO

A pesar de todo, hemos de afirmar que el Corán no es del todo explícito sobre el asunto en cuestión; será en las «tradiciones» mahometanas donde aparezca explícitamente este privilegio extraordinario sólo para María y para su Hijo. La versión más común de esta sentencia del Profeta dice así: «Todo hijo de Adán al nacer es tocado por Satanás, salvo el hijo de María y su madre».

Este hadith es considerado uno de los más importantes al ser atribuido con toda probabilidad al mismo Mahoma, por lo que aparece en los repertorios de todos los comentaristas más clásicos «entre las tradiciones más sólidas del Islam, ya que ha sido recogido en las dos recopilaciones que gozan de la máxima autoridad, la de Bukhârî y la de Muslim. Y siempre que este privilegio de Jesús y de María ha sido atacado en cuanto a existencia o en cuanto a significación por pensadores musulmanes, los representantes de la ortodoxia lo han defendido con mayor vigor».²¹

La lectura de este texto guarda una íntima relación con el capítulo tercero del Corán, en el que también se habla de Satanás en relación con María. Ya nos hemos referido a él como el gran texto sobre Jesús y María²² al hablar de la cita coránica que hace referencia a la concepción sin mancha de la Virgen; se dice de María que fue protegida por Dios contra Satanás el maldito, mientras que en la tradición se habla de que María no fue tocada por Satanás, frases que se interpretan como la ausencia de pecado en María.

El término clave del hadith, «*tocado*», aparece con variantes como aguijoneado o comprimido. Aquí precisamente radica la relación, tanto en el contenido ideológico como en la forma gramatical, de esta hadith con los textos inmaculistas que aparecen en el Sacromonte de Granada: «A María no tocó el pecado primero».

El 6 de marzo de 1682, el papa Inocencio XI firmaba el Breve *Ad circumspectam Romani Pontificis* por el que se condenaban definitivamente los libros plúmbeos y su contenido, dando así por concluido de forma oficial el largo y complejo proceso. Este documento pontificio afirmaba que los consultores unánimemente juzgaron que «se debían prohibir y condenar los dichos Libros y todo lo contenido en las láminas de plomo, membrana o cartas referidas, porque falsamente se atribuyen a la Beatísima Virgen María, al santo apóstol Santiago el Mayor, o dictándolo él a sus discípulos Tesifón y Cecilio; antes son puras ficciones humanas fabricadas para ruina de la fe católica; y respectivamente contienen herejías y errores condenados por la Iglesia y se oponen a la letra de la Sagrada Escritura, exposición de los santos Padres y al uso de la Iglesia; demás de que muchas cosas tienen resabios de mahometismo, y parece que no inducen poco a los fieles a la secta de Mahoma, conociéndose que no poca parte de ellos está sacada o copiada de su Alcorán y de otros impurísimos libros de los mahometanos...» Concluye el Breve prohibiendo leer o retener los

²¹ ABD-EL-JALIL, J., «María...», p. 29.

²² Cfr. JOMIER, J., *El Corán. Textos escogidos en relación con la Biblia*, Estella, 1985, p. 61.

tratados o sus copias bajo «pena de excomunión latae sententiae», reservada su absolución solamente al romano Pontífice.

Se prohibieron y condenaron los libros y su contenido, pero a pesar de esto su aparición fue decisiva; su influjo se dejó sentir y afectó esencialmente a importantes centros de la espiritualidad contrarreformista, y a sus correspondientes manifestaciones en la teología, en la cultura y en las artes plásticas.

LOS TEÓLOGOS POSTRIDENTINOS Y LOS LIBROS PLÚMBEOS

En este contexto, y teniendo en cuenta las prohibiciones oficiales pontificas, resulta de sumo interés constatar la utilización y defensa de las tesis de los libros que hicieron desde el primer momento significativos ideólogos «oficiales» de la Contrarreforma española. Estas comprometidas tomas de postura por los teólogos más plenamente ortodoxos de la Iglesia y de la Monarquía tienen una especial significación, si tenemos en cuenta que comenzaron a tomarse antes de la última y definitiva condena oficial a que nos hemos referido, de 1682, pero inmediatamente después de las tres primeras prohibiciones explícitas y reiteradas de publicar y difundir nada de su contenido, dadas entre 1586 a 1568, cuando aún quedaban por aparecer libros plúmbeos. Y por si fuera poco, esta prohibición procedía de tres Breves Pontificios emitidos oficialmente por el personaje que en aquel tiempo dirigía y presidía el movimiento de la Contrarreforma católica: el papa Clemente VIII.

Además, se sabe hasta qué punto el Papa estaba convencido de la falsedad de todo lo encontrado, según consta en una anotación personal de puño y letra del mismo Clemente VIII, en una carta del 17 de julio de 1603, que le remitió el Nuncio: «El Cardenal Baronio los ha visto (*los libros, en la versión enviada a Roma*) y los considera una fábula. Haga el Nuncio todo género de diligencias para sacar de manos del Arzobispo los originales y mandarlos a Roma, que aquí se los traducirá fácilmente».²³ Pues bien, a pesar de la opinión y breves pontificios, un importante número de teólogos incorporaron a sus tratados, ensayos y sermones las tesis inmaculistas de los libros plúmbeos, como argumentos contundentes de tradición apostólica en defensa de la Inmaculada concepción de la Virgen, sin olvidar, lógicamente, que todas estas publicaciones tenían el «nihil obstat», que le conferirían el sello de doctrina aprobada por la Iglesia católica, a pesar de las prohibiciones explícitas antes indicadas.

EL PADRE FRANCISCO SUÁREZ Y SU *QUAESTIO THEOLOGICA*

Uno de los primeros teólogos que escribe sobre el tema es nada más y nada menos que el P. Francisco Suárez, jesuita granadino y uno de los más prestigiosos teólogos de su tiempo, que destacó precisamente por el estudio e investigación de los temas mariológicos. Su intervención con relación a los hallazgos del monte del Valparaiso de su ciudad natal se caracterizó siempre por la prudencia y sagacidad.

²³ Archivo Vaticano, *Spagna*, v. 58, f. 208r. La noticia la tomamos de ALONSO, C., o.c., p. 169, notas 19, 53 y 136.

Tanto en esta *Quaestio theologica* «como en algunos otros lugares de sus cartas en que Suárez habla de los libros de plomo de Granada, ni afirma ni niega personalmente la autenticidad y valor de esos escritos..., se limita a dar su parecer sobre las dudas teológicas que le consultaron». ²⁴ Pero su postura en el fondo suponía una defensa encubierta y su influencia se deja sentir en los otros teólogos que después del Dr. Eximio defienden en sus escritos la autenticidad de los apócrifos granadinos. El autor del que hablamos a continuación es buena muestra de esta influencia.

LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS DEL DR. SÁNCHEZ LUCERO

Uno de los primeros autores, por no decir el primero, que utiliza en un libro impreso como argumento en defensa del dogma de la Inmaculada el contenido de los libros plúmbeos fue el Doctor Gonzalo Sánchez, Canónigo Magistral de la Santa Iglesia de Granada, Rector y Catedrático de Prima de teología de aquella Universidad. En cuanto conoció el contenido de los libros, fue el primero en predicar y publicar dos sermones dedicados a la Inmaculada Concepción. En el capítulo quinto del segundo discurso se dice:

«Cosa nueva parecerá, y bien dificultosa de asentar, la que los dos santos, y discípulos de Santiago, Cecilio y Thesifón, dicen en sus libros descubiertos en el monte santo de Granada, conviene a saber, que los apóstoles decretaron la inmunidad de la Virgen por cosa infalible y cierta, en un Concilio que hicieron en Jerusalén; por ser tantas y tan grandes las dificultades, que ocurren contra lo que estos santos afirman». ²⁵

EL TRATADO SOBRE LA INMACULADA DEL PADRE GRANADO

Otro destacado teólogo de la Contrarreforma andaluza, que también utilizó y defendió en sus escritos las tesis de los textos de los libros plúmbeos, el P. Diego o Jacobo Granado, prestigioso jesuita tanto por su doctrina como por su santidad de vida. ²⁶

Su tratado sobre la Inmaculada lo dedica a don Pedro de Castro, a los pocos años de haber sido designado como Arzobispo de Sevilla. En la introducción nos lo presenta como el elegido para sacar a la luz los libros, que darían «el más autorizado fundamento» de la inmunidad de la Virgen, y que llevaría esta inquietud a Sevilla: «Fuiste elegido por disposición divina para Arzobispo de Granada, para que sacases a la luz los ignorados libros, que ocultos en las entrañas de aquel Monte, dan el más autorizado fundamento de la inmunidad de María; y te

²⁴ SCARRAILLE, R., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, v. II, Barcelona, 1917, p. 138.

²⁵ SÁNCHEZ LUCERO, G., *Dos discursos theologicos en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Madre de Dios y Señora. La cual se prueba con el que della dan los gloriosos Mártires San Cecilio y San Thesifón, Obispos de Granada, y discípulos del Apóstol Santiago el Zebedeo, en uno de los libros que se han descubierto en el Santo monte della*, En Madrid, por Luis Sánchez, año de 1614, p. 98.

²⁶ J. E. NIERENBERG, S. I., *Firmamento religioso de luzidos astros, en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1644, pp. 616-627.

transfirió a Sevilla, para que con tu autoridad, piedad y eficacia singular promovieses la defensa». ²⁷

Suficientemente elocuente lo expuesto en este prólogo para ver hasta qué punto el P. Granado aprobaba el contenido inmaculista de los textos plúmbeos: «el más autorizado fundamento».

LOS DOS DISCURSOS DEL DR. ÁLVARO PIZAÑO

No fue ésta la única obra dedicada al Arzobispo, que como pocos prelados defendió la Inmaculada concepción de la Virgen. Un año antes de la edición del tratado del P. Granado, en 1616, el Dr. Álvaro Pizaño, Canónigo Magistral de Escritura de la Santa Iglesia de Córdoba y consultor del Santo Oficio de esta ciudad y de la de Sevilla, publicó sus *Dos Discursos* dedicados a don Pedro de Castro, en los que también incorpora los textos sacromontanos entre sus argumentos. ²⁸

«Y casi todo el resto de la Iglesia, que enseñada de la primitiva, como nos lo dicen los gloriosos mártires S. Cecilio y S. Tesifón, en los libros que desta verdad dejaron escritos,... Testimonios fidedignos, importantísimos a la Iglesia, ocultos tantos siglos, manifestado en el nuestro para gloria, y majestad de nuestra era feliz, en la cual luce y resplandece la opinión santa de la limpia concepción de la Virgen nuestra Señora, conocida destes gloriosos santos discípulos del Apóstol Santiago, que como España había de tener por rehenes su sagrado cuerpo». ²⁹

LA INFORMACIÓN EN DEFENSA DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN, DEL PADRE OJEDA

Al mismo año de publicación que la anterior, en 1616, pertenece la *Información Eclesiástica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios*, del jesuita Pedro de Ojeda. El capítulo V ofrece en primer lugar a la vista del santo Monte de Granada, con aquellas sagradas cuevas, o ricas minas de tal tesoro, aquellos venerables libros. Entre los cuales está el de San Thesifón discípulo de Santiago, quien dice que los sagrados Apóstoles definieron en un Concilio que la Virgen fue concebida sin pecado. Y pone el decreto que es el siguiente: «Aquella Virgen, aquella María, aquella santa fue preservada del pecado original, en el primer instante de su concepción, y libre de toda culpa. Y el que así no lo sintiere, no alcanzará vida eterna. Con este fundamento de tradición Apostólica, pudo seguramente correr el artículo de la Limpia concepción de la Virgen Santísima nuestra Señora, por aquellos trescientos años de la primitiva Iglesia, conservándose fresca la memoria desta doctrina Apostólica en la Cristiandad de España». ³⁰

²⁷ J. GRANADO, S. I., *De Inmaculata BV Dei Genitricis M. Conceptione*, Hispalis, 1617. El texto citado aparece en páginas sin numerar de la dedicatoria: «Illustrissimo D.D. Petro De Castro et Quiñones Archiepiscopo Hispalensi».

²⁸ PIZAÑO DE PALACIOS, A., *Discurso primero en confirmación de la Purísima Concepción de la Virgen*, Sevilla, 1615, f. 3.

²⁹ PIZAÑO DE PALACIOS, A., *Discurso primero...*, p. 59.

³⁰ P. de OJEDA, *Información Eclesiástica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios*, Sevilla, 1616, f. 10.

EL SERMÓN DE FR. MIGUEL RUIZ

Otra significativa obra de tema inmaculista sería el excelente sermón de Fr. Miguel Ruiz. Es una obra breve en extensión pero densa en contenido, que tan sólo cuenta con catorce folios no paginados; en el octavo se puede leer: «Donde le llama inmaculada; ved qué fundamentos, y montes santos, para nuestra Ciudad; mas para qué salimos de nuestra España, pues en ella tenemos estos montes santos hechos fundamentos del fundamento y santidad de la Virgen? En el Año de nuestra salud, que se contó 1595, en la Ciudad de Granada en un monte cerca de ella, que antes se llamaba Valdeparaiso, ... Aquí, pues, entre otros, fue hallado un libro de plomo, cuyo título era *Fundamentum Ecclesiae*, y en el se halló escrito, que en el primer Concilio, que tuvieron los apóstoles, se determinó la limpieza de la Virgen nuestra Señora, en su Concepción. Ved, si esto se halla en un Monte Santo, y quien lo dice son los apóstoles, que son también Montes Santos, ...».³¹

LA DEFENSA DE LA INMACULADA DEL PADRE SALAZAR

Otros muchos tratados, sermones y ensayos teológicos se publicaron en las primeras décadas del Seiscientos dedicados a la concepción inmaculada de la Virgen y en su defensa, que utilizan entre sus argumentos probatorios los textos inmaculistas de los libros plúmbeos. Destacamos uno publicado en 1618, por el P. Fernando Quirino de Salazar S.I., uno de los tratados sobre la Inmaculada y dedicado a uno de los personajes que más destacaron en la defensa de este dogma, el rey Felipe III. Entre los argumentos que prueban la inmunidad de la Virgen del pecado original, aparece la referencia a los textos aparecidos en las cuevas del Monte de Valparaiso de Granada:

«Lo más importante que más aprovecha, trae el testimonio de Jacobo el mayor. El cual asentido algo de la pureza de la Concepción de María, y para sus españoles, y para los otros ha traído y enseñado el Santo discípulo Tesifón en estos libros que últimamente han aparecido en las cuevas de este monte, que como un copioso tesoro han sido encontrados, de los cuales cuanta fe se engendra y autoridad me sobrepasa, cuanto acontece que otros diligente y felizmente lo han anticipado. Por tanto Tesifón de la doctrina de Santiago ha afirmado la inmunidad de todo pecado original de la Beata Virgen, definido por los mismos apóstoles y en un decreto apostólico con estas palabras fundamenta: Aquella Virgen, aquella María fue preservada del pecado original en el primer instante de su Concepción, libre de toda culpa; y el que no asienta, no conseguirá la vida eterna».³²

Otros tantos textos hemos encontrado en la misma línea de lo expuesto, pero creemos suficientes estos testimonios por su elocuencia intrínseca, para ilustrar hasta qué punto no se tuvo en cuenta la radical prohibición de la Santa Sede sobre los libros plúmbeos; a la vez, que el profundo calado y aceptación del contenido de los mismos tanto en

³¹ Fr. RUIZ, M., *Sermón de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, Madre de Dios y Señora Nuestra*, Sevilla, 1616, f. 8v.

³² F. Q. SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione Defensio. Ad Philippum III, Hispaniarum et Indiarum Catholicum Regem*, Madrid, 1618, p. 398.

las capas populares como también en los ideólogos e intelectuales de su tiempo. En todos los casos, unas veces de forma explícita y contundente y otras con prudencia y discreción, estos teólogos y escritores de la Contrarreforma asumieron las afirmaciones inmaculistas de los libros plúmbeos como argumentos, que demuestran y confirman la creencia del pueblo cristiano en la concepción inmaculada de la Virgen. Pero aún resulta más interesante si tenemos en cuenta que otros grandes pensadores de la Iglesia universal anteriores a ellos habían indicado ya en sus obras la vinculación de similares doctrinas inmaculista con el pensamiento y la teología del Islam, como es el caso del jesuita Pedro Canisio, uno de los teólogos postridentinos más significativos, y famoso por su tratado sobre la Virgen, en el que ya se indica esta relación.³³

EL SACROMONTE DE GRANADA Y SU INFLUENCIA EN LA RELIGIOSIDAD INMACULISTA BARROCA

Virgen pura de pecado o no tocada por el pecado, las dos expresiones empleadas indistintamente para significar la concepción inmaculada de María en los libros plúmbeos. Cuando éstos son hallados la Iglesia no se había definido oficialmente en esta materia. Las distintas escuelas universitarias y maestros en teología discutían sobre el tema, si bien la mayoría, el pueblo fiel, ya defendía la concepción inmaculada de María y buscaba por todas partes argumentos teológicos, para oficializar lo que ya era un consenso comúnmente admitido.

En este contexto podemos imaginarnos lo que significó descubrir los libros, que se autodefinían como revelados por la Virgen y Santiago, con una autoridad similar a los escritos neotestamentarios. En ellos se revela el común sentir del colegio apostólico sobre la ausencia en María de toda mancha del pecado original, o lo que es lo mismo decir que los apóstoles ya creían que la Virgen fue Inmaculada desde el primer instante de su concepción. Además, y por si fuera poco, se decía que «esto se decretó de conformidad en el concilio de los Apóstoles como referimos en el libro de los Fundamentos de la Ley. Y quien se desconformase de él será perdido».³⁴

De esta forma, la ciudad de Granada, la última en incorporarse a la Corona de Castilla y que como tal renacía al cristianismo tras la reciente Reconquista, se ponía a la cabeza del movimiento inmaculista con el descubrimiento de estos textos, a la vez que de alguna manera se potenciaba su papel en la Cristiandad al ser el redactor de tales revelaciones San Cecilio, el que se consideraba primer obispo y fundador de la Iglesia granadina. Se acentuaba por tanto el protagonismo de esta Diócesis sobre las demás de los Reinos Hispanos en la defensa de la Inmaculada Concepción. Y de hecho, así se interpretó en su tiempo al ver en estos hechos «el primer fundamento que se echó en Granada, para erigir la grande maquina de las contiendas, y triunfos de este Misterio».³⁵

³³ Cfr. CASIO, P., *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta*, Ingolstadii, 1577, lib. I, cap. 10, p. 64.

³⁴ HAGERTY, M. J., *Los libros plúmbeos...*, p. 97.

³⁵ SERNA CANTORAL, D., *Vindicias Católicas...*, p. 91.

Si desde antiguo la devoción a este misterio mariano era una de las más comunes en los reinos hispanos, en esta época y en concreto a partir de este momento, «las controversias sobre la Inmaculada, llegaron a revestir formas de histeria colectiva»,³⁶ en la que participaron desde el rey hasta el vasallo, pasando por todos los estamentos y clases sociales. Sevilla pronto pasó a ser la ciudad inmaculista por antonomasia y la impulsora de este discurso, en parte porque desde el siglo XVI su Iglesia era la más importante de la Península y de América, llegando a eclipsar a la primada de Toledo.³⁷

Como en otros tantos lugares, también en estas tierras de especial tradición mariana el fervor a la concepción Inmaculada de María era habitual, pero su arraigo y la especial fuerza que adquirió en estos tiempos se debió a la toma de posesión de la sede hispalense, el 5 de diciembre de 1610, del hasta entonces arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, que llevó con él la polémica inmaculista, «contribuyendo de su parte con la vocación especialísima, que le destinaba a Sevilla, Ciudad prevenida en la divina Providencia para teatro de la contienda, que ya se acercaba; y para los triunfos de la Purísima Concepción de María Santísima, a que dio principio la sentencia de los Libros de Granada, y la interposición ya dicha de su Prelado y Cabildo». ³⁸ Será a partir de esta fecha cuando Sevilla destacó en la defensa del misterio.³⁹

Pero el origen, o mejor dicho el impulso de la contienda, hay que buscarlo en las afirmaciones de los textos plúmbeos. En un ambiente ya de por sí proclive a la devoción y exaltación a la Inmaculada, el influjo de estos acontecimientos en los distintos campos de la religiosidad y de la cultura en general resulta casi imposible de mensurar. Las universidades pronunciaron el Voto en defensa de la Inmaculada Concepción. En concreto, de todos es conocido el caso de la de Granada, la primera en que todos sus miembros, profesores y alumnos, se comprometieron a defender con su propia sangre la Inmaculada Concepción de María; también las ciudades se consagraron a este misterio mariano; proliferaron los colectivos que se agruparon en cofradías para venerar, dar culto y extender la devoción a la Inmaculada; se dedicaron templos y se erigieron columnas y demás monumentos de triunfo de la Inmaculada, etc. No menos importante fue el influjo en las artes plásticas; las escuelas artísticas, en especial la granadina y la sevillana, crearon un esquema iconográfico que se identificaría con el tema de la Inmaculada como representación tipológica admitida por todo el arte cristiano.

Todas estas consecuencias hay que enmarcarlas dentro del más puro ambiente contrarreformista, no en vano se consideran los hallazgos y la fundación de la Abadía del Sacromonte a la que estos dieron lugar, en uno de los pilares del espíritu de esta época en el pensamiento, en el arte y en la cultura andaluza barroca.

³⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca», *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990, p. 9.

³⁷ Cfr. CUENCA TORIBIO, J. M., «La Iglesia andaluza en la Edad Moderna», *Historia de Andalucía*, v. IV, p. 98.

³⁸ SERNA CANTORAL, D., *Vindicias Cathólicas*, p. 106-107.

³⁹ Cfr. ROS, C., *La Inmaculada y Sevilla*, Sevilla, 1994.



LAS CRISIS DE LA MODERNIDAD Y LAS REEDICIONES DEL BARROCO. UNA MIRADA DESDE ANDALUCÍA

José Antonio Pérez Tapias
Universidad de Granada

LO BARROCO COMO MODULACIÓN DE LA CULTURA: DE LA «PRIMERA MODERNIDAD» A LA «SEGUNDA MODERNIDAD»

Es frecuente hablar de nuestra época, a la que hemos llamado *post-modernidad*, refiriéndonos a ella como un tiempo «neobarroco». Hay muchas razones que sostienen esa consideración. Buena parte de ellas se expresan por vía analógica: la comparación entre lo ocurrido desde finales del siglo xvi a finales del siglo xvii, por una parte, y lo que sucede en nuestra contemporaneidad, desde finales del siglo xx, prolongándose en el xxi, da pie para decir que vivimos en una época de neobarroquismo, habida cuenta de los parecidos que saltan a la vista entre esos dos momentos históricos.¹ No obstante, el porqué de la pertinencia de calificar como neobarrocos los tiempos que vivimos va más lejos, es decir, viene de más hondo, de lo que la analogía pone de relieve. No se trata sólo de que determinadas semejanzas, contrapesadas por las diferencias, permitan rescatar para la comprensión de nuestro tiempo ciertas categorías que nos da la caracterización del Barroco como «mentalidad» o como «cultura» de una cierta etapa

¹ Puede verse en ese sentido GARCÍA CASANOVA, J. F., «El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco», en GARCÍA CASANOVA, J. F., (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, 2003, pp. 6-52.

anterior de nuestra historia, sino que al aplicar la denominación de «neobarroco» a nuestro presente lo hacemos subrayando la conexión interna entre esas dos etapas históricas: la del comienzo de la modernidad y la de la crisis de la modernidad que hace unas décadas dimos en llamar postmodernidad. El perfil neobarroco que presenta ésta no se lo adjudicamos desde fuera, sino que le viene desde dentro de su propia gestación histórica. Por ello no está de más proponer la comprensión de nuestra realidad histórico-cultural bajo el prisma de las «reediciones del Barroco», desde el supuesto de que con ello se gana en perspectiva para llegar más al fondo de la cuestión en el análisis crítico de la situación en que nos hallamos inmersos.²

La nueva edición del Barroco que tiene lugar en la cultura contemporánea tiene, pues, sus raíces en el Barroco de los comienzos de la modernidad. No estamos ante una repetición sin más de lo que entonces se dio. No hay tales reduplicaciones en la historia de los humanos. Cada momento, cada etapa de nuestra historia tiene su especificidad, pero también es verdad que ninguna de ellas constituye un punto cero en que la historia se reinicia sin lastres del pasado o deudas con el mismo. En el caso que nos ocupa, si la postmodernidad es el momento de mayor intensidad, hasta ahora, de la crisis de la modernidad, y ésta nació con impronta barroca, especialmente en España, no es descabellado pensar que la crisis actual de la modernidad tiene raíces que vienen desde sus comienzos, por tanto, ellas mismas con el sello del Barroco que llega hasta hoy.³ Nos hallamos entonces en el momento en que afloran determinadas características definitorias del Barroco, incluso con rasgos intensificados, en una crisis de la modernidad que no sólo nos ha ubicado de lleno en una suerte de postmodernidad, sino que también se puede entender que nos mete en una «sobremodernidad» de la que no es posible zafarse.⁴ Dicho de otra manera: el neobarroquismo de hoy no es periférico, superficial, sino consustancial a la cultura que hemos heredado y que prolongamos, por más que cambien los acentos respecto del Barroco del siglo xvii. Tales cambios, si bien han hecho palidecer ciertos elementos de peso de la cultura barroca del pasado, suponen que otros vectores se llevan al extremo, con mayor fuerza incluso que antes, potenciando o radicalizando lo que hace siglos estaba en ciernes. Si esto es así, y pensamos que lo es, la intelección de la realidad cultural postmoderna como neobarroca aporta nuevas claves para entender mejor lo que está sucediendo a nuestro alrededor y lo que nos sucede a nosotros mismos, sujetos agentes y pacientes de la crisis de la modernidad.

² Hacemos nuestra la declaración de José Luis Villacañas cuando, al explicar los motivos que llevaron a Walter Benjamín a escribir *Orígenes del drama barroco alemán*, dice: «mirar el barroco no es una cuestión de curiosidad o de historicismo, sino de autoconocimiento» [VILLACAÑAS, J.L., «Gracián en el paisaje filosófico alemán», en GRANDE, M. y PINILLA, R. (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, p. 284].

³ No limitar lo barroco a una sola de las artes o a una sola época (en torno al siglo xvii) tampoco obliga a considerarlo una constante recurrente en la historia de la cultura, al modo de lo barroco como «eón» tal como lo propuso Eugenio D'Ors. Se puede coincidir con él en la contraposición entre lo clásico y lo barroco —que por su parte superpone a la contraposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisíaco—, pero es obligado distanciarse de él al datar el despliegue de la cultura barroca en un momento determinado, si bien es verdad que después el influjo de lo que se gesta en ese momento perdura hasta

Un enfoque como el que delineamos cuenta, en primer lugar, con el presupuesto de que el Barroco es el perfil de una época, que en modo alguno se restringe al arte que en ella se produjo, sino que abarca todas sus otras manifestaciones culturales: la religión, la política, los modos de pensar, la construcción de las identidades..., habida cuenta de que todo ello se asienta sobre unas bases económicas que tampoco quedan al margen de la impregnación por los valores y símbolos de la cultura barroca. Hablamos, por tanto, de «cultura barroca» utilizando la expresión en un sentido antropológico, considerando además que la red de significados que en ella se teje, expresados de muy peculiar manera en las artes y el pensamiento de su época, se estructuran en torno a una reconstrucción del *sentido* al que tales significados apuntan, que pasa a ser clave de bóveda en la conformación del Barroco como «mentalidad» propia de una cultura determinada. Lo que hay que añadir al presupuesto señalado, con estas implicaciones que se han explicitado, es que, siendo el perfil de una época, el Barroco tampoco se agota en la misma. De ahí que propugnemos entender el neobarroco como reedición del Barroco, huyendo de una aplicación puramente externalista de tal rótulo. En el Barroco conformado en el siglo xvii se consolidan tendencias que llegan hasta nosotros, vectores culturales que están presentes en nuestra realidad de hoy. Podemos decir por ello que lo barroco es una peculiar «modulación de la modernidad» que la acompaña desde sus orígenes y que ahora se reformula, con los acentos resultantes de la crisis de esa modernidad que desde muy atrás no hace sino profundizarse.

Un segundo presupuesto del planteamiento esbozado tiene que ver con la manera como se entiende la crisis de la modernidad en medio de la postmodernidad en que estamos. Hablar de la postmodernidad como época neobarroca es hacerlo entendiendo el prefijo «post» como relativo a una «primera modernidad» que en la crisis contemporánea de la misma ha llegado a su fin. En tal caso, se puede hablar coherentemente de la postmodernidad en que nos ha metido de lleno la crisis de la modernidad, sosteniendo a la vez que con ella la modernidad no queda zanjada del todo, sino abierta a una «segunda modernidad». Es la propuesta, por ejemplo de Ulrich Beck, que arranca de una revisión crítica de la modernidad que, sin embargo y a tenor de un enfoque como el sostenido hace décadas por Habermas, no la considera un proyecto del todo agotado.⁵ La «modernidad tardía», tras su crisis tan insoslayable como profunda, habría entrado en una nueva fase de «modernidad reflexiva», como en su día teorizó Giddens.⁶ Además de

nosotros, reformulándose lo barroco mismo. No se trata de una repetición ahistórica ni de un «tipo» fijo. La peculiar posición de D'Ors al respecto puede verse en su libro *Lo barroco* [1935], Tecnos/Alianza, Madrid, 2002, especialmente pp. 63 y ss.

⁴ Puede verse al respecto AUGÉ, M., *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* [ed. original 1992], Gedisa, Barcelona, 2000.

⁵ Cf. BECK, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* [1986], Paidós, Barcelona, 1998; HABERMAS, J., «La modernidad: Un proyecto inacabado» [1980], en HABERMAS, J., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 265-283.

⁶ Cf. GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad* [1990], Alianza, Madrid, 1997.

tener que contar de manera inexcusable con la valoración crítica de la modernidad «primera» y sus tremendas, a veces terribles, contradicciones, a la hora de asumir reflexivamente su herencia se ha de contar con todos los elementos que hacen de ella una «modernidad líquida», como la llama Zygmunt Bauman para subrayar la caracterización que le viene dada por el diagnóstico marxiano de la modernidad y sus crisis, hoy verificado, de que a través de ellas «todo lo sólido se desvanece en el aire y todo lo sagrado es profanado».⁷ La cuestión es que, a pesar de tanta «liquidez» —la aportada en definitiva por el «final de los metarrelatos» constatado hace ya tiempo por Lyotard⁸—, en medio de la crisis de la modernidad, aun sintiéndonos en la postmodernidad con el «malestar» que ello comporta, no podemos dejar de ser modernos.⁹ Podemos entrever por ahí, al trasluz de esa paradoja epocal, el porqué de la condición neobarroca de nuestro tiempo. De una crisis a otra, la «primera modernidad» nos ha traído a un momento en que una «segunda modernidad», con las marcas de una crisis mayor que la que supuso el nacimiento de su predecesora, resulta de nuevo modulada por la reedición del Barroco que a cada paso encontramos.

PLIEGUES Y PERSPECTIVAS DEL BARROCO

La cultura del Barroco responde a un momento de crisis que ella misma acusa en todas sus manifestaciones. Es más, las expresiones del Barroco dan forma a la crisis. Si el Barroco es el modo de ser «modernos» en los inicios de la modernidad, no debe extrañar que sea así, pues ésta nace como resultado de la crítica, de la puesta en cuestión del viejo mundo, es decir, del mundo de la cristiandad medieval, una vez pasada la transición renacentista, con su apego a los clásicos greco-latinos. La crítica propia de la modernidad provoca, a la vez, que la crisis sea algo congénito a ella, acompañándola desde su nacimiento, de manera tal que las diversas etapas de la modernidad desde entonces hasta hoy no son sino el paso de una crisis a otra, hasta que se toca fondo, como ocurre en nuestro tiempo.¹⁰

Como cultura de la crisis, la del Barroco responde a una situación dinámica en la que todo lo que parecía fijo y establecido de una vez por todas se pone en movimiento.¹¹ Nada permanece igual, todo se halla sometido a un proceso de profundo cambio —en el que no faltan altas dosis de violencia, a las que el arte barroco busca formas de encauzamiento y compensación¹²—: cambian las relaciones económicas,

han aparecido nuevas técnicas que las hacen posibles, como a su vez una nueva ciencia que potencia tal desarrollo científico; cambia la estructura social, con el despegue progresivo de una nueva clase social, la burguesía, que va desplazando poco a poco a la nobleza del centro de la escena pública; cambia la política con la conformación del Estado nacional moderno de la mano de las monarquías absolutas de la época; cambia la religión, adaptándose a nuevos tiempos de emergencia del individuo y de cuestionamiento de todo lo que suponía la cristiandad medieval; cambian los modos de pensar, con una filosofía centrada en la afirmación de la subjetividad autónoma y confrontada con una duda que corroe cualquier pretensión de verdad absoluta; y cambia también la religiosidad, que adquiere en la Reforma protestante un perfil diferente, mas igualmente se transforma dicha religiosidad también por el lado de la Contrarreforma católica, aunque sea manteniendo en apego a la teología escolástica del pasado. Pero el contexto es distinto. Ya nada es como antes, ni siquiera como en una transición renacentista nutrida de optimismo, en la que lo medieval y lo moderno pugnaban sobre el terreno de la disputada herencia del mundo clásico. Y es en ese mundo sometido a profundas transformaciones donde vive el hombre del siglo xvii, interiorizando los conflictos en los que se ve sumido.¹³

Mas, ¿por qué la crisis de la cual el Barroco es expresión? ¿Cuál es su más profunda razón de ser? De una forma u otra, muy diferentes autores vienen a subrayar que el motivo de la crisis es el choque entre esos dos mundos en liza: el medieval que se dejó atrás y el moderno que despega. Es un proceso complejo, condicionado «por abajo» por el capitalismo en ciernes y marcado «por arriba» por la paulatina secularización de la cultura, con una profunda transformación ideológica producida de la mano de la paulatina retirada de la religión de los espacios públicos.¹⁴ Es cierto que dicha secularización se da más rotundamente en los países de la Reforma protestante, pero poco a poco también afecta a aquellos en los que se hace fuerte la Contrarreforma católica, la cual no puede evitar, aun con el carácter reactivo de tal movimiento contrarreformista, que los efectos modernizadores del capitalismo y la secularización se hagan notar en países católicos que no pueden permanecer ajenos a la crisis epocal.

En una situación nueva, cuando las estructuras culturales del nuevo orden aún no se han asentado, las miradas se vuelven hacia el pasado, en medio de un movimiento acelerado de cambio, buscando

⁷ Cf. BAUMAN, Z., *Vida líquida* [2005], Paidós, Barcelona, 2006, especialmente la Introducción: «De la vida en un mundo moderno líquido», pp. 9-26.

⁸ Cf. LYOTARD, J. F., *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

⁹ Cf. BAUMAN, Z., *La posmodernidad y sus descontentos* [1997], Akal, Madrid, 2001.

¹⁰ Puede verse al respecto la interesante obra de KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* [1969], Trotta, Madrid, 2007, siendo especialmente clarificador el Apéndice sobre el sentido mismo de «crisis» tal como se ha ido elaborando hasta la actualidad, sobre todo a lo largo de la modernidad.

¹¹ La expresión de ese dinamismo es considerada por Ortega, de forma parecida a como D'Ors identifica lo barroco con las «formas que vuelan» activadas por

una «voluntad de movimiento», como signo de identidad de «la voluntad del Barroco» (así en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, tomo VII: *Obra póstuma*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 307-318; Cf. D'ORS, E., *Lo barroco...*, pp. 23, 74 y 83-84).

¹² Sobre esta cuestión obliga a reparar Walter Benjamin en su famosa obra *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990.

¹³ Cf. MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español*, v. III: *El siglo del Barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, especialmente pp. 225-256: «Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad».

¹⁴ Nos hacemos eco en este punto del análisis histórico que encontramos en GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* [1985], Trotta, Madrid, 2005.

las referencias perdidas, las viejas coordenadas que se han disipado. Puede decirse que el Barroco, en tal situación crítica, responde al intento de salvar creativamente los restos del naufragio del viejo mundo, del que todavía se guarda memoria de su legado. Así, por ejemplo, la filosofía de Descartes se construye con los materiales del derribo de la antigua escolástica en la que él mismo se formó, la escolástica articulada en la obra magna de Francisco Suárez. Si decimos que la metafísica de la subjetividad es la inversión del teocentrismo medieval, igualmente podemos afirmar que en aquella aún se conservan las piezas de éste, por más que en distinta ubicación. Puede decirse algo análogo de lo que supone en el campo literario El Quijote, personaje en torno al cual hace girar Cervantes el gozne entre los dos mundos en tenso antagonismo.¹⁵ El género moderno de la novela sale a la palestra como parodia de esas primeras novelas de sabor medieval que eran las historias de caballería. La locura del Quijote, de mayor alcance existencial que la duda metódica de Descartes, aunque sea a través de una narración ficticia —no dejan de ser elementos de ficción los que comportan las hipótesis que pone en juego la duda cartesiana—, tiene su causa en el vano y desesperado intento de mantener los principios y códigos caballerescos en un contexto moderno donde ya no tienen cabida. Don Quijote puede decir muy seguro, aun en medio de su locura o precisamente por ella, «yo sé quien soy», del mismo modo que puede afirmar el sujeto «pienso, luego existo», pero sin por eso salir del encerramiento de la conciencia solipsista en sí misma. Falla la conexión con la realidad del mundo, de los otros, que se tratará de recomponer por una vía u otra, ya sea saliendo de los engaños cognitivos, ya a través del desengaño existencial, incluso al borde de la muerte o para verse conducida a ella, como es el caso de Alonso Quijano.¹⁶

El yo que se cuida de sí a través del arte de la prudencia, como propone Gracián, o que se afirma enfático, como el Buscón Don Pablos al comienzo del relato quevedesco, es en cualquier caso el yo de un individuo recién nacido a la conciencia de su individualidad, con lo que eso supone de acumulación de temores por las seguridades perdidas, y a la vez el yo de un sujeto que se reconoce como tal en medio de su fragmentación, con una identidad que debe recomponer a partir de piezas disgregadas respecto a las cuales el orden social no asegura su ensamblaje. No se está ya en el mundo seguro de la sociedad estamental del Medioevo, y aunque se piensa aún que cada uno tiene que representar su papel en el «gran teatro del mundo» —«representación de la representación» que Calderón propone,¹⁷ el «teatro en el teatro» del que Lope es maestro o, en la misma órbita, «el cuadro del cuadro» de la pintura barroca que cuenta con su paradigma en

¹⁵ En este punto nos remitimos a las muy clarificadoras reflexiones de Francisco Ayala en los ensayos reunidos en su libro *La invención del Quijote. Indagaciones e invenciones cervantinas*, Suma de Letras, Barcelona, 2005.

¹⁶ Cf. CERESO, P., «Las figuras quijotescas de la melancolía», en AA.VV., *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, pp. 211-262.

¹⁷ El filósofo Eugenio Trías subraya cómo el teatro de Calderón es exponente de ese teatro reflexivo que propicia el juego de espejos del Barroco, capaz de unir teatro y metateatro, así como de impulsar el teatro mismo como metáfora y símbolo de la existencia (*Calderón de la Barca*, Omega, Barcelona, 2001, p. 27).

Velázquez¹⁸—, el que el papel sea asignado por Dios no quita que deba ser asumido desde la libertad humana. En consecuencia, puede hacerse bien o puede hacerse mal dicha representación en la escena sobre la que transcurre la vida de cada cual. Nada está asegurado, y desde luego menos aún el acierto en «el gran mercado del mundo», por seguir con el reverso calderoniano del teatro de la historia. Por no estar segura, no lo está ni la diferencia entre el sueño y la vigilia, como manifiesta el Calderón de *La vida es sueño* y hasta el Descartes de las *Meditaciones metafísicas*. La duda penetra por todos los rincones de la vida y se atrinchera en cualquier pliegue de la misma.

El yo que se afirma, a pesar de sus desgarros internos y en medio de la búsqueda del papel que «le toca» representar, tiene frente a sí al mundo como realidad objetiva que se le contrapone, la cual no es sólo el marco donde la representación tiene que tener lugar, sino que el mismo mundo aparece representado como objetividad frente a la subjetividad. Ese elemento conformador de la modernidad no falta en la cultura barroca, para la cual la realidad, con toda su densidad, se sitúa frente a un hombre que trata de conocerla y dominarla, tanto en la vertiente de «realidad natural», como en la de «realidad social». Se privilegia el conocimiento, vinculado además a la experimentación que la técnica introduce en la ciencia misma con la que se alía. La mentalidad tecnológica que empieza a fraguarse extiende su «metodología» a los más diferentes campos, abarcando incluso el de la experiencia religiosa, la cual también debe atenderse al método adecuado. Los Ejercicios de San Ignacio, por ejemplo, no dejan de ser un «discurso del método» para la reglamentación de la vida espiritual, como el *Oráculo Manual o Arte de la prudencia* de Gracián son, aun con su estilo aforístico tan consonante con la situación de un sujeto fragmentado, un compendio de recursos «técnicos» para el desenvolvimiento metódico de la vida personal en los más diversos campos de las relaciones humanas.

La representación del mundo es la manera como se concibe el quehacer del conocimiento. El mundo, objetivado, puesto a la suficiente distancia para abarcarlo con la mirada y a la vez incidir en él mediante la acción que desde la voluntad se acomete, es representado, «mapeado» hasta configurar la imagen que le corresponde —que el sujeto hace que le corresponda—, a tenor de las nuevas coordenadas sobre las que se sitúa. Éstas son cosmológicas —radicalmente nuevas con el heliocentrismo galileano—, geográficas —especialmente novedosas tras el «descubrimiento» de América—, socioeconómicas —las propias de una nueva realidad de clases conforme a una sociedad reestructurada desde las condiciones de un protocapitalismo emergente—, políticas

¹⁸ Es inevitable la referencia al comentario sobre el cuadro de *Las Meninas* con que Michel Foucault abre su libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1966], Siglo XXI, México, 1971, pp. 13-15, subrayando al final de ese primer capítulo dedicado a tal cuadro de Velázquez cómo en él se establece la representación que se da como pura representación, ofreciéndose como espectáculo cuyo punto focal se sitúa en lo invisible del «vacío esencial» donde se ubica el sujeto suprimido al que apunta tal juego de representaciones que se reenvían unas a otras. La arqueología de Foucault vislumbra en el origen barroco de la modernidad lo que culmina, o llega a su desfondamiento, en la postmodernidad con su neobarroquismo.

—estructuras del Estado-nación—, religiosas —nueva religiosidad postmedieval, sea en versión reformada o contrarreformista—, y culturales en general —desde el nuevo arte del Barroco hasta la ideología de una sociedad en trance de secularización paulatina—. ¹⁹

El mundo es objeto de «representación» —y, en rigor, como no lo había sido antes de esta época en que la meta del conocimiento se pone en una imagen objetiva del mundo, contrapuesta al sujeto que conoce²⁰— y ese sujeto ha de «re-presentarse» a sí mismo, es decir, ganarse, darse a conocer y obtener el reconocimiento debido, lo cual hay que decirlo no sólo por lo que toca a la relación con los demás, sino también por lo que afecta a la relación consigo mismo. El giro a la interioridad es correlativo a la afirmación de la individualidad. De ahí que la contraposición dentro-fuera, interior-exterior sea elemento clave de la cultura barroca en todas sus expresiones.

Un mundo en traumática ruptura con su pasado, desgarrado por dentro y fragmentado por fuera, es el que hay que recomponer, y hacerlo en profundidad. Aparece la necesidad de ir ensartando la proliferación de nuevos «significados» que se da en una cultura que amplía su «red» por las más variadas dimensiones, mas tal tarea de hilvanar de nuevo las costuras de esa «red de significados» que es la cultura, reclama atender sin escamoteos a la reconstrucción del «sentido»: ²¹ ¿hacia dónde apuntan las significaciones consteladas?, ¿a qué *porqué* y a cuál *para qué* últimos responden? El pensamiento del Barroco tiene en ello el reto de mayor envergadura. La crisis no es sólo de estructuras; es crisis de sentido en el nuevo mundo que se va fraguando.

El Barroco afronta la costosa modernidad echando mano de los recursos disponibles, «reciclando» materiales heredados, tratando de recomponer la imagen del mundo y la conciencia del sujeto desde una realidad escindida en múltiples vectores. Puede decirse del Barroco que surge en la divisoria entre los «antiguos» y los «modernos», protagonizando la entrada en una dificultosa modernidad que se abre camino, pero a la vez con fuertes reticencias hacia esa modernidad para cuyo nacimiento colabora. ²² Es muy fuerte, por ejemplo, la nostalgia de la unidad perdida, como lo es igualmente la añoranza por la seguridad de una verdad absoluta. ²³ Y se quieren recuperar en medio de un escepticismo insoslayable, corrosivo, y a través de una pluralidad de perspectivas con la que por fuerza hay que contar. Los artificios teóricos se hacen tan complejos como los artísticos y el pensamiento barroco, como el arte de la época, se elabora —como certeramente ha mostrado Gilles Deleuze tras la pista de Leibniz— poniendo su seña

¹⁹ Sobre lo barroco como respuestas a las rupturas de la época, empezando por la «ruptura cosmológica», es obligada la referencia a SARDUY, S., *Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

²⁰ Para esta cuestión, Cf. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo» [1938], en HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, pp. 63-90.

²¹ Cf. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona, 1997, especialmente cap. I: «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», pp. 19-40.

²² Cf. CHAMBERS, I., *La cultura después del humanismo* [2001], Cátedra, Valencia, 2006, p. 129.

de identidad en *el pliegue*, en los «pliegues de la materia», en los «pliegues del alma» que, unidos en el acontecimiento, encuentran su expresión fundante en el «pliegue según pliegue» que caracteriza al Barroco. ²⁴

Es la realidad misma la que se desparrama por los múltiples recovecos a donde llega la mirada humana. Imposible abarcar la misma imagen del mundo representado desde una sola perspectiva: múltiples perspectivas consideran ese mundo inabarcable. Queda aún el asidero a la idea de un punto de vista, el de Dios, desde el cual pueda recomponerse la unidad, ontológicamente asegurada como «armonía preestablecida» en la metafísica teodiceica de Leibniz, y la esperanza de redención, a la que desde una filosofía que no renuncia aún a la tabla de salvación de su teísmo, se abre la puerta mediante la afirmación incontrastable de la inmortalidad. La pluralidad del más acá obtiene la garantía de su unidad en el más allá; la realidad escindida, también moralmente, de un hombre al que atormentan sus temores, incluyendo el de que irremisiblemente a la virtud no acompañe la felicidad, se salva en la realidad reconciliada de la vida futura. La cultura del Barroco, ante una crisis que se ahonda —y no hay que infravalorar en absoluto la realimentación de la crisis por los factores de decadencia política, como era el caso en España²⁵—, compensa la amarga experiencia del desengaño, tan nuclear a ella, con la esperanza de una salvación que aún se mantiene sobre el horizonte.

No obstante, la cuestión es qué ocurre mientras tanto, cómo se desvuelve la trama, hacia dónde nos lleva el relato. Desde finales del siglo xvi y a lo largo del xvii el Barroco se consolida como «cultura» que es respuesta a una crisis profunda. No hay una salida clara para la misma, pues los cambios incoados con el arranque de la modernidad son enormes. Tampoco, como hemos señalado, vale el mero volver la vista atrás. Demasiadas cosas se viven como «provisionales» y ante un mundo en cambio hay que hacer acopio de «provisiones». Hasta la moral, desde la moral «provisional» o, mejor, «provisoria», de Descartes, pasando por una ética aferrada a la prudencia como criterio mayor para el cuidado de sí, como en Gracián, todo acusa la inestabilidad del mundo en que se está. Es época de movimiento, con su correlato metafórico en el auge de la mecánica en física. Sólo hay una cosa que pretende una solidez extrema: la monarquía absoluta. En torno a ella se van conformando los nuevos Estados, que acabarán siendo «nacionales». Pero, aun así, la monarquía es consciente de su gigantismo con pies de barro —cuando no de sus debilidades económicas, a pesar de las realidades imperiales, como es el caso

²³ Aludiendo a Milton, Eugenio D'Ors afirma que «el barroco está secretamente animado por la nostalgia del Paraíso Perdido» (*Lo barroco*, p. 39).

²⁴ Véase DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988], Paidós, Barcelona, 1989; sobre acontecimiento y sentido, Cf. DELEUZE, G., *La lógica del sentido* [1969], Paidós, Barcelona, 1989, pp. 28 y ss., 72 y ss. y 157 y ss.

²⁵ Muy clarificadoras al respecto, sin considerar en el contexto europeo la decadencia de España como algo exclusivo del imperio de los Austrias, son las apreciaciones expuestas por John H. Elliott en su compilación *España y su mundo (1500-1700)* [1989], Taurus, Madrid, 2007, especialmente «Cuarta parte: La cuestión de la decadencia», pp. 261-351.

de la hispana—, y trata de apuntalar su impresionante edificio institucional y simbólico. Es a ese respecto que el Barroco viene a ser la apoyatura cultural que requiere la legitimación de la monarquía absoluta y, con ella, de todo el orden social. Es importante, por ello, reparar en las funciones desempeñadas por la cultura barroca para justificar la autoridad de los monarcas y estabilizar el orden social, el de una sociedad que conserva aún los posos de los estamentos medievales, pero que se va configurando cada vez más como una nueva sociedad de clases donde los «papeles» no están determinados como antes. La cultura del Barroco, como bien señala José Antonio Maravall, se perfila en ese contexto y ante esos apremios legitimatorios como una primera «cultura de masas» y de carácter urbano, con una producción literaria que llega a un público creciente, alfabetizado y lector, que dispone de los textos gracias a la imprenta, y con un arte en general que «representa» sobre la escena, sobre el lienzo o en el espacio los grandes dramas de una humanidad que resiste a la tragedia. Es decir, que se afana por recomponer el sentido trastocado de la realidad, de la existencia humana en definitiva.²⁶

A la vez que se recompone el sentido cosiendo con nuevos hilos la trama de los significados y que se reformulan los criterios y principios éticos en medio de una situación inédita, se elaboran las nuevas legitimaciones del poder contando ya con la parcial, al menos, desacralización de éste, por más que toda la parafernalia externa del absolutismo político intente mostrar una grandiosidad deslumbrante. Ello forma parte del juego de la ornamentación que el Barroco lleva a todos los campos, tratando de cubrir los vacíos que aparecen por doquier para que no se conviertan en sumideros de ideas, de proyectos, de principios... El escepticismo de fondo es el gran problema filosófico de la época, lo que podría pensarse que es una paradoja en el momento en que despegaba la nueva ciencia experimental moderna como el saber por excelencia de una razón crítica. Sin embargo, se plantea con especial agudeza cómo compatibilizar los frutos de ese nuevo saber, y de la capacidad de transformación que ponen en manos humanas, con la herencia del pasado: su marco religioso, su perspectiva teocéntrica, su normatividad ética. Precisamente, a la vez que se empieza a desplegar la nueva ciencia se va tomando conciencia que ella no lo resuelve todo. Junto a la física se intenta rehacer la metafísica, incluso como su fundamento. Todo ello es expresión del empeño por restaurar la unidad perdida, lo cual es algo que en el Barroco todavía se acomete con los artificios intelectuales más

²⁶ Insoslayable la referencia a la magistral obra de MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975; para lo subrayado en el texto puede verse sobre todo el cap. 1: «La conciencia coetánea de crisis: Las tensiones sociales del siglo XVII» y el cap. 2: «Una cultura dirigida» y cap. 3: «Una cultura masiva». En cuanto a las «masas» en la época del Barroco, no ha escapado a la aguda mirada de un observador como Elias Canetti el papel jugado por el catolicismo como religiosidad por una parte reticente a la masa y por otra capaz de encauzarla y disciplinarla, cosas ambas que logra a la vez mediante su estructura jerárquica y mediante los rituales a los que las masas organizadamente se suman —es el caso de las procesiones, que tanto proliferaron durante el Barroco— (Cf. *Masa y poder* [1960], Círculo de Lectores, 2005, «Catolicismo y masa», pp. 256-260).

²⁷ Iain Chambers insiste en ese carácter de «cultura de la melancolía» propio del Barroco en el capítulo sobre «La historia, el Barroco y el juicio de los ángeles»

complejos, a falta aún de la dura conclusión de que tal unidad es irrecomponible. Ni siquiera el yo podrá obtener la tan deseada armonía, que aparece como máximo ideal desde la experiencia de sus fracturas internas. Los logros no parecen compensar las pérdidas y tal asimetría en el balance alimenta la nostalgia, que da paso a la melancolía. El esfuerzo del Barroco, en todas las dimensiones en las que se despliega, es ímprobo y de ahí que la desproporción que su cultura trata de salvar acabe siéndole consustancial, hasta el punto de hacer de él una «cultura de la melancolía».²⁷

De la representación al simulacro el camino es muy corto. Ante los vacíos que se detectan, ante la insoportable levedad del ser —dicho con expresión de Kundera— que se echa encima cuando las vanidades del mundo se desinflan, dejando no más que el hueco de la muerte, entonces la representación se sobrepone a sí misma para bordear el terreno del simulacro. Se simula más poder del que se tiene, más riqueza de la que se posee, más conocimientos que los que se dominan y hasta más fe de la que en realidad se vive. Lo fundamental es que el edificio se sostenga, acomodando los vacíos en los *pliegues* de su ornamentación. Es importante una clave de bóveda que asegure su firmeza: la razón de Estado del edificio político o la autoridad papal del edificio eclesiástico-católico, por ejemplo.²⁸ El teatro, ubicado en la frontera donde representación y simulacro se entrecruzan, es el género literario por excelencia del Barroco. Es el espejo donde la vida se refleja y se transmuta a la vez, en un espectáculo de efectos simultáneamente catárticos y legitimadores.²⁹

Hacer frente a una realidad en crisis, en medio de un mundo cargado de fuertes contradicciones, atravesado por la enorme paradoja dada por producirse a la vez grandes innovaciones y una fuerte decadencia, requiere de un espíritu fuerte animado por hondas convicciones. Éstas se nutren desde diversas fuentes, desde la tradición religiosa hasta los clásicos, destacando a este respecto el auge de un neostoicismo que bien podía proporcionar los puntales éticos que necesitaba la acción política, la reconstrucción del yo o la misma elaboración literaria a la búsqueda del sentido.³⁰ Lo que se forja con tales ingredientes es una moral heroica, destinada a abrirse paso entre pícaros e inquisidores, entre negociantes sin escrúpulos y mercenarios al servicio del cualquier causa. Aún había no sólo un sentido que salvar, sino un sentido que salvara a cada uno focalizando hacia él las propias energías. Una nueva conciencia de dignidad despegaba de

de su obra, ya citada, *La cultura después del humanismo* (nos remitimos especialmente a pp. 116 y ss.)

²⁸ La discusión en torno a la «razón de Estado» está muy presente, desde Botero, en el pensamiento político del Barroco. Sobre esa discusión en España, con las polarizaciones entre partidarios y detractores de Maquiavelo, puede verse la obra de MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, especialmente capítulos IV y V.

²⁹ La privilegiada consideración del teatro propia del Barroco alcanza su punto culminante cuando nace la ópera como género «total» en virtud de las hibridaciones que aglutina (Cf. MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo...*, 114).

³⁰ En este punto nos remitimos a la magistral ponencia de Pedro Cerezo sobre «El cuidado de sí y la cultura del héroe en la *Epístola moral a Fabio*» recogida en este mismo volumen.

entre todo ese marasmo de procesos ambiguos, en virtud de la cual el individuo podía encontrar su sitio más allá de las fábulas del mundo. Tal es el fondo ético de la figura del héroe que la cultura del Barroco modela. Ya no es el héroe cantado por la épica clásica, pero es el héroe que puede sacrificar su vida porque un sentido la sostiene y una comunidad se lo reconoce.³¹

No deja de sorprender la fuerte expansión del Barroco tratándose de una «cultura de la crisis». Es cierto que en los distintos países europeos tuvo manifestaciones diversas, con acentos propios en cada uno, modulaciones que fueron hechas además en diferentes momentos. Desde España y Portugal, con especial relevancia de Andalucía en el primer caso, se llevó a América, donde el Barroco arraigó como cultura de la mezcla y la hibridación, logrando rasgos propios debidos, entre otros factores, a la presencia indígena en la producción artística barroca.³² Puede decirse que los dominados hicieron suyo el arte de los vencedores para realizarlo dejando su propia impronta, de manera tal, sin embargo, que esa presencia de los vencidos vino a acentuar el carácter de «cultura de la crisis» de un Barroco recreado, que en el paroxismo de la ornamentación no oculta la desgarrada realidad que late tras ella. El escritor mexicano Carlos Fuentes lo expresa así:

«Igual que en Europa, entre el ideal y la realidad apareció el barroco del Nuevo Mundo, apresurándose a llenar el vacío. Pero, en el continente americano, dándole también a los pueblos conquistados un espacio, un lugar que ni Colón ni Copérnico podían realmente otorgarles; un lugar en el cual enmascarar y proteger sus creencias. Pero sobre todo, dándonos a todos nosotros, la nueva población de las Américas, los mestizos, los descendientes de indios y españoles, una manera de expresar nuestras dudas y nuestras ambigüedades».³³

Con todo, la modernidad que se expande transatlánticamente de la mano de imperios que someten, expolían y matan, por más que con las bendiciones que refuerzan la alianza del trono con el altar, y la confusión de la espada con la cruz, es la modernidad que en el siglo XVII se difunde como cultura barroca. Desde tal consideración puede decirse que la cultura barroca es la cultura del Occidente que inició su expansión mundial con tal bagaje de significados y símbolos.³⁴ El gran teatro del mundo ensanchaba su escenario hasta el gran mercado del mundo, mucho más allá de lo que el mismo Calderón podía entrever cuando hablaba de ambos, todavía con su apego a la visión teológica de la realidad propia de la Contrarreforma católica.

³¹ El concepto de héroe de Gracián puede servir de confirmación de lo que decimos, incluyendo el desplazamiento al heroísmo moral en el recorrido de la propia vida, atendiendo a esa especie de «razón de estado» propia de la biografía individual (Cf. DURIN, K., «Héroe», en CANTARINO, E. y BLANCO E. (coords.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 133 y ss.).

³² Cf. GRUZINSKI, S., *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000.

³³ FUENTES, C., *El espejo enterrado*, Taurus, Madrid, 1992, p. 280.

³⁴ Cf. CHAMBERS, I., *La cultura después del humanismo...*, pp. 116 y ss.

³⁵ Merece la pena detenerse en el análisis sobre la «civilización del deseo» que encontramos en la incisiva obra de LIPOVETSKY, G., *La felicidad paradójica*.

REPLIEGUES NEOBARROCOS TRAS LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

La modernidad, que encontró en la cultura del Barroco el traje a medida para sus momentos iniciales, es la que, tras el recorrido de varios siglos, ha llegado hasta nosotros arrastrando esa profunda crisis en la que todos nosotros nos hallamos sumidos. De manera análoga a como los fastos de la cultura barroca encubrían la miseria de su sociedad y se diseñaban para amortiguar sus tensiones, también el tiempo nuestro lo es de un continuo ensalzar los logros económicos y tecnológicos de nuestra civilización, amortiguando mediante el consumismo compulsivo —«hiperconsumo»³⁵— las tensiones sociales y reforzando el espectáculo a gran escala que nuestra cultura necesita para hacerse soportable a sí misma.

Los diagnósticos sobre la crisis de la modernidad vienen sucediéndose desde tiempo atrás. Hablando en clave filosófica podemos decir que desde la muerte de Hegel, el «último de los grandes filósofos» —sistemáticos, podemos añadir con pretensiones de matizar—, no hemos hecho otra cosa que darle vueltas a la crisis de la modernidad.³⁶ Marx señaló la contradicción profunda entre los objetivos emancipadores de la modernidad, puestos de relieve por el proyecto ilustrado, y las realizaciones de la modernización económica llevada a cabo por el capitalismo moderno.³⁷ Su producción de riqueza, su acumulación de beneficios, se asentaba sobre unas prácticas de explotación del trabajo humano que desmentían como falsas unas conquistas democráticas lastradas por una injusticia estructural. Desde el lado del psiquismo humano, Freud puso de relieve el «malestar en la cultura» acentuado por una modernidad que no descargaba de represión excesiva la vida de los hombres. Es más, daba pie para pensar que las racionalizaciones psicológicas con que operan los individuos realimentan constantemente los mecanismos ideológicos del encubrimiento que funcionan socialmente. La represión es el caldo de cultivo de la «falsa conciencia» y eso no lo ha superado la modernidad.

Entre uno y otro de esos «maestros de la sospecha» la figura de Nietzsche se alza imponente señalando de manera certera donde está el meollo del asunto: la modernidad, con su metafísica humanista, por una parte, con sus desarrollos científico-técnicos, por otra —dos caras de la misma moneda, como mostró Heidegger³⁸—, no ha dejado de abrir la puerta y buscar acomodo a ese «huésped inquietante»

Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo [2007], Anagrama, Barcelona, 2007; así como también en el libro de BAUMAN, Z., *Vida de consumo* [2007], FCE, México/Madrid, 2007.

³⁶ Puede verse al respecto HABERMAS, J., «¿Para qué seguir con la filosofía?» [1971], en HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 15-34.

³⁷ Cf. BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982], Siglo XXI, Madrid, 1988, pp. 81 y ss.

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M., «Carta sobre el humanismo» [1946], en HEIDEGGER, M., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298.

que aloja dentro de sí, el nihilismo. Más allá o más acá de la represión psíquica socialmente inducida, de la explotación económica estructuralmente organizada y de las realizaciones en falso de la emancipación política, el gran problema de nuestra cultura, forjada a lo largo de la modernidad, es el nihilismo, esto es, la disolución de sus coordenadas de sentido, la «desvalorización de los valores supremos», dicho con la terminología nietzscheana. Es lo que el «filósofo del martillo» remachó con su diagnóstico de la «muerte de Dios»:³⁹ más allá de una declaración de ateísmo es la afirmación de que nos movemos en el vacío, sin un Fundamento último en que basarnos o una Verdad absoluta a la que asirnos.⁴⁰ Tal proceso de desfundamentación, que la modernidad no ha hecho sino realimentar constantemente a pesar de las intenciones de sus protagonistas, es el que las ideologías seculares que reemplazaron a las cosmovisiones religiosas o a las metafísicas tradicionales han tratado de soslayar.

La mitificación del progreso en la que el pensamiento ilustrado volcó sus energías es el mayor intento de escamotear la carencia de fundamento que se echaba encima. Huir hacia adelante es lo que se hace cuando falla el suelo bajo los pies. La hipostatización del futuro reemplaza al sobrenaturalismo estático de las antiguas concepciones teológicas, pero sigue siendo una trampa dualista en la que se sacrifica el más acá con todo lo que supone. La razón que se autoafirma enfáticamente —segura de sus pretensiones de alcance universal y de victoria sobre toda sombra de duda—, el sujeto que se reconoce como soberano en su conciencia, el Estado que acapara el monopolio de la violencia legítima, el mercado que se organiza como ámbito autónomo para el intercambio económico..., tales son las apoyaturas de una humanidad que desde Occidente se veía a sí misma subida al tren de la civilización, avanzando en la misma medida en que exportaba las «luces de la razón» e importaba los frutos de su colonización depredadora sobre los pueblos y culturas que se quedaban bajo su radio de acción. Era el complaciente optimismo que se quebró rotundamente con la Primera Guerra Mundial, en la que se destrozaron los civilizados países europeos en su afán por repartirse el mundo.

El «proyecto de la modernidad» ya no se repondría nunca del golpe que supuso la «Gran Guerra». No por casualidad el nihilismo empezó a detectarse como la cuestión de fondo: nihilismo cultural que se veía venir como «anomia» (Durkheim) o como consecuencia extrema del relativismo que entrañaba el «politeísmo axiológico» de las sociedades modernas (Weber). Fascismo y comunismo son respuestas extremas y antagónicas que se expanden en el período de entreguerras por sociedades europeas que experimentan cómo la voracidad capitalista desmiente las promesas de la modernidad. Con su barbarie no hacen sino redundar en el nihilismo contra el que son reacción. La desembocadura totalitaria en los campos de concentración y de exterminio lleva la nihilista «muerte de Dios» a su trágico reverso de

³⁹ Podemos remitirnos al pasaje de Nietzsche más destacado sobre la «muerte de Dios» que, bajo el epígrafe «El loco», encontramos en el párrafo 125 de *La gaya ciencia*.

la «muerte del hombre». ¿Y después? ¿Hacia dónde ir? ¿Es posible salir de ese agujero negro de la historia? Horkheimer y Adorno levantaron acta del bloqueo en que se había sumido la humanidad occidental. No hacían otra cosa al preguntarse cómo hacer filosofía, o escribir poesía, «después de Auschwitz». Tras la catástrofe, no vieron más salida que dejar a salvo su voluntarista pretensión de mantener la esperanza contra toda desesperanza: «Se trata —escribieron— de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas».⁴¹ Mediado el siglo xx, con tal ratificación del nihilismo cultural que había arrollado con todo, se constataba el fracaso del modernidad, su crisis más profunda, y sólo una débil esperanza trataba de sobreponerse a tal situación, y ello por razones morales y no porque la realidad de los hechos diera pábulo a tal confianza en lo incierto.

Tras la Segunda Guerra Mundial, los años de bonanza económica y de pacto social en los países de lo que se llamó Primer Mundo dieron pie a que se retomaran los afanes modernizadores, incluida una renovada fe en el progreso que hacia los países subdesarrollados se proyectó como ideología del desarrollismo. Ha sido más recientemente, cercano ya el fin de siglo, cuando se ha producido una nueva eclosión de la conciencia de crisis. Un anticipo de dicho afloramiento lo constituyó «Mayo del 68», con su cuestionamiento de la política y el modo de vida que parecía tan asentado. Luego, con fuerte repercusión en las estructuras, saltaron las alarmas ya al final de los setenta con la crisis energética, que obligó a fuertes reajustes en las economías occidentales. Una década después, la «caída del muro de Berlín» en 1989 y, tras él, de los regímenes comunistas europeos, marca un nuevo hito en el ahondamiento de la crisis, toda vez que el «experimento soviético» responde a parámetros de la modernidad. Por último, los atentados de Nueva York de septiembre de 2001 —seguidos por otros tan brutales como los del 11 de marzo de 2004 en Madrid—, con toda la barbarie terrorista acumulada en ellos, se convierten en la señal de que estamos en una época nueva en la que a la postmodernidad donde nos ha ubicado la crisis de la modernidad se añade una globalización en la que el mercado global, posibilitado por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, tiene su otra cara en la globalización de las amenazas y en la manifiesta vulnerabilidad de nuestras sociedades.

Que estamos en una nueva etapa histórica a nadie se le escapa y que en esta fase no se pueden mantener tal cuales las pretensiones de la modernidad —o porque son imposibles, o porque están agotadas, o porque necesitan en el mejor de los casos una profunda revisión pasada por la crítica— es algo que debe estar en las mentes que lúcidamente analizan el momento presente. El agotamiento de la modernidad que da paso a la etapa «post» es lo que se diagnosticó por Lyotard como «crisis de los metarrelatos», es decir, de las distintas

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”» [1943], en HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, pp. 157-198.

⁴¹ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [1944], Trotta, Madrid, 2006, p. 55.



Retablo mayor (detalle). Iglesia Santos Justo y Pastor, Granada.

variantes en clave de filosofía de la historia que construían una magna visión en el tiempo, proyectada al futuro y reinterpretando el pasado, para sostener el mito del progreso, versión secularizada del gran metarelato teológico de la historia de la salvación. El paso a la «postmodernidad» se teorizó también como transición hacia una época de «pensamiento débil», según propuso Vattimo, caracterizado por la cura de humildad del pensamiento de un sujeto consciente de sus límites, de su fragmentación, de su carencia de fundamentos.⁴² La propuesta de pasar la página de las filosofías sistemáticas con pretensiones fuertes de verdad para quedarnos en filosofías «edificantes», que en el momento actual renuncian a pretensiones universalistas tanto en el campo teórico como práctico, según las formulaciones de Rorty, es otra más de las maneras de afrontar la crisis de la modernidad, considerándola insuperable.⁴³ Quedan, eso sí, propuestas como las de Habermas, invitando a retomar «el proyecto inacabado de la modernidad», hoy reelaboradas por los autores ya citados que hablan de una «nueva modernidad» como «modernidad reflexiva» o «segunda modernidad».

El estado de «licuefacción» —por seguir la imagen de Zygmunt Bauman de la «modernidad líquida»— en que se halla todo lo que parecía sólido, y no ya en el mundo tradicional de un pasado remoto, sino en el mundo moderno de hace unas décadas, es la marca de estos tiempos de crisis de la modernidad. La paradoja epocal es que, como ya anticipamos, al no poder dejar de ser modernos, pues ni es posible la vuelta atrás ni hemos inventado lo que hubiera de venir, tratamos de salvar los trastos como sea, es decir, de recomponer nuestros mapas y coordenadas con los fragmentos de una modernidad insostenible para que esta postmodernidad en que estamos no resulte inhabitable. También ahora, como cuando emergió la cultura del Barroco, tratamos de reconstruir el sentido en un contexto en el que se multiplican los significados pero falta el hilo con el que enhebrarlos para orientarnos en el seno de la realidad. Si antes, con los retazos de la cosmovisión teológica del pasado, ya periclitada la escolástica medieval, se trataba de rehacer un cuadro del mundo, contando a la vez con la herencia clásica rescatada por el Renacimiento, ahora tenemos los fragmentos de las ideologías de la modernidad con los que cubrir los múltiples huecos que a cada paso se nos abren en la realidad fluida en cuyo cauce nos movemos. Hay igualmente nostalgias y añoranzas de lo que antes estuvo más claro o parecía más seguro, apenas disimuladas tras las euforias por los avances tecnológicos o los falsos consuelos de un consumo compulsivo. La melancolía —cuando se comprueba lo vano de tanto esfuerzo inútil— nos invade en las formas más prosaicas de las múltiples formas de depresión que hacen mella en los individuos de nuestras sociedades «satisfechas». El nihilismo cultural también corroe los caracteres.⁴⁴ Éstos ya no encuentran el sostén de una transmisión de sentido que todavía el Barroco podía resolver con éxito para hacer frente a la crisis. Lo peor de nuestras crisis es que las padecemos sin un horizonte de sentido que socialmente se comparta.

⁴² Cf. VATTIMO, G. y ROVATTI P. A. (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1983.

⁴³ Cf. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Cátedra, Madrid, 1989.

Nuestro tiempo de crisis de la modernidad es el que padecen sociedades segmentadas e individuos fragmentados en su identidad. La mayor interrelación entre sociedades y culturas en época de globalización, así como entre los individuos, dadas además las nuevas posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías para la comunicación, no se traduce, sin embargo, en más cohesión social o más diálogo entre unos y otros. Otro tanto ocurre con los saberes y la misma información: los primeros crecen en los múltiples campos de la ciencia y la tecnología y la segunda se acrecienta y se expande a toda velocidad, pero sin que todo ello nos saque de la reducción a fragmentos con la que en todas direcciones nos movemos. Con ellos vamos construyendo y reconstruyendo nuestros conocimientos, mas sin poder ubicarlos en un marco de orientación conforme a coordenadas definidas. La infinitud de puntos de vista con que se manejan tales fragmentos no puede esperar salir del laberinto de una combinatoria inacabable: nada hay que remita a armonía alguna, ni preestablecida ni por establecer. No obstante, el rizar el rizo, el repliegue del pliegue, la reelaboración de lo elaborado... por los caminos de la interactividad, con el caso especial de la intertextualidad, permiten sortear el vacío sobre el que gravitamos. Como vamos señalando, las nuevas tecnologías, y muy singularmente todo lo que Internet supone y posibilita, son las vías por las que circula con especial intensidad el espíritu de una época que podemos considerar neobarroca.⁴⁵

Si hablamos de neobarroco, como anunciamos desde el principio, no es sólo por el hecho de utilizar los materiales de una modernidad en crisis para reconstruir lo que podamos con sus fragmentos heredados, de modo similar a como la cultura barroca lo hizo con los materiales de la escolástica para, invertidos o sesgados, ponerlos a jugar otra partida, sino porque al hacer todo eso se descubre además un conjunto de vectores que, arrancando desde el siglo xvii, llegan hasta nuestro presente. Uno de esos vectores destaca sobremanera y a través de las diferencias entre momentos históricos distintos constituye, sin embargo, una suerte de denominador común que las vincula. Nos referimos a la primacía concedida por la cultura barroca al teatro, la cual encuentra su continuidad, en edición corregida y aumentada, en una sociedad como la nuestra respecto a la cual sigue siendo plenamente válida la calificación de la misma hecha por Guy Debord hace décadas como «sociedad del espectáculo». Lo que el Barroco sembró llega en nuestro neobarroco a su máxima expresión.

Si el Barroco era respuesta al vacío producido por una pérdida de sentido que afectaba a la sociedad en su conjunto y trataba de hacer frente a esa pérdida de lo que aún no se veía lejano apuntando vías de recuperación, entre otras a través de la representación teatral, en nuestro tiempo la pérdida es mayor, viene de muy atrás, y al no contar con vías para compensarla es toda la sociedad la que se organiza como gran espectáculo para recubrir el enorme hueco que lleva dentro: el vacío de su nihilismo. El mencionado Debord inicia así su obra:

⁴⁴ Cf. SENNET, R., *La corrosión del carácter* [1998], Anagrama, Barcelona, 2000.

⁴⁵ Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.

«La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación».⁴⁶

Lo que Debord pone de relieve no es sólo la primacía del espectáculo en una sociedad donde es decisivo el papel de los medios audiovisuales de comunicación de masas, sino que además, a partir de ahí, es toda la sociedad la que se organiza espectacularmente en un interminable juego de apariencias. Tal es la necesidad del mismo capitalismo que necesita espolear de continuo el consumo de mercancías, desplazando el ser al tener y el tener al parecer. Así, «el espectáculo es el reverso del dinero» (capital),⁴⁷ presentando la imagen invertida de lo que en verdad ocurre en un mundo donde las relaciones humanas están mercantilizadas al máximo. Recubriendo el vacío que tal mercantilización agranda de continuo, «el espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa»,⁴⁸ mantenida así funcionalmente en sociedades secularizadas. Con su organización como gran espectáculo que se retroalimenta constantemente, la sociedad legitima la dinámica económica sobre la que se apoya y la política que sirve a ella, de manera que el espectáculo opera como «discurso ininterrumpido que el orden actual mantiene sobre sí mismo, su monólogo autoelogioso».⁴⁹

El neobarroquismo de nuestra postmodernidad encuentra en el «gran espectáculo del mundo» el traje a su medida, que es la de nuestra sociedad y su capitalismo cínico. Lo que Calderón aún trataba con las distancias de una representación consciente se halla ahora fundido: teatro y mercado. Pero ya no es necesaria para nada la hipótesis o creencia, como era el caso de Calderón, en un Dios que asigna papeles y aparece al final del drama como el verdadero guionista que salva su final. Ahora no hay más guión que el que el mercado reescribe a diario, los papeles son intercambiables de continuo y el espectáculo, sin principio ni fin, sólo puede librarse de ser tragedia manteniéndose como indefinido: ¡que siga!

El «gran espectáculo del mundo», para seguir sin término, según lo que el imperativo del mercado traza, tiene que abarcarlo todo, lo cual no es difícil desde el momento en que todo se compra y se vende. Así, se mercantiliza, es decir, se «espectaculariza», desde la política hasta la intimidad de las personas, desde la muerte hasta la vida, desde los logros tecnológicos hasta las catástrofes medioambientales. La obscenidad no tiene límites, y hoy bien sabemos que así es en las pantallas de televisión y en las páginas de Internet. El «gran espectáculo» así montado deja atrás la representación y se sitúa de lleno en el terreno

⁴⁶ DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo* [1967], Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 37.

⁴⁷ DEBORD, G., *La sociedad...*, par. 49, p. 58.

⁴⁸ DEBORD, G., *La sociedad...*, par. 20, p. 44.

⁴⁹ DEBORD, G., *La sociedad...*, par. 24, p. 45.

⁵⁰ DEBORD, G., *La sociedad...*, par. 105, p. 100.

del simulacro. Hablar de representación todavía supone barajar de alguna manera criterios de verdad, lo cual queda desfasado en la postmoderna «sociedad del espectáculo». El cinismo del capitalismo contemporáneo, como corresponde al nihilismo que la dinámica del mercado potencia con su efectiva transmutación de todos los valores en valor económico, se instala descaradamente en la mentira, con el agravante, como señala Debord, de que «la mentira no contradicha se torna locura».⁵⁰

El Barroco ya entrevió la «locura del mundo», tema presente en muchos de sus autores, y para evitarla se enfrentó al escepticismo y trató de mantener, con nuevas razones, unas verdades sobre las que apoyarse para reconstruir, en medio de la crisis, el sentido de su mundo. Nuestro neobarroco, con su combinatoria de fragmentos con frecuencia hipostasiados de modo fetichista y ensartados en la secuencia sin fin de un espectáculo interminable,⁵¹ responde al nihilismo cultural de una modernidad capitalista —idatalle fundamental!— en profunda crisis, la cual, entrando en el juego del cinismo, renuncia a toda pretensión de verdad. Ello conlleva derivas peligrosas, como es la de renunciar a una «política de verdad», esto es, empeñada en conseguir objetivos de justicia. En su lugar, una estatización de la política que no deja de ser mecanismo compensatorio de la irrecorable separación de «esferas de valor», y que en la primera parte del siglo xx contribuyó sobremanera a los desvaríos fascistas, es la que ahora la conduce a una espectacularización a gran escala de la misma; frente a ello, la repolitización de la estética es parte del camino a recorrer para contribuir a la necesaria recuperación de la tan desprestigiada política.⁵²

Por lo demás, cuando parafraseamos a Calderón con la fórmula del «gran espectáculo del mundo» no estamos incurriendo en un mero exceso retórico. La «sociedad del espectáculo» es mundial, lo cual, siguiendo a Marx, lo previó Debord antes de que estuviéramos inmersos en un mundo globalizado como lo estamos hoy:

«Con el desarrollo del capitalismo, el tiempo irreversible se ha *unificado mundialmente*. La historia universal se ha convertido en realidad porque el mundo entero se ha unido bajo el despliegue de ese tiempo. Pero esta historia, que es la misma en todas partes a la vez, no es aún más que el rechazo intrahistórico de la historia. El tiempo de la producción económica, segmentado en fragmentos abstractos e iguales, es lo que se manifiesta en todo el planeta como *uno solo y el mismo día*. El tiempo irreversible unificado es el del *mercado mundial* y, consecuentemente, el del espectáculo mundial».⁵³

En la «sociedad del espectáculo», amnésica en la simultaneidad del presentismo que promueve, la conciencia histórica se ve alienada y,

⁵¹ El fetichismo del fragmento que, como señalaba Benjamin, acompaña al Barroco de por vida se hace notar con intensidad en nuestro tiempo (Cf. EAGLETON, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria* [1981], Cátedra, Madrid, 1998, p. 26).

⁵² Sobre estas cuestiones puede verse el último capítulo del sugerente libro de EAGLETON, T., *La estética como ideología* [1990], Trotta, Madrid, 2006, especialmente pp. 447 y ss.

⁵³ DEBORD, G., *La sociedad...*, par. 145, p. 132.

por tanto, la historia no se toma en serio. Sin memoria no hay verdadera esperanza y la ausencia de una y otra son síntomas claros de la pérdida de sentido que socava la cultura contemporánea, la que sus recursos neobarrocos no logran ni compensar ni escamotear: el vacío se hace presente. La fuerte presencia de ese vacío, que se hace notar en todos los campos, desde el arte a la educación, es la gran diferencia entre el Barroco y el neobarroco, toda vez que el primero aún contaba con recursos que actualmente, median-do el desarrollo capitalista y el proceso de secularización que separa a uno y otro, el segundo no tiene. Ante un vacío que sólo llena el consumo tornado destructivo del ya aludido «hiperconsumo»,⁵⁴ constantemente inducido por un capitalismo nihilista que configura la realidad en los términos de un «gran simulacro» —que, como deriva maximalista de la representación, deja atrás la lógica de los hechos a la que todavía respondía aquella—, la ausencia de pregunta por el sentido pasa a ser el rasgo específico de una sociedad de masas que flota sobre el abismo que ella misma se oculta. Jean Baudrillard lo sintetiza en estas concisas palabras que encontramos en su incisiva obra *Cultura y simulacro*:

«El deseo de sentido, cuando falta, el deseo de realidad, cuando se echa a faltar por todas partes, no pueden ser colmados y son un abismo definitivo».⁵⁵

Las tremendas aporías de una época neobarroca como la nuestra encuentran su marco en ese desbordamiento de la representación que supone la proliferación continua de simulacros, de manera tal que éstos se sitúan por delante, precediendo a la realidad que se acomoda a ellos, que acaba por ser una realidad social modelada por quien tiene el mayor poder de simulación, el capital que la gobierna, y protagonizada por unas masas que, según el sociólogo francés, no son sino el reverso de lo social que, como «mayoría silenciosa», ocupa el horizonte de donde lo social desapareció.⁵⁶ La política queda en medio, en un espacio desfondado, sometida a la «apoteosis de la simulación», esclava de los sondeos y desnortada en un contexto en el que ni se siente la carencia de sentido. Precisamente es la fuerte presencia del vacío nihilista de nuestra crisis de la modernidad lo que hace que el hilo que conecta el teatro barroco con el espectáculo neobarroco de nuestra sociedad acabe en los cabos sueltos de un simulacro donde el «espíritu de la mentira» ocupa la escena. Es el momento en que un «capitalismo cínico» se señorea sobre el mundo que él mismo unifica como «global».⁵⁷

⁵⁴ Cf. LIPOVETSKY, G., *La felicidad paradójica...*, pp. 325 y ss.

⁵⁵ BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro* [1978], Kairós, Barcelona, 2005, pp. 134-135.

⁵⁶ Cf. BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro...*, pp. 127 y ss.

⁵⁷ Para un análisis más detallado, Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, en especial cap. 1: «Nihilismo cultural y globalización capitalista: Transmutación de los valores en el gran mercado del mundo», pp. 25-44; sobre el carácter cínico del capitalismo actual, Cf. SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica* [1983], Siruela, Madrid, 1986; y HINKELAMMERT, F., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Lom, Santiago de Chile, 2001.

Tras las continuidades y discontinuidades señaladas entre el Barroco de antes y el neobarroco de ahora, hay una cuestión, de entre las muchas por las que el análisis podría seguir discurriendo, que merece especial atención: ¿qué queda de la figura del héroe? La pregunta es, sobre todo, una pregunta ética, ya que en la cultura barroca la moral del héroe catalizó la respuesta ética frente a un entorno muy «desmoralizado» —dicho al modo en que solía hacerlo Aranguren remitiéndose a Ortega⁵⁸—. La experiencia del desengaño llevaba al modo barroco de la «conversión», es decir, al vuelco vital que abría la experiencia de la libertad frente al mundo, puerta de acceso para la opción a favor de la virtud y el bien.⁵⁹ El heroísmo tras el desengaño implicaba la fortaleza de ánimo suficiente para ser virtuoso «en el mundo contra el mundo», logrando esa mezcla portentosa, no monstruosa, como decía Gracián en el aforismo 243 de su *Oráculo manual*, entre la astucia de la serpiente y la prudencia de la paloma. Así, no sólo se salvaba el «arte de vivir» de la persona que moralmente asumía la opción de la libertad y el bien, sino que ello redundaba en beneficio de una comunidad que, aun arrastrando su crisis, buscaba referencias morales que nutrieran un sentido colectivo.

La respuesta quizá no pueda ser más que la constatación de que en nuestro neobarroco de la figura del héroe no queda nada. No es tiempo de moral heroica el de la postmodernidad. La corrosión del carácter que lleva a cabo una cultura nihilista no lo permite. Por el contrario, una «ética indolora» es la que marca el tono sociológico de la buena moral, sin cargar los acentos ni siquiera sobre la coherencia personal o la fidelidad a ciertas convicciones básicas.⁶⁰ Tal situación es la que dificulta incluso un «cuidado de sí» tomado en serio, como posición ética heredera de la técnica barroca aplicada al cultivo del yo, capaz de insistir en la autorrealización en clave de emancipación —como propuso Foucault en su última etapa⁶¹—, o la que hace que aparezcan en términos muy idealistas propuestas bienintencionadas en torno a una «ética de la autenticidad».⁶²

La postmodernidad o nueva modernidad, en relación a la primera, nos sitúa en una especie de «vida líquida», dicho una vez más con el sociólogo Zygmunt Bauman, en la que cualquier figura heroica, hasta en el ámbito de la acción del sujeto referida a sí mismo, es algo del pasado. En el presente de espectáculo continuo sólo caben las celebridades, los famosos que lo son porque el negocio del espectáculo los encumbra efímeramente a la condición de tales, o las víctimas, aquéllos que han sufrido una desgracia, pero que, para colmo, también pasan

⁵⁸ Cf. ARANGUREN, J. L., *Ética* [1958], Alianza, Madrid, 1979, pp. 53-54.

⁵⁹ Cf. HIGUERA, J. de la, «Lo insoportable de la verdad», en GARCÍA CASANOVA, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, 2003, especialmente pp. 335 y ss.

⁶⁰ Sigue siendo pertinente el análisis que al respecto encontramos en LYPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* [1983], Anagrama, Barcelona, 1986.

⁶¹ Cf. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto* [1982], La Piqueta, Madrid, 1994.

⁶² Por ejemplo, TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad* [1991], Paidós, Barcelona, 1994.

al centro de la escena con su dolor o su muerte.⁶³ En las sociedades postmodernas falta un conjunto de valores compartidos con la solidez suficiente para reconocer que determinados sacrificios, por el bien de todos, merecen la pena. La primacía absoluta del negocio del espectáculo deja a nuestro neobarroco sin las más mínimas apoyaturas para una ética susceptible de ser defendida en el espacio público con argumentos que todos puedan compartir. Es su punto débil, pues la recuperación del sentido que podía intentar al modo en que el Barroco se lo propuso, ahora sólo puede hacerse laicamente, reinterpretando críticamente los legados recibidos en herencia, incluido el de la misma cultura barroca, en torno a la dignidad humana.

UNA MIRADA (FILOSÓFICA) DESDE LA ANDALUCÍA BARROCA

La historia no sólo pasa sino que pesa, para lo bueno y para lo malo. En el caso de Andalucía, entre los múltiples ingredientes que nos ha dejado la historia como posos a partir de los cuales se configura nuestra identidad cultural está, sin duda, la cultura barroca. Lo barroco ha perdurado en la cultura andaluza con una intensidad y modulación propias, manifiestas en los diversos campos de la creación cultural, de manera tal que en el día de hoy no sólo atrae nuestra atención, sino que bien está que dirijamos lúcida y críticamente nuestra mirada a dicha herencia para hacerla fructificar del mejor modo posible. En esa dirección se pueden enmarcar las observaciones que siguen.

Si con el Barroco nacimos a la modernidad hay que reparar en cómo lo hicimos. Aquello ocurrió en circunstancias muy complejas, como suele suceder en la historia, y de forma un tanto «prematura». España, y en su marco Andalucía como parte del reino de Castilla, pugnaba en el siglo xvii por consolidarse como Estado —lo que después llamaríamos Estado nacional— en medio de las circunstancias paradójicas que le proporcionaba ser un Imperio de grandes dimensiones. La modernidad se fraguaba en Europa al hilo de la nueva ciencia emergente y de la Reforma protestante, teniendo su contrapunto, fundamental para la conciencia moderna, en todo lo que suponía la conquista y colonización de América. Entre esos dos mundos, la Monarquía hispánica se entendió a sí misma, para salvar sus dominios europeos y legitimar su misma empresa americana, como adalid de la Contrarreforma.⁶⁴ Eso originó que una España introducida muy pronto en las corrientes que apuntaban a la modernidad viera, sin embargo, ese carácter «protomoderno» bloqueado por la reacción contrarreformista. Nuestra cultura barroca quedó hipotecada por la misma Contrarreforma católica bajo la que se formaba y a cuyo servicio se puso.

La decadencia del Imperio ya patente en la segunda mitad del siglo xvii hizo el resto, incluyendo lo que respecta a la desmoralización de una sociedad que basculaba entre unos cortesanos aduladores del

⁶³ Diferencias entre héroes, víctimas y celebridades lúcidamente tratadas en BAUMAN, Z., *Vida líquida...*, pp. 57-72.

⁶⁴ El condicionamiento que supuso la Contrarreforma para la trayectoria política de España es subrayado por muchos autores desde muy diversos enfoques historiográficos e ideológicos. Valgan como ejemplos ELLIOT, J. H., *La España*

poder y una burguesía menguada y alicorta. La emigración a América era la «descapitalización humana» que se añadía a la descapitalización económica del país. Un Barroco muy potente, exuberante, implantado además con éxito allende el océano, quedó bloqueado por el espíritu reaccionario e intransigente de una Contrarreforma que acabó poniéndose contra la modernidad misma. Como lo barroco pasó a ser decisivo en las construcciones de la identidad española, y muy singularmente de la andaluza, se convirtió en un factor retardatario para seguir avanzando con la misma modernidad con la que nació. Tal deriva de la cultura barroca fue la que en nuestro caso, marcado además por una sociedad con estructuras urbanas muy dependientes del medio rural en que se enclavaban y de la aristocracia que aún lo dominaba, terminó siendo un obstáculo, no ya para el capitalismo industrial que al cabo llegaría con todo su empuje, sino para ese «producto» en que maduró la modernidad que fue la Ilustración. Nuestro barroquismo excesivo, culturalmente hablando, fue poco poroso al espíritu ilustrado, lo que redundaría en que nuestra «protomodernidad» se quedara bloqueada, sin transición a desarrollos modernos ulteriores: emergencia de burguesía autóctona, economía productiva de corte capitalista, impulso decidido al saber científico, nueva religiosidad, visión del Estado más allá de los límites del absolutismo político, etc.

El proceso histórico tan sucintamente descrito es lo que nos sitúa al cabo del tiempo, en esta época aún a caballo entre el siglo xx y el xxi, en circunstancias parecidas en gran parte a las que se han dado y se dan en Iberoamérica, con mucho peso de lo barroco y otro tanto de Ilustración «frustrada». En ambos casos, llegada la crisis de la modernidad, la cuestión es cómo somos «postmodernos» quienes apenas sí nos asomamos a la modernidad. ¿Cómo entramos en una «segunda modernidad» quienes tan dificultosamente hemos pasado por la primera? Es verdad que la ubicación de España en Europa y, en las últimas décadas, la transición a la democracia y la incorporación a la Unión Europea, son factores que han contribuido a recuperar el «atraso histórico» acumulado, cosa que en otras latitudes latinoamericanas exige otro recorrido más largo y con otros obstáculos.

Es cierto, por otra parte, que en un mundo globalizado la crisis de la modernidad llega a todos los lugares del planeta y, como decíamos, la «sociedad del espectáculo» es tan mundial como la red informática que recubre la Tierra como «tercer entorno».⁶⁵ Pero no lo es menos que tal «postmodernidad globalizada» no se vive igual en todos los lugares, pues a unos les ha llegado en posiciones ventajosas, con recursos para resistir ya la pérdida de sentido, ya la precariedad laboral de mercados desregulados, mientras que a otros les ha pillado en posiciones muy precarias, desvalidos y sin capacidad de resistencia. De ahí los millones de naufragos de nuestro mundo, arrojados a las cunetas de la marginación, cuando no realmente hundidos en aguas de algún estrecho que cruzar en una migración forzada por los hechos. Como quiera que sea, cuando atrapa la crisis de la modernidad con

Imperial 1469-1716 [1965], Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, pp. 269 y ss., y MARÍAS, J., *España inteligible. Razón histórica de las Españas* [1985], Alianza, Madrid, 2005, pp. 157 y ss., y 183 y ss.

⁶⁵ Cf. ECHEVERRÍA, J., *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

poca modernidad detrás, se hacen más evidentes y dolorosas las contradicciones entre los procesos de modernización (tecnoeconómicos, políticos, culturales) y los objetivos de la modernidad —como ya detectaba Marx en el siglo XIX—.

Como a estas alturas ya no podemos esperar a ser modernos para luego ser postmodernos, pues estamos donde estamos, en la crisis de la modernidad que nos abre a una nueva etapa, algunos autores —como Enrique Dussel desde América Latina— hablan de una «transmodernidad», es decir, de una modernidad asumida en el momento de su crisis a través de una crítica exigente de sus contradicciones, sin eludir las tragedias que han provocado los procesos de modernización y que hoy siguen teniendo continuidad en nuestro mundo globalizado. En ese sentido, hablar de «transmodernidad» es subir el listón de la exigencia crítica y autocrítica que lleva consigo la propuesta de «modernidad reflexiva», para entrar en una nueva etapa en que una depurada herencia de la modernidad se retome de nuevo bajo los vectores de la emancipación y el reconocimiento.⁶⁶

No basta en Andalucía seguir hablando de sucesivas modernizaciones («segunda», etc.), pues ello se queda en retórica vacía si no sabemos qué hacer, a dónde dirigirnos en la crisis de la modernidad en que estamos inmersos. Lo que hoy podemos poner de relieve es que para esa reubicación es imprescindible en nuestro caso autoconocernos mejor haciendo memoria de nuestra cultura barroca desde los albores de la modernidad y en todo su recorrido ulterior. Retomando críticamente esa herencia estaremos en mejores condiciones para hacer girar el neobarroco de la postmodernidad globalizada, tiempo a la vez de mezcolanzas e hibridaciones culturales en múltiples direcciones, hacia lo mejor de sí, en vez de dejarlo correr como la gran comparsa de un espectáculo que puede acabar en tragedia. Con expresión que en Andalucía nos es muy conocida podemos decir desde ellas que, «por nosotros y por la humanidad», tenemos que hacer todo lo posible para que el espectáculo no siga como está montado. El Barroco vivía del empeño de reconstruir el sentido de la existencia individual y colectiva. Hoy lo tenemos más difícil, pero no es menos necesario. Hay que pasar por muchos desengaños y no dejar que nos venza la melancolía.

⁶⁶ Siendo aplicable a Andalucía, salvando las distancias, un planteamiento como éste lo que encontramos en DUSSEL, E., «Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160; en relación a esa lectura crítica de la mo-

dernidad en tiempos de postmodernidad, para proponer hablar de «transmodernidad», son también pertinentes obras de Enrique Dussel como *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, y *Política de la liberación*, Trotta, Madrid, 2007.



LA INFLUENCIA DE FRAY LUIS DE GRANADA EN EL BARROCO

Antonio Praena Segura

Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia

Siempre es difícil calibrar la profundidad o perdurabilidad de las influencias. Y si éstas se refieren al arte y los mundos que con él confluyen, toda aproximación se nos queda imprecisa. Asumiendo esa limitación, nos disponemos a señalar cuál puede haber sido la influencia de la retórica y poética de fray Luis de Granada en la estética del Barroco.

SU INFLUENCIA EN LAS BELLAS ARTES

EN LA IMAGINERÍA BARROCA

La influencia más directamente identificable de fray Luis sobre el Barroco español es la que ejercen sus meditaciones sobre las representaciones escultóricas que de la Pasión de Cristo hacen escultores tanto de finales del siglo XVI como del pleno Barroco, en el XVII y XVIII.¹

Lo primero que hay que señalar es que fray Luis recibe una influencia. En la descripción y composición literaria que hace de las distintas secuencias de la Pasión, en el detallismo, en los minuciosos análisis anatómicos, en el punto de vista elegido para situar al lector como si estuvieran ocurriendo las escenas delante de sus ojos, etc., intervino la influencia de la pintura de los primitivos flamencos, tan

¹ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica en fray Luis de Granada» en GARCÍA DEL MORAL, A. (ed.), *Fray Luis de Granada, su obra y su tiempo. Actas del congreso internacional*. I, Granada, 1993, pp. 135-146.

pródigos en detalles y tan compenetrados con la concepción realista de la escena.

Pero esa influencia recibida —y aquí reside su importancia— fray Luis la va a redimensionar en tres direcciones que apuntarán ya hacia lo más propio del Barroco:

1. Aplica la descripción al servicio de la devoción.
2. Introduce la observación desde el primer término, llamando la atención del oyente.
3. Introduce una técnica descriptiva realista y efectista, semejante a los métodos auxiliares de la escultura.

1. La retórica de fray Luis aplica la descripción a la hora de narrarnos las escenas dolorosas de la Pasión para que el fiel sienta, ante ellas, que se le despierta la compasión. Hace con su obra —especialmente con el *Libro de la oración y meditación* (recordemos que sus obras escritas son, en cierto modo, sermones)— lo que la pintura y la imaginación harán en la época del Barroco: «mover a compasión conmoviendo los afectos», en palabras del mismo fray Luis.

2. Para ello es necesario implicar al oyente en esa descripción. La manera de hacerlo consiste en situar al fiel en el punto de vista adecuado. Con ello, fray Luis se adentra en una estética del sentimiento que busca provocar en el oyente de las piezas oratorias el mayor grado de contacto con la realidad de la que se predica, algo propio de la espiritualidad de la Contrarreforma, como podemos ver en los *Ejercicios Espirituales* ignacianos, que evocan la figura y escenas de la vida de Cristo con la intención de meternos en el ámbito espacial de la Pasión misma.

Fray Luis será pionero y maestro en el elemento de llamada de atención al alma a que se detenga a contemplar la escena. Este recurso literario tiene su réplica en esas pinturas y esculturas que nos miran llamando nuestra atención o señalando lo que sucede.

Para conseguir este impacto, encontramos en fray Luis el empleo de formas verbales en primera persona del plural, las cuales buscan fundir a autor y oyente; así como llamadas en interrogantes de parte del predicador que, desde la escena, dialoga con el público.

3. En tercer lugar, los sermones de fray Luis hacen uso de una técnica descriptiva minuciosa, detallista y, a la vez, transcendida. Esa misma técnica empleada en la descripción pormenorizada de la naturaleza la usará para la descripción minuciosa del cuerpo malherido y ensangrentado de Cristo, descripciones que serán determinantes para la escultura barroca, que dan su réplica a estos sermones haciendo uso de afinadas técnicas de la policromía, encarnadura, tallado de venas, hilillos de sangre, vidriado de ojos, empleo de cabello natural, etc.

Tengamos presente que en la predicación era frecuente tener a la vista imágenes que apoyaban visualmente al predicador. Se trataba, sobre

todo, de esculturas de media figura y de bustos que invitaban a acercarse. Son los casos de los *Ecce Homo* de Pedro de Mena, coronados de espinas, con heridas sangrantes a flor de piel, tallados y policromados con gran realismo, a veces rayano en la morbidez. Piénsese en estos bustos o tallas al leer este texto de fray Luis:

«¿Qué sería ver aquella tan grande llaga, que en medio de las espaldas estaría abierta, adonde principalmente caían todos los golpes? Creo sin duda que estaría abierta, y tan ahondada que si en un poco pasaran más adelante, llegarán a descubrir los huesos blancos entre la carne colorada».²

La influencia de textos como este llega hasta el siglo XVIII. En la obra de Francisco Salzillo (1707-83) esta inspiración en descripciones luisianas es tan patente que parece como si el artista fuese componiendo sus grupos escultóricos de temas de la Pasión tal y como nos los describe el dominico. Es de gran importancia recordar que el escultor murciano ingresó como novicio en el Convento de Santo Domingo de Murcia, perteneciente a la provincia dominica de Andalucía, en donde leería como meditación el que era familiarmente llamado «El Libro» del Padre Granada, el *de la oración y meditación*, que era el libro de meditación por excelencia en estos conventos dominicos de la misma provincia religiosa de Andalucía. Para ilustrar esta relación piénsese en el grupo escultórico de la *Oración en el Huerto*, de Salzillo, al leer este texto:

«Mira, pues, al Señor en su agonía y considera no sólo las angustias de su ánimo, sino también la figura de este sagrado rostro. Suele el sudor acudir a la frente y a la cara, pues si salía por todo el cuerpo de Jesús la sangre y corría hasta el suelo, ¿qué tal estaría aquella tan clara frente que alumbra la luz, aquella cara tan reverenciada del cielo, estando como estaba goteada y cubierta de sudor de sangre?»³

Junto a la representación de figuras únicas, es también característico del Barroco componer plásticamente escenas completas de la Pasión. El grupo de los *Azotes a Cristo*, del propio Salzillo, encaja a la perfección con este texto del Libro:

«Entra pues ahora con el espíritu en el pretorio de Pilatos y lleva contigo las lágrimas aparejadas, que serán buen menester para lo que allí verás y oírás. Mira como aquellos crueles y viles carniceros desnudan al Salvador de sus vestiduras con tanta inhumanidad y él se deja desnudar de ellos con tanta humildad (...) Mira como le comienzan con grandísima crueldad a descargar sus látigos y disciplinas sobre aquellas delicadísimas carnes y cómo se añaden azotes sobre azotes, llagas sobre llagas y heridas sobre heridas. Allí verás luego ceñirse aquel sacratísimo cuerpo de cardenales, rasgarse los cueros, reventar la sangre y correr a hilo por todas partes».⁴

Nótense, además, en este texto los recursos literarios antes mencionados, y hasta una cierta técnica cinematográfica, en la que la mirada intencional del predicador dirige al que escucha el sermón desde y hacia una perspectiva escogida, narrativamente secuenciada y conducida de la escena descrita, a fin de mover los sentimientos del público. Una vez conmovidos los afectos, el sermón daría paso a

² SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

³ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

⁴ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

la contemplación espiritual. Ésta se fundamentará más en la identificación sensible, la imaginación y en «el ponerse en la situación de», que en la meditación propiamente mental. Con ello, la misma meditación espiritual se hace así barroca, en el sentido de visual, fundamentada en la imagen sensible.

Ésta es la más patente aportación de la retórica del granadino a la sensibilidad del Barroco. Esta intención predicadora y devocional contrarreformista contribuye así a un aspecto esencial del Barroco como arte de los sentidos, de la conmoción, del pasmo, de los afectos y de la emoción.

Este nuevo estilo retórico no desaprovechará la ocasión de romper (más bien variará sobre ellas) las normas de la medida y el equilibrio renacentistas que, en fray Luis, nunca se rompen del todo, como sí ocurrirá después en otros autores que querrán prolongar la veta afectiva luisiana hasta extremos que el mismo fray Luis habría considerado excesivos y de dudoso gusto.

Traigamos otro ejemplo:

«Veo esa delicadísima cabeza, de quien tiemblan los poderes del cielo, traspasada con crueles espinas. Veo escupido y abofeteado ese divino rostro, oscurecida la lumbre de esa frente clara, cegados con lluvia de la sangre esos ojos serenos. Veo los hilos de sangre que gotean de la cabeza, descienden por el rostro y borran la hermosura de esa divina cara».⁵

El recurso anafórico busca subrayar el aspecto visual: *veo.., veo...*, lo cual confirma la presencia de este tipo de esculturas en el momento de la predicación. Son las imágenes de apoyo de la predicación que imagineros como los hermanos García, de Granada, al principio del siglo xvii, repiten con exactitud en sus esculturas en barro policromado, traduciendo puntualmente los detalles de la sangre que gotea y resbala por la frente nublando los ojos, las espinas atravesando la piel y hasta apareciendo la punta bajo la ceja, interponiéndose dramáticamente en la mirada del ojo nublado por la sangre.

Si hubiéramos de valorar este hecho, diríamos que aporta al Barroco la característica ya no de conceptualizar la imagen, sino de dar el concepto hecho imagen real, visible a los ojos del cuerpo y hasta tangible por el volumen en el mismo espacio del oyente. Este es el sentido que tuvieron las propias normas de San Ignacio recomendando que se ilustraran con imágenes las meditaciones de los escolares de la Compañía, editándose para ello un gran libro de imágenes para las meditaciones. Se trata de una colección de grabados para ser utilizados según sus *Adnotationes et Meditationes* sobre los evangelios, obra que ejerció gran influencia sobre creadores de imágenes y tratados iconográficos como Pacheco, maestro y suegro de Velázquez.

Nos atreveríamos a decir que fray Luis de Granada ejerce de puente al recibir una influencia, la renacentista, personalizarla y, finalmente,

⁵ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

⁶ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

reconvertirla según una finalidad devocional nueva, que contribuye a perfilar esa peculiar sensibilidad andaluza y española del Barroco.

Para ilustrar esta forma de ser puente entre una estética y otra, pensemos en el bello conjunto de tablas flamencas de la Capilla Real de Granada, atribuidas a Memling, en las que se representa el Descendimiento y que el escritor dominico muy bien pudo conocer.

«¿Cómo queda viuda la señora del mundo y sin tener ninguna culpa te han hecho tributaria de tanta pena?.. Cese pues el diluvio de tus sacratísimos ojos...»⁶

Ya en pleno siglo xvii la imaginería granadina de José de Mora nos vuelve a ofrecer, en la *Soledad* de la Iglesia de Santa Ana, otra versión del motivo flamenco pasado por fray Luis, pues viste a la virgen de viuda, como aparece en el texto leído.

Junto a este tema de la Soledad de María, el cuadro de mayor empeño en la representación de lo dramático es el paso de las Angustias de María, que fray Luis reproduce de modo realista, casi en la técnica del *Descendimiento* de Van der Weyden del Prado o de la tabla más pequeña conservada en la Capilla Real de Granada. Al detallar, fray Luis parece describir la pintura:

«Abrázase la Madre con el cuerpo despedazado; apriétale fuertemente en sus pechos (para esto sólo le quedan las fuerzas), mete su cara entre las espinas de la sagrada cabeza, júntase rostro con rostro, tíñese la cara de la Madre con la sangre del Hijo y riégase la del Hijo con las lágrimas de la Madre».⁷

«Abrázase», «apriétale», «júntase», «tíñese», «riégase»: los presentes esdrújulamente acentuados buscan presentizar la acción, al igual que una pintura hace presente un episodio. La fuerza plástica de este texto hizo que se recordara por muchos escritores inmediatos y del siglo xvii, así como también por escultores como Gregorio Fernández, en la plenitud ya del Barroco castellano.

EN LA PINTURA BARROCA

Si fray Luis recibe el influjo de la pintura flamenca, su influencia sobre la pintura barroca tiene un cauce bien concreto y, aunque aparentemente frágil, suficientemente identificable. Estamos pensando en el influjo de su *Libro de la oración y meditación* sobre la pintura de Sánchez Cotán y, a través de él, sobre algunas particularidades de la pintura barroca.

Aparte de las influencias que el análisis temático y formal nos arroje, hay un primer vínculo documentado según el cual la obra del Padre Granada era ampliamente leída y tenida en cuenta en las cartujas y, en concreto, en la Cartuja granadina, en la que Sánchez Cotán desarrolló parte de su obra como hermano lego. Esa vinculación se refuerza con el hecho de que los mismos *Ejercicios Espirituales* escritos por el padre cartujo fray Antonio de Molina, destinados al uso de los monjes

⁷ SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., «Literatura y plástica...».

cartujos, citaba profusamente a fray Luis de Granada, recogiendo y hasta copiando pasajes de la Pasión de Cristo en los que se remarca y acentúa lo más realista y detallista, lo más dolorido y conmovido.⁸

Si en Cotán se cumple plenamente la afirmación de Maritain de que la obra de arte es producto del alma entera del artista, también se cumple su dependencia de una situación histórica, de un ambiente espiritual y de una formal tradición artística. La huella estética de fray Luis alcanzará, a través de la pintura de Sánchez Cotán, a la mejor pintura del Barroco.

Sánchez Cotán se hizo famoso en su tiempo por su naturalismo, por sus frutas y sus pinturas hechas al natural. Su realismo es tan profundo, personal e independiente que, al finalizar el siglo XVI, representaba algo violentamente revolucionario: ¿cómo habría de acogerse, en aquel momento, no ya la representación de hombres y mujeres ordinarios y de oficios mecánicos, sino la pintura, como verdaderos retratos, de una col, un cardo, un pepino o un manojo de zanahorias? Esa dignificación pictórica de hombres corrientes nos recuerda mucho la reivindicación de fray Luis del estado de santidad para todos los estados de vida laica, asunto que tantos disgustos le costaría.

La fuerza del incipiente arte naturalista de Cotán fue tal que los mismos divulgadores de la estética del clasicismo admiraron esa pintura del natural, un natural no ya sin corregir, sino que exaltaba con violenta luz los pormenores. La admiración que Pacheco, Velázquez o Carducho sentían por Cotán hace de éste, cronológicamente hablando, el primero de los pintores barrocos españoles.⁹

La afirmación puede parecer desmesurada, pero en Cotán encontramos un profundo cambio en lo tocante al objeto pictórico. Veamos en qué consiste. Pintar espárragos puede ser menos digno que pintar madonnas. Pero un manojo de espárragos puede ser una obra de arte mayor que una madonna mal pintada, porque para pintar bien una madonna se requieren unas cualidades espirituales o humanas más allá de la técnica. Y Cotán, pintando por igual madonnas y espárragos, viene a demostrar que cabe, por su actitud humilde ante la realidad, trascender hasta lo espiritual y religioso sin salirse de la pintura de esa humilde realidad.

Por lo dicho, su actitud es barroca no sólo al sentir esa atracción por la realidad total hasta hacerla independiente y equiparar con lo humano y divino las plantas, las flores, las frutas e incluso las cosas, sino que es profundamente barroca porque colabora a cambiar el punto de

⁸ OROZCO, E., *Mística, plástica y barroco*, Madrid, 1977, pp. 15-16, 31-35 y 63-89.

⁹ Pedro Salinas, reflejando de algún modo la admiración de los autores del 27 por fray Luis, comenta y sitúa el realismo poético de su prosa en el contexto y relación con el realismo de escritores y pintores barrocos: «(...) su fuerte es la cándida descripción. Siempre exacto y detallista al pintar con las palabras una fruta o una bestezuela no se le escapa ningún pormenor externo, y persigue con el rigor de un naturalista todas las apariencias del modelo que tiene delante. Pero el lector siente que de aquellos vocablos tan precisos y adecuados sale, para él, mucho más que una percepción, que un conocimiento plástico de lo descrito: sale la poesía total (...)

vista. En Cotán, como en fray Luis, el artista está ya a corta distancia del objeto, se ha aproximado hasta hacerle adquirir su exacta dimensión, hasta hacer que el espectador lo contemple como dentro de su propio ámbito espacial.

Si bien hay que contar como influencia que Cotán recibe la fuerte tradición realista toledana, de donde era oriundo, así como la pintura de nichos o alacenas con flores u objetos que ofrece el arte flamenco del XV, el punto de vista de Cotán supone un violento salto con respecto a todo lo que le precede y se acerca más al punto de observación de Luis de Granada, que le da profunda madurez.

En efecto, al asomarnos a sus bodegones hay que referirse a algo interior y oculto como fundamento de una emoción religiosa que, al contemplar las cosas naturales, ve en ellas algo más allá de las mismas. Una mirada mística que descubre y hace a los más humildes productos de la naturaleza proclamar a voces la razón de su existir como criaturas de Dios. Ese realismo cotanesco alcanza su mayor comprensión ligado a la espiritualidad religiosa de la que es pregonero fray Luis. Recuérdese el famoso bodegón en que Sánchez Cotán dignifica un simple cardo, por ejemplo, a la luz de este fragmento de fray Luis:

«(...) ninguna cosa hay tan vil y baja en los campos, que no sea necesaria para la provisión de nuestra vida, que como es tan flaca, tiene necesidad de cuanto en este mundo se ve para que se conserve».¹⁰

Aparentemente, el enlace de estos dos conceptos, realismo y religiosidad, podría suponer una contradicción. El arte español —fray Luis y Cotán lo ejemplifican— demuestra hasta qué punto es posible conjugar el más riguroso realismo, lo concreto, con lo trascendente, sugiriendo en una imagen mundana lo infinito y lo eterno. Aún diríamos más: cuanto más se ahonda en lo real de este realismo, más se asciende a lo divino, haciendo honor al axioma tomista y de la Orden de los dominicos según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Aquí, como en su germen, creemos que reside otra importante aportación de la obra de fray Luis al arte barroco y a la especificidad andaluza del mismo.

Cuando comprendemos el anterior axioma tomista, nos damos cuenta de que la prosa luisiana y toda la pintura de Cotán son religiosas, incluyendo toda pintura de paisajes, flores o bodegones. Desde esta espiritualidad, la mirada no es distinta al enfocar una figura divina o un cardo o la hoja de un árbol. Al describir o pintar una flor, una fruta o un trozo de pan para ponerlos en relación con el rostro de la Virgen

Muy evidente está en estas páginas el famoso realismo descriptivo español. Pero como ocurre en todos los casos de auténtico realismo en profundidad, el de un Cervantes, el de un Velázquez, la realidad temática de la obra se volatiliza al calor poético del estilo y nos deja su esencia poética final. Todo por arte de magia. Porque acaso el realismo español, éste de la calidad que brilla en las páginas de Fray Luis, es el que más merece el dictado de realismo mágico». Prólogo a FRAY LUIS DE GRANADA, *Maravilla del mundo. Selección y prólogo de Pedro Salinas*, Granada, 1988, p. 30.

¹⁰ FRAY LUIS DE GRANADA, *Introducción al Símbolo de la fe*, Lib. I, cap. 10, Obras Completas IX, Madrid, 1996, p. 113.



Pedro de Mena, *Ecce Homo*. Museo de Bellas Artes, Granada.



Fray Luis de Granada, *Primera parte de la introducción del símbolo de la Fe*, Barcelona, 1603.

o el cuerpo de Cristo no hemos de ver sólo barroquismo. La razón de ello es, paradójicamente, de un profundo sentido judeo-cristiano: todo se ofrece como surgiendo de un mismo creador.

La espiritualidad luisiana y su influjo en Sánchez Cotán tienen presente que Dios está —citando los mismos *Ejercicios Espirituales* del cartujo Antonio de Molina, cuya primera edición es de 1613, tan dependientes de los textos del padre Granada— «en todas las criaturas dándoles sed y obrando en ellas (...) Donde quiera que vuelva los ojos; e incluso cuando come, está realmente en aquel manjar dándole (...) la virtud del sustento y el sabor del gusto». Por eso Cotán tenderá a suprimir de sus bodegones lo artificial, los objetos o cosas donde la mano del hombre se ha superpuesto a la del creador. Estos elementos naturales, por otra parte, al perfilarse asomados a una ventana, sobre un fondo negro, parecen querer sugerir que, surgiendo de la nada, se asoman a nuestro mundo para que los contemplemos.

Las cosas traen la existencia a la existencia —pensemos ahora en Zurbarán—, al ser pintadas en una composición sin prejuicios ni fórmulas previstas, ingenuamente, absortas ante ellas mismas como creaciones divinas en todo y con toda la materialidad minuciosa en la que existen, siendo así índice de la presencia de Dios. Su presencia, el hecho de ser descritas aislada y singularmente, remite a la nota distintiva e irrepetible que cada una da en el gran concierto de la armonía de la creación. De ahí esa extrema sensación de natural convivencia con todo lo sobrenatural en y desde lo natural.

Cotéjense los cuadros de frutos pintados por Cotán con realismo transcendido con la famosa descripción luisiana del fruto de la granada:

«Pues el artificio de una hermosa granada icuánto nos declara la hermosura y artificio del Criador! (...) Pues primeramente él la vistió por defuera con una ropa hecha á su medida, que la cerca toda, y la defiende de la destemplanza de los soles y aires; la cual por defuera es algo tiesa y dura, mas por dentro más blanda, porque no exaspere el fruto que en ella se encierra, que es muy tierno: mas dentro della están repartidos y asentados los granos por tal orden, que ningún lugar, por pequeño que sea, queda desocupado y vacío. Está toda ella repartida en diversos cascos, y entre casco y casco se extiende una tela más delicada que un cendal, la cual los divide entre sí (...). Cada uno destos granos tiene dentro de sí un osecico blanco, para que así se sustente mejor lo blando sobre lo duro, y al pie tiene un pezoncico tan delgado como un hilo, por el cual sube la virtud o jugo dende lo bajo de la raíz hasta lo alto del grano: porque por este pezoncico se ceba él, y cresce, y se mantiene, así como el niño en las entrañas de la madre por el ombliguillo (...). Y para que nada faltase a la gracia desta fruta, remátase toda ella en lo alto con una corona real, de donde parece que los reyes tomaron la forma de la suya. (...) Ella es alegre a la vista, dulce al paladar, sabrosa a los sanos y saludable a los enfermos, y de cualidad que todo el año se puede guardar. Pues ¿por qué los hombres, que son tan agudos en filosofar en las cosas humanas, no lo serán en filosofar en el artificio desta fruta, y reconocer por él la sabiduría y providencia del que de un poco de humor de la tierra y agua cría una cosa tan provechosa y hermosa? (...)».

La síntesis de esta sintonía espiritual entre fray Luis y Sánchez Cotán, en lo que tienen de adelantadamente barrocos, la podríamos ilustrar aún más con un cuadro concreto. Contemplemos el cuadro

Virgen del Anillo de Cotán. Aparece María con el niño en brazos que ofrece un anillo para los desposorios espirituales. Tras ellos, una ventana abierta y un cielo azul sobre el que se perfilan una rama de naranjo y un enredado jazminero cuajado de flores en el que posan varios pajarillos. El niño pronuncia unas palabras (*veni electa mea...*) que refuerzan su gesto de llamada proyectada hacia fuera del cuadro, en una composición barroca desbordantemente comunicativa. Ese efecto de llamada se refuerza aún más con el gesto de María, girada la cabeza hacia el hijo, mira, no obstante, al espectador con fiijeza y vivacidad, como esperando su respuesta. Se trata de una composición que busca atraer hacia la vida espiritual. Y, para reforzar ese poder de atracción, la composición se rodea de todas las seducciones de la naturaleza, seleccionadas y condensadas en ese fondo excitante por la fragancia de los jazmines, el canto de los pájaros, el aroma de la naranja y su dulzor acompañante...

Quedan aunadas, pues, la llamada a la vida espiritual con la llamada, en el silencio y la soledad, de la más bella naturaleza. El cuadro, como en otros casos, hace pensar en las descripciones de la primera parte de la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis. Junto con San Juan de la Cruz, fray Luis fue el autor preferido en el ambiente espiritual de la Cartuja. Para Emilio Orozco, aun antes del ingreso de Cotán en ella, debió de ser lectura acostumbrada de éste, dada su vida de devoción, no sólo porque fue el autor más leído y editado de nuestros escritores ascético-místicos, sino también teniendo en cuenta la relación que tuvo el artista en sus años toledanos con religiosos dominicos. En cuanto a la visión próxima y analítica de los elementos de la naturaleza, el escritor se adelantó a los pintores barrocos, y en el caso de Cotán también se anticipa el dominico en adoptar la actitud religiosa y humilde de admiración y amor ante las bellezas y perfecciones de la creación, que le lleva a la más exaltada valoración de plantas, flores y frutas e igualmente de los animales. Ante el naranjo con la fruta pendiente que encuadra esta composición, podemos recordar retazos del punto 3.º del Capítulo X de dicho libro:

«Pues la hermosura de algunos árboles, cuando están muy cargados de fruta ya madura, ¿quién no la ve? ¿qué cosa tan alegre a la vista como un manzano o un camueso, cargadas las ramas a todas partes de manzanas, pintadas con tan diversos colores, y echando de sí tan suave olor?».

Y ante el jazminero del lienzo, pensemos en la pregunta que de forma prebarroca nos dirige el escritor:

«Porque ¿para qué otro oficio sirven las clavellinas, los claveles, los lirios, las azucenas y alhelies, las matas de albahaca, y otras innumerables deferencias de flores (de que están llenos los jardines, los montes, los campos y los prados) dellas blancas, dellas coloradas, dellas amarillas, dellas moradas, y de otras muchas colores, junto con el primor y artificio con que están labradas, y con la orden y concierto de las hojas que las cercan y con el olor suavísimo que muchas dellas tienen?».

Y enseguida una pregunta que tiene la misma función que el fondo del lienzo:

«Para qué, pues, sirve todo esto, sino para recreación del hombre, para que tuviese en que apacentar la vista de los ojos del cuerpo, y mucho más los del anima, contemplando aquí la hermosura del criador...?».

Finalmente, la contemplación de los pájaros en el fondo del cuadro, nos lleva al Libro XII de la Introducción:

«Cuando vemos deshacerse la golondrina, y el ruiseñor, y el sirguerito, y el canario cantando, entendemos que si aquella música deleita nuestros oídos, no menos deleita el pajarico que canta».

Si es cierto que ese gusto por la pintura de flores, frutas y animales acompañando la composición religiosa la encontró ya Cotán en la pintura toledana, no es, a juicio de Emilio Orozco, menos cierto que es ahora cuando se da una plena integración compositiva, con el efecto real de que la Virgen está sentada con su hijo ante una ventana abierta a un huerto —y no la mesa o pretil en que se colocaban los objetos en el esquema compositivo medieval y manierista—. Y, sobre todo, que esa composición es algo más que la realidad visible: hay una integración expresiva espiritual, pues la llamada del niño al alma es para atraerla a él pero también a la soledad de la naturaleza y todos sus encantos. Todos esos elementos juegan una idéntica actividad expresiva, comunicativa y desbordante, propia de la estética barroca, junto con el gesto y la mirada del niño, la mirada de la Virgen y las palabras perfiladas junto al anillo.

EN LA LITERATURA

La literatura es la voz de la mirada. Una determinada mirada sobre el mundo articula una determinada voz y, por lo tanto, una determinada literatura para decir el mundo según es mirado y para mirar el mundo según es dicho. La principal influencia de fray Luis —autor no barroco— sobre la literatura del Barroco va a consistir, pues, precisamente, en una forma de mirar el mundo que es nueva en, al menos, dos sentidos:

- uno, más general, que afecta al estilo retórico en cuanto tal, haciendo que la misma retórica sea una influencia para la lengua haciéndola *barroca*;
- otro, más, mucho más particular, dando forma a una tradición local: el estilo detallista de la sensibilidad literaria peculiarmente granadina.

IMPRONTA EN LA RETÓRICA DEL BARROCO

Por lo que respecta a la retórica, la influencia más inmediata de fray Luis en los predicadores de los siglos XVI y XVII es decisiva.¹¹

Tras analizar once tratados de retórica, el estudio de Félix Herrero Salgado¹² nos detalla qué hay de luisiano en la retórica del Barroco y qué es innovación del momento. Su influencia alcanza a varios frentes. Fray Diego Valades, por ejemplo, divide su obra en las mismas partes que la retórica de Fr. Luis y con igual distribución. Su latín, sin embargo, es duro y de difícil comprensión. Retóricas como la

¹¹ MORATA, M., «Influencia de la espiritualidad y el *modus dicendi* de Fray Luis de Granada en la literatura de los siglos XVI-XX», *Communio*, v. 38/1, Sevilla, 2005, pp. 145-153.

del P. Juan Bonifacio o Tomás de Trujillo conservan de fray Luis la actitud abierta para las citas de autores greco-latinos. Todos, siguiendo a fray Luis, defienden que el estilo de los sermones sea elegante, preciso y adecuado.

Su influencia también alcanza a recursos estilísticos propiamente visuales, como puede ser la utilización de sentencias e imágenes apropiadas, la memorización de cada una de las partes y los movimientos gestuales que acompañan a la puesta en escena.

El ideal predicador de fray Luis se mantendrá en las preceptivas retóricas de fray Diego de Murillo (1648), Benito Carlos Quintero (1629), fray Agustín de Jesús María (1648), el padre Antonio Vieira (1651), fray Andrés de Valdecebro (1655), Mons. Barcia y Zambrana (1689), etc.

Ellos utilizarán prontuarios para el uso de la Sagrada Escritura, así como sermonarios y elencos de citas que había confeccionado, entre otros, fray Luis. También lo imitan en la recurrencia a los Santos Padres, Doctores —Santo Tomás el que más— teólogos y autores paganos y clásicos, armonizando así la cultura clásica con la religiosa en una síntesis no contradictoria, sino armónica, como corresponde al ideal dominico y tomista que subyace en toda la obra de fray Luis.

Unas décadas más tarde, esta influencia no podrá sustraerse a algunos abusos estéticos del siglo XVII, conviviendo con innovaciones en las que predominará el ingenio. Finalmente, el influjo de la armonía y claridad luisianas cederá en las postrimerías del Barroco, dando paso a un modo retórico bastante distinto. Serán los fines de la predicación, tan nítidos en fray Luis —enseñar, deleitar, conmover— los que más se desdibujarán. Se pasará a preferir el modo de predicar apostillando el Evangelio, sermón homilético, por la dificultad que entrañaba el sermón temático, que se irá viendo cada vez como pasado de moda.

Algunos, los antes mencionados, mantuvieron la herencia luisiana de estilo grave, corriente y casto. En este aspecto cabe también mencionar a fray Jerónimo Bautista Lanuza. Los que innovarán, en realidad no lo harán tanto, sino que llevarán a su extremo los recursos del *ornatus* y la puesta en escena final del sermón ya presentes en el P. Granada. Y ello en parte movidos por las necesidades espirituales de la época y la necesidad de expansión.

Una vez en el olvido el género oratorio, volverá de nuevo a ser el uso luisiano del latín lo que captive a los ilustrados del siglo XVIII, que lo tendrán como maestro de bien pensar y bien decir. Signo de ello es que en 1776 Juan Bautista Muñoz reeditó en Valencia las obras latinas de fray Luis, con los nueve primeros volúmenes dedicados a los sermones. Pero gran parte del clero no se benefició de ello al ser una edición en latín. Es en 1790 cuando son traducidos y publicados por Pedro Duarte.

¹² HERRERO SALGADO, F., «La *Rhetorica eclesiástica* de Fray Luis de Granada y las retóricas cristianas del Siglo de Oro», en GARCÍA DEL MORAL, A. (ed.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional*. I, Granada, 1993, pp. 265-301.

HUELLA EN LA POESÍA

Por lo que respecta a la poesía, es admirable encontrar dos vínculos muy directos entre fray Luis y Góngora. Ciertamente: fray Luis no es poeta y la distancia cronológica y de estilo entre los dos es grande. Pero hay un dato de contacto geográfico interesante. Una misma geografía va a marcar de un mismo modo el hacer literario de los dos escritores.¹³

En el retiro de fray Luis al Convento de Scala-Coeli, en la sierra cordobesa, donde escribió su obra cumbre y, quizá, la más poética, *Libro de la oración y meditación*, entró en contacto con la familia Góngora. Fray Luis restaura en 1535 el convento de la sierra cordobesa que había fundado San Álvaro de Córdoba. Luis de Góngora y Argote nació en Córdoba en 1561, cuando el escritor granadino ya no se encontraba en esta ciudad. Se da por supuesto que Góngora conocería la vida y la obra del amigo de la familia. La relación entre la familia Góngora y fray Luis ha quedado documentada en la relación de los testigos que desfilaron ante los jueces eclesiásticos del proceso de beatificación de San Álvaro de Córdoba. Entre los testigos se encuentra el padre de Luis de Góngora.

Y, precisamente, a pocos metros de donde fray Luis se retirara buscando soledad para escribir su *Libro de oración y meditación*, se retirará años más tarde Luis de Góngora para escribir también sus obras cumbre, el *Polifemo* y las *Soledades*. Este punto de contacto biográfico y geográfico es como el vértice por el que dos épocas se tocan: el renacentismo del granadino y el barroco del cordobés.

No hay, a primera vista, una influencia directa de la prosa del granadino sobre el *Polifemo* y las *Soledades* del cordobés. Pero sí existe una coincidencia en el proceso creativo, en el contexto anímico, en la forma de contemplar la naturaleza y hasta en la misma y concreta naturaleza contemplada. Fray Luis introduce la referencia a la naturaleza al servicio del sentimiento de piedad. Góngora manipula la naturaleza en la imagen del sentimiento amoroso, solitario.

Como señalara Gerald Brenan en *La faz de España*, el mismo lugar que nutre la obra de fray Luis de escenas como la del perro y el cazador, bosques, leñadores, piconeros..., surtirá a Góngora de rocas, encinas, olivos, flores, cavernas, chozas, con que componer sus fulgurantes y sublimadas imágenes. En definitiva, se trata de Andalucía como paisaje mental de la narración o el poema. El campo influye en la forma y la temática genuinamente barrocas de estos poemas: reflejan un desengaño de la Corte y del destino político de España, y a la vez un deseo de construir algo que pueda contraponer a una realidad política que ha llegado a ser opresiva.

EL PRECIOSISMO GRANADINO

Pero la influencia de Góngora tendrá en Granada unas resonancias especiales, paralelamente a lo que ocurre en el resto de las artes cuando se cultivan en Granada.

La influencia doblemente renacentista y granadina de fray Luis alcanza a un aspecto que nos parece importante para entender el Barroco granadino en el contexto del andaluz. Se trata de su posible influencia en la obra de Pedro Soto de Rojas. Podemos observar cómo los rasgos de fray Luis que podrían rastrearse en Góngora los encontramos mucho más claros y precisos en el poeta de escuela gongorina que lleva la literatura barroca granadina a sus cotas más brillantes. Pedro de Soto de Rojas es gongorino y luisiano. Y, por tanto, la peculiaridad que Granada aporta al Barroco cobra con su obra un papel singular.

La aportación de lo granadino al Barroco pasa por fray Luis de Granada, por la influencia de éste en Pedro Soto de Rojas y por la originalidad y a la vez madurez con que Soto prolonga y versiona el Barroco gongorino.

¿En qué consiste esta peculiaridad, que llamamos detallista, del Barroco granadino? Quien mejor la ha descrito ha sido Federico García Lorca, insertándose quizá él mismo dentro de esta original estela detallista granadina. Para reconstruir esa estela hagamos un poco de historia.

La presencia de Alonso Cano en Granada, con quien el Barroco granadino alcanza el ímpetu y la gracia de que careció en sus orígenes, coincide con la publicación, también en Granada de la obra de Soto de Rojas *Paraíso cerrado para muchos, jardines abiertos para pocos*, que es la más fina derivación de las *Soledades* de Góngora. Esta coincidencia, según Gallego Burín,¹⁴ debe subrayarse, pues uno y otro suceso constituyen jalones decisivos para el arte barroco de Granada.

Cano y Soto, cada uno en su esfera, fijan los caracteres de ese arte fruto de la peculiar geografía, historia y mezcolanza cultural de Granada. Tanto que no pueden comprenderse muchas de las peculiaridades de éste arte sin conocer las de la ciudad.

García Lorca definió el carácter de Granada como «más plástico que filosófico, más lírico que dramático, más hecho para el sueño y el ensueño que para el pensamiento». Por lo que allí «la acción se suple con la fantasía y el día no tiene más que una hora inmensa y esa hora se emplea en mirar el paisaje». De ahí que dijera que «Granada limita por todas partes con lo inefable».

De esa posición en la geografía del espíritu, de esa pura aptitud contemplativa, de su tradición decorativa miniaturista nazarí, de su articulación en pequeños huertos (el denominado jardín hispano-árabe) nació el amor de Granada a lo diminuto, algo fundamental tanto en fray Luis como en Soto de Rojas. Este detallismo granadino es un hilo conductor que hilvana la peculiar voz de fray Luis (en una latinidad «granadinizada») con la voz barroca de Soto que igualmente «granadiniza», en tema y forma, la complejidad de Góngora.

A este propósito dirá Lorca que esa peculiaridad diminutiva y preciosista tiene la misión de «limitar, ceñir, traer a la habitación y poner en nuestra mano los objetos o ideas de gran perspectiva». Allí «se limitan

¹³ RAMOS ESPEJO, A., «Fray Luis de Granada y Góngora, en las soledades de Córdoba», *Communio*, v. 39/1, Sevilla, 2006, pp. 5-19.

¹⁴ GALLEGO BURÍN, A., *El barroco granadino*, Madrid, 1956, pp. 24-26.

el tiempo, el espacio, el mar, la luna, las distancias... Así, Granada, quieta y fina ceñida por sus sierras, y definitivamente anclada, busca en sí misma sus horizontes. Solitaria y pura, se achica, ciñe su alma extraordinaria y no tiene más salida que su alto puesto natural de estrellas... Usa el diminutivo para recoger su imaginación, como recoge su cuerpo, para evitar el vuelo excesivo y armonizar sabiamente sus arquitecturas internas con las vivas arquitecturas de la ciudad... Por eso la estética genuinamente Granadina es la estética del diminutivo, la estética de la cosa diminuta, y sus creaciones justas, el camarín y el mirador, de bellas y reducidas proporciones, así como el jardín pequeño y la estatua chica». Añade Lorca que «la tradición del arabesco de la Alhambra, complicado y de pequeño ámbito, pesa en todos los grandes artistas de aquella tierra».

Se comprende así por qué Machuca y su cesárea concepción no prosperaron en Granada, y en cambio pervivió por más de dos siglos el arte morisco, amparado en los cármenes, huerto pequeño y cerrado, que enlaza con el mundo y aísla de él. Se trata de la arquitectura flexible que rima con las arquitecturas vegetales que el granadino crea y recrea en poemas como el *Paraíso cerrado*... de Soto de Rojas. Esto hace comprensible —en palabras de Gallego Burín— «por qué fue allí tan fino y ceñido, tan refinado y musical el Barroco, como síntesis de esas notas y el más sensible vocero de aquella sensibilidad. Lo italiano y lo morisco fundidos dieron a Granada la capacidad de comprensión de los valores universales y, a la vez, la de su traducción íntima y familiar».

La influencia de fray Luis está detrás, si no tanto de la forma en que Soto de Rojas poetiza sus *jardines abiertos para pocos*, sí en la elección misma del jardín como motivo de contemplación y reflexión. Al miniaturismo y naturalidad con que Soto atempera su propio gongorismo no le encontramos un referente más ajustado que este influjo granadino y luisiano. Léanse, si no, paralelamente los jardines en la voz de fray Luis y en la de Soto de Rojas:

«Pues ¿qué otro fin pudo aquí pretender sino recrear nuestra vista con la hermosura desta flor, y el sentido de oler con la suavidad de su olor? Y no pare sólo aquí, sino proceda más adelante, considerando cuántas otras diferencias de flores crió para lo mismo, (...). Y allende desto, ¡Cuántas otras cosas hizo para recrear los sentidos! ¡Cuántas músicas de aves para el sentido del oír! ¡Cuántas especies aromáticas para el del oler! ¡Cuánta infinidad de sabores para el de gustar».¹⁵

Soto de Rojas cierra su *Paraíso* recreándose igualmente en la variedad de hierbas y de flores, la cual da paso a la alabanza del que las hizo:

«Todas las hierbas son, y son valientes,
de hierro no, cargadas de virtudes,
que si no venden vidas, dan saludes.
La majestad su omnipotente diestra
abrió, con bendición. (...)
Señor cuya grandeza
sin ser comprendida,
todo lo comprende,
de quien, por quien, y en quien se engendra todo.
Tú que con sabio proceder el modo
amas en cuanto obró naturaleza»

Fray Luis y Soto de Rojas conservan más puntos en común: el uso del diminutivo, algunas influencias neoplatónicas...

«Si un niño naciese en una cárcel, y creciese en ella (...) la primera vez que salido de aquella oscuridad viese el cielo estrellado en una noche serena, ciertamente no podría éste dejar de espantarse de tan grande ornamento y hermosura y de tan gran número de estrellas (...) ¿Quién pudo pintar una tan hermosa pradería con tantas diferencias de flores, sino algún hermosísimo y potentísimo hacedor?» dirá fray Luis, con una cierta influencia neoplatónica.

Y Soto de Rojas, en la séptima mansión de su *Paraíso*, que es la del cielo-suelo, donde «las flores bellas/ retrato dan con alma a las estrellas», aúna igualmente todos los recursos neoplatónicos, así como el recurso del cuadro dentro del cuadro y el paralelismo cielo-suelo y estrellas-flores.

En ambos granadinos el recurso a la naturaleza no se cierra en sí mismo. Soto dedica su jardín-libro al soberano actor, al agricultor por excelencia y se abre el diálogo por boca de su musa. Vuelve a los Santos Padres, sacraliza el jardín, se lo dedica a Dios... Es como si fray Luis hablara por boca de Soto, pero ya en ritmos gongorinos y barrocos:

«Criador inefable
cuya temida mano vencedora
retirada se encierra
dentro de las entrañas de la tierra
adonde organizando las raíces
con mixtos elementos,
con sustancias, humores, calidades,
muestra las repetidas variedades,
en los verdes, fructíferos sustentos,
en formas de las flores y matices,
que sin pincel colora,
negando al más cuidadoso lo imitable».

¹⁵ FRAY LUIS DE GRANADA, *Introducción al Símbolo*, p. 106.



LAS FORMACIONES IDEOLÓGICAS DEL BARROCO ANDALUZ

Juan Carlos Rodríguez
Universidad de Granada

PRIMER PROBLEMA: CONCEPTUALIZAR E HISTORIZAR

1. Junto al análisis y la descripción de la lógica interna de las ideas, me interesa desde luego el cómo y el por qué de la aparición de las ideas en una problemática discursiva y en una coyuntura histórica concretas. Es decir, no sólo la historia de las ideas sino el por qué de las ideas en la historia y sobre la historia. Por supuesto, en este caso, cómo y por qué se inventó la noción de Barroco y cómo y por qué el revival actual del Barroco. Comenzaré así poniendo sobre la mesa una serie de cuestiones lo bastante obvias como para que todos podamos plantear sus equívocos. Pues sucede —lo observamos de continuo— que cuando uno se da de cara con la aparente obviedad, cuando uno se tropieza con ella y la interroga, entonces se provocan inevitables signos de sospecha: lo que se da demasiado por sabido nos suele engañar. Lo que considerábamos una casa bien cimentada se nos revela como construida sólo en el aire («Hidrópica de viento», según la genial metáfora gongorina). Ya sabemos lo que decía el segundo Wittgenstein en este sentido: que el lenguaje común nos tenía atrapados como moscas en su tela de araña. Y no es tan fácil dismantelar esa tela. De forma similar lo indicó el muy inteligente poeta Gabriel Ferrater: lo que importa, al enfrentarse a la obviedad, comienza por no creerse más «sus cuentos». Lo señalaba a propósito de una aparente dicotomía —tan propia de nuestra tradición, por otra parte— como la establecida entre fantasía irracional y conceptualismo racional. Escribía Ferrater al respecto: «Quizá es una

lástima destruir los cuentos con los que se duermen los niños en Saint-Germain-des-Prés, pero la verdad es que Kafka tenía ciertamente los pies en el suelo».

¿Tenemos nosotros los pies en el suelo?

Me arriesgo pues a tropezarme desde el principio con dos imágenes de la obviedad: 1) Todos reconocemos, al parecer, que existe un algo llamado Barroco (y por consiguiente un Barroco andaluz), y que además sabemos —más o menos— lo que eso es. Y 2) Que la única dificultad radicaría entonces en la no menos aparente dicotomía entre conceptualizar e historizar ese Barroco, en cómo unir lo quieto y lo movable, en cómo traer —más o menos incólume— el pasado al presente.

2. Baste aquí con una primera aproximación al problema, con un primer esquema acerca de esa supuesta dicotomía entre conceptualizar e historizar. Por supuesto para Hegel el problema no existe —o no debería existir— puesto que para Hegel todo concepto «es» (o se encarna en) su propio presente histórico. Cada época histórica no tiene más verdad que el ser un momento de la Idea, del Espíritu Objetivo a la búsqueda de sí mismo. De modo que para Hegel conceptualizar e historizar no suponen en absoluto una dicotomía, sino más bien algo tautológico, un pleonismo: cada momento de la Idea es la verdad de «su» momento histórico. Si la tarea del pensar hegeliano supone conceptualizar el presente, la traída del pasado hasta el presente consistiría sólo en el rastreo de esos momentos de la verdad de la Idea depositados como verdad de cada etapa histórica. O de otro modo, historizar supondría rastrear los meandros recorridos por el Espíritu Objetivo hasta autorreconocerse como Espíritu Absoluto. Dado que desde el principio el «en sí» y el «para sí» están unidos en Hegel, aunque sin autorreconocimiento, la Historia no consistiría más que en los trasiegos «exteriores» o «extraños» del Espíritu hasta alcanzar su autorreconocimiento como Conciencia plena. Así la conceptualización del pasado, la historización de la mirada desde hoy hacia ayer, significaría para el Espíritu —para el concepto— sólo un re-paso, un viaje en el tiempo y en el espacio, lo que en verdad sería una forma de volver a re-mirarse, como en un espejo, en cada uno de los trasiegos o meandros por los que habría atravesado —o extraviado— a lo largo de la Historia, hasta alcanzarse como esa Conciencia evidente a la que aludíamos. En verdad, un viaje hacia atrás, a veces doloroso, pero sin duda placentero, puesto que se viaja desde la última estación, con todas las maletas en la mano: el viaje ha tenido éxito. Y entonces para el «viajero» Hegel conceptualizar la Historia sería algo así como atravesar una galería de espejos en los que el Espíritu se vería autorretratado a sí mismo en sus diversas etapas. Sangre, sudor y lágrimas en cada uno de los rostros, pero felicidad en la consecución del rostro por fin logrado. Ningún problema, pues, ninguna dicotomía entre conceptualizar e historizar, según los planteamientos de Hegel, porque atravesar la galería de espejos implica en el fondo un final feliz: la historia y el rostro del concepto vienen a ser lo mismo.

¹ De hecho, aparte del Historicismo estrictamente positivista basado en datos y fechas, el problema surgía, como en la Estilística poética, en torno al eje de la dicotomía kantiana entre lo empírico y lo trascendental: toda verdadera

Sí hay problemas, en cambio, para los hegelianos críticos de un tipo u otro, tanto en el XIX como en el XX. Dejo de lado el caso de Marx (que nos desbordaría) y pondré sólo el ejemplo del llamado «hegelianismo trágico» surgido en los años 40 y 50 del siglo XX con la especial lectura que Kojève hizo de la *Fenomenología del Espíritu*. Como se sabe, para Kojève y sus múltiples seguidores la Conciencia no se autorreconoce plenamente nunca, y en consecuencia el Espíritu Objetivo se interioriza y se convierte en conciencia infeliz: de ahí el tragicismo. Y de ahí la revista Critique con Bataille, Klossowski, Blanchot y finalmente el belga/norteamericano Paul de Man, que trasladó esa interioridad y esa conciencia infeliz a la Universidad de Yale y a los USA en general, tras su amistad con Derrida y la De-construcción. De Man propone así el «fracaso» de cualquier escritura, por un lado, y el desconstruccionismo retórico y finalmente la Ironía en sentido fuerte como única salvación. ¿Por qué nos interesa este hegelianismo trágico para nuestra cuestión básica, o sea, la de conceptualizar la Historia? Muy fácil, como se ve enseguida: sencillamente porque aquí la galería de espejos desaparece. El viaje es inútil. La conciencia infeliz, el Espíritu Objetivo que no logra autorreconocerse nunca y que se refugia en su interioridad, no puede autorreconocerse tampoco en los retratos que la historia le ofrece de sí mismo. Nunca llega al final y siempre pierde el equipaje en cada estación. Ante los espejos el Espíritu se limita a responder: «ese no soy yo, nunca he sido la verdad de nada, sólo la ruina o el fracaso». Y entonces sí que resulta muy difícil —prácticamente imposible— conceptualizar la Historia. De modo que lo que nos aparecía claro en Hegel, se nos transforma, en esta vertiente del hegelianismo trágico, en la oscuridad absoluta. Diríamos que la negatividad positiva del teleologismo de la verdad en Hegel, se aferra aquí a la negatividad de las tinieblas. Evidentemente el Historial del Ser de Heidegger (el Ser perdido y recobrado, vislumbreado y perdido) también asoma sus narices por aquí, enfrentando sus vislumbres poéticos (Heráclito o Hölderlin) a la miserable historia éntica de la palabra humana, ahora ya sin más voz que la técnica.

3. Pero donde la dicotomía entre conceptualizar e historizar se nos revela plenamente es en el Historicismo relativista de indudable raigambre kantiana. Sería demasiada pesadumbre analizar todo su trasfondo aquí, pero sí podemos citar los nombres de Herder, Ranke o Renan, que más que conceptualizar lo que hacen es geologizar, buscar los estratos y las raíces del Espíritu —sobre todo los orígenes nacionales— a través de las diversas capas geológicas que han ocultado tales orígenes, o mejor el origen primigenio del Espíritu o las verdaderas raíces del árbol que luego florecería en ramas frondosas. Y las ramas del árbol de Herder son conocidas: la sangre, la lengua y el suelo. También son conocidas las consecuencias de este geologizar o este hacer botánica a la historia. Esto por un lado. Por otro lado, para el historicismo relativista la historia es siempre la historia de lo empírico, y lo empírico muere y no se reabsorbe: de ahí el relativismo (la otra cara de la geología o la botánica de los orígenes). Claro está que el historicismo relativista se sostiene en la distinción sujeto/ objeto, es decir, en la ya añeja base de lo que se llamó Teoría del conocimiento, donde tanto el sujeto como —sobre todo— el objeto se relativizaban de una época a otra.¹ Por ejemplo, Raymond

poesía consistiría en definitiva en liberar a las palabras de su uso cotidiano o prosificado, liberarlas pues, como dice Heidegger del «vulgar tejemaneje de todos los días» e idealizarlas por tanto en el sentido kantiano de Idea:

Aron usando el tópico de que los análisis de Marx servirían para el capitalismo del xix, pero no para el capitalismo posterior: serían análisis de otra época. Sintomáticamente los partidarios del historicismo relativista prefieren olvidar que los análisis de Adam Smith siguen siendo considerados clásicos para los economistas actuales, y convendría recordarles eso; al igual que a los teóricos posmodernos habría que haberles recordado que a nadie en su sano juicio se le ha ocurrido hablar de una era pos-newtoniana, mientras que Kant sí que habló de una revolución copernicana. Se me podrá argüir que esto es historia de las ciencias digamos duras, pero no importaría, porque lo que debatimos es cómo conceptualizar la Historia, sea del tipo que sea. Por mi parte sólo me habría gustado recordarles a los liberales relativistas como R. Aron o I. Berlin —magníficos pensadores, sin duda— que para lo que no sirven los análisis de Marx es para legitimar ninguna historia de los modelos políticos llamados socialistas o estalinistas en el siglo xx (curiosamente Stalin se basaba mucho más en Hegel que en Marx en sus planteamientos de legitimación). En sus *Notas sobre Wagner* Marx dejó esto muy explícito: «Yo jamás he fundado ningún sistema socialista». Pero lógicamente también tengo que dejar esto al margen, al igual que al historicismo derivado directamente del empirismo anglosajón al que acabamos de aludir (y con nombres inaugurales tan importantes como Gibbon o el propio Hume), para poder irnos por fin directamente al núcleo de nuestro problema. Es decir, ¿cómo y de qué modo se conceptualizó la Historia para que llegase a aparecer esa extraña categoría de Barroco, que es lo que ahora nos interesa?

4. Evidentemente si he citado a Hegel o a Kant (y volveremos a ello), es porque nuestra concepción de la Historia y de la vida en general proviene de la Ilustración o de la llamada Modernidad, en el sentido básico que hoy aceptamos (y es evidente también que Modernidad, con la significación que le llegó a dar incluso Heine, no es lo mismo que la vieja querrela entre los antiguos y los modernos estudiada por Jaus, ni mucho menos en el sentido norteamericano de Modernidad, hasta el inicio de la guerra fría, y de Posmodernidad desde los 70 en adelante). Y en efecto el primer problema que se plantearon los ilustrados respecto a la Historia fue obligatoriamente la cuestión del tiempo, esto es, el problema de cómo periodizar. Como era lógico acabó imponiéndose el espíritu geométrico y acabamos contando por siglos. Los dos ceros fueron nuestra brújula. Nunca se había hecho así, pero desde la Revolución Francesa lo hacemos. De modo que sólo hemos celebrado dos finales de siglo: la bisagra entre el xix-xx (el *fin de siècle* por excelencia) y la bisagra entre el xx-xxi (engrasada además por el milenarismo: un tercer cero). Contar por siglos resultaba práctico, pero los problemas historiográficos se amontonaron: encerrar en el límite de los dos ceros, como en una jaula, a personas, ideas o movimientos culturales resultaba muy difícil. Por ejemplo, Leandro F. de Moratín o Quintana ¿eran del xviii o del xix? Por ejemplo, *La Celestina* (aparecida como Comedia) de 1499 y 1500 ¿sería un incunable, mientras que *La Celestina* (la Tragicomedia) de 1502 sería ya cunable? ¿O bien el

transportarlas al ámbito trascendental. Recordemos que era por esto por lo que Husserl rechazaba el Historicismo y el Psicologismo que habían aparecido en el Horizonte fenomenológico, ya que le parecían saberes excesivamente mundanos o empíricos, no propios de la Filosofía que debería moverse únicamente en el campo de la Idea, o sea, de lo trascendental. Igual, pues, que los estilistas y sus apreciaciones sobre la poesía, los historicistas estarían

primer Quijote supondría el final del Renacimiento, mientras el segundo Quijote sería ya manierista o barroco? Y así nos aparecen las épocas —o los espíritus de las épocas— que son un complemento necesario de la periodización por siglos. Pues las épocas (o las etapas: como si de una vuelta ciclista se tratase) no son de hecho sino un modo de trascendentalizar (de conceptualizar) lo empírico, de ensamblar en una cadena el verdadero sentido de fondo. Este sentido: que para los ilustrados y la modernidad la Historia no es más que la historia de la evolución del espíritu humano (o de la Naturaleza Humana sustantiva, repito, el gran invento de las Luces).

Y así se explica todo: el verdadero espíritu habría nacido con los griegos y los romanos, y esos serían los orígenes siempre perdurables; luego el espíritu se habría casi apagado a lo largo de mil años (hay que reconocer que es una noche muy larga), es decir, la Edad Media; hasta que por fin llegó la nueva salida del alba, esto es, el Renacimiento y finalmente la luz de la Modernidad Ilustrada, sobre la que aún hoy seguimos discutiendo con Habermas y Gadamer, etc.

Evidentemente se trata de una Historia prefabricada *ad hoc* por las burguesías capitalistas y triunfantes contra el feudalismo, pero sin duda una especie de fábrica que nos ha surtido de productos de mucho provecho y de engaños evidentes. Y así vuelven a surgir las obviedades sospechosas. Cualquiera que no conozca este telón de fondo puede asombrarse y preguntarse razonablemente: Edad Media ¿entre qué? O bien: Renacimiento ¿de qué? Pues en efecto, fuera del telón de fondo aludido esas preguntas carecen de respuesta. Pero es que hay más: entre el Renacimiento y las Luces parecería haber emergido una especie de claroscuro, un sentido cultural inscrito en el siglo xvii y al parecer nunca bien acotado. En el quicio del xix-xx a ese espacio en claroscuro, con fronteras y significaciones difusas, se le dio el nombre de Barroco (incluso se acotó otro rincón para el Manierismo). Y a eso vamos.

SEGUNDO PROBLEMA: EL BARROCO

1. A veces nos olvidamos de que para que la categoría del Barroco se inventara fue necesario un curioso juego de billar a tres bandas. El tapete de la mesa de billar era lógicamente el mismo para todos los jugadores: era el tapete verde de la problemática neokantiana de fines del xix. Por un lado todos los jugadores se consideraban científico/ positivistas y estaban de acuerdo en una cosa: la *Cosa en sí* kantiana era algo demasiado impreciso, una perspectiva demasiado abstrusa, que había que arrinconar en el juego. Resultaba pues necesario dejarla en el aire y dedicarse más bien al *en sí de las cosas*. El juego de billar se transformaba por tanto en una especie de cálculo de laboratorio: como si se tratara de aislar un virus en un microscopio. Una cuestión tan seria y tan sin problemas aparentes como cuando los

zambullidos en un ámbito demasiado empírico y de ahí la necesidad de la reconstrucción ideal que solicitaba Cassirer. Claro que el historicismo empirista anglosajón es siempre absolutamente relativista, aunque nunca se aparte de su eje: la supuesta Naturaleza humana, entendida ahora como galería de espejos de la burguesía industrial británica. Pero algo similar sucede con el racionalismo francés.

anatomistas del positivismo se preguntaban, felices, al abrir un cuerpo: ¿dónde está el alma? La desaparición de la «Cosa en sí» parecía resultar beneficiosa para todos los jugadores, salvo para el mantenimiento de determinada filosofía y en especial para la Gran Estética. Pero no para nuestro juego de billar a tres bandas. Pues, en efecto, rastreando en el kantismo estricto parecía obvio que analizar lo empírico significaba matarlo, disecarlo como a una rana, puesto que la vida se le escapaba al concepto. Dado que ese juego de billar no carecía de dificultades: en la práctica resultaba imposible conceptualizar lo histórico desde el punto de vista del «en sí de la cosa». Si los teóricos se veían obligados a «empirizar» el concepto para analizar lo empírico, eso acababa por convertirse en una tarea absurda: así, la historia de la literatura o de la filosofía se transformaba en una acumulación de datos, biografías, fichas, erudición inútil... en suma, el juego de billar se venía abajo. Había pues que buscar otra solución. Y quizá —decíamos— lo señaló Cassirer (entre otras cosas el gran editor de Kant) de una manera taxativa: el primer paso para el conocimiento histórico sería la reconstrucción ideal por encima de la observación empírica. Es decir, había que crear unas ciencias de la cultura paralelas a las ciencias de la naturaleza. Y las bases para ello empezaron a establecerse desde los mismos principios del siglo xx. Desde que Husserl estableció las rampas de lanzamiento de lo que luego se iba a llamar el Horizonte Fenomenológico, al que acabamos de aludir. Pero fijémonos en las tres bandas del billar: 1) La Fenomenología no iba a dejar de ser científica, y de ahí la trayectoria de un Husserl, que solamente al final de su vida repensó la cuestión de la crisis de las ciencias europeas. 2) No dejar de ser científico significaba para ese horizonte fenomenológico no abandonar el «en sí de las cosas». Y de ahí la consigna central de Husserl: ¡A las cosas mismas! O sea, había que darles vida a las cosas —lo mismo que las cosas daban vida al pensar subjetivo—, ofrecer pues un sentido doble sin que las cosas perdieran su concreción plena. Algo que luego Ortega (y tantos otros) no iba a dejar de reelaborar nunca. 3) Ahora bien, fijémonos en la tercera banda de la mesa de billar. Puesto que las ciencias naturales se basaban en leyes fijas y en causas deterministas, ahí había algo que flaqueaba para los jugadores de la cultura. El determinismo creaba un problema —el problema— para la Historia o la vida humana: ¿dónde quedaba la libertad entre esas causas y esas leyes fijas? Ciertamente Lanson y Brunetière intentaron crear una historia de la literatura donde los géneros se parecerían a las leyes sólo que más flexibles, etc. Pero eso no bastaba: para apuntalar bien unas ciencias históricas de la cultura era necesario encontrar un concepto kantiano que no sólo fuera la idealización de lo empírico sino a la vez la plastificación misma del concepto. Y eso fue lo que se halló en la *Tercera Crítica* de Kant, en el campo de lo estético: el concepto de Forma que parecía cumplir todos los requisitos. Esto es, la Forma era eidética bajo su sensibilidad; la Forma se plastificaba como empírica/ libre (pues implicaba la finalidad sin fin); pero a la vez la Forma se trascendía para enlazarse (a través de la imaginación, etc.) con los aspectos morales y cognitivos del resto de las categorías humanas. La Forma era pues la solución: la forma y sus pliegues y despliegues/ repliegues. En las ciencias de la cultura (y en el pensar fenomenológico) las cuestiones del juego de billar se establecieron pues así: si en las ciencias de la naturaleza actuaban las leyes y las causas fijas (actuaba, pues, el determinismo), por el contrario en las ciencias de la cultura actuarían las formas libres y la intención libre del autor, del artista, del poeta, etc. Leyes fijas frente a

formas libres, ahí radicaba todo el secreto del juego. Y lógicamente fue dentro de esa atmósfera donde se forjó lo inevitable. Quiero decir, cuando Wölflin escribió *Renacimiento y Barroco* (1888) y en 1915 el decisivo *Conceptos fundamentales de la Historia del Arte* (que Ortega editó en la Revista de Occidente, en 1924, con traducción de Moreno Villa). Y, como se deriva de todo este esquema anterior sobre tan específico juego de billar, evidentemente tenían que ser historiadores del arte (o del campo de la estética) como Wölflin, Worringer, Hauser, Weisbach, Riegl o D'Vorack los que se inventaran el término Barroco —y también el de Manierismo—. Y eran lógicas sus tres categorías básicas: a) el en sí de la cosa en las ciencias de la cultura (Dilthey o Cassirer); b) el imperio de las Formas: Abstracción o Formalismo, el Arte en sí; c) la voluntad de estilo o la intención estética como claves (incluir el término voluntad en el ámbito estético resultaba decisivo).

Como sabemos, Ortega y el 27, Eugenio d'Ors, Dámaso Alonso, Emilio Orozco, Emilio Carilla, etc. hispanizaron el término y lo aplicaron a la literatura y al pensamiento del xvii, desde Góngora a Gracián. Y enseña todos los historiadores católicos angloamericanos: Peers, Parker, Hetzfuld, Otis H. Green, Wardropper, R. O. Jones, etc.

No sin problemas: ¿el Barroco sería el Arte de la Contrarreforma? ¿del ámbito hispano-vaticano y después hispanoamericano? ¿o bien el Arte de toda Europa y el Arte de todas las Artes en el xvii? ¿habría un Barroco ascético/jesuitico, sibilinaamente astuto frente al caos del mundo, o habría un Barroco desbordado hacia la infinitud de la nada, en un mundo que habría perdido su fundamento? ¿o coexistirían ambas tendencias con matices sutiles en cualquier caso?

Evidentemente todo resulta complejo: Walter Benjamin habló del Barroco protestante en el teatro alemán, y Rembrandt y Rubens y Vermeer fueron catalogados como barrocos. El amigo de Góngora, don Francisco Fernández de Córdoba, el conocido como Abad de Rute, ciertamente comparaba las obras gongorinas con los *Lienzos de Flándes*. Uno no sabe a qué carta quedarse. ¿Qué se entendió, en fin, por Barroco?

Pero no vamos a discutir eso. Lo curioso es que en la segunda mitad del siglo xx el Barroco comienza a desprestigiar en tanto que categoría conceptual. Pero Lezama Lima desde Cuba y el exiliado cubano Severo Sarduy desde París volvieron a reivindicar el Barroco, lo mismo que los italianos Omar Calabrese y Roberto Diodati. Calabrese basándose en Nietzsche y en la cultura pop (*Rambo* y *E.T.*) y Diodati basándose en un Spinoza muy *sui generis*. Se habló de un Neobarroco, algo pues que habría persistido desde el xvii hasta hoy. O sea, que el Barroco sería una especie de espíritu intemporal. El espíritu de las Formas en sí, además de una concepción del mundo. En el ámbito anglosajón (fuera del aludido grupo católico) el Barroco parecía una cosa demasiado romana como para sacarla de allí, pero incluso en Francia (donde al xvii se le llamó el gran siglo) teóricos como Jean Rousset, y por supuesto Derrida y en especial Deleuze hablaron de Spinoza y sobre todo de Leibniz desde el Pliegue Barroco que ya había utilizado Wölflin. Volveremos luego sobre esto. Lo curioso es que múltiples filósofos y teóricos se declaran hoy neobarrocos, o se preocupan por su análisis y su relación con el mundo actual. ¿Por qué? ¿una nueva manera de superar la finitud o lo contingente trasladándose hacia algún

tipo de trascendencia incluso en el vacío? Baste otro rastreo mínimo: B. Pelegrín, C. G. Dubois, Malcuzyński, E. Hidalgo-Serna, J. L. Nancy, Ch. Buci-Glucksmann, etc. En España Fernando R. de la Flor habla hoy —y lo hace magníficamente— del Barroco sin cortapisas, como lo había hecho Maravall en otro sentido. Y también Roger Bartra en su libro *Cultura y melancolía*, o siempre Aurora Egido o la más reciente Elena Cantarino a propósito de Gracián. Y no menos gracianescos han sido determinados análisis de un filósofo tan riguroso como Pedro Cerezo. Pero el Neobarroco se extiende por todas partes. Así el prestigioso filólogo italiano Ezio Raimondi igualmente ha escrito sobre *Il Barocco moderno* (Mondadori, Milano, 2002). No estoy seguro sin embargo de si otros analistas de la época, tan significativos como Pedro Cátedra o Fernando Bouza, respecto a la cultura del libro, o Pablo Jauralde a propósito de Quevedo, y José María Micó acerca de Góngora, aceptarían sin más el término de Barroco en tanto que categoría global y definitoria. También lo dudo respecto a maestros como Robert Jammes o Noël Salomón. Y para Lacan sólo era un símbolo. Pero este es otro asunto que no vamos a tratar ahora.

El Barroco, pues, sigue ahí bien como actitud actual, bien como metáfora de una transformación histórica, como alusión a algo que efectivamente ocurrió. Recordemos sólo una Letrilla de Góngora, fechada en 1601, que indica el desorden social de la época, y precisamente a través de una dialéctica que siempre parece impregnar los estudios barroquistas, es decir, la relación *verdad/ mentira* en el xvii. Y no es lo más duro que escribió Góngora, sólo un síntoma, puesto que Góngora no critica su mundo sino que lo describe (la crítica resacralizadora la hará Quevedo). Recordemos la estrofa gongorina:

Todo se vende este día,
todo el dinero lo iguala:
la Corte vende su gala,
la guerra su valentía;
hasta la sabiduría
vende la Universidad:
iverdad!

¿Qué significa este desorden social que Góngora describe? ¿qué fue, pues, lo que sucedió en el xvii hispánico para que todas las cosas se trastocaran y qué podemos decir en este sentido sobre el nivel ideológico?

SOBRE LAS FORMACIONES IDEOLÓGICAS DEL XVI-XVII

1. Para evitar más fantasmas en torno a la noción de ideología (algo en lo que llevo trabajando desde hace años, sin que por supuesto los fantasmas se disipen) propondría pensar la ideología —el inconsciente ideológico/ pulsional— desde el yo soy histórico y no desde el yo *in genere*. Claro que todo el mundo dice yo y todo el mundo decimos nosotros y en lo primero que pensamos es en nuestro propio yo. Pero de pronto llegó Freud y nos dijo lo que todos sabíamos en el fondo: que al soñar o al despertarnos, al trabajar o al amar, nuestro yo no es más que un fantasma gramatical, un fantasma que intenta asomar su cabeza entre lenguajes, frustraciones e imaginarios que jamás se cumplen, como jamás se realizan los deseos.

He ahí, pues, el yo libidinal, el yo aprisionado entre sus propias pulsiones. Pulsiones básicas como el dolor físico o psíquico o el deseo físico o psíquico. Ahora bien ¿cómo se configuran, cómo cobran forma y vida esas pulsiones de dolor o de deseo en cualquier sentido? Evidentemente no a través del yo (ese fantasma), sino desde la posibilidad de decir y sentirse un yo-soy. Esto es, a través del inconsciente ideológico que corresponde a cada coyuntura histórica en cada formación social. Por ejemplo, las pulsiones de miedo, de deseo, de dolor, de goce o de muerte, son pulsiones sin nombre, pulsiones del fantasma del yo. Pero cuando el Cid dice «yo soy Rui Díaz» está diciendo yo soy el siervo de mi señor, el Rey, que a la vez es siervo de su Señor, el Dios de los cielos, que a su vez me ha(n) hecho señor de mis vasallos, etc. Resulta imprescindible resaltar esto, porque por ello he dicho que la literatura no ha existido siempre, puesto que todo el mundo se ha fijado en el yo-fantasma de Catulo, Safo, Virgilio o el Cid, y parece como si nadie se hubiera fijado en el yo-soy-histórico que configura y constituye la realidad de cada yo-soy-ideológico, de cada vida concreta en una situación concreta. Por ejemplo, decir hoy yo-soy-mujer no tiene nada que ver con el yo-soy de doña Jimena —fuera o no una noble vengativa—, que a su vez no tiene nada que ver con el yo-soy de la casta Lucrecia romana o de la promiscua Agripina; o con el imaginario yo-soy de la ninfa Europa que no fue raptada, sino que se fue tan a gusto con Zeus transformado en toro, el «mentido robador» del inicio de las *Soledades* de Góngora.

Quiero decir, en suma, que la imagen abstrusa de un mismo Espíritu humano evolucionando a través de las épocas no ha existido jamás, excepto como imagen, del mismo modo que el lenguaje del yo no ha existido jamás, «salvo bajo la realidad histórica del yo soy, bajo la configuración ideológica del inconsciente libidinal».

O precisando las cosas: en cada coyuntura histórica las pulsiones humanas tienen una configuración distinta por la sencilla razón de que las pulsiones humanas (comenzando por el yo) no tienen forma, no se configuran hasta que no las configura el inconsciente ideológico de cada formación social. Por eso el yo-soy del Cid o de Virgilio no tienen nada que ver con el yo soy de cada uno de nosotros (que sin embargo creemos en el fantasma del yo y no en la realidad del yo soy histórico). La función de la ideología es pues engrasar, hacer funcionar las relaciones sociales desde las que nace, convirtiéndolas en la única vida posible, al igual que nosotros hoy consideramos a nuestro sistema la única vida posible. Por ello las formaciones ideológicas de la subjetividad y las formaciones ideológicas de cada coyuntura histórica suponen por un lado una hegemonía global e inconsciente a la vez que subjetivizan o individualizan a cada yo-soy. Por ejemplo, hoy las relaciones sociales capitalistas (las que comenzaron en el xiv-xvi) siguen basándose en la imagen de la libertad y de la explotación libre, pero lo que entonces empezaba a ser un esbozo, ahora es algo que se ha convertido en nuestra propia piel, en un inconsciente ideológico asumido por todos, mientras que cada uno se considera libre a su manera porque las pulsiones son distintas en cada caso y se configuran de acuerdo con posiciones de clase, de sexo o género, de trabajo o tradición, etc.

Pues bien, lo que ocurrió entre los siglos xiv-xvi fue en efecto la aparición del primer capitalismo. Y en consecuencia, como Modo de Producción y como cualquier formación social, el capitalismo intentó

imponerse en los tres niveles: en el nivel económico con el mercado libre y el trabajo libre; en el nivel político con el Estado, la Hacienda o la Burocracia y el Ejército profesional; y en el nivel ideológico con el aludido inconsciente de la libertad y de las almas bellas y no-siervas de nadie ni podridas por estar encarnadas. Así fue forjándose la nueva imagen de la subjetividad libre, la aparición del amor entre almas libres y bellas (también la nueva versión de la amistad), la división privado/ público, etc.

2. A esa nueva realidad ideológica del *xvi* la llamé «Animismo» basándome en Bachelard y en la imagen de Hegel de las almas bellas, pero también en los versos de Petrarca —«Anime belle e de virtute antiche...»—. Y lógicamente junto a las almas bellas y libres aparece también en el *xvi* la imagen de la vida literal en los textos. Resulta evidente que en los textos medievales no existe la vida sino como vida alegórica (por muy cotidiana que se ofrezca). La vida alegórica es la que se nos ofrece en las cuatro lecturas que nos da el Dante del mundo y de los libros (algo que condensa todas las disputas escolásticas que intentó zanjar Santo Tomás sobre la Escritura/ Lectura). Pues en efecto, el único libro que existe en el Feudalismo sacralizado es la Biblia, obviamente subdividida en el Libro de los Nobles y en el Libro de los Santos (que vienen a ser lo mismo: leyendas nobles y hagiografías santas). Y por supuesto la Escritura Sagrada desdoblándose en el libro de la Naturaleza, donde los signos no son signos en sí, sino que son signaturas que llevan dentro la sustancia divina. Lo que se ha llamado la gran cadena de todos los seres. A esa imagen de la sustancia divina, impresa en todas las cosas, la llamé «sustancialismo» (también siguiendo a Bachelard), pero también la llamé «organicismo» porque ahí todo se basa en el cuerpo orgánico, es decir, el cuerpo de la Iglesia, el cuerpo de la Naturaleza, el cuerpo Social o el cuerpo Humano corrupto desde la caída original. Por eso decimos que en el Feudalismo medieval, y en la re-sacralización posterior, «la vida no existe», carece de sentido, puesto que la vida es un paréntesis, un paso entre el origen y el fin, que en verdad no es un fin sino un retorno al origen divino o a la maldición diabólica, ya que en el Feudalismo el Libro del Diablo también existe, aunque el diablo jamás es un Señor sino sólo un vasallo rebelde. Por eso el orgullo del «non serviam», el «no serviré», es el peor de los pecados y de ahí todos los textos sobre los vasallos rebeldes y exiliados, incluido el Cid.

De modo que en el *xvi* nos encontramos con una cuestión fabulosa: dos modos de producción coexistiendo a muerte y necesitando aniquilarse el uno al otro. Por una razón muy sencilla: porque el Feudalismo se basa en la relación Señor / siervo; mientras que el capitalismo se basa en la relación entre sujeto poseedor del dinero y sujeto poseedor sólo de su vida (su fuerza de trabajo), lo único que tiene para vender en el mercado. Pero los dos sujetos —o protosujetos aún en el *xvi*— son libres porque con los siervos pegados a la sangre y al suelo de su señor no hay mercado capitalista posible: ni productores ni consumidores.

Es a través de la nueva ideología, del nuevo inconsciente ideológico que segrega el primer capitalismo, como nace la poesía amorosa y la poesía de la vida en Garcilaso, que en realidad es el padre de todo lo que se ha escrito en poesía en castellano posteriormente; es así como se escribe la famosa epístola de Boscán a la Duquesa de Soma diciéndole «somos hombres nuevos»; y es así como aparece la vida

literal en nuestra literatura (una vida lógicamente vista desde abajo, lo que se llama Picaresca o lo que llamé Literatura del Pobre), puesto que la pobreza ya no es sólo una virtud religiosa (salvo en Quevedo) sino una agobiante realidad social en las ciudades. Pero si aparece la vida literal y aparece el alma bella que impregna al cuerpo bello —cualquier cuerpo lo es, sólo por existir—, aparecen también los signos literales sustituyendo a las signaturas divinas. Y esto resulta decisivo, puesto que el intercambio de signos literales es clave en el mercado y en la vida y en el ámbito teórico. Ya que con ello aparece a la vez la mirada literal, lo que hará posible esa revolución copernicana de que habló Kant o el asombro de Galileo ante el hecho de que sus inquisidores no vieran lo que veían por su telescopio. No es que no vieran, es que no podían ver porque su inconsciente se lo impedía. De todos modos la suerte estaba echada y el capitalismo iba a ganar aunque la sacralización feudalizante siguiera existiendo, sobre todo en nuestro país, prácticamente hasta hoy. Pero había un hecho claro y lamentado disentir de Max Weber en esto: no fue la ética protestante quien influyó en el capitalismo, sino que fue la subjetividad libre y bella del capitalismo quien creó al protestantismo. Por una razón muy fácil: la subjetividad bella y libre provocó una avalancha de místicos, de ascetas, de iluminados, de erasmistas (quizá no tantos como imaginó Bataillon), en suma, de los que protestaban contra el hecho de que el cuerpo de la Iglesia vaticana fuera la única lectura posible de los textos sagrados y de los valores humanos. Cualquier alma bella y libre podía leer la Biblia —o el mundo o cualquier otro libro— como le diera la gana. Y de ahí el famoso ejemplo de Sánchez de las Brozas, el Brocense, catedrático de lenguas clásicas en Salamanca y el primer anotador de Garcilaso e incluso de Juan de Mena. También sometido a proceso inquisitorial, al preguntársele al Brocense si pensaba que para llegar a Dios era necesario pasar por Santo Tomás, nuestro parvo profesor se limitó a contestar: «mierda para Santo Tomás» (el proceso Inquisitorial fue publicado por Antonio Tovar y M. de la Pinta Llorente en 1941). La respuesta del Brocense es sólo un síntoma más de la defensa de la lectura libre, al igual que el «decíamos ayer» de fray Luis de León. Pero los síntomas no son sólo perversamente individuales, sino que son colectivos, como en el ejemplo sangrante de las sangrías. El poder inmenso de la nobleza hidalga y de la nobleza eclesiástica se basaba obviamente en la sangre y sólo la sangre pura establecía la jerarquía del cuerpo orgánico individual y social. Y es curioso cómo la ideología cientifista de la medicina de la época legitimó la sangría global en los territorios de la corona: es decir, la expulsión de los moriscos y de los judíos. Si el cuerpo humano sólo se curaba a través de las sangrías, esto es, expulsando los malos humores de la sangre, de la misma manera el cuerpo social sólo podía curarse a través de la sangría, o sea, expulsando las malas sangres o las sangres contagiadas por los malos humores. Pero no se trató sólo de expulsar a los judíos o a los moriscos, sino de perseguir a las supuestas almas bellas y libres, que en realidad no serían más que sangre corrompida a su vez, espíritus malignos esclavos del Libro del Demonio: herejes, iluminados, alumbrados, místicos y ascetas, desde San Juan de la Cruz o el ya citado fray Luis a la desesperada Santa Teresa o Miguel de Molinos.

3. Fijémonos: el cuerpo orgánico no se podía tocar porque eso significaba admitir la libertad de las almas bellas y significaba atacar al cuerpo de la Iglesia y al cuerpo de la nobleza. En suma, en 1558 ya existe el Índice del inquisidor Valdés, obviamente dirigido a los libros



Diego Velázquez, *Retrato de Luis de Góngora y Argote*, c. 1622. Fundación Lázaro Galdiano, Madrid.

religiosos más que a los laicos. O mejor dicho, intentando en el fondo que los libros que hoy llamamos laicos fueran también religiosos. Y no sin motivos. Puesto que de pronto un día la Iglesia vaticana se despertó y se dio cuenta de que sólo tenía a su lado a la monarquía hispánica y que incluso la mitad de Francia y el resto de Italia se situaban en un lugar más que dudoso. De modo que durante años y años se intentó remediar la situación con el Concilio de Trento (la famosa Contrarreforma), un Concilio donde ya no había vuelta atrás posible. Y las contradicciones estallaban. El Estado Vaticano estaba prácticamente solo y además no hacía más que ponerle zancadillas al Estado hispánico, su aliado y su enemigo. No sólo es que el hugonote Enrique IV hubiera dicho «París bien vale una misa», no es sólo que Cromwell y el Parlamento británico hubieran decapitado a su rey Carlos I, es que el mundo —o sea, la Europa Occidental— estaba ardiendo como una caldera, la que estalló en la Guerra de los Treinta Años. Por cierto, y ya que hablamos de decapitar a reyes, hasta que llegó la democrática guillotina que cortaba cualquier cabeza, conviene recordar un síntoma más dentro de las contradicciones de esa lucha mortal entre capitalismo y feudalismo: en efecto a los Reyes y a los Nobles se les decapitaba porque eran la cabeza —*caput*— del cuerpo orgánico. A los pobres se les ahorcaba porque no eran nada.² Pero en la monarquía hispánica, como en la francesa o en la inglesa, lo que de verdad importaba era la separación progresiva entre la Corona y el Estado. Resulta evidente que si Luis XIV tuvo que decir en París «el Estado soy yo», eso significaba sólo que ya no lo era. El Estado lo representaron de hecho Richelieu o Mazarino. En España el Conde Duque intentó acabar con el poder de los nobles y de la Iglesia. Y lógicamente los nobles y la Iglesia se le rebelaron. Para los teóricos de nuestra segunda escolástica, más bien espesa, la política del Conde Duque era maquiaveliana y odiosa; era la maldita Razón de Estado, que no contaba con la gracia divina, con la unión del cielo y la tierra (Gracián). Los nobles se revolieron sin más: los Braganza en Portugal, los Híjar en Aragón y los Medina Sidonia en Andalucía (la rebelión en Cataluña fue mucho más compleja). El maestro Domínguez Ortiz decía que lastimosamente los Medina Sidonia crearon la primera imagen de Andalucía como territorio difusamente unitario, finalmente refugiados en Granada y tratando de pactar con los Braganza portugueses (con tristes consecuencias como la pervivencia del poder nobiliario, transformado luego en caciquismo y en el símbolo del atraso hispánico respecto a Europa: el agrarismo inane, la charanga y la pandereta, más el hambre endémica, etc.). En realidad ni ataco ni defiendo al Conde Duque, sólo digo que pedía muy poco, y que pedía sólo lo necesario para convertir a la Corona hispánica en un Estado moderno. Pero todo se fue al traste con las guerras interiores y exteriores. Y si esto ocurría en el espacio público, evidentemente deberíamos preguntarnos qué ocurría en el espacio privado, en el ámbito de la subjetividad, de las configuraciones ideológicas durante los primeros cincuenta años del xvii. Para no distraernos más podría decir que hubo un hecho básico, tras el triunfo de la Contrarreforma tridentina en España. El hecho básico de la desaparición de la vida como imagen textual. El último texto realmente picaresco es ya el de un bufón, el Estebanillo González, que

² En el magnífico caso de *La Celestina*, cuando Calixto se entera que sus criados han sido ejecutados, se asombra: la muerte de sus criados (mucho ojo: no ya sus siervos) no le importaba en absoluto (sólo le importa el deseo de/por Melibea),

habla de la última batalla que ganaron los antes invencibles Tercios españoles, la Batalla de Nördlingen en la Guerra de los Treinta Años. Y aquí otro síntoma claro: ya sólo a un bufón se le permite decir las cosas (aunque su propio yo-soy resulte tremendamente ambiguo). Pero la desaparición de la vida ni fue total ni fue absoluta. Las cosas siguieron siendo muy complejas. Pienso que a lo que se le suele llamar Barroco es en efecto a la lucha extrema entre los dos inconscientes ideológicos esbozados: la lucha ideológica entre la aceptación o no aceptación de la relación expresiva entre el alma y el cuerpo. Y pienso igualmente que si Deleuze centró en Spinoza el problema de la expresión, era ahí donde el problema no existía, puesto que para Spinoza la mente y el cuerpo venían a ser lo mismo. Pero detengámonos un momento en esa idea de expresión que Deleuze utilizó como característica común y básica para Spinoza y Leibniz, aunque concebida de diversa manera en cada uno, y aunque yo no esté de acuerdo con Deleuze en miles de cosas.

SPINOZA Y LEIBNIZ, GÓNGORA Y QUEVEDO

1. Desde luego el enemigo frontal para Spinoza y Leibniz era Descartes, con los cartesianos en primer plano y los escolásticos en la sombra. Evidentemente venía arrastrándose un peligro obvio desde la aparición del Animismo y la aparición de la vida literal en el xvi: en la poesía de Petrarca y Garcilaso, en las obras de Miguel Ángel o Leonardo, incluso en los llamados poetas metafísicos ingleses del xvii. Como diría John Donne: «El amor nace en el alma/ pero un cuerpo es el libro en que se lee». Es el furor erótico o magnético, o es la fuerza misma de la expresión, lo que anima todas las cosas y las hace vivir en sí y entre sí: son los espíritus de Garcilaso que revientan por salir «do no hay salida», cuando la dama está ausente, una ausencia que a Garcilaso le impide salir de su propio interior, abrir las puertas de su propio cuerpo. E igual ocurre con el furor erótico en *La Celestina* o con la literalidad de la vida en *El Lazarillo*.

Y el peligro o el desafío era obvio, como digo, para cualquier feudalismo religioso o nobiliario, porque lo que se venía encima era nada menos que el immanentismo o el panteísmo, frente a cualquier teoría sobre el creacionismo divino o la sacralización escolástica. De lo que se trataba, al conceptualizar (o expresar) la expresión, era un problema doble: rechazar tanto la imagen cartesiana de las ideas claras y distintas (que de hecho parecían explicar muy poco), como sobre todo la causalidad real del alma en el cuerpo o del espíritu informando a la materia, etc. Muy al contrario, para Spinoza y Leibniz, la inmanencia de la expresión hacía que el discurso viviera por sí mismo, al igual que la inmanencia del mundo lo hace vivir por sí mismo. Con matices, por supuesto: Leibniz acepta la diferencia tradicional entre alma y cuerpo, mientras que Spinoza acepta el desafío inmanente y, como decimos, establece la paridad, la igualdad de las pasiones del alma con las del cuerpo y la paridad de las acciones o afecciones del cuerpo con las del alma. Pero hay más: si la expresión es una relación entre lo uno y

pero sí le sorprende que hayan sido decapitados y no ahorcados. En verdad no pudieron ahorcarlos porque tenían la cabeza casi deshecha al haberse tirado a la calle desde el tejado de la vieja prostituta.

lo múltiple, entre la sustancia o potencia de la vida y sus diversos modos o atributos, Spinoza busca un lenguaje unívoco, sin jerarquías de perfección entre la sustancia y sus modos. Los modos múltiples de las cosas se expresan con la misma perfección que la unidad de la sustancia. Leibniz, por el contrario, acepta lo equívoco de lo múltiple, su diversidad heterogénea, y trata de salvar eso basándose en símbolos tales como la Armonía y la Analogía. Cualquiera de los dos planteamientos podría explicarnos a posteriori (como intentará hacerlo de otra manera Gracián) lo oscuro de la poética gongorina. Pero creo que la univocidad múltiple de los modos de Spinoza indica mejor la metafórica de Góngora en las *Soledades*. No digo que Góngora no utilice las analogías o las armonías (lo señalaba ya el comentarista Díaz de Rivas y tantos otros en el xvii), digo sólo que la multiplicidad de los modos o de las fórmulas gongorinas, descriptivas o narrativas, jamás es algo confuso o equívoco. Muy al contrario: la multiplicidad de metáforas y de sentidos no rompe nunca la sustancia básica que se va desplegando en el texto. Por ejemplo: si el eje central es el peregrino o el peregrinar, sus modos son el peregrinar sin destino, el peregrinar errante (no hacia Roma, Jerusalén o Santiago); y por tanto el primer atributo de este peregrino son los pies que no caminan más que en sí mismos y hacia ninguna parte; pero también los atributos o modos de los pies son los pasos, y el peregrino anda siempre descalzo, para resaltar la sustancia misma del peregrinar (a Jáuregui, en su *Antídoto contra las Soledades*, le asombra lo de errante). Así el mar le devuelve al peregrino el vestido pero no el calzado. Sus pies irán siempre desnudos, puesto que la verdad de la sustancia del peregrinar es su propia verdad desnuda, solamente la sustancia de sus pasos. Sustancia y modos, el peregrinar errante, el peregrino y sus pies o los pasos se expresan siempre con la misma fuerza y la misma presencia básica. Dejando al lado las otras características de la época, digamos sólo que es verdad que Gracián también utiliza la imagen de expresión. Sabemos que en la *Agudeza* nos dice que el concepto es «un acto del entendimiento que exprime (o sea, expresa) la correspondencia que se halla entre los objetos». Pero esa correspondencia de que nos habla Gracián no es más que una manera de referirse a la causalidad real de la tradición aristotélica y escolástica. Y desde luego que no pongo en duda la agudeza de los análisis retóricos de Gracián, pero está claro que en Gracián la idea de expresión no tiene nada que ver con la inmanencia que nos señalan Spinoza o Leibniz. Góngora lleva hasta el extremo todos los recursos retóricos y todas las alegorías y armonías que tiene a mano. Pero en las *Soledades* su discurso es tan inmanente con lo expresado como la vida que el texto expresa es inmanente respecto a su expresión. La historia (o las historias) de las *Soledades* es una historia de azares y aventuras fortuitas, de casualidades y no de causalidades (como el andar a la aventura del Quijote). Y el universo que Góngora crea no es más que la expresión múltiple de la potencia inmanente de la vida. El encadenamiento continuo de esas metamorfosis, de esos azares inesperados que se multiplican, es lo que hace que parezcan oscuras las *Soledades* (como el *Polifemo* o el *Piramo y Tisbe*). O dicho de otra forma: la categoría de expresión, el problema de la expresión entre el alma y el cuerpo, o entre la materia y el espíritu, provenía de ese hecho básico ya aludido. El hecho decisivo de si el alma humana y la naturaleza estaban corrompidas en su origen, o bien el hecho decisivo de si esa corrupción no existía. Lo cierto es que resulta evidente que para Góngora la vida es lo único que importa y que el lenguaje es algo tan material y tan bello como los cuerpos de la naturaleza o los

signos que se intercambian. Por eso, más que en las formas, Góngora cree en la fuerza material de los propios signos lingüísticos y por eso los intercambia como le da la gana. Creo en efecto que en las primitivas *Soledades* de 1613 (y por supuesto en las correcciones posteriores) el carácter de la expresión es claro. Los signos o las figuras gongorinas son siempre intercambiables y dúctiles. Son la expresión de la inmanencia vital de los pasos o los pies, del peregrinar sin más finalidad que ser una inmanencia de sí misma, un camino sin teleología ni dirección que ni es el formalismo deshumanizado que le atribuyó a Góngora Ortega y quizá parte del 27, ni es la triste resocialización que se intentó dar a Góngora en 1961, en el Centenario de su nacimiento. Todo esto nos indica lo difícil que resulta leer a los clásicos porque los leemos desde nuestro hoy. Por supuesto que para mí las *Soledades* (o más en estricto la primera Soledad) es en efecto el último canto a la vida que aparece en la literatura española en el xvii, al menos en la península (en América el mejor Góngora durará mucho más tiempo, desde Díaz Camargo a la increíble Sor Juana Inés de la Cruz). Pero no hablo de la vida en abstracto. El canto a la vida de Góngora le sale inconscientemente en el momento exacto en que la vida se está negando. Por eso se inventa una fábula narrativa que jamás se había narrado antes. Y ese canto a la vida tiene un sentido muy concreto: comienza, decimos, con los pasos de un peregrino errante y lógicamente termina en unas bodas como signo de la reproducción de la vida. Pero hay algo mucho más importante: si los pies y los pasos del peregrino son siempre los primeros atributos decisivos, lo asombroso es que cada espacio, cada tiempo, cada cosa que rodea al peregrino, todo eso tiene también su propia vida y su propia historia. Por ejemplo, se nos cuenta exactamente la historia de la leche que le dan de cenar los cabreros al peregrino y la historia del macho cabrío cuya carne finísima acompaña a la leche en esa misma cena. Por supuesto se nos cuenta la vida y la historia del leño del barco naufragado que salva al peregrino y hasta las conquistas marítimas de españoles y portugueses (guiados sólo por la codicia, dice Góngora, y lógicamente algún comentarista se escandalizó tanto como el inquisidor Padre Pineda), incluso la historia de la cuchara con que se toma el cuenco de leche y la historia del cuenco. El canto a la vida de Góngora es básico si lo contrastamos con un grandioso escritor como Quevedo, que sin embargo cuando se pregunta por la vida lo que escribe es nada menos que esto: «¡Ah de la vida! Nadie me responde». Para Góngora la expresión del alma a través del cuerpo no resulta ningún problema, porque los dos son materiales y libres y todos los cuerpos y todas las almas son bellas. Sin embargo Quevedo sólo cree en la vida cuando dice amar a Lisi o cuando se prepara para comulgar. El magnífico Quevedo es un poeta de la muerte que desprecia absolutamente el cuerpo y las cosas. Góngora es el gran poeta de la vida para el que todas las cosas y todos los cuerpos son bellos y libres, igual que todas las almas. He dicho que para Góngora las almas eran materiales, pero lo he dicho en el sentido de que para él no estaban corrompidas por estar encarnadas en el cuerpo. Para Quevedo, por el contrario, todo es corrupción y podredumbre. Cuando Góngora escribe «entre espinas crepúsculos pisando» (como cuando escribe: «pisando la dudosa luz del día» o «la confusión pisando del desierto») se trata de pies y de pasos felices por vivir. Por el contrario para Quevedo sus pies y sus pasos son perezosos porque no tienen prisa por morir. Si nos fijamos Góngora materializa siempre lo espiritual, puesto que toda la materia es bella, y por eso los pies desnudos del peregrino no pisan espinas

sino que pisan crepúsculos. Por el contrario Quevedo tiene que espiritualizar lo material, porque para él la materia y los cuerpos son siempre despreciables y sólo una gracia paulina puede salvar al alma. Incluso pienso que el «polvo enamorado», las cenizas que tienen sentido en el soneto magistral de Quevedo, es prácticamente el único caso en que se matiza que el cuerpo no es del todo despreciable. Sin embargo Góngora nos ofrece un mundo armonioso y feliz y su supuesta oscuridad no es más que eso, la fuerza de las metáforas y de los signos que se intercambian entre sí para contarnos la vida de todas las cosas. Señalé a propósito del Quijote que Cervantes se había inventado la novela moderna al mostrar que el mundo no tenía un sentido único sino que tenía múltiples sentidos. Es también lo que hace Shakespeare y es también lo que sucede en las *Soledades* de Góngora. No hay un único sentido en el mundo sino que la riqueza de la vida consiste en su expresión múltiple, en su multiplicidad de sentidos como en cada paso que se da. No es el peregrino de amor ni el *homo viator*. El peregrino de Góngora son los pies que andan por la vida para gozarla, para admirarla y para contarnos su multiplicidad significativa, su potencialidad de sentidos. La belleza de la vida es lo que nos cuenta Góngora. La aniquilación de la vida lo que nos cuenta Quevedo. Son dos formas de expresión en el XVII y repito que creo que al choque de esa relación entre espíritu y materia, al choque entre afirmación de la vida y negación de la vida es a lo que se le suele llamar Barroco. Pero no hay una sola fórmula. Góngora y Quevedo serían dos formas de expresión barroca. ¿Hay un barroco andaluz? Como algo esencial es algo en lo que no creo. No existe un alma barroca, ni una fórmula igual en Góngora o Velázquez, aunque sí el pintar la vida (y ello aunque al sevillano Jáuregui sí se le acusó de escribir su mediocre *Orfeo* en «latín andaluz»). Ahora bien: si la expresión entre materia y

espíritu es el problema, resulta evidente que con Gracián y Calderón el problema de la vida ya no existe. Aún existía en Quevedo. Después no: para Gracián y Calderón todos somos culpables por haber nacido. Y entonces sí que la retórica de la negatividad y del llamado desengaño se impone. Pero esta es una historia demasiado sabida y yo prefiero alabar aquí la maravilla poética que nos ofrece Góngora con su canto a la vida en las *Soledades*, ya que de hecho estamos homenajeando a Góngora otra vez en el 2007. Quevedo, Gracián y Calderón me parecen escritores magníficos. Pero creo que las *Soledades* es una invención inigualable. Y es importante: las otras fábulas gongorinas tenían temáticas previas. Con las *Soledades* Góngora se inventa el nuevo sentido de la invención poética. Nada menos que la inmanencia de la vida y de la expresión. Con una nota final: Góngora —como Cervantes, pero no en la ficción sino en la realidad— también compró su propio libro. Góngora no guardaba nunca sus poemas, a los que llamaba «borrones», pero en 1625, dos años antes de su muerte, pidió a su administrador Cristóbal de Heredia que le comprara en Córdoba un cartapacio que había aparecido con sus poemas aunque costara «un ojo de la cara». Heredia se lo envió a Madrid y murió al poco tiempo. Góngora corrigió el manuscrito que hoy conocemos como manuscrito Chacón, que no se imprimió jamás pero sí fue dedicado al Conde Duque, de quien Góngora esperaba una ayuda, pues vivía en la más absoluta miseria. Me temo que ni siquiera al final supo jugar sus cartas, él siempre tan frío. Aunque nunca olvidaré ese verso único: «entre espinas crepúsculos pisando» (un verso al que Jáuregui consideraba ridículo). Sin saberlo, Góngora está defendiendo la inmanencia material de Spinoza, años antes de que a Spinoza lo expulsaran, tras defenderse en castellano, de la Sinagoga holandesa.



LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA RELIGIOSIDAD EN ANDALUCÍA DURANTE EL BARROCO

Salvador Rodríguez Becerra
Salvador Hernández González
Universidad de Sevilla

EL BARROCO, EL GRAN MOMENTO DE EXPANSIÓN DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

La Andalucía Barroca definida en feliz expresión hace algunas décadas por Bonet Correa dentro del campo de la Historia del Arte, cuyo patrimonio se revaloriza y ocupa un papel estelar en este congreso, debe no poco en su conformación a la acción e inspiración de las Órdenes religiosas, como poderosos comitentes de la actividad artística. Pero de lo que aquí vamos a ocuparnos es de un campo de estudio del que el arte no es sino su reflejo y expresión plástica: la religiosidad andaluza del Barroco y su relación con la presencia y acción de las Órdenes religiosas. En definitiva, nos proponemos ofrecer una visión panorámica de esa peculiar manera de vivir, sentir y manifestarse la religión en el marco de aquella Andalucía barroca de los siglos XVII y XVIII, cuya herencia artística y devocional sigue siendo la base fundamental que alimenta la religiosidad andaluza de nuestros días.

En la configuración de la religiosidad andaluza del Barroco han jugado un papel determinante las Órdenes religiosas. El peso de esta influencia, visible y advertido principalmente en las manifestaciones artísticas de la Andalucía barroca, es de igual modo esencial para entender el desarrollo y características de la religiosidad de la región durante la

Edad Moderna, hasta el punto de otorgarle unos matices claramente diferenciadores con respecto a otras zonas del territorio peninsular.

El peso del clero regular alcanza su cenit precisamente en esta época en que cristaliza el largo proceso de expansión de las Órdenes religiosas, iniciado en la Edad Media.¹ Aunque la tardía reconquista de la región redujo la presencia de las Órdenes monacales —benedictinos, cistercienses, etc.— a unas pocas fundaciones auspiciadas por el poder real y nobiliario y que tuvieron poca influencia sobre la religiosidad popular, en cambio favoreció la expansión de las mendicantes² (franciscanos,³ dominicos,⁴ trinitarios o carmelitas⁵), preferentemente establecidas en ciudades y en villas de importancia, que actuaron como cabeza de puente para la expansión por todos los rincones de la región.

¹ Sobre los orígenes, evolución y características de las Órdenes religiosas en España resulta de obligada consulta la densa monografía dirigida por MARTÍNEZ RUIZ, E., *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes religiosas en España*, Madrid, 2004. Igualmente es de mucha utilidad el trabajo de PI CORRALES, M. de P., PÉREZ BALTASAR, D., LEÓN SANZ, V. y GARCÍA HERNÁN, D., «Las Órdenes religiosas en la Edad Moderna: dimensiones de la investigación histórica», *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 205-251.

² Una síntesis de las fundaciones del periodo puede verse en SÁNCHEZ HERRERO, J., «Monjes y frailes. Religiosos y religiosas en Andalucía durante la Baja Edad Media», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval andaluza. La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 405-456. Esta cuestión ha sido ampliamente estudiada para la zona sevillana por MIURA ANDRADES, J. M., *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, 1998; «Una aproximación a la presencia de las Órdenes de mendicantes en el Reino de Sevilla durante la Edad Media», *Isidorianum*, n.º 8, 1995, pp. 155-194. Para Córdoba puede verse el trabajo de NIE TO CUMPLIDO, M., «La reforma del clero regular en Córdoba (1400-1450)», *Andalucía Medieval. Nuevos estudios*, Córdoba, 1979, pp. 219-227. Y en el caso de Jaén tenemos el artículo de TOLEDANO GALERA, J., «Notas sobre la implantación de las Órdenes mendicantes en el Reino de Jaén en la Baja Edad Media», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 138, 1989.

³ BLANCO CARRILLO, J. C., «Formación y apostolado en Andalucía: el influjo del Convento de San Francisco “Casa Grande” de Sevilla», *Los franciscanos conventuales en España*, Madrid, 2006, pp. 169-176; CHACÓN CABELLO, E., «El franciscanismo andaluz: extensión e irradiación», *I Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 1997, pp. 13-20; «Los franciscanos en Andalucía», *VIII Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2003, pp. 375-397, con tablas y mapas de las fundaciones; «Fundaciones conventuales de la antigua provincia franciscano-capuchina de Andalucía», *IX Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2004, pp. 205-215; ESCRIBANO CASTILLA, A., «Fundaciones franciscanas en la Córdoba bajomedieval», *Actas del I Coloquio de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, Córdoba, 1982; GRAÑA CID, M. DEL M., «Franciscanos y franciscanas en el Reino de Granada. Panorama fundacional (ca. 1485-1550)», *I Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 105-119; MIURA ANDRADES, J. M., «La presencia mendicante en la Andalucía de Fernando III», *Fernando III y su época. Actas de las IV Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Sevilla, 1995, pp. 509-519; «Franciscanos en el Reino de Sevilla durante la Baja Edad Media», *I Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 89-104; OLLERO PINA, J. A., «Los franciscanos en Córdoba en la época del Descubrimiento», *Archivo Iberoamericano*, 46, 1986; RUBIO, G., *La*

Esta política expansiva se va a prolongar a lo largo de la Edad Moderna, momento en que se alcanza el nivel más alto de fundaciones,⁶ situación que permanecerá hasta que se vea alterada por los profundos y revolucionarios cambios del siglo XIX con las desamortizaciones y exclaustaciones. Su recuperación ya avanzado este siglo no será sino una sombra de lo que significó en el Barroco.

Por tanto podemos afirmar que la Andalucía del Barroco se convierte en una Andalucía conventual, en la que la herencia de los cenobios medievales se completa con la fuerte oleada fundacional generada a raíz del Concilio de Trento. Las antiguas Órdenes que se reforman mediante el surgimiento de la descalcez⁷ inician un nuevo ciclo fundacional en la segunda mitad del siglo XVI del que también participan las nuevas Órdenes surgidas de la espiritualidad de la Edad Moderna, como jesuitas,⁸

Custodia Franciscana de Sevilla. Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes (1220-1499), Sevilla, 1953; SERRANO ESTRELLA, F., «Los claustrales de San Francisco en la capital del Santo Reino (1354-1524)», *Los franciscanos conventuales en España*, pp. 389-407.

⁴ HUERGA, A., *Los Dominicos en Andalucía*, Sevilla, 1992; MIURA ANDRADES, J. M., «Las fundaciones dominicas en Andalucía. 1236-1591», *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1988, pp. 73-99; «Conventos, frailes y ciudades. Los dominicos y el sistema de jerarquización urbana de la Andalucía bajomedieval», *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval Andaluza*, Málaga, 1991.

⁵ RODRÍGUEZ CARRETERO, M., *Epytome historial de los Carmelitas de Andalucía y Murcia*, Sevilla, 2000.

⁶ Datos estadísticos de este momento se recogen en CORTÉS PEÑA, A. L., «Las Órdenes mendicantes en Andalucía a fines del Antiguo Régimen», *Iglesia y cultura en la Andalucía Moderna. Tendencias de la investigación, estado de las cuestiones*, Granada, 1995, pp. 181-199.

⁷ Este fenómeno adquiere especial importancia en el caso de los franciscanos andaluces. Véase: CHACÓN CABELLO, E., «Crónicas y fuentes documentales para el estudio de la provincia franciscana descalza de San Pedro de Alcántara», *III Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 1999, pp. 321-348; FERNÁNDEZ ORTEGA, A., «La expansión de la Orden descalza franciscana en el Reino de Granada», *IV Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2000, pp. 259-274; GARCÍA ORO, J. y PORTELA SILVA, M. J., «Felipe II y la nueva Reforma de los religiosos descalzos», *Archivo Iberoamericano* n.º 230, 1998; y «Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco», *Archivo Iberoamericano* n.º 237, 2000, y n.º 240, 2001; JORDÁN FERNÁNDEZ, J. A., *Un manuscrito inédito sobre historia de Estepa y de la recolección franciscana en Andalucía*, Estepa, 2005; LEJARZA, F. DE, «Origen de la descalcez franciscana», *Archivo Iberoamericano*, n.º 22, 1962.

⁸ Fuente básica para la presencia de los jesuitas en Andalucía es la antigua crónica de ROA, M. DE, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1662)*, Écija, 2005. Una visión panorámica y sintética de la historia de la Orden en la región puede encontrarse en SOTO ARTUÑEDO, W., «Introducción: coordenadas histórico-geográficas de la Provincia Bética de la Compañía de Jesús», *El arte de la Compañía de Jesús en Andalucía*, Córdoba, 2004, pp. 15-56. Y de reciente publicación: SOTO ARTUÑEDO, W. (ed.), *Los Jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la Provincia Bética*, Granada, 2007.

mínimos,⁹ clérigos regulares y otros.¹⁰ Esta expansión del clero regular por las tierras andaluzas durante los siglos *xvi* y *xvii*, y en mucha menor medida en el *xviii*,¹¹ viene impulsada especialmente no sólo por la fuerte religiosidad del pueblo, sino también por el potencial económico de la región, donde a pesar de las crisis coyunturales de la Edad Moderna la riqueza agrícola y comercial de las grandes ciudades y las poblaciones medianas que se han denominado «agro-villas» brinda generosos recursos para el mantenimiento del estamento eclesiástico. La posibilidad de conseguir abundantes limosnas y la presencia de una oligarquía nobiliaria que instrumentaliza la religión como manifestación de los valores estamentales, especialmente a través de la promoción y patronato sobre fundaciones eclesiásticas y su reflejo material en capillas funerarias y manifestaciones artísticas, convierten a la región en el escenario ideal para la expansión de las Órdenes, deseosas de completar su red conventual con nuevas fundaciones.

Sin embargo dentro de esta expansión general del clero regular por Andalucía se advierte un desigual reparto de la red conventual de unas provincias a otras, cuestión que requeriría un análisis más detallado en el que no podemos entrar aquí por razones de espacio, aunque sí queremos al menos efectuar algunas consideraciones generales que esbozen las zonas favorecidas por estos ciclos fundacionales de la Edad Moderna. En una primera aproximación se advierte un desigual reparto del mapa de las fundaciones entre las dos Andalucías.

La Andalucía occidental, repartida en lo eclesiástico entre la extensa jurisdicción territorial de que entonces gozaba el Arzobispado de Sevilla (comprendiendo las actuales provincias de Sevilla, Huelva, aproximadamente la mitad de Cádiz y algunos enclaves occidentales malagueños), el reducido Obispado de Cádiz y el Obispado de Córdoba, se revela como la zona más densa en establecimientos conventuales. Por su parte, la oriental, fraccionada como se sabe entre los Obispos de Córdoba, Baeza, Guadix, Jaén, Málaga, Almería y el Arzobispado de Granada, muestra una menor densidad conventual.

Comenzando por las tierras occidentales, la demarcación de la Mitra sevillana acumula en la Edad Moderna el mayor número de fundaciones,

⁹ Una puesta al día sobre esta Orden, con nuevas aportaciones sobre su presencia en la región, puede verse en el volumen colectivo *Los Mínimos en Andalucía. IV Centenario de la fundación del Convento de Nuestra Señora de la Victoria de Vera (Almería)*, Almería, 2006.

¹⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *La sociedad española en el siglo xvii*, vol. II (El estamento eclesiástico), Madrid, 1970. (Reedición, Granada, 1992), capítulo IV, pp. 69-83.

¹¹ CORTÉS PEÑA, A. L., «Intentos de fundaciones religiosas en el reinado de Carlos III», *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Granada, 2006, pp. 399-411.

¹² Una buena síntesis de las fases de este proceso, en la que se recogen las Órdenes religiosas participantes, el elenco de fundaciones y sus implicaciones urbanísticas y arquitectónicas, se encuentra en la obra de PÉREZ CANO, M. T., *Patrimonio y ciudad. El sistema de los conventos de clausura en el Centro Histórico de Sevilla*, Sevilla, 1996. En la misma línea se sitúa el artículo de HUMANES BUSTAMANTE, A., «El establecimiento de conventos en la ciudad

al unir los monasterios y conventos heredados de la Edad Media con las nuevas fundaciones de los siglos *xvi* y *xvii*, tanto de las Órdenes antiguas como de las surgidas de la religiosidad contrarreformista. Sevilla se fue conformando desde los días de la Reconquista como una auténtica ciudad conventual¹² en virtud del establecimiento de gran parte de las Órdenes religiosas, con especial predominio numérico de las mendicantes. La primera oleada fundacional durante los reinados de Fernando III y Alfonso X significó la llegada de franciscanos, trinitarios, benedictinos, mercedarios, dominicos y agustinos.¹³ El siglo *xiv* supuso un parón en la expansión del clero regular, sólo roto por la fundación de los cistercienses de San Isidoro del Campo en 1301, la llegada de los carmelitas en torno a 1358 y el establecimiento de los religiosos de la Orden hospitalaria de San Antón en 1366.¹⁴ A comienzos del siglo *xv* la puesta en práctica de las reformas monásticas y conventuales impulsadas desde la Corona por Juan I trae a los cartujos (1400) y los jerónimos (1414), que a su fundación de San Jerónimo de Buenavista añaden en 1431 el traspaso de San Isidoro del Campo tras la expulsión de los cistercienses.¹⁵ Habrá que esperar la llegada del siglo *xvi* para que se produzca una nueva explosión fundacional favorecida por la alianza entre los abundantes recursos económicos que arriban a la ciudad por la Carrera de Indias y la expansión del clero regular en virtud del proceso de reforma de las Órdenes que conocemos como «descalcez», impulsado por el espíritu de la Contrarreforma. Abren el siglo los mínimos de San Francisco de Paula (1512) para dar paso a los dominicos (Colegio de Santo Tomás de Aquino, 1517), jesuitas (Casa Profesa, 1554; Colegio de San Hermenegildo, 1579; Colegio de San Gregorio, 1592), carmelitas descalzos (Los Remedios, 1573, y Santo Ángel, 1587), franciscanos (El Valle, 1567, y San Diego, 1589), agustinos calzados (San Acasio, 1593) y basilios (1593).¹⁶ Esta curva ascendente llegará a su culminación en el siglo *xvii*: si hacia 1580 la ciudad contaba con 24 conventos de religiosos y 19 de religiosas, en 1671, según la estadística recogida por el analista Ortiz de Zúñiga, había 45 conventos de religiosos y 28 de religiosas. De 1580 a 1630 se desarrolla una etapa de auge fundacional (jesuitas; franciscanos en sus ramas de observantes, angelinos y terceros; carmelitas calzados; agustinos descalzos; colegio de mercedarios calzados; mercedarios descalzos; trinitarios descalzos; dominicos; clérigos menores; capuchinos), para

de Sevilla», *Aparejadores*, n.º 13, 1984. La historia de cada fundación viene recogida en la larga secuencia de crónicas e historias locales, como las de Peraza, Morgado, Ortiz de Zúñiga, Matute, etc., además de los datos suministrados en las crónicas específicas de cada Orden, cuyas citas bibliográficas no podemos recoger aquí por evidentes razones de espacio.

¹³ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Sevilla medieval», *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Sevilla, 1992, pp. 150-152. Sobre los conventos agustinos sevillanos puede verse el artículo de LLORDEN, A., «La Orden Agustina en Andalucía», *La Ciudad de Dios*, n.º 169, 1956, y el trabajo de PASTOR TORRES, A., «La Orden de San Agustín en Sevilla. Aproximación Histórica y Artística», recogido en su miscelánea *La muchacha de bronce de Sevilla. (Artículos y escritos hispalenses)*, Sevilla, 2006, pp. 125-193.

¹⁴ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Sevilla medieval», pp. 184-191.

¹⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Sevilla medieval», pp. 225-234.

¹⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Sevilla del Renacimiento», *Historia de la Iglesia de Sevilla*, pp. 395-401.

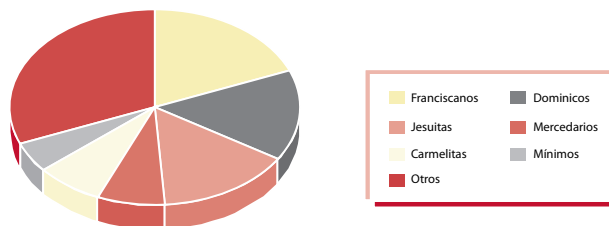
descender fuertemente a partir de 1630, con sólo dos fundaciones masculinas (franciscanos alcantarinos en 1649 y oratorio de San Felipe Neri en 1698).¹⁷

Este reparto de las fundaciones conventuales sevillanas se refleja en los siguientes gráficos, bien expresivos del desigual grado de poder entre las diferentes Órdenes religiosas. Así en la primera tabla se recoge

la distribución del número de establecimientos por Órdenes a lo largo de la Edad Media y Moderna, y en la segunda se expresa el resultado final alcanzado en este reparto del espacio conventual de la ciudad, en el que se advierte el predominio de franciscanos, dominicos y jesuitas, que cuentan cada uno con varios conventos y colegios en la ciudad, frente a otras Órdenes con presencia más minoritaria o sólo puramente simbólica como son las Órdenes militares.

	Siglos XIII-XV		Siglo XVI		Siglo XVII		Totales	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Franciscanos	1	9,09	2	11,11	5	41,66	8	19,5
Dominicos	1	9,09	4	22,22	1	8,33	6	14,63
Mínimos	0	—	2	11,11	0	—	2	4,87
S. Juan de Dios	0	—	1	5,55	0	—	1	2,43
Cartujos	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Benedictinos	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Basilios	0	—	1	5,55	0	—	1	2,43
Carmelitas	1	9,09	2	11,11	0	—	3	7,31
Jerónimos	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Jesuitas	0	—	3	16,66	3	25	6	14,63
Mercedarios	1	9,09	0	—	2	16,66	3	7,31
Clérigos menores	0	—	0	—	1	8,33	1	2,43
Santiagoistas (O. Militar)	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Calatravos (O. Militar)	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Alcantarinos (O. Militar)	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
S. Antonio Abad	1	9,09	0	—	0	—	1	2,43
Filipenses	0	—	1	5,55	0	—	1	2,43
Obregones	0	—	1	5,55	0	—	1	2,43
Sancti Spiritus	0	—	1	5,55	0	—	1	2,43
	11	100	18	100	12	100	41	100

Órdenes religiosas en Sevilla. Edad Media y Moderna



¹⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J., «Sevilla Barroca (1581-1700)», *Historia de la Iglesia de Sevilla*, pp. 463-467. Sobre la presencia de los filipenses en Sevilla puede verse la obra de FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, P., *La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla. Gloria y glosa de tres siglos de historia (xviii al xx)*,

Sevilla, 1999, además del artículo de MARTÍN RIEGO, M., «El Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla (1698-1893)», *Isidorianum*, n.º 7, 1998, pp. 483-545, y la monografía del mismo autor en colaboración con RODA PEÑA, J., *El Oratorio de San Felipe Neri de Sevilla: historia y patrimonio*, Córdoba, 2004.

La fuerte concentración en la urbe hispalense de conventos de la mayoría de las Órdenes existentes en la época imprimió un particular sello a la ciudad, no sólo a través de la huella visible en el urbanismo y el patrimonio monumental, sino también obviamente en el impacto sobre la religiosidad, mediante las múltiples y variadas manifestaciones de las que nos ocupamos más adelante. Esta paradigmática ciudad conventual llevaba necesariamente aparejada la presencia de una considerable población eclesiástica, que siempre llamó la atención de cronistas y viajeros, asombrados ante el desproporcionado número de clérigos y religiosos, el cual llegó a su cúspide en la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁸ Así una estadística de 1756 recogida por Aguilar Piñal arroja la existencia de 7.235 religiosos repartidos en 213 conventos y 3.511 monjas en la provincia,¹⁹ sobresaliendo por su número los franciscanos, seguidos por mercedarios, dominicos, carmelitas, mínimos, agustinos y jesuitas. Los 2.476 religiosos de la capital estaban repartidos en 47 comunidades, sobresaliendo los franciscanos (664 religiosos y 7 conventos), seguidos por los dominicos (343 religiosos y 6 conventos), carmelitas (273 religiosos), jesuitas (199), agustinos (185), trinitarios (176), mercedarios (172) y mínimos (77).²⁰ Tales cifras provocaron las críticas de los pensadores ilustrados, como el Asistente Olavide, generando proyectos de reforma del clero regular tendentes a reducir su número y regularizar su vida interna, que nunca llegaron a ejecutarse.

En un proceso similar, las poblaciones medianas reproducen miméticamente y a menor escala la densidad conventual de la urbe, fenómeno que genera un característico modelo de «agro-villa conventual» en el que el urbanismo, el patrimonio artístico, la vida social y económica y la religiosidad aparecen fuertemente marcados por la presencia de las Órdenes religiosas. Esta conformación clerical, superpuesta a una larga herencia histórica de otros periodos como la Antigüedad y la Edad Media, ha dado como herencia unos extensos cascos urbanos marcados por una fuerte impronta monumental y un denso patrimonio cultural, en el que las manifestaciones artísticas

¹⁸ PALOMERO PÁRAMO, J. M., «Entre el claustro y el compás», *Catálogo de la Exposición Magna Hispalensis. El Universo de una Iglesia*, Sevilla, 1992, pp. 201-207.

¹⁹ AGUILAR PIÑAL, F., *La Sevilla de Olavide (1767-1778)*, Sevilla, 1966, pp. 72-73.

²⁰ MARTÍN RIEGO, M., «Sevilla de las Luces», *Historia de la Iglesia de Sevilla*, pp. 554-555.

²¹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., *Carmona Medieval*, Sevilla, 2006, pp. 144-155; MIURA ANDRADES, J. M., «Beatas, eremitas y monasterios de Carmona», *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media*, Sevilla, 1998, pp. 565-582.

²² CANDAU CHACÓN, M. L., *Iglesia y Sociedad en la Campiña sevillana: la Vicaría de Écija (1697-1723)*, Sevilla, 1986; SÁNCHEZ HERRERO, J., «La vida eclesiástica y la religiosidad cristiana en Écija en el paso del siglo XVI al XVII», *Luís Vélez de Guevara y su época. Actas del IV Congreso de Historia de Écija*, Sevilla, 1996, pp. 179-205.

²³ MIURA ANDRADES, J. M., «Las Órdenes religiosas en la Vicaría de Estepa (siglos XVI al XVIII)», *Actas de las IV Jornadas sobre Historia de Estepa*, Estepa, 2000, pp. 529-540.

y las expresiones religioso-festivas definen las más perceptibles huellas de la presencia del clero regular, tanto masculino como femenino. Este modelo cuenta con excelentes representaciones en poblaciones de la Campiña sevillana especialmente dotadas de fundaciones conventuales, como son los casos de Carmona,²¹ Écija,²² Estepa,²³ Lebrija, Marchena,²⁴ Osuna²⁵ y Utrera.

Este paradigma de enclave conventual se repite en otras localidades antaño pertenecientes a la archidiócesis sevillana y que hoy han pasado a las nuevas diócesis de Huelva y Jerez. En el caso de las tierras onubenses, estudiado por Manuel Jesús de Lara Ródenas²⁶ y González Cruz,²⁷ el clero regular «nunca fue especialmente llamativo, ni en cifras ni en significación respecto al conjunto del Reino de Sevilla». El desigual reparto geográfico de los conventos, marcado por la fuerte concentración en la costa (Ayamonte, Huelva, Lepe, Palos y San Juan del Puerto) y la campiña (Almonte, Bollullos, Cartaya, Escacena, Gibraleón, Lucena, Moguer, Niebla, Paterna, Rociana, Trigueros y Villalba), deja al descubierto un fuerte vacío en la mitad septentrional de la provincia, tenuemente paliado con la fundación de algunos beaterios en la zona del Andévalo, el Convento de Cumbres Mayores y los cuatro de Aracena. Esta dispersión geográfica, resultado del bajo nivel de poblamiento y recursos que aquejó tradicionalmente a todo el entorno, viene marcada por la abrumadora superioridad de las Órdenes mendicantes sobre las monacales, y entre ellas la clara preponderancia de franciscanos,²⁸ carmelitas y dominicos sobre todas las demás. Tras una primera oleada de fundaciones medievales, la mejor época de las fundaciones conventuales onubenses la constituyó el siglo XVI, para paralizarse definitivamente en la segunda mitad del XVII.

Por su parte, en el extremo sur de la antigua archidiócesis, que comprendía la zona hoy integrada en el actual Obispado de Jerez, destacan poblaciones dotadas de importantes conventos, como la propia sede episcopal actual²⁹ y las localidades de Arcos de la Frontera, Bornos, Puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda.

²⁴ MIURA ANDRADES, J. M., «Los Ponce de León y las Órdenes mendicantes en la Edad Media», *Actas de las II Jornadas sobre historia de Marchena*, Marchena, 1997, pp. 289-307.

²⁵ MIURA ANDRADES, J. M., «Las Órdenes religiosas en Osuna y su entorno hasta fines del siglo XVI», *Osuna entre los tiempos medievales y modernos (siglos XIII-XVIII)*, Sevilla, 1995, pp. 337-361; SÁNCHEZ HERRERO, J., «Osuna. La villa y su gobierno ducal. La Iglesia y la religiosidad (1695-1739)», *Osuna entre los tiempos medievales y modernos (siglos XIII-XVIII)*, op. cit., pp. 363-386.

²⁶ LARA RÓDENAS, M. J., «El tiempo y las fuentes de su memoria. Historia Moderna y Contemporánea de la provincia de Huelva», *Religiosidad y cultura en la Huelva Moderna*, vol. III, Huelva, 1995, pp. 59-100, especialmente las pp. 62-82 para la geografía conventual y el ritmo de las fundaciones.

²⁷ GONZÁLEZ CRUZ, D., «Los conventos de Huelva en el siglo XVIII: vida económica y mentalidad religiosa», *Archivo Hispalense*, n.º 220, 1989, pp. 165-188.

²⁸ CARRASCO TERRIZA, M. J., «Presencia histórico-artística franciscana en la diócesis de Huelva», *VII Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2003, pp. 309-339.

²⁹ SANCHO DE SOPRANIS, H. y LASTRA Y TERRY, J. DE LA, *Historia de Jerez de la Frontera desde su incorporación a los dominios cristianos*, tomo III, Jerez de la Frontera, 1969, capítulo X (La vida religiosa).

El obispado gaditano reproduce el modelo expuesto, aunque a bastante menor escala, dada la menor extensión de su jurisdicción y una coyuntura socio-económica diferente a la opulencia sevillana. Como señala Antón Solé, la tierra gaditana, «situada junto a la frontera de los moros, no fue apta en la Baja Edad Media para las fundaciones de monasterios y conventos por la inseguridad y falta de medios económicos suficientes». Cuando las circunstancias cambiaron, a mediados del siglo xvi se inician las primeras fundaciones,³⁰ que se sucedieron con rapidez y le fueron dando a Cádiz la fisonomía conventual propia de las ciudades andaluzas del Antiguo Régimen, a través de la presencia de Órdenes como los jesuitas, franciscanos descalzos, agustinos, mercedarios descalzos, dominicos, capuchinos, filipenses y carmelitas descalzos.³¹ La capital se convirtió de inmediato en el trampolín desde el que saltar al resto del territorio diocesano, focalizándose las fundaciones en aquellas poblaciones grandes y medianas capaces de satisfacer las necesidades de las comunidades religiosas, como Alcalá de los Gazules, Algeciras, Conil, Chiclana, Jimena de la Frontera, Medina Sidonia, Puerto Real, San Fernando, Tarifa y Vejer de la Frontera.³²

El modelo también se repite en el caso del Obispado de Córdoba, donde la capital se erige en el principal escenario de fundaciones conventuales durante la Baja Edad Media³³ y el siglo xvi,³⁴ caracterizada por el predominio de franciscanos³⁵ y dominicos,³⁶ esquema seguido por las arquetípicas «agro-villas» como Baena, Cabra, Lucena, Priego o Puente Genil, caracterizadas por un fuerte sello monástico en su urbanismo, patrimonio monumental y manifestaciones festivas.

Igual esquema se advierte en los vecinos obispados de Jaén y Baeza, ciudades preferidas junto con Úbeda para la implantación de las

Órdenes religiosas,³⁷ especialmente dominicos, franciscanos (presentes en Alcalá la Real, Alcaudete, Baeza, Beas, Cazorra, Jaén, Linares, Lopera, Martos, Porcuna, Santisteban del Puerto, Segura de la Sierra, Villacarrillo, Villanueva del Arzobispo y Úbeda),³⁸ mercedarios, mínimos, agustinos y trinitarios.³⁹

La Andalucía Oriental, o lo que es lo mismo, el antiguo Reino de Granada, participa igualmente de la implantación conventual, aunque con unos matices específicos dada la tardía reconquista de la zona por la Corona castellana, la cual ejerció un fuerte control de la vida eclesial en función del Real Patronato Eclesiástico. Como señala Martínez Medina, «las fundaciones religiosas son elementos esenciales para comprender las Iglesias del reino durante la Edad Moderna; sin ellas no se entenderían». Y en virtud de las prerrogativas del citado Real Patronato, por bula del 23 de agosto de 1496, el Papa Inocencio VIII concede a los Reyes Católicos la potestad de erigir monasterios, tanto masculinos como femeninos, en las ciudades, villas y lugares del Reino de Granada. Predominarán las fundaciones a cargo de las Órdenes conventuales mendicantes (franciscanos, agustinos, carmelitas, mínimos, etc.), seguidas por las llamadas Órdenes de frontera dedicadas al rescate de cautivos, como los mercedarios y los trinitarios, y en último lugar por las Órdenes monacales de tradición medieval, en especial las de origen español, como los jerónimos y la Orden militar de Santiago, aunque no faltaron los cartujos y los basilios de tradición oriental ya en el siglo xvii.

Dentro del Reino, Granada fue la diócesis que contó con más fundaciones religiosas, dada la urgencia y el afán de cristianizar a la población morisca.⁴⁰ El ritmo ininterrumpido de establecimientos

³⁰ MORGADO GARCÍA, A., «El obispado [de Cádiz] en los siglos xvi y xvii», *Historia de las diócesis españolas*, vol. 10 (Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez y Cádiz y Ceuta), Madrid, 2002, pp. 653-658; PEREA GUARDEÑO, G., «Las Órdenes Religiosas en Cádiz a través de las Actas Capitulares. Estudio cronológico (1566 a 1609)», *Hispania*, IX, 1949.

³¹ MORGADO GARCÍA, A., *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo xviii*, Cádiz, 1989, pp. 155-168, especialmente las pp. 155-158 para la cronología de las fundaciones. El mismo autor trata específicamente la fundación del convento de capuchinos en su artículo «Cádiz y los capuchinos», *Estudios Franciscanos*, n.º 96, 1995.

³² ANTÓN SOLÉ, P., *La Iglesia gaditana en el siglo xviii*, Cádiz, 1994, pp. 321-361, especialmente las pp. 321-219 para la geografía conventual.

³³ NIETO CUMPLIDO, M., «La Iglesia de Córdoba. Reconquista y restauración de la diócesis», *Historia de las diócesis españolas*, vol. 8 (Iglesias de Córdoba y Jaén), Madrid, 2003, p. 78.

³⁴ ARANDA DONCEL, J., «La Iglesia de Córdoba. Época Moderna (siglos xvi-xviii). Las reformas y la Ilustración», *Historia de las diócesis españolas*, op. cit., vol. 8, pp. 118-123.

³⁵ Parte de las fundaciones franciscanas de la diócesis estuvieron adscritas a la denominada «Provincia de los Ángeles», como ha sido estudiado por CARRILLO CALDERERO, A., «Revisión de la crónica del Padre Guadalupe: los conventos masculinos de la Provincia de los Ángeles en Córdoba», *XI Curso de verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2006, pp. 43-67.

³⁶ MIURA ANDRADES, J. M., «Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el Reino de Córdoba (I y II)», *Archivo Dominicano*, IX, 1988, y X, 1989;

SÁNCHEZ LUQUE, R., «Los dominicos en Córdoba. Nuevos datos para su historia», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Historia Moderna*, vol. II, Córdoba, 2003, pp. 281-295.

³⁷ MARTÍNEZ ROJAS, F. J., «La diócesis de Baeza-Jaén, una iglesia de Frontera (1228-1485)» y «La Iglesia en Jaén durante los siglos xvi-xviii: entre las reformas y la decadencia», *Historia de las diócesis españolas*, vol. 8, pp. 245-246 y 283-289, respectivamente.

³⁸ SERRANO ESTRELLA, F., «Extensión e influencia del franciscanismo en el Reino de Jaén», *XI Curso de Verano El Franciscano en Andalucía*, pp. 481-501.

³⁹ EXTREMERA OLIVÁN, A. y GARCÍA TORRALBO, M. C., «Los Trinitarios Calzados en la provincia de Jaén», *Senda de los Huertos*, n.º 33, 1994, pp. 109-115; GALIANO PUY, R., «Historia del Convento de San Agustín de Jaén (siglo xvi)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 193, 2006, pp. 109-153; GARCÍA PARDO, M., «La redención de cautivos: una muestra de la religiosidad popular medieval en Úbeda», *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza*, Jaén, 2004, pp. 275-287; PAREJO DELGADO, M. J., «Conventos, monasterios y hospitales en Baeza y Úbeda durante la Baja Edad Media», *Actas del VIII Congreso de Profesores-Investigadores*, Baena, 1990, pp. 195-207.

⁴⁰ Una apretada síntesis de las fundaciones religiosas granadinas de los siglos xv y xvi, en la que nos basamos para estas líneas, se recoge en MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «La Iglesia», *Historia del Reino de Granada*, vol. II, Granada, 2000, pp. 287-292. La extensión de la Orden franciscana es abordada específicamente por GRAÑA CID, M. DEL M., «Fundaciones franciscanas en el Reino de Granada (1492-1550)», *Isidorianum*, n.º 8, 1995.

eclesiásticos dio como resultado que la capital de la diócesis contase a finales de la Edad Moderna con 19 comunidades de religiosos y 18 de religiosas, para una exigua población, además de los existentes en la provincia, llegando a tener la mayor densidad de religiosos de España en relación con la población de la ciudad. El ciclo fundacional se inicia desde poco antes de la rendición de Granada, concretamente en 1489 con los conventos franciscanos de Loja y Alhama. El mismo año de la toma de la ciudad se erigen cuatro importantes comunidades de religiosos, estrechamente vinculadas a la Corona, como fueron los jerónimos, franciscanos, dominicos y mercedarios. Se inicia así un frenético ritmo de fundaciones a partir de la conversión masiva de los musulmanes: mínimos de San Francisco de Paula (1509), agustinos (1513), cartujos, trinitarios calzados (1517), franciscanos terceros (1530), carmelitas calzados (1552) y jesuitas (1554).⁴¹ En la recta final del siglo xvi, coincidiendo con la terminación del Concilio de Trento, se suceden las fundaciones reformadas o de descalcez, como los carmelitas descalzos (1573), y una de las más populares y universales Órdenes religiosas, la hospitalaria de San Juan de Dios, que aunque originada en la primera mitad de la centuria se erige canónicamente en pleno periodo de aplicación de las normas tridentinas, siendo aprobada en 1572. Este ritmo fundacional determinó que en el siglo xvii la ciudad de Granada se encontrase a la cabeza en número de regulares, ya que casi todas las Órdenes tenían aquí casa, así las monásticas como las mendicantes, además de las congregaciones de sacerdotes, como el Oratorio de San Felipe Neri o los clérigos menores, hasta el punto de que en 1685 existían 22 conventos masculinos y 17 femeninos.⁴² Como señala Cortés Peña, «el clero regular, sin comparación el más numeroso, saturaba las ciudades en multitud de establecimientos tanto masculinos como femeninos, que, extendidos por todos sus barrios —había comunidades que poseían más de un convento en una misma localidad— y en posesión de amplias propiedades urbanas y rústicas, albergaban, no obstante, a tal cantidad de religiosos que resultaba un número excesivo y perjudicial para la misma disciplina monástica o conventual».⁴³

En la vecina diócesis de Guadix, durante el pontificado del primer obispo fray García de Quijada, se fundaron los conventos de Santo Domingo y San Francisco, y en Baza el monasterio de los jerónimos y el Convento de San Francisco, seguidos por mercedarios (1507), dominicos (1553), agustinos (1594) y jesuitas (1600).⁴⁴

⁴¹ LOARTE, R., «Fundación de los jesuitas de Granada», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n.º 45, 1976.

⁴² LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Iglesia, religiosidad y mentalidades», *Historia del Reino de Granada*, vol. III, Granada, 2000, p. 195.

⁴³ CORTÉS PEÑA, A. L., «La Iglesia y la religiosidad», *Historia del Reino de Granada*, vol. III, p. 496.

⁴⁴ LARA RAMOS, A., «Los jesuitas en Guadix: de la implantación a la expulsión», *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada (siglos xvi-xviii)*, Granada, 2003, pp. 219-233; MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «La Iglesia», p. 294.

⁴⁵ RODRÍGUEZ MARÍN, F. J., «El desaparecido Convento franciscano de San Luis el Real y la recristianización de la Málaga musulmana», *Baética*, n.º 18, 1996.

⁴⁶ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, V., «Los jesuitas en Málaga hasta su expulsión por Carlos III», *Jábega*, n.º 36, 1981.

El Obispado de Málaga tampoco se aparta del esquema expuesto, si bien el número de fundaciones es lógicamente menor dadas la tardía reconquista de la zona, la más reducida extensión territorial de la jurisdicción de la mitra malacitana y el menor nivel de riqueza. Aquí la fundación de los conventos se realizó por muy diversas iniciativas: la propia Corona (el caso de San Francisco de Antequera o Santa Clara de Málaga), el obispo local (caso de las Bernardas de Málaga o San Agustín de Antequera) o por personas particulares (Recoletas de Málaga, Santa Isabel de los Ángeles en Ronda o Santo Domingo en Archidona, por ejemplo). De los grandes conventos de la capital, pertenecientes a las principales Órdenes, cinco se fundan antes de comenzar el siglo xvi, al poco tiempo de la toma de la ciudad por los Reyes Católicos: el Convento franciscano de San Luis el Real,⁴⁵ el de los trinitarios calzados, el de Santo Domingo, el de los mínimos de la Victoria y el de los mercedarios calzados. Una segunda oleada de fundaciones vendrá en el último cuarto del siglo xvi, a través de la llegada de los agustinos, jesuitas⁴⁶ y carmelitas descalzos. Por último, ya dentro del siglo xvii se producen las últimas grandes fundaciones, correspondientes a los capuchinos, los trinitarios descalzos y los franciscanos alcantarinos. Como resultado de este proceso, la capital malagueña se ajusta al modelo de ciudad conventual, pues en ella se encuentran 15 conventos de religiosos y 9 de religiosas, estando ocupada una tercera parte de la superficie del casco urbano por estas instituciones eclesiásticas. Así, encontramos en ella fundaciones de los agustinos, carmelitas descalzos, capuchinos, clérigos menores, filipenses,⁴⁷ franciscanos en sus diferentes ramas, mercedarios,⁴⁸ mínimos y trinitarios calzados y descalzos.⁴⁹ El territorio diocesano refleja el conocido fenómeno de la preferencia de las Órdenes por las poblaciones grandes y medianas. Así se configuran localidades de marcado tono conventual como Antequera (agustinos, capuchinos, carmelitas calzados y descalzos, dominicos, franciscanos en sus ramas de observantes y terceros regulares, jesuitas, mínimos y trinitarios descalzos), Archidona (dominicos, franciscanos recoletos y mínimos), Ronda (dominicos, franciscanos, mercedarios y trinitarios calzados y descalzos) y Vélez-Málaga (capuchinos, carmelitas descalzos, franciscanos). No obstante esta concentración en las que denominamos «agro-villas», se registran otras fundaciones aisladas en lugares como Álora (franciscanos recoletos), Ardales (capuchinos), El Burgo (carmelitas descalzos), Cañete la Real (franciscanos descalzos), Casares (capuchinos), Coín (agustinos y trinitarios calzados) y Torrox (mínimos).

⁴⁷ SANTOS ARREBOLA, M. S., *La Málaga ilustrada y los filipenses*, Málaga, 1990.

⁴⁸ ARTAECHES, P. DE, «El Convento de la Merced de Málaga», *Jábega*, n.º 42, 1983; TORREBLANCA ROLDÁN, M. D., «La Orden de Nuestra Señora de la Merced en Málaga», *Isla de Arriarán*, XXII-XXIV, 2004.

⁴⁹ Un sintético elenco de las fundaciones de Málaga y su provincia puede verse en GÓMEZ GARCÍA, M. C. y MARTÍN VERGARA, J. M., «Notas para el estudio del monacato en Málaga y su provincia», *Isla de Arriarán*, XXV, junio 1995, pp. 95-111. Mucho más sintéticamente se recoge la nómina de los conventos malagueños en MARTÍNEZ MEDINA, F., «La Iglesia», pp. 292-293. La historia de los conventos de la capital se resume en la clásica obra de GUILLEN ROBLES, F., *Historia de Málaga y su provincia*, Málaga, 1874 (ed. facsimil, Málaga, 1991), pp. 505-529.

Mucho más pobre es el panorama conventual en la diócesis de Almería. Cuando en 1491 se comienza la repoblación de la ciudad se contemplaba la fundación de cuatro conventos para trinitarios, dominicos, franciscanos y clarisas, respectivamente. Los dominicos y los franciscanos fundaron sus conventos intramuros, llegando a comienzos del siglo XVI los trinitarios.⁵⁰

PRESENCIA DE LAS ÓRDENES EN LA VIDA SOCIAL Y CULTURAL EN VILLAS Y CIUDADES

A través de este largo ciclo de fundaciones repartidas por las distintas diócesis andaluzas se inicia y desarrolla una verdadera lucha y competencia entre las Órdenes por acaparar el mayor porcentaje posible de lo que en términos económicos pudiéramos llamar «cuota de mercado», aplicado en nuestro caso al ámbito de la religiosidad. La presencia de los conventos en nuestros pueblos y ciudades se deja sentir no sólo en el enriquecimiento del patrimonio artístico con sus templos, sino también se manifiesta en la participación de las comunidades en la vida social y cultural.⁵¹ Los frailes participan de la vida del siglo, se relacionan con el poder civil y las clases populares, se implican en la vida económica a través de la explotación de sus propiedades y diversos negocios (alquileres, censos, tributos)⁵² y ejercen una fuerte influencia en la vida cultural a través del control de la enseñanza, la producción bibliográfica⁵³ y el mecenazgo artístico. En una cultura de masas como la del Barroco, manipulada y dirigida, el clero regular opera con instrumentos tan valiosos como la predicación, la imagen artística y el ritual, con lo que consiguen —aunque siempre en pugna con el clero secular— el control de la religiosidad, tanto al nivel de la oficial como de la popular.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA RELIGIOSIDAD OFICIAL

La presencia del clero regular en la vida ciudadana dejó evidentemente una fuerte impronta en la manera de entender la religión en la Andalucía de la época barroca. Tal influjo de las Órdenes religiosas afectó tanto al campo de la que denominamos religiosidad oficial, es decir, aquella praxis de la religión que emana desde el poder religioso y civil, como especialmente al complejo mundo de la religiosidad popular, es decir, aquellas formas de practicar la religión por el común del pueblo.

⁵⁰ MARTÍNEZ MEDINA, F. J., «La Iglesia», p. 294.

⁵¹ Estas relaciones han sido estudiadas para el caso cordobés por GÓMEZ NAVARRO, S., «Echando raíces, sembrando simientes: franciscanos y franciscanas en la memoria colectiva de la España Moderna», *Los franciscanos conventuales en España, op. cit.*, pp. 825-852.

⁵² LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L., *La economía de las Órdenes religiosas en el Antiguo Régimen. Sus propiedades y rentas en el Reino de Sevilla*, Sevilla, 1992.

En un primer nivel representado por la religiosidad oficial, la incidencia se hace especialmente patente en el fomento de devociones propias de cada Orden —como las marianas de la Merced, el Carmen, el Rosario, etc.— que en muchos casos son asumidas desde el poder civil como propias de la población a través del reconocimiento de su patronazgo sobre el lugar, aun a despecho o en pugna con el universo devocional favorecido por el clero secular y las clases populares. Dentro de ésta que pudiéramos llamar oficialidad religiosa juega un papel fundamental el aparato festivo y ceremonial desplegado en torno a ciertas fiestas del calendario litúrgico, como la Semana Santa o el Corpus Christi, cuyas características formales deben mucho a la interacción entre los miembros de las Órdenes y las oligarquías locales, deseosos todos de expresar a través del ritual los valores y esquemas de la sociedad estamental del Antiguo Régimen.

Sin duda alguna la festividad del Corpus se ha convertido en la fiesta por excelencia de la religiosidad oficial.⁵⁴ Como es sabido, esta fiesta establecida para el orbe católico por el papa Urbano IV en 1264, alcanzó su definitiva configuración con la procesión de la Sagrada Forma y la octava gracias a la iniciativa de Juan XXII en el siglo XIV.⁵⁵ Desde entonces la fiesta se extendió a todo el occidente europeo, primero a las grandes ciudades episcopales y luego a las restantes ciudades, villas y lugares. En el caso de Andalucía, la fiesta llega a estos lugares recién conquistados en un momento de eferescencia religiosa. Los cristianos, adueñados de las tierras y ciudades de los musulmanes, la utilizaron no sólo para conmemorar uno de los principales misterios de su fe, sino también para hacer resaltar aún más su victoria y hacer patente su poder político y religioso. Esta fiesta del Corpus, que representa a la majestad divina y a la sociedad estamental, que la celebraba con todo su poder terreno y en todo su esplendor, toma carta de naturaleza, tanto en sus aspectos litúrgicos como lúdico-festivos y llega a ser la más importante en el ciclo festivo.

La fiesta del Corpus ha simbolizado a la sociedad jerarquizada y nucleada en torno a las corporaciones que la conformaban. En ella estaban presentes todos los estamentos y sectores sociales de la ciudad o villa, entre ellos el clero regular, que además tenían un lugar prefijado de acuerdo con los principios de jerarquía y antigüedad propios del Antiguo Régimen. Por encima de todos ellos se situaba el propio Dios, Jesús Sacramentado y sus representantes más directos, el clero urbano, a cuya cabeza figuraba el obispo.

Era ésta una fiesta eminentemente urbana, y aunque se celebraba con brillo en todos los núcleos poblados, era en las ciudades episcopales,

⁵³ AGUILAR PIÑAL, F., «Imprentas conventuales en España durante el siglo XVIII», *De libros y bibliotecas. Homenaje a Rocío Caracuel*, Sevilla, 1994; VIÑES MILLET, C., «La imprenta andaluza en la Edad Moderna. Materiales para el estudio del papel de la Iglesia en la cultura de Andalucía», *Crónica Nova*, n.º 16, 1988.

⁵⁴ En este apartado seguimos lo expuesto en RODRÍGUEZ BECERRA, S., *La religión de los andaluces*, Málaga, 2006, pp. 163-183.

⁵⁵ CAMPA CARMONA, R. DE LA, «La procesión del Corpus Christi: origen y significación», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 484, junio 1999.

donde abundaban la clerecía y los funcionarios, en las que alcanzaba niveles más altos de esplendor y particularidad. La procesión era única para toda la ciudad, y la catedral, iglesia colegial o prioral, o en todo caso, la parroquia mayor, constituían el alfa y omega de la fiesta. A ella concurrirán las autoridades eclesiásticas, parroquias, Órdenes religiosas y clérigos establecidos en ella, además de las instituciones civiles de la ciudad y el Ayuntamiento presidido por el corregidor. En las poblaciones menores de una sola parroquia, ésta era el principal referente. El cabildo municipal sufragaba los gastos de la fiesta en conjunción con los gremios y cofradías, costeando la tarasca, las danzas, los gigantes y cabezudos, las compañías de comedias, así como el exorno de las calles principales de la población por donde discurría la estación procesional.

La fiesta del Corpus Christi expresaba muy claramente la representación simbólica de la sociedad estamental que discurría procesionalmente. Estaban presentes, como ya hemos apuntado, en riguroso orden jerárquico, todo el cuerpo social de la ciudad representado por las corporaciones en sus cabildos civil y eclesiástico, las parroquias, las Órdenes religiosas, las hermandades de gloria y penitencia, incluidas las sacramentales, los gremios en representación del mundo laboral institucionalizado, las universidades y colegios, representados por sus más altos dignatarios y corporativamente. Es interesante hacer notar que los jesuitas y las Órdenes monacales no participaban en la procesión por tener una dependencia directa del Papa en el primer caso y ser jurisdicciones exentas en los segundos. Era una forma de dejar patente que no estaban bajo la autoridad del obispo, cargo estrechamente vinculado a la ciudad.

También procesionaban los santos y seres espirituales directamente relacionados con la protección de la ciudad: santos patronos, imágenes devocionales y reliquias.

⁵⁶ No obstante, en poblaciones de comarcas opulentas como las del Aljarafe sevillano el culto eucarístico cuenta con una fuerte tradición, como ha sido estudiado por AMORES MARTÍNEZ, F., «Culto y fiestas en torno al Santísimo en los pueblos del Aljarafe de Sevilla (1510-1835)», *Actas del Simposium Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, vol. I, Madrid, 2003, pp. 523-544.

⁵⁷ GESTOSO Y PÉREZ, J., «Las fiestas del Corpus Christi en Sevilla en los siglos xv y xvi», *Curiosidades antiguas sevillanas. (Serie segunda)*, Sevilla, 1910, (ed. facsímil, Sevilla, 1993); LLEO CAÑAL, V., *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos xvi y xvii*, Sevilla, 1975; *Fiesta Grande: el Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Sevilla, 1980; «La fiesta del Corpus en Sevilla en el siglo xviii», *La Sevilla de las Luces*, Sevilla, 1991; y «El Corpus Christi sevillano, datos para su historia», *Otras fiestas de Sevilla. Cruces de mayo, Corpus, Virgen de los Reyes*, Sevilla, 1997; ROMERO ABAO, A. DEL R., «La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo xv», *Las fiestas de Sevilla en el siglo xv. Otros estudios*, Madrid, 1991; «La procesión del Corpus Christi en Sevilla en el tránsito del siglo xv al xvi. Una construcción llena de simbolismo religioso», *Eucaristía y Nueva Evangelización. Actas del IV Simposio La Iglesia en España y América: siglos xvi-xx*, Córdoba, 1994, pp. 113-121.

⁵⁸ GAN JIMÉNEZ, P., «En torno al Corpus granadino del siglo xviii», *Chronica Nova*, n.º 18, 1990; GARRIDO ATIENZA, M., *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*, Granada, 1889, (edición facsímil, Granada, 1990).

⁵⁹ CRUZ CABRERA, J. P., «La festividad del Corpus Christi en Baeza. Aproximación a su historia (siglos xvi-xviii)», *El Toro de Caña*, n.º 2, 1997; GARCÍA

La ciudad, representada por sus corporaciones, armónica y jerárquicamente establecidas, era puesta bajo el supremo poder de la custodia y quedaba abrazada en un círculo interior y de excelencia marcado por la carrera oficial de la procesión. La custodia bajo palio es el centro simbólico, que no físico, de la procesión, y la cercanía a ella es el más claro referente de poder y estatus.

Las reformas ilustradas promovidas durante el reinado de Carlos III restaron carácter popular a la fiesta, al prohibir todos los elementos considerados profanos: danzas, gigantes, cabezudos y tarascas. Los gremios dejaron de participar en la fiesta y poco a poco fue disminuyendo el esplendor del aparato festivo y ornamental, hasta que la procesión del Corpus fue quedando en manos eclesiásticas y en las de sectores cercanos a ellos.

No obstante, como herencia de la religiosidad barroca, la celebración del Corpus constituye, aunque difuminada, la simbiosis entre la Iglesia y la sociedad civil, propia del Antiguo Régimen. Esta celebración gozaba en la época barroca de mayor atractivo en las ciudades que en los pueblos,⁵⁶ pues en las primeras se dan todos los elementos precisos para la fiesta con mayor excelencia, lujo y variedad, logrando un espectáculo multicolor en el que se unen el exorno de las calles, la indumentaria de los participantes y los valores artísticos de las andas procesionales sobre las que desfilan las imágenes de devoción y la custodia procesional. Así en la Andalucía barroca alcanzó especial protagonismo la celebración del Corpus en las capitales arzobispales, como Sevilla⁵⁷ y Granada,⁵⁸ ciudad esta última donde como se sabe constituye la principal fiesta del año y en la que la celebración conserva muchos rasgos antiguos. Igualmente esplendorosa fue en los siglos de la Edad Moderna la celebración eucarística en otras ciudades episcopales como Baeza,⁵⁹ Córdoba,⁶⁰ Jaén⁶¹ o Málaga,⁶² y aquellas poblaciones medianas

MARTÍNEZ, C., «La devoción de Baeza al Santísimo Sacramento en la Edad Moderna», *Actas del Simposium Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, tomo I, pp. 391-407; RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, R., *Baeza y la festividad del Corpus Christi. Cofradías sacramentales, custodias y plateros*, Baeza, 1986.

⁶⁰ ARANDA DONCEL, J., «La fiesta del Corpus Christi en la Córdoba de los siglos xvi y xviii», *Actas del Simposium Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía, op. cit.*, tomo I, pp. 281-334; HERRERA MESA, P. P., «El tema eucarístico en los sínodos diocesanos cordobeses del obispo Rojas y Sandoval (1563-1570)», en *Idem*, tomo I, pp. 351-370; ROMERO PÉREZ, J. A. y DÍAZ SÁNCHEZ, R., «La fiesta del Corpus en la Córdoba del xviii», *Poder y cultura festiva en la Andalucía Moderna*, Córdoba, 2006, pp. 175-194; VÁZQUEZ LESMES, R., «Episcopado y cabildo cordobeses y su devoción a la Eucaristía: siglos xviii-xviii», *Actas del Simposium Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía, op. cit.*, tomo I, pp. 335-349.

⁶¹ ANGUITA HERRADOR, R., *Arte y culto: el tema de la Eucaristía en la provincia de Jaén*, Jaén, 1996; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. C., «Entre lo sagrado y lo profano: la procesión del Corpus en el Jaén del siglo xviii», *Revista Universitaria*, n.º 5, noviembre 1999; MELGARES RAYA, J., «Cofradías Sacramentales de Jaén», *Alto Guadalquivir*, especial Semana Santa 1993.

⁶² QUINTANA TORET, F. J., «El culto eucarístico en Málaga. Ideología y mentalidad social en el siglo xviii», *Jábega*, n.º 51, 1986; y «La festividad del Corpus Christi en Málaga durante el siglo xviii», *Boletín del Museo Diocesano de*

marcadas por una fuerte presencia eclesiástica, como por ejemplo Baza,⁶³ Carmona⁶⁴ o Úbeda,⁶⁵ donde la presencia de un nutrido clero secular y regular proporcionó un decidido impulso al culto eucarístico.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Las Órdenes religiosas han aportado, cada una de ellas en particular y todas en general, una especial espiritualidad, o lo que es lo mismo, una peculiar y matizada valoración de los misterios y el sentido de lo religioso, que se ha expresado en rituales: vía crucis, coronas de la virgen, jubileos, Semana Santa, rosarios de la aurora, novenas, etc. Todas ellas promovieron y difundieron la devoción a imágenes específicas: titulares de Órdenes, advocaciones enraizadas en la geografía local —las imágenes marianas más reconocidas lo fueron por la acción de los frailes— y santos fundadores y propios de los institutos conventuales. Igualmente, promovieron la creación de asociaciones religiosas entre seculares, tales como hermandades y Órdenes terceras; difundieron el uso de símbolos: escudos, medallas, escapularios,⁶⁶ banderas, guiones. Crearon espacios sagrados, como calvarios, capillas callejeras,⁶⁷ ermitas, santuarios y desde luego, con su presencia determinaron los espacios urbanos con conventos, iglesias, claustros, enfermerías, huertos, etc.⁶⁸

En resumen, nos proponemos hacer una revisión y síntesis crítica sobre las aportaciones de las Órdenes religiosas a la religión común de los andaluces en el Barroco, muchas de las cuales están presentes

Arte Sacro, n.º 3, 1986; REDER GADOW, M., «Tradición e innovación en la procesión del Corpus Christi malagueña en la época de los Borbones», *España festejante. El siglo XVIII*, Málaga, 2000; YBAÑEZ WORBOYS, P., «La fiesta del Corpus en la Málaga de principios del siglo XVI», *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en la Andalucía Moderna*, Granada, 1999.

⁶³ TRISTÁN GARCÍA, F., «Las fiestas oficiales en la Baza del siglo XVI», *Iglesia y sociedad en el Reino de Granada...*, pp. 390-395.

⁶⁴ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., «La fiesta del Corpus en Carmona hace cinco siglos», *Carmona y su Virgen de Gracia*, septiembre 1993.

⁶⁵ PAREJO DELGADO, M. J., «La religiosidad popular en Úbeda en el siglo XVI. Fiestas y devociones. El Corpus Christi», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, Cabra, 1995, pp. 193-210.

⁶⁶ Una visión panorámica de los distintos tipos de escapularios se recoge en CAMPA CARMONA, R. DE LA, «El escapulario, insignia del cristiano», *Actas de las IV Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, Almería, 2005, vol. II, pp. 871-904. Sobre el caso concreto del escapulario carmelita, véase el artículo de MARTÍNEZ CARRETERO, I., «El Escapulario del Carmen, entre la tradición y la historia (I-IV)», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 510-513, agosto-noviembre 2001.

⁶⁷ MARTÍN GARCÍA, J. M., «Las cruces de Granada: manifestaciones artísticas de la religiosidad popular granadina (siglos XVI-XX)», *Actas de las III Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, Almería, 2004, pp. 349-356; OLMEDO SÁNCHEZ, Y. V., «Cruces e imágenes callejeras en la configuración de la ciudad moderna: estudio de algunos ejemplos en Andalucía», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, tomo III, Córdoba, 2003, pp. 219-235.

todavía, a pesar de las duras circunstancias vividas por estas instituciones desde el siglo XIX.

1. LAS DEVOCIONES PROPIAS Y ADQUIRIDAS DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

La devoción a la virgen María alcanzó en la Edad Media un nivel nunca antes logrado en el cristianismo. Esta situación de predominio, que no fue exclusiva ni de España ni de la Edad Media, alcanzará altas cotas de devoción en Andalucía y otros territorios conquistados en la recta final de la Edad Media y los albores de la Edad Moderna.⁶⁹ En éstos el culto a María no competía con otras devociones ya arraigadas, especialmente la de los santos, como ocurriera en los reinos cristianos del norte peninsular, lo que sin duda favoreció la difusión de su culto. Las ermitas surgieron en momentos inciertos sin que dejaran testimonio de ello, sin duda por su carácter marginal y ajeno al interés eclesiástico, y como resultado de decisiones individuales o comunitarias. Las Órdenes religiosas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna, si bien no intervinieron en la creación de ermitas, sí contribuyeron a su consolidación y expansión.

La instalación de las Órdenes religiosas en las poblaciones seguía el siguiente *modus operandi*: una vez obtenida la licencia de la autoridad eclesiástica y civil para fundar en una población, en respuesta a la llamada de algún noble o por propia iniciativa, recibían para su establecimiento alguna ermita, que ellos se encargaban de engrandecer tanto en la fábrica de la propia ermita y convento, como en la devoción a la imagen que allí tenía su residencia. En ocasiones algunas de las

⁶⁸ La incidencia de los inmuebles conventuales en el urbanismo de las ciudades andaluzas es tratada por OLMEDO SÁNCHEZ, Y. V., «Aproximación al devenir de los conventos franciscanos en Andalucía: desde los tiempos del Antiguo Régimen hasta hoy», *Los franciscanos conventuales en España, op. cit.*, pp. 667-682. Para el caso de Almería véase: TORRES FERNÁNDEZ, M. R., «Los conventos franciscanos del Obispado de Almería (1489-1855)», *I Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 281-297; VILLANUEVA MUÑOZ, E. y TORRES FERNÁNDEZ, M. R., «Fundaciones conventuales franciscanas y urbanismo barroco en la provincia de Almería», *Actas del Coloquio de Urbanismo Barroco*, Málaga, 1989. La repercusión urbanística en Málaga es estudiada por RODRÍGUEZ MARÍN, F. J., «La Orden franciscana y su papel en la transformación urbana de Málaga», *II Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 1998, pp. 257-268.

⁶⁹ FERNÁNDEZ CONDE, J., «Religiosidad popular y piedad culta», en FERNÁNDEZ CONDE, J. (dir.), *La Iglesia en la España de los siglos VII al XIV*, vol. II-2.^a de la *Historia de la Iglesia en España* (R. García-Villoslada, dir.), Madrid, 1982, pp. 303 y ss.; SÁNCHEZ PÉREZ, J. A., *El culto mariano en España*, Madrid, 1943; SARTHOU CARRERES, C., *Iconografía mariana y patronatos de la Virgen*, Valencia, 1957. Frente a estas visiones generales, disponemos de algunos estudios concretos sobre el culto mariano en Andalucía, como el trabajo de NIETO CUMPLIDO, M., «La devoción a María, Madre de Dios, en la diócesis de Córdoba durante la Baja Edad Media», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía, op. cit.*, pp. 35-47. Para el Reino de Granada véase el trabajo de SÁNCHEZ RAMOS, V., «Repobladores y devoción mariana: manifestaciones en el Reino de Granada (siglos XVI-XVII)», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, Córdoba, 2003, tomo I, pp. 171-188.

imágenes patrocinadas por una Orden religiosa, tras dura competencia con otras imágenes patrocinadas por otros Órdenes o grupos sociales poderosos, se convertían en el referente religioso indiscutible de la población.⁷⁰

⁷⁰ Entre ellas cabe citar a título de ejemplo: la Virgen de Belén en Palma del Río, patrocinada por los franciscanos, la de Caños Santos en Alcalá del Valle - Olvera - Cañete la Real por los franciscanos terciarios, Consolación de Utrera por los mínimos, la del Carmen en Grazalema por los carmelitas, o Gracia de Carmona por los jerónimos. En Jerez y Carmona se dio un fuerte forcejeo entre los linajes oligárquicos en el cabildo civil por imponer las imágenes de especial devoción de cada uno de ellos. Una visión panorámica de las devociones marianas presentes en la Sevilla de la Edad Moderna, marcada por la polémica inmaculista y la competencia entre las Órdenes religiosas por extender sus advocaciones específicas, puede encontrarse en MATEO SECO, L. F., «Piedad popular mariana en Sevilla durante los siglos XVII y XVIII», *Fundamentos teológicos de la piedad mariana. Sevilla y Andalucía, un testimonio*, Salamanca, 1983, pp. 469-500.

⁷¹ MARTÍNEZ CARRETERO, I., «Origen de la advocación del Carmen y su expansión popular en Andalucía», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, tomo II, pp. 299-324; SANTA TERESITA, I. DE, «La devoción a la Virgen del Carmen en la ciudad y en la diócesis de Sevilla: en la Historia, en la Piedad y en el Arte», *Crónica oficial de la VIII Asamblea Mariana Diocesana de Sevilla dedicada a la Santísima Virgen del Carmen*, Burgos, 1945, pp. 35-47. Sobre la relación de esta advocación con el mundo del mar véanse los trabajos de BLANCA CARLIER, J. M., «Patronato de la Virgen del Carmen sobre los navegantes. Origen e historia», *Revista General de Marina*, n.º 183, 1967, y MOURELLE DE LEMA, M., «La Virgen del Carmen. Patrona de la Marina», *Revista General de Marina*, n.º 185, 1973.

⁷² Una visión general sobre esta devoción, que cuenta con abundante bibliografía desde el punto de vista histórico y teológico que obviamente no podemos recoger aquí, puede encontrarse en LABARGA GARCÍA, F., «La devoción del Rosario: datos para la historia», *Archivo Dominicano*, XXIV, 2003, pp. 225-277. Visiones más específicas son las de APORTA GARCÍA, F., «Dominicos andaluces difusores del Santo Rosario», *Congreso Internacional del Rosario*, Sevilla, 2004, pp. 447-449; GALMES, L., «El Rosario en la Historia», en *Ídem*, pp. 37-49; y PACHECO CEBALLOS, J. C., «La devoción al Rosario y la Orden de Predicadores», en *Ídem*, pp. 301-311. Sobre el desarrollo de esta devoción en Andalucía, tenemos una visión general en CUENCA FUENTES, J., «Informe sobre el Rosario y su práctica en Andalucía», en *Ídem*, pp. 317-322. Bibliografía específica a nivel provincial será citada más adelante, cuando nos refiramos a la relación de la Orden dominica con las hermandades rosarianas.

⁷³ PORRES ALONSO, B., «Advocación y culto de la Virgen del Remedio en España», *Hispania Sacra*, n.º 45-46, 1970. Sobre la expansión de esta devoción en Córdoba contamos con el trabajo de ARANDA DONCEL, J., «La devoción a la Virgen de los Remedios en tierras cordobesas durante los siglos XVI al XVIII», *Actas del Congreso Nacional sobre la advocación de Nuestra Señora de los Remedios. Historia y Arte*, Córdoba, 1995. Para Málaga véase la aportación de REDER GADOW, M., «La advocación de la Virgen de los Remedios en Málaga», en *Ídem*.

⁷⁴ Sobre la extensión de la devoción en Sevilla y su reflejo artístico es de obligada consulta la monografía de RUIZ BARRERA, M. T., *La Virgen de la Merced: iconografía en Sevilla*, Madrid, 2002, y otros trabajos suyos como «La Hermandad de mujeres del Rosario de Nuestra Señora de las Mercedes sita en San Laureano», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 487, septiembre 1999, pp. 45-48; «La Esclavitud de Seglares de Nuestra Señora de la Merced de Sevilla», *III Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2002; y «La Merced, una secular advocación mariana en las hermandades de gloria de Sevilla», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas*

Desde estos centros difundieron los frailes y de otra manera las monjas la devoción a las imágenes con arraigo local y/o expandieron la devoción a las titulares de su Orden respectiva. María en la advocación del Carmen,⁷¹ Rosario,⁷² Remedios,⁷³ Mercedes,⁷⁴ Dolores,⁷⁵ Inmaculada Concepción⁷⁶

de gloria, tomo II, pp. 325-336. Para Málaga véase el trabajo de TORREBLANCA ROLDÁN, M. D., «La devoción a la Virgen de la Merced en la redención de cautivos malagueños (siglo XVIII)», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía, op. cit.*, pp. 333-340.

⁷⁵ Aunque la Orden servita no contó con fundaciones en la región andaluza, su rama seglar se asentó en la zona oriental en la segunda mitad del siglo XVII, desde donde se extendió por la Baja Andalucía con intensidad en la siguiente centuria mediante la creación de congregaciones servitas difusoras del culto a la Virgen de los Dolores, estudiadas en los clásicos trabajos de DÍAZ HIERRO, D., «Notas históricas sobre la Hermandad y Venerable Orden Tercera de Servitas de Sevilla», *Archivo Hispalense*, n.º 81-82, 1957, pp. 85-94, y PEDREGAL, L. J., «Pequeña historia de los servitas de Sevilla y III Centenario de su Orden tercera en Sevilla», *Archivo Hispalense*, n.º 101-102, 1960, pp. 251-261. Una puesta al día se aborda en las numerosas aportaciones de AMORES MARTÍNEZ, J. C., «Una aproximación histórica al fenómeno servita en Andalucía», *Miriam*, n.º 266, marzo-abril 1993, pp. 50-53; «La antigua V. O. T. de Servitas de Sevilla y su devoción a San Felipe Benicio», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 407, septiembre 1993; «¿Qué es la V.O.T. Servita?», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 409, noviembre 1993; «La influencia de la antigua V.O.T. de Servitas de Sevilla en las fundaciones de la provincia», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 423, noviembre 1994; «Adiciones a la labor expansiva de la V.O.T. de Servitas de Sevilla», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 430, mayo 1995; y «Las congregaciones servitas en la Archidiócesis de Sevilla durante los siglos XVIII al XX», *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, vol. I, Córdoba, 1996, pp. 629-640.

⁷⁶ La bibliografía sobre la devoción inmaculista en Andalucía es amplísima, en sus aspectos históricos, devocionales, artísticos, etc., lo que nos obliga a seleccionar algunos trabajos que muestran visiones de conjunto: CORTÉS PEÑA, A. L., «Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII», *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, 2001, pp. 103-148; VÁZQUEZ JANEIRO, I., «Andalucía por la Inmaculada, en 1732», *Fundamentos teológicos de la piedad mariana, op. cit.*, pp. 533-579. Para el caso de Sevilla, ciudad decididamente defensora de este culto en medio de las polémicas doctrinales del siglo XVII, pueden verse, entre otras, las clásicas obras de ORTEGA, A., *La Inmaculada Concepción y los franciscanos*, Sevilla, 1904, y *La Tradición Concepcionista de Sevilla. Siglos XVI-XVII*, Sevilla, 1917; y SERRANO ORTEGA, M., *Glorias sevillanas. Noticia histórica de la devoción y culto que la Muy Noble y Muy Leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción de la Virgen María desde los tiempos de la antigüedad hasta la presente época*, Sevilla, 1893, (edición facsímil, Sevilla, 2004), sin olvidar la obra mucho más reciente de ROS, C., *La Inmaculada y Sevilla*, Sevilla, 1994. La expansión de la devoción por tierras cordobesas es estudiada por AGUILERA CAMACHO, D., *La Inmaculada y Córdoba. Loores y leticias literarios, iconografía y culto concepcionista en la capital y 121 pueblos de la provincia, historiados a través del tiempo*, Córdoba, 1950, y más recientemente por ARANDA DONCEL, J., «La devoción a la Inmaculada Concepción en tierras cordobesas durante el siglo XVII», *Actas del I Congreso Internacional La Orden Concepcionista*, vol. II, León, 1990. Para Jaén puede verse el artículo de MONTUNO MORENTE, V., «Jaén por la Inmaculada. Presencia y labor de la provincia de Jaén en la exaltación y defensa del misterio de la Inmaculada Concepción de María», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 4, 1955. Málaga cuenta con el clásico trabajo de LLOREN, A., «La ciudad de Málaga y la devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen María», *Gibralfaro*, n.º 4-5, 1954, (reedición, Málaga, 2004).

y la Divina Pastora,⁷⁷ respectivamente por carmelitas, dominicos, trinitarios, mercedarios, servitas, franciscanos y capuchinos. Igualmente determinados reyes y casas nobiliarias impusieron determinadas advocaciones en los territorios que conquistaban o en los señoríos de sus estados.⁷⁸ Como consecuencia de estas actuaciones y estrategias Andaluza cuenta con una abrumadora mayoría de ermitas y templos dedicados a María, aunque no faltan algunos dedicados a Cristo y a santos y excepcionalmente a reliquias.

El campo andaluz está sembrado de santuarios marianos de blanca arquitectura en medio de bellos paisajes. La mayoría de estos santuarios están dedicados a la Virgen en sus diversas advocaciones referidas a topónimos o elementos concretos del paisaje,⁷⁹ actitudes emocionales,⁸⁰ lugares sagrados y seres sobrenaturales,⁸¹ entes del cosmos y la naturaleza,⁸² virtudes teologales, etc. De entre todas las advocaciones predominan aquellas relacionadas con lugares geográficos que identifican un lugar y un icono con una entidad de población. La identificación entre ambos términos es garantía de permanencia, y se expresa en las leyendas de origen de las mismas. Las gentes entendían que aquella determinada imagen, que se tenía por aparecida o hallada en un lugar concreto del término, había expresado de forma inequívoca su voluntad de permanecer allí para proteger y favorecer a los vecinos con actuaciones sobrenaturales. Esta creencia

⁷⁷ Ampliamente estudiada por autores de la propia Orden capuchina, como es el caso de ARDALES, J. B. DE, *La Divina Pastora y el Beato Diego José de Cádiz. Estudio histórico*, Sevilla, 1949; UBRIQUE, S. DE, «Origen y desarrollo de la devoción de la Divina Pastora en los pueblos de España y América», *Crónica oficial del Congreso Mariano Hispano-Americano de Sevilla (...) de 1929*, Madrid, 1930, pp. 812-823. El arranque de esta devoción es también sintetizado por PALOMERO PÁRAMO, J. M., «El esplendor de las Órdenes religiosas», *op. cit.*, pp. 223-228, y más reciente por CAMPA CARMONA, R. DE LA, «La génesis de la advocación mariana de la Divina Pastora en su contexto socio-histórico», *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León, 2005. Sobre la extensión del culto de esta advocación en Málaga véase el trabajo de REDER GADOW, M., «La Divina Pastora y la presencia de los Capuchinos en Málaga», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, *op. cit.*, tomo I, pp. 233-244.

⁷⁸ Este es el caso de San Fernando con la Virgen de los Reyes, o los Reyes Católicos con la imagen de la misma advocación legada a Málaga. Sobre esta última véase el trabajo de GÓMEZ GARCÍA, M. C. y MARTÍN VERGARA, J. M., «Un legado de los Reyes Católicos para Málaga: la Virgen de los Reyes», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, *op. cit.*, tomo I, pp. 305-315.

⁷⁹ Gádor, Tíscar, Setefilla, Saliente, Castillo, Sierra, Monte, Robledo, Huertas, Alcantarilla, Peña, Aguas Santas, etc.

⁸⁰ Consuelo, Remedios, Consolación, Piedad, Salud, Angustias.

⁸¹ Ángeles, Santos, Belén.

⁸² Sol, Luna, Estrella, Aire, Mar, Rayo.

⁸³ BATISTA DE ARELLANO, fray J. S., *Antigüedad y excelencias de la villa de Carmona y compendio de historias*, Sevilla, 1628, p. 274.

⁸⁴ Así entre las potenciadas por la Corona se cuentan las de Santa María y la Encarnación, esta última impuesta por los Reyes Católicos, pero también la Asunción, así como las de la Inmaculada y la Virgen del Carmen, ya en los siglos XVII y XVIII. Entre las de la nobleza andaluza, podemos citar la Casa de

fue la que le hizo decir a un fraile franciscano, refiriéndose a la virgen de Gracia de Carmona, en el primer cuarto del siglo XVII: «no se que tienen las [imágenes] aparecidas y guardadas que a ellas se les inclinan los milagros, y el cielo despacha por sus manos grandezas y majestades».⁸³ Los santuarios no están sin embargo distribuidos equilibradamente por toda la región, predominan en la bética sobre la penibética.

Las grandes Órdenes mendicantes son las responsables de la masiva presencia de advocaciones propias o adquiridas, seguidas de otras Órdenes de menor presencia en la región, tanto en sus versiones de calzados y descalzos. También contribuyeron los reyes, que impusieron las advocaciones por las que tenían preferencias, y fueron de alcance más modesto las patrocinadas por la nobleza.⁸⁴

Igualmente las Órdenes difundieron el culto a los santos, en especial lógicamente los específicos de cada Orden. El campo de acción para esta difusión hagiográfica vino representado principalmente por las misiones populares,⁸⁵ en las que los predicadores fomentaban e impulsaban el culto del santoral propio de su Orden. Esta propaganda desde el púlpito daba en frecuentes ocasiones como fruto la creación de hermandades y cofradías.⁸⁶ En este sentido, los jesuitas, auténticos especialistas en este terreno misional,⁸⁷ difundieron

Olivares/ Alba con la virgen de las Nieves, la de los Ponce de León con la Inmaculada, la de los Guzmanes con la Caridad o la de Osuna, que con su apoyo a los mínimos incentivó a la Victoria, titular de la Orden. Sobre esta última advocación véase la síntesis de CAMPA CARMONA, R. DE LA, «La advocación de Nuestra Señora de la Victoria: origen histórico y presencia en la Andalucía de la Edad Moderna», *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, pp. 303-318, y el artículo de REDER GADOW, M., «La devoción a la Virgen de la Victoria de Málaga durante los tiempos modernos», *Los Mínimos en Andalucía*, *op. cit.*, pp. 389-410.

⁸⁵ Una síntesis de las características y desarrollo de estas misiones, tan importantes para la religiosidad de la época barroca, puede encontrarse en RICO CALLADO, F. L., «Apuntes para el estudio de las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII», *Iglesia y Religiosidad en España. Historia y Archivos*, Guadalajara, 2002, tomo III, pp. 1591-1608; y «Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores», *Chronica Nova*, n.º 29, 2002. Sobre la incidencia de estas misiones en la religiosidad sevillana véase el artículo de ROMERO MENSAQUE, C. J., «Las misiones cuaresmales del Padre Tirso González y la religiosidad sevillana del Barroco», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 494, abril 2000, pp. 84-88.

⁸⁶ En la Andalucía oriental, las asociaciones impulsadas por los jesuitas granadinos han sido estudiadas por LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «La Congregación del Espíritu Santo y otras congregaciones jesuíticas de la Granada moderna», *Archivo Teológico Granadino*, n.º 55, 1992. Y para el caso de Málaga véase el artículo de SOTO ARTUÑEDO, W., «Estrategias apostólicas de los jesuitas en la Málaga Moderna: las misiones populares y las congregaciones de laicos», *Archivo Teológico Granadino*, n.º 65, 2002. En esta misma línea véase también el trabajo de LOZANO NAVARRO, J. J., «La Compañía de Jesús en los orígenes de la religiosidad popular de la Edad Moderna», *Actas de las II Jornadas La Religiosidad Popular y Almería*, Almería, 2001.

⁸⁷ El «modus operandi» jesuítico es recogido por HERRERO, F., «Las misiones populares de los jesuitas en el siglo XVII», *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (s. XVI-XVIII)*, Madrid, 2003, pp. 313-360.

el culto a San Ignacio de Loyola,⁸⁸ San Francisco Javier, San Isidro Labrador, la Virgen del Rosario y el Sagrado Corazón durante el siglo XVIII en sus campañas misionales por las comarcas de la costa granadina.⁸⁹

2. PREDICACIONES CUARESMALES Y EN OTROS TIEMPOS LITÚRGICOS

La palabra, que forma parte indisoluble de los rituales de todas las religiones, se constituye a veces en el centro de los mismos, tal ocurre en la misa, en la que una parte esencial es la homilía, y en novenas, quinaros y tríduos, así como en ceremonias mortuorias, de desagravio, rogativas y fiestas litúrgicas. El sermón se constituye en la pieza clave de la oratoria sagrada; a través de él los frailes y clérigos adoctrinan, reconviene, ensalzan y adaptan las fuentes sagradas a las realidades sociales y culturales de la época y los creyentes.⁹⁰ La mayoría de estos sermones, de los que no tenemos constancia salvo por referencias indirectas, serían pronunciados por los frailes menos formados, los llamados «frailes de comunidad», sin títulos académicos, y éstos no alcanzarían los niveles de oratoria, complejidad del lenguaje y contenidos de los sermones en las ciudades importantes en momentos cruciales. Aunque no se tratara de sermones propiamente dichos, pero sí de predicaciones, no debemos de olvidar la labor de los legos que en su misión de limosneros recorrían la geografía rural, difundiendo las devociones de los santos de la Orden y las advocaciones marianas consideradas propias, narrando los milagros que se le atribuían y en suma, dando cuenta de una forma de concebir la religión bien diferente a la de los teólogos, predicadores y maestros de la Orden.

Algunos de los sermones, especialmente los pronunciados por los grandes predicadores, mayoritariamente frailes, durante las fiestas señaladas y con ocasión de defunciones de personas reales y canonizaciones y episodios nacionales, se imprimían en cuadernillos. Éstos se conservan por miles en las bibliotecas episcopales, de cabildos

⁸⁸ NÚÑEZ BELTRÁN, M. A., «Ignacio de Loyola, santo vivo en la piedad andaluza del Barroco», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 231-239.

⁸⁹ CORTÉS PEÑA, A. L., «La Iglesia y la religiosidad», *Historia del Reino de Granada*, vol. III, p. 521.

⁹⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, A. C., «Escritura y ceremonia. El sermón impreso como parte de las celebraciones en la Sevilla del Barroco», *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, 2002; GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A., «Etnohistoria del sermón en la Baja Andalucía (siglos XVII-XIX)», *El Folk-Lore Andaluz* (segunda época), n.º 3, 1989, pp. 191-211; NÚÑEZ BELTRÁN, M. A., «Modelo ideológico de la cultura barroca: mentalidades y actitudes en la Andalucía del Seiscientos», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, tomo III, Córdoba, 2003, pp. 201-218.

⁹¹ Antonio Claret ha estudiado el fondo de sermones de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla donde se localizan miles de ellos y ha establecido una triple tipología: a) sucesos puntuales (difuntos, canonizaciones, victorias militares, inauguración de templos, acción de gracias) y b) los dedicados a los santos, la Virgen y Cristo, en este orden de importancia. Véase GARCÍA MARTÍNEZ, A. C., «Aproximación a la predicación andaluza de los siglos XVII y XVIII», *Qalat Chábir*, n.º 2, 1994, pp. 76-77. Otro fondo bibliográfico interesante es

y universitarias y eran piezas habituales en las bibliotecas y archivos conventuales, y previsiblemente en algunas casas.⁹¹ El sermón, figura central de la oratoria en este período, llegó a tales niveles de retórica y de retorcimiento del lenguaje, que quizás no sea acertado afirmar que fuera la mejor forma de adoctrinamiento del pueblo.⁹² El lenguaje utilizado, lleno de metáforas, giros y circunloquios, las continuas referencias al mundo bíblico y al mundo clásico y lo rebuscado del estilo, hacen muy improbable que fuera entendido, ni siquiera por el sector más cercano a la Iglesia del que formaban parte los caballeros, burgueses y funcionarios. Aunque sin duda alguna éstos últimos se sentirían atraídos por el espectáculo de oratoria que eran capaces de lograr los predicadores.

Las Órdenes religiosas se habían ido especializando en la oratoria, de forma que en los siglos XVII y XVIII la mayoría de los predicadores eran frailes de las diversas Órdenes.⁹³ La predicación era una tarea básica en la concepción de la difusión de la religión y en consecuencia en la actividad conventual, en la formación de los novicios y en la carrera de los frailes. Tener un buen orador en un convento era asimismo una garantía de buenos ingresos y de prestigio para la Orden. Por otra parte, la buscada y pregonada humildad de los frailes encontraba a nivel personal una íntima satisfacción y vanagloria. El fraile subido al púlpito era el centro de toda la atención de un público, numeroso y distinguido, que posteriormente vería su esfuerzo impreso «a solicitud de los aficionados» para mayor difusión y beneplácito de su autor. En los sermones impresos figura el nombre y títulos del fraile, la Orden a la que pertenece y los cargos que ha desempeñado en la misma; ello era sin duda expresión del poder dentro de la Orden, de la importancia del convento y la vanidad de una élite de frailes, previsiblemente tan jerárquica como la propia sociedad a la que servían y de la que se servían.

Este juego y canto a la humildad de los frailes, que era más deseo que realidad, se expresa también en las historias y crónicas de las

el del archivo de la Provincia Capuchina de Andalucía, estudiado por GÓMEZ MORIANA, M., «Los sermonarios de capuchinos —siglos XVII al XX— del Archivo Provincial de Andalucía», *IX Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 231-242.

⁹² Francisco Aguilar Piñal en unas interesantes reflexiones sobre la sacralización de la sociedad, considera a este tipo de expresión como fundamental en el mantenimiento de la intransigencia frente a las corrientes liberales que se apuntaban. Véase AGUILAR PIÑAL, F., *Temas sevillanos*, Sevilla, 1998, pp. 201-221.

⁹³ Así lo demuestran las tesis doctorales de GARCÍA MARTÍNEZ, A. C., *La escritura transformada. Oralidad y cultura escrita en la predicación de los siglos XV al XVII*, Huelva, 2006, y NÚÑEZ BELTRÁN, M. A., *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, 2000. Sobre la práctica de la predicación en tierras cordobesas véanse los trabajos de ARANDA DONCEL, J., «Los predicadores cuaresmales en el obispado de Córdoba durante el siglo XVII», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 67-84, y «Predicadores capuchinos en tierras cordobesas durante la segunda mitad del siglo XVIII: la presencia de fray Diego José de Cádiz», *Estudios Franciscanos*, n.º 414, 1995.

Órdenes, en las que se dice siempre que los grandes maestros rechazaban en primera instancia las mitras, a las que posteriormente accedían, en servicio de la Orden y de la Iglesia. En todo caso, creemos que aunque la influencia de las Órdenes llegó a ser grande, los detentadores del poder fueron siempre las jerarquías del clero secular. A este respecto, hay que tomarlo como un síntoma el hecho de que para las diócesis americanas se nombraban generalmente a frailes de las grandes Órdenes mendicantes. Sin duda alguna para un clérigo que deseaba hacer carrera, era preferible obtener una canonjía en una catedral o cualquier otro beneficio eclesiástico en la península que una mitra en un lejano y pobre territorio americano.

3. LOS RITUALES: SEMANA SANTA, VÍA CRUCIS, ROSARIOS, PROCESIONES Y ROGATIVAS

La piedad barroca se manifestó en un amplio aparato ritual articulado en torno al culto al Santísimo Sacramento, Cristo en sus diversas advocaciones pasionistas, la Virgen en sus titulaciones dolorosas y gloriosas y los santos. Como apunta Antón Solé, los frailes mendicantes «cultivaron la religiosidad popular mediante misiones, procesiones, imprimiendo las cartillas de la Doctrina Cristiana y otros libros de devoción, construyendo iglesias adaptadas a estos métodos pastorales, levantando retablos con esculturas y pinturas de un arte barroco popular». ⁹⁴ La puesta en práctica de las disposiciones recogidas por el Concilio de Trento concedió un especial impulso a las celebraciones litúrgicas. Así a partir del siglo xvi se revitalizará la celebración de la Semana Santa a través de la fundación de las cofradías de penitencia, que al sacar a la calle las imágenes de la Pasión de Cristo, llenas de sentimiento y patetismo, buscan mover a los fieles a la penitencia. De esta forma la Semana Santa y los desfiles procesionales de las cofradías con sus pasos fueron la quintaesencia de la religiosidad popular, al procesionar los Cristos y Vírgenes en sus andas, con su aparatoso acompañamiento de hermanos de luz alumbrando el cortejo, los disciplinantes aplicándose sus penitencias, figuras de armados, personajes simbólicos y alegóricos, trompeteros, etc., que buscaban el mayor lucimiento estético posible en aras de conseguir el fin tan barroco de «mover a devoción» al espectador.

Otra manifestación penitencial ampliamente difundida en la Edad Moderna es la práctica del Vía Crucis, que como se sabe constituye un recorrido conmemorativo de las diferentes estaciones de la Pasión de Cristo. ⁹⁵ Se considera que este ritual nació en Córdoba hacia

1420 de la mano del dominico fray Álvaro de Córdoba, quien instaló las cruces que marcaban el recorrido desde su Convento de Escalaceli hasta la capital. Esta práctica llega a Sevilla a comienzos del siglo xvi de la mano del primer Marqués de Tarifa, don Fadrique Enríquez de Ribera, quien a su regreso de su peregrinación a Tierra Santa, a donde viajó entre 1518 y 1520, consiguió del Papa una serie de gracias espirituales, mediante la celebración de un Vía Crucis con varias estaciones, que se efectuaba desde su palacio a las iglesias próximas, como las de los monasterios de San Benito y San Agustín o la capilla de los Ángeles. ⁹⁶ En torno a estos templos no tardaron en fundarse corporaciones penitenciales, como la del Santo Cristo de San Agustín en el convento de dicha advocación, las cuales dieron un nuevo impulso a este Vía Crucis un tanto olvidado desde la muerte de don Fadrique en 1539. Así desde fines del siglo xvi estas corporaciones se dirigían durante los viernes de Cuaresma a las afueras de la ciudad por la calzada que conducía a Carmona, hasta llegar a las inmediaciones del templete de la Cruz del Campo, donde efectuaban sus penitencias y disciplinas públicas apoyados por la predicación de los frailes de los vecinos conventos, que exhortaban a los cofrades al recogimiento, la oración y la penitencia en el tiempo cuaresmal. Aunque en el Sínodo de 1604 se impuso a las cofradías sevillanas la obligatoriedad de efectuar estación de penitencia a la Catedral, en tanto las de Triana deberían acudir a la Párrquia de Santa Ana, ⁹⁷ limitando por tanto las idas a la Cruz del Campo, a partir de 1625 se revitalizó este Vía Crucis en virtud de la concesión a don Fernando Enríquez de Ribera —descendiente del fundador— de licencia para su práctica por un periodo de quince años. El número de estaciones quedó fijado en 12, señaladas por cruces o altares portátiles a lo largo del recorrido, con el que se quería recordar la distancia de los 1.321 pasos (997,13 metros) que separaban en Jerusalén la residencia de Pilatos del Monte Calvario. La devoción popular en torno a este Vía Crucis de la Cruz del Campo se mantuvo a lo largo de la Edad Moderna, hallándose estrechamente vinculada con el nacimiento y desarrollo de algunas de las hermandades penitenciales sevillanas, como la citada del Santo Crucifijo de San Agustín y las del Traspaso de Nuestra Señora, Cristo de las Virtudes, y Nuestra Señora de los Ángeles. ⁹⁸

El ejemplo del humilladero sevillano trascendió pronto al resto de la región, que vio llenar sus ciudades y pueblos de una variada y sugerente tipología de capillas callejeras, capillas-tribuna, calvarios, cruces de término, hornacinas callejeras, templetos, etc., que al convertirse en escenarios de rituales y prácticas religiosas de muy

⁹⁴ ANTÓN SOLÉ, P., «La religiosidad popular y su expresión plástica en los archivos de la Iglesia», *Memoria Ecclesiae*, vol. XVII (*Arte y archivos de la Iglesia*), Oviedo, 2000, p. 21.

⁹⁵ CAMPA CARMONA, R. DE LA, «El Vía crucis: un ejercicio de piedad aquilado a lo largo de los siglos», *Boletín Informativo del Consejo de Hermandades y Cofradías de Dos Hermanas*, n.º 73, marzo 2005.

⁹⁶ GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F., «El Vía Crucis a la Cruz del Campo. Origen y desarrollo histórico», *El Humilladero de la Cruz del Campo y la religiosidad sevillana*, Sevilla, 1999, pp. 63-83; GONZÁLEZ MORENO, J., *Vía Crucis a la Cruz del Campo*, Sevilla, 1992, y «Los orígenes del Vía Crucis a la

Cruz del Campo», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 475, septiembre 1998; MARTÍN DE LA TORRE, A., «Vía Crucis a la Cruz del Campo», *Archivo Hispalense*, n.º 51-52, 1952, pp. 49-104.

⁹⁷ ROMERO MENSAQUE, C. J., «Semana Santa, cofradías e Iglesia en 1604. Cuatrocientos años de la ordenación de la Semana Santa de Sevilla por la jerarquía eclesiástica», *Anuario de Investigaciones Hespérides*, vol. XII, 2004, pp. 429-454.

⁹⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, M., «Piedad popular y cofradías de penitencia en el Humilladero de la Cruz del Campo (siglos xiv-xvi)», *El Humilladero de la Cruz del Campo...*, pp. 39-62.

Monasterio de la Encarnación,
Osuna (Sevilla).



diversa naturaleza, impulsadas especialmente por los miembros de las Órdenes religiosas, contribuyeron poderosamente a la sacralización del entorno urbano.⁹⁹

Esta religiosidad desarrollada a pie de calle se expresó también en otra modalidad muy característica de la religiosidad andaluza del Barroco, como lo fueron los rosarios públicos, ampliamente extendidos por la región y que alcanzaron especial desarrollo en Sevilla a partir de fines del siglo xvii gracias a la acción de la Orden dominica, entre cuyos miembros destaca fray Pedro de Santa María Ulloa, considerado por la tradición popular como el promotor genuino del rezo público del rosario y de su peculiar uso como procesión callejera. El siglo xviii verá la consolidación de las agrupaciones rosarianas, que adoptan una compleja y diversa tipología en función de su naturaleza, lugar de residencia, fines, advocaciones, etc., y que se convierten en la tercera asociación parroquial junto a la Sacramental y la de Ánimas, como ha sido estudiado ampliamente por Romero Mensaque, a cuyos trabajos remitimos para esta cuestión.¹⁰⁰ No obstante, este mismo autor subraya también el protagonismo ejercido en la conformación de los rosarios públicos por parte de los religiosos capuchinos,¹⁰¹ entre los que destacan los conocidos fray Pablo de Cádiz, quien estableció en sus misiones en la capital gaditana las denominadas «compañías espirituales», en número de 15 en recuerdo de los misterios del Rosario; fray Isidoro de Sevilla, que adapta a la capital hispalense el modelo de rosario público de fray Pablo de Cádiz; y fray Feliciano de Sevilla, que establece en sus misiones y dentro del ámbito de la parroquia unas congregaciones del Santo Rosario, en la que integran a hombres y mujeres, regidos por unas breves constituciones, y que con el paso del tiempo se constituyeron propiamente en hermandades.

Este panorama de expresiones rituales se completa con otras muestras más esporádicas e irregulares, como las fiestas y procesiones de acción de gracias organizadas en función de acontecimientos extraordinarios como canonizaciones, victorias militares, natalicios y bodas reales, etc.,¹⁰² o las rogativas encaminadas a pedir el auxilio de la Divinidad en coyunturas catastróficas como epidemias, sequías, inundaciones,

⁹⁹ FERNÁNDEZ DE PAZ, E., *Religiosidad popular sevillana a través de los retablos de culto callejero*, Sevilla, 1987; MARTÍN GARCÍA, J. M., «Las cruces de Granada: manifestaciones artísticas de la religiosidad popular granadina (siglos xvi-xx)», *Actas de las III Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, pp. 349-356; MARTÍN PRADAS, A.: *Manifestaciones de la religiosidad popular en el callejero ecijano*, Écija, 1993; OLMEDO SÁNCHEZ, Y. V., «Cruces e imágenes callejeras en la configuración de la ciudad moderna: estudio de algunos ejemplos en Andalucía», *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, tomo III, Córdoba, 2003, pp. 219-235; PALOMERO PÁRAMO, J. M., *Ciudad de retablos. Arte y religiosidad popular*, Sevilla, 1987.

¹⁰⁰ Los numerosos trabajos dedicados por Romero Mensaque a esta cuestión se refunden y actualizan en su última monografía *El Rosario en Sevilla. Devoción, rosarios públicos y hermandades*, Sevilla, 2004, obra de obligada consulta sobre el tema y que constituye un excelente estado de la cuestión.

¹⁰¹ ROMERO MENSAQUE, C. J., «Fray Pablo de Cádiz, Isidoro de Sevilla y la influencia capuchina en la conformación de los rosarios», *IX Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 296-313.

etc., que ponen a prueba el poder taumatúrgico de las advocaciones cristíferas, marianas y hagiográficas en torno a las que se desenvuelve la religiosidad popular.¹⁰³

4. LAS INSTITUCIONES: HERMANDADES Y COFRADÍAS Y ÓRDENES TERCERAS

Las hermandades y cofradías son instituciones canónicas de seglares surgidas con el propósito religioso de dar mayor realce y permanencia al culto de determinadas imágenes y a la expiación de culpas, y a la vez cumplir otras funciones sociales de carácter asistencial, defensa de grupos o etnias, así como de apoyo mutuo. Su variedad y diversidad, tanto en su estructura como en su composición y objetivos, ha sido tan diversa y cambiante que resulta difícil establecer unos denominadores comunes. Son características básicas a todas ellas el ser asociaciones de seglares, autorizadas por la autoridad ordinaria eclesiástica, que dan culto especial a una o varias imágenes titulares en altares y capillas parroquiales, iglesias conventuales, capillas y ermitas, tienen personalidad jurídica y por tanto poseen bienes muebles e inmuebles independientes de los eclesiásticos.

Han constituido en todo tiempo, no exento de diferencias y desencuentros, un apoyo a la institución eclesiástica y a las Órdenes religiosas a las que subvenían con recursos económicos como pago a los actos litúrgicos y donativos. Han formado, asimismo, parte del entramado de dominio y adoctrinamiento permanente de los fieles.

A lo largo de la Edad Moderna las Órdenes religiosas, en especial las mendicantes, se han distinguido por su protección e incluso promoción de las hermandades y cofradías de pasión, así como de sus expresiones penitenciales. Como señala Fernández Basurte,¹⁰⁴ «las características propias de las Órdenes religiosas, cercanas a los sentimientos populares tanto por sus actividades de carácter asistencial, como por las peculiaridades de sus acciones pastorales, en concreto de su predicación, las sitúan en una posición muy cercana a las asociaciones pasionistas». En esta línea hay que destacar la labor ejercida desde la Baja Edad Media por los franciscanos, quienes como custodios de los

¹⁰² Una densa visión del tema puede verse en la reciente monografía de GARCÍA BERNAL, J. J., *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006. Para las celebraciones del ámbito malagueño deben consultarse los trabajos de PÉREZ DEL CAMPO, L. y QUINTANA TORET, F. J., *Fiestas barrocas en Málaga. Arte efímero e ideología en el siglo xviii*, Málaga, 1985; y SARRIA MUÑOZ, A., *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo xviii*, Málaga, 1996.

¹⁰³ Pueden citarse como ejemplos las procesiones de rogativas malagueñas estudiadas por FERNÁNDEZ BASURTE, L., «Reacciones piadosas colectivas ante las calamidades públicas en la Málaga del siglo xviii. La epidemia de 1649 y el terremoto de 1680», *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, vol. II, Murcia, 1993, y «Epidemias y manifestaciones religiosas en la Málaga del siglo xviii: la Virgen de la Victoria», *Baética*, n.º 16, 1994.

¹⁰⁴ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Semana Santa en la Málaga del siglo xviii*, Málaga, 1998, p. 160.

Santos Lugares se encargarán de difundir la devoción a la Santa Vera Cruz por todo el occidente cristiano. Esta semilla germinará en los conventos de la Orden seráfica a través de la creación de las cofradías de la Santa Vera Cruz, que por lo general suelen ser las más antiguas en las poblaciones andaluzas. Dedicadas en principio al culto como fin primordial, se convierten en penitenciales en la transición del siglo xv al xvi y llegan a la época del Barroco configuradas como cofradías de estricto sentido pasionista.¹⁰⁵

La Edad Moderna recoge este componente penitencial heredado del Medioevo y lo enriquece con diversos matices procedentes de la eferescente espiritualidad de la Contrarreforma, para dar lugar, desde el punto de vista de la tipología cofrade, a una rica variedad de hermandades y cofradías: gremiales, nobiliarias, de caridad, votivas, devocionales, congregaciones religiosas o espirituales, y corporaciones propiamente penitenciales, de las que se encuentran numerosos ejemplos en las poblaciones de Andalucía, al tiempo que cobran especial impulso la devoción al Santo Rosario, la Concepción de María, el culto a la Vera Cruz, Santísimo Sacramento y Ánimas del Purgatorio.¹⁰⁶

El siglo xvii representa una época dorada para las cofradías. Integradas como hemos dicho por laicos y nacidas con fines religiosos y asistenciales, establecidas en parroquias y conventos y también en ermitas, fueron forjando un tejido religioso en el que el seglar jugaba un importante papel.¹⁰⁷ La principal proyección social de las cofradías, labor asistencial aparte, es realzar los días de fiesta por medio de solemnes funciones religiosas y sobre todo procesiones (sacramentales, penitenciales y vias sacras, marianas y rosarianas) y romerías con las que se jalonaban los días feriados.¹⁰⁸

Como bien detecta Fernández Basurte, la mayoría de las cofradías de pasión surgen y se desarrollan en las iglesias conventuales, apoyadas y alentadas por el clero regular, mientras que en las parroquias el fenómeno se produce con mucha menor intensidad. En cada parroquia se perfila un sustrato básico de hermandades: las ya acostumbradas del Santísimo Sacramento, de la Virgen María y de las Ánimas del Purgatorio. No faltan otras en honor de santos y de Cristo, e incluso congregaciones espirituales, como las jesuíticas o la Escuela de Cristo.

¹⁰⁵ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, p. 159. Una visión general de la extensión de las cofradías de la Vera Cruz por la región andaluza puede verse en los trabajos de MIURA ANDRADES, J. M. y GARCÍA MARTÍNEZ, A. C., «Las cofradías de la Vera Cruz en Andalucía occidental. Aproximación a su estudio», *Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz*, Sevilla, 1995, pp. 127-162, y ARANDA DONCEL, J., «Las hermandades de la Vera Cruz en Andalucía oriental durante los siglos xvi al xviii», *Ídem*, pp. 163-181.

¹⁰⁶ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Expansión y control de las cofradías en la España de Carlos V», *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Religión, cultura y mentalidad*, vol. V, Madrid, 2001, pp. 377-416.

¹⁰⁷ Una síntesis de los valores sociales impulsados por las hermandades y cofradías andaluzas en general puede encontrarse en el artículo de PASCUA SÁNCHEZ, M. J. DE LA, «Solidaridad en el Antiguo Régimen. Las hermandades», *Andalucía en la Historia*, n.º 15, enero 2007, pp. 17-21. En la misma línea y para el caso concreto de Huelva se sitúa LARA RÓDENAS, M. J. DE, «La sociabilidad religiosa en la Andalucía del Antiguo Régimen», *Demófilo*, n.º 23, 1997, pp. 15-42.

En cambio, en las iglesias conventuales se establecen claras asociaciones y vinculaciones entre determinadas advocaciones y Órdenes religiosos concretas. Así, junto a la ya apuntada relación entre los franciscanos y la Vera Cruz, podría hablarse de la presencia de las hermandades del Santo Entierro y de Nuestra Señora de la Soledad en los conventos de agustinos, carmelitas y dominicos, no debiéndose tampoco olvidar la implicación del clero regular en el impulso de las hermandades dedicadas a la nueva devoción de Jesús Nazareno cargando con la cruz a cuestas, que cobra especial auge a partir del último tercio del siglo xvi para culminar en los lustros centrales de la siguiente centuria, aunque en el caso de la archidiócesis de Sevilla se registran todavía fundaciones cofrades de este título en el Setecientos, especialmente en ámbitos parroquiales.¹⁰⁹

Para las Órdenes religiosas la creación y desarrollo de estas corporaciones pasionistas supone una serie de beneficios que incitan a los frailes a la promoción y protección de estas asociaciones de fieles. En primer lugar, la importancia de estas agrupaciones penitenciales como cauce para la vivencia religiosa es aprovechada por las Órdenes para extender e intensificar las prácticas religiosas. Así los cultos, las misas, las procesiones e incluso los propios entierros son momentos a los que solía concurrir un importante número de fieles, ocasiones que se aprovechaban por los predicadores para la difusión de la doctrina desde el púlpito. En segundo lugar, el fuerte atractivo devocional que poseen algunas imágenes genera un constante flujo de fieles a sus capillas, lo que determina una vida intensa en las iglesias conventuales. Este movimiento de cofrades y devotos beneficia a la comunidad, tanto en el plano espiritual como en otros aspectos, sobre todo en el económico, no sólo a través del incremento de limosnas, donativos, etc., sino también a través de la percepción de estipendios por la celebración de los actos de culto de la cofradía, participación corporativa en la procesión de Semana Santa, asistencia a los entierros de los hermanos y misas en sufragio del alma de los cofrades fallecidos. Tales contraprestaciones entre cofrades y clero regular quedan reguladas por escrito en los acuerdos a los que llegan las comunidades con las hermandades, de los que podrían citarse innumerables ejemplos, muy expresivos de estas estrechas relaciones entre cofradías y conventos.¹¹⁰ Y en un último plano, en

¹⁰⁸ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «La religión en la calle. Encuentros y desencuentros en torno a la religiosidad barroca», *Andalucía en la Historia*, n.º 15, enero 2007, pp. 30-37.

¹⁰⁹ ARANDA DONCEL, J., «Las cofradías de Jesús Nazareno en Andalucía durante los siglos xvi al xix», *Las cofradías de Jesús Nazareno. Encuentro y aproximación a su estudio*, Cuenca, 2002, pp. 85-118; MARTÍN RIEGO, M., «Las hermandades de Jesús Nazareno en la archidiócesis de Sevilla en el siglo xviii», *Actas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las cofradías de Jesús Nazareno*, Córdoba, 1991, pp. 371-383; SÁNCHEZ HERRERO, J., LÓPEZ BAHAMONDE, M. DEL R., MIURA ANDRADES, J. M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I., «Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo xviii en la Andalucía bética y Castilla», *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, 1987, pp. 259-303.

¹¹⁰ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, pp. 164-165.

el que se mezcla lo económico y lo espiritual, habría que referirse a las ventas a las cofradías, por parte de las comunidades conventuales, de terrenos destinados a la construcción de capillas y camarines para el culto de sus imágenes, lo que generaba un juego de intereses mutuos: los cofrades gozan de un espacio en el que desenvolver su vida corporativa con cierta autonomía, y los religiosos obtienen la garantía de que estos recintos se van a mantener siempre en condiciones óptimas para un culto constante, al garantizarse su cuidado, adorno y enriquecimiento gracias a las aportaciones de la propia cofradía y las donaciones de los fieles. En otros casos, esta expansión del número de cofradías desborda el marco del propio templo conventual, al instalar sus imágenes en otras capillas levantadas en los claustros, porterías y huertas conventuales.¹¹¹

Un rápido recorrido por las cofradías de algunas de las capitales andaluzas nos pone de manifiesto algunos ejemplos de estos lazos, que evidentemente están sujetos a múltiples variables y no pueden convertirse en absoluto en leyes matemáticas, pero sí en indicios de esta simbiosis entre hermandades y conventos, especialmente visible en las corporaciones pasionistas.

Comenzando por el antaño extenso Arzobispado de Sevilla, ocioso resulta señalar su larga trayectoria cofrade, que ha generado una voluminosa bibliografía que obviamente no podemos recoger aquí, lo que nos obliga a una apretada síntesis encaminada a poner de manifiesto el peso de las Órdenes religiosas en la conformación de esta parcela de la religiosidad popular.¹¹² La capital hispalense, conformada como se ha visto como ciudad conventual por antonomasia, ha sido siempre campo abonado para la proliferación de hermandades y cofradías de muy diversa naturaleza: cofradías sacramentales para honra, gloria y culto del Santísimo Sacramento, fundadas por lo general en el siglo xvi o algo después;¹¹³ cofradías marianas, puestas

bajo las advocaciones de gloria de la Virgen; cofradías hospitalarias, dedicadas a la asistencia caritativa, que en algunos casos se transformarán en corporaciones penitenciales al llegar el siglo xvi; cofradías gremiales; cofradías asistenciales como las de la Misericordia y la Santa Caridad; y cofradías de las Ánimas Benditas, creación típica de la Contrarreforma, estrechamente asociadas a las sacramentales, hasta el punto de fusionarse ambas en determinados momentos de su historia. El Quinientos será el siglo de la aparición y expansión de las cofradías pasionistas, creando la simiente que fructificará en las múltiples manifestaciones de la religiosidad barroca, como la fundación de las hermandades de Jesús Nazareno, la explosión concepcionista y el auge de los rosarios públicos. Muchas de estas corporaciones muestran una estrecha relación con las Órdenes religiosas en virtud de múltiples factores, entre los que resultan decisivos la implicación de los frailes en la fundación de las hermandades puestas bajo las advocaciones propias de cada Orden y la acogida en sus templos de corporaciones de muy diversa naturaleza, especialmente pasionistas y de gloria. Así a guisa de ejemplo y sin ánimo de ser exhaustivos, podríamos citar en Sevilla la relación de los franciscanos con la hermandad de la Vera Cruz (fundada en el siglo xv) y otras muchas corporaciones de diversa naturaleza establecidas en las múltiples capillas del Convento casa grande de San Francisco¹¹⁴ y en la iglesia de su rama de los Terceros;¹¹⁵ la vinculación de los dominicos con la hermandad del Dulce Nombre de Jesús del Convento de San Pablo y la promoción de las hermandades del Rosario con especial intensidad durante los siglos xvi y xvii; los carmelitas impulsando las hermandades del Carmen esparcidas por la ciudad y acogiendo a la cofradía de la Soledad radicada en el convento casa grande de la Orden;¹¹⁶ los mercedarios con las hermandades de la Merced; los agustinos con las hermandades de Nuestra Señora de la Consolación y Correa, y la promoción del culto al Santo Cristo de San Agustín, que constituyó la gran devoción de la Sevilla medieval

¹¹¹ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, p. 169.

¹¹² Como visiones generales de la historia de las cofradías sevillanas podemos citar, entre otros, los siguientes trabajos: MARTÍN MACÍAS, A., «Las cofradías desde sus orígenes hasta el Concilio de Trento», *Semana Santa en Sevilla. Sangre, luz y sentir popular. Siglos xiv al xx*, Sevilla, 1986, pp. 16-56; ROMERO MENSAQUE, C. J., «La Semana Santa en la Sevilla del Barroco», en *Ídem*, pp. 60-174; ROMERO MENSAQUE, C. J. y DOMÍNGUEZ LEÓN, J., *Breve historia de la Semana Santa de Sevilla*, Málaga, 2003; SÁNCHEZ HERRERO, J., «Las cofradía sevillanas. Los comienzos», *Las cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*, Sevilla, 1985; «Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos xv a xviii», *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, op. cit.*, pp. 27-68; «Las cofradías de Semana Santa de Sevilla en la Modernidad. Siglos xv a xviii», *Las cofradías de Sevilla en la Modernidad*, Sevilla, 1991, pp. 29-97; «Crisis y permanencia. Religiosidad de las cofradías de Semana Santa de Sevilla, 1750-1874», *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*, Sevilla, 1991; «La evolución de las hermandades y cofradías desde sus momentos fundacionales a nuestros días», *Actas del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular*, Sevilla, 1999, vol. 1, pp. 29-53; «La evolución de las cofradías de Semana Santa en la actual diócesis de Sevilla desde sus fundaciones a nuestros días», *Religiosidad popular sevillana*, Sevilla, 2000, pp. 171-208; y *La Semana Santa de Sevilla*, Madrid, 2003. Las historias particulares de las hermandades de la capital existentes a fines del siglo xix se recogen en la clásica obra de BERMEJO Y CARBALLO, J., *Glorias religiosas de Sevilla o noticia histórico-descriptiva de todas las cofra-*

días de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad, Sevilla, 1882, (edición facsímil, Sevilla, 1994). Tales noticias son actualizadas y completadas con la historia de las fundadas en el siglo xx en la obra, de obligada consulta, de CARRERO RODRÍGUEZ, J., *Anales de las Cofradías sevillanas*, Sevilla, 1991. Síntesis más recientes de la historia y patrimonio de las hermandades de la capital y la totalidad de la provincia sevillana se recogen en las enciclopédicas obras colectivas publicadas bajo los títulos de *Nazarenos de Sevilla*, Sevilla, 1997; *Crucificados de Sevilla*, Sevilla, 1997; y *Misterios de Sevilla*, Sevilla, 1999.

¹¹³ MARTÍN RIEGO, M., «Las Hermandades Sacramentales de la ciudad de Sevilla a través de los Libros de Visitas Pastorales», *Eucaristía y Nueva Evangelización*, pp. 141-157; RODA PEÑA, J., *Hermandades Sacramentales de Sevilla*, Sevilla, 1996.

¹¹⁴ GARCÍA VILLACAMPA, C., «El Convento de San Francisco el Grande de Sevilla, solar de las cofradías sevillanas», *Calvario*, IX, 1943.

¹¹⁵ LÓPEZ BERNAL, J. M., «Establecimiento y presencia de la Hermandad de la Columna y Azotes en la Iglesia de los Terceros (siglos xvii-xix)», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 506, abril 2001, pp. 95-100; y «Hermandades de Penitencia en el Convento de los Terceros de Sevilla (1603-1835)», *V Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2004.

¹¹⁶ DELGADO ABOZA, F. M., «La Hermandad de la Soledad y el Convento Casa del Grande del Carmen (1569-1575)», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 517, marzo 2002, pp. 90-92.

y moderna;¹¹⁷ los trinitarios con la devoción a Jesús Cautivo;¹¹⁸ o los jesuitas con las congregaciones y asociaciones establecidas en sus templos.¹¹⁹

Este esquema puede fácilmente extrapolarse al extenso territorio diocesano hispalense de la Edad Moderna, integrado como se sabe por las actuales provincias de Sevilla,¹²⁰ Huelva y parte de las de Cádiz y Málaga.

El desarrollo de las hermandades y cofradías en la actual provincia de Huelva durante la Edad Moderna ha sido estudiado por Fernández Jurado,¹²¹ González Cruz¹²² y Lara Ródenas,¹²³ autor este último que apunta que «los tipos de hermandades dependieron en todo momento de la red de establecimientos eclesiásticos ofrecida previamente por las distintas poblaciones onubenses y, en particular, de la existencia o no de conventos. No sólo resulta evidente que las cofradías fueron más numerosas en la mitad meridional de la actual provincia de Huelva que en la septentrional (por la acumulación en ella de las comunidades religiosas), sino que, por propia definición, las zonas carentes de conventos también se vieron desposeídas de hermandades terceras, que funcionaron como verdaderos brazos o extensiones seculares de las Órdenes religiosas y fueron tradicionalmente las más pobladas de miembros y las de actividad más ambiciosa». Las poblaciones onubenses, integradas hasta momento avanzado del siglo xx en la jurisdicción eclesiástica de la Mitra hispalense, repiten la misma tipología cofrade de la vecina provincia de Sevilla, compuesta por las hermandades del Santísimo Sacramento, Ánimas, Jesús Nazareno,

Veracruz, Santo Entierro, Caridad o Misericordia, Rosario, Concepción, alguna patronal y, andando el tiempo, la de los Dolores, a las que se añade una hermandad de clérigos puesta bajo la advocación de San Pedro.

En la cercana diócesis gaditana también las hermandades y cofradías constituían la forma básica de organización de los fieles.¹²⁴ Las cofradías de penitencia aparecen suficientemente documentadas en Cádiz en el siglo xvi, como es el caso de las de la Vera Cruz establecida en el Convento de San Francisco,¹²⁵ y Jesús Nazareno, que acabará residiendo en el de las monjas de Santa María.¹²⁶ Ya en la siguiente centuria surgen las de la Piedad, Ecce Homo, Cristo de la Humildad y Paciencia, Columna, Salud, y Descendimiento.¹²⁷ Como señala Antón Solé para el Seiscientos, «la proliferación de cofradías, tanto penitenciales como de otro tipo en general durante este siglo, fue paralela a la introducción y aumento en Cádiz de las Órdenes religiosas: agustinos, dominicos, hermanos de San Juan de Dios, capuchinos, franciscanos descalzos, mercedarios, concepcionistas descalzas, los oratorianos de San Felipe Neri propiciaron la creación de otras asociaciones de seglares, a las que vinieron a sumarse los quince rosarios públicos fundados por el capuchino fray Pablo de Cádiz». En el Setecientos el número de cofradías se incrementará con otras nuevas, hasta el punto de estimarse que en 1799 en la ciudad de Cádiz las confraternidades en general ascendían a 53, de las que 12 ó 13 eran de penitencia, incluyendo a la Orden Tercera de los Servitas de Nuestra Señora de los Dolores.¹²⁹

¹¹⁷ GARCÍA DE GUZMAN, M., «La devoción al Santo Cristo del Convento de San Agustín de Sevilla: documentos inéditos (1603-1876)», *Archivo Agustiniiano*, n.º 195, 1993; «Recopilación histórica sobre la imagen, devoción y hermandad del Santo Cristo de San Agustín de Sevilla», *Archivo Agustiniiano*, n.º 197, 1995, y n.º 198, 1996; «El Santo Crucifijo de San Agustín», *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, n.º 485, julio 1999, pp. 36-39; GUTIÉRREZ, J. M., *El Cristo de San Agustín de Sevilla*, Sevilla, 2003.

¹¹⁸ GUEVARA PÉREZ, E., «Historia, culto y devoción en torno a la imagen titulada bajo la extendida advocación de Nuestro Padre Jesús Nazareno, vulgo de Medinaceli», *Boletín Informativo del Consejo de Hermandades y Cofradías de Dos Hermanas*, n.º 73, marzo 2005.

¹¹⁹ AMORES MARTÍNEZ, F., «La Compañía de Jesús y las Hermandades de Sevilla. Noticias histórico-artísticas», *IV Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2003.

¹²⁰ Una visión panorámica de la tipología cofrade en la provincia de Sevilla puede encontrarse en CANDAU CHACÓN, M. L., «Hermandades y cofradías en la Sevilla rural del xviii: el asociacionismo religioso y sus devociones», *Gremios, Hermandades y Cofradías*, San Fernando, 1992, tomo I, pp. 115-134. Específicamente sobre las hermandades sacramentales del antiguo territorio diocesano de la Edad Moderna, véase el artículo de GARCÍA MARTÍNEZ, A. C., «En torno a una devoción: cofradías y Santísimo Sacramento en Andalucía Occidental», *Eucaristía y Nueva Evangelización*, pp. 123-134.

¹²¹ FERNÁNDEZ JURADO, J., «Las primeras Cofradías de Penitencia en Huelva», «El Barroco y el Concilio de Trento» y «Las nuevas Cofradías», *Huelva Cofrade*, Sevilla, 1997, vol. I, pp. 171-189, 191-197 y 215-231, respectivamente.

¹²² GONZÁLEZ CRUZ, D.: «Cofradías y asociacionismo religioso en la Huelva del Antiguo Régimen: mentalidad, organización y recursos económicos (1700-1800)», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, tomo 9 (Andalucía Moderna, III), Córdoba, 1995; y «Cofradías y ritual religioso en la Semana

Santa de Huelva durante el siglo xviii», *Archivos y fondos documentales para la historia de la Semana Santa en Andalucía*, Málaga, 2003, pp. 73-105.

¹²³ LARA RÓDENAS, M. J. DE, *Religiosidad y cultura...*, op. cit., pp. 104-156; y «Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen: perfiles y contextos», *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, 2000.

¹²⁴ Una síntesis del devenir de las cofradías gaditanas de la Edad Moderna puede verse en HORMIGO SÁNCHEZ, E., «La Historia», *Semana Santa en las diócesis de Cádiz y Jerez*, vol. I, Sevilla, 1988, pp. 21-61.

¹²⁵ TRILLO GUTIÉRREZ, L. M., MARRERO DUARTE, J. M., JIMÉNEZ SALGUERO, F. y BRIZUELA CARCELLER, M., «La cofradía de la Santa Vera-Cruz: principio penitencial de Cádiz», *Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz*, pp. 725-732.

¹²⁶ RÍO CUMBRERA, J. DEL: «Jesús Nazareno, referente espiritual de la ciudad de Cádiz», *Gremios, Hermandades y Cofradías*, op. cit., tomo II; y «Jesús Nazareno de Santa María, cuatro siglos de devoción popular en Cádiz», *Actas del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular*, vol. II.

¹²⁷ MORGADO GARCÍA, A., «Cofradías y hermandades en el Cádiz de los siglos xvii y xviii», *Gremios, Hermandades y Cofradías*, tomo I.

¹²⁸ ANTÓN SOLÉ, P., «La religiosidad popular y su expresión plástica en los archivos de la Iglesia», p. 49.

¹²⁹ ANTÓN SOLÉ, P., *La Iglesia gaditana...*, p. 446. La situación de las cofradías gaditanas en el siglo xviii es también tratada por MORGADO GARCÍA, A., *Iglesia y sociedad...*, pp. 207-218, y «La vida espiritual en la diócesis de Cádiz a inicios del siglo xviii», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 166-168. Véase también a este respecto el reciente trabajo de HERRERA GARCÍA, A., «Cofradías y hermandades de Cádiz y su provincia en el siglo xviii y principios del xix», *Anuario de Investigaciones Hespérides*, n.º 13-14, 2007, pp. 83-91.

La diócesis de Córdoba ofrece igualmente un destacado influjo de las Órdenes religiosas sobre el desarrollo cofrade.¹³⁰ Por ello aquí también se da la asociación entre el franciscanismo y la extensión de las cofradías de la Vera Cruz, que gestadas en los núcleos urbanos importantes se expandiría a otros de menor entidad en la primera mitad del Quinientos, como Córdoba, Cabra, Fuenteovejuna o Aguilar de la Frontera, para pasar en la segunda mitad a Priego, Baena, Montoro, Palma del Río, Posadas, Almodóvar del Río, Puente Genil, Guadalcazar, Rute o Santaella.¹³¹ A partir de la segunda mitad del siglo xvi y a lo largo del xvii las cofradías de Jesús Nazareno, las últimas en nacer, despiertan un intenso fervor, al incluir nuevos aspectos penitenciales, como el ir el cofrade descalzo en la procesión del Viernes Santo.¹³² Esta nueva devoción se extiende especialmente por las comarcas cordobesas de la Campiña y la Subbética. Las Órdenes religiosas no fueron ajenas a tan novedosa propuesta cofrade, por lo que acogieron en sus templos estas nuevas hermandades, como es el caso de los franciscanos en Baena y Priego¹³³ (donde se fundó la hermandad del Nazareno en 1593 en la Iglesia de San Francisco), los agustinos en Montilla y los dominicos en Lucena.

En el vecino Reino de Jaén las viejas cofradías medievales, nacidas para la defensa del territorio, y las gremiales dieron paso a partir de

¹³⁰ Para las cofradías de la diócesis cordobesa son de obligada consulta los numerosos trabajos de ARANDA DONCEL, J., entre los que podemos citar los siguientes: «Religiosidad popular en una ciudad andaluza del Antiguo Régimen: el movimiento cofradiero durante la segunda mitad del siglo xviii en Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, n.º 113, 1987; *Historia de la Semana Santa de Castro del Río (1564-1900)*, Castro del Río, 1987; *Historia de la Semana Santa de Córdoba: la cofradía de Jesús Nazareno*, Córdoba, 1989; «Evolución histórica», *Semana Santa en los pueblos cordobeses*, Córdoba, 1990; *Cofradías y asistencia social en los barrios de San Juan y Todos los Santos (Trinidad)*, Córdoba, 1990; «Movimiento cofrade y religiosidad popular durante los siglos xvi y xvii en seis localidades de la Campiña cordobesa: Aguilar, Baena, Espejo, Fernán Núñez, Montemayor y La Rambla», *II Encuentro de Historia Local. La Campiña*, Córdoba, 1991; «Trayectoria histórica de la Semana Santa de Córdoba», *Córdoba: tiempo de Pasión*, vol. I, Córdoba, 1991, pp. 37-90; *La cofradía de la Expiración y la Semana Santa cordobesa durante los siglos xvii al xx*, Córdoba, 1993; *Historia de la Semana Santa de Montoro, siglos xvi-xx*, Córdoba, 1993; *Historia de la Semana Santa de Aguilar de la Frontera durante los siglos xvi al xx*, Aguilar de la Frontera, 1994; *Historia de la Semana Santa de Baena durante los siglos xvi al xx*, Córdoba, 1995; *Jesús Caído y la Semana Santa de Córdoba durante los siglos xvii al xix*, Córdoba, 1997; *Historia de la Semana Santa de Santaella durante los siglos xvi al xx*, Córdoba, 1998; *Jesús Nazareno en la Semana Santa de La Rambla*, Córdoba, 1998; *La cofradía de Jesús Nazareno de Fernán Núñez. Cuatro siglos de historia*, Córdoba, 2000; «Cofradías penitenciales y Semana Santa en la diócesis de Córdoba: el auge de la etapa barroca», *Demófilo*, n.º 36, 2000; *Córdoba y la devoción a la Virgen de los Dolores. Tres siglos de historia*, Córdoba, 2000; «Cofradías penitenciales y Semana Santa en la Andalucía del siglo xviii. Del auge de la etapa barroca a la crisis de la Ilustración», *España festejante. El siglo xviii*, Málaga, 2000; *Breve historia de la Semana Santa de Córdoba*, Málaga, 2001; *Órdenes religiosas y devociones populares en Córdoba. Los Mercedarios y el Cristo de las Mercedes (1236?-1835)*, Córdoba, 2002; *Jesús Nazareno y la Semana Santa de Castro del Río. Cinco siglos de historia*, Córdoba, 2003; *La Hermandad de las Angustias y la Semana Santa de Córdoba durante los siglos xvi al xx*, Córdoba, 2004; *La Hermandad del Via Crucis y la Parroquia de San Juan y Todos los Santos (Trinidad): IV Centenario de la imagen del Cristo de la Salud*, Córdoba, 2005. Igualmente hay que tener en cuenta la

mediados del siglo xvi a las nuevas cofradías dedicadas a conmemorar la Pasión del Señor y los Dolores de la Virgen,¹³⁴ impulsadas «tanto por el ambiente de Contrarreforma como por el apoyo fundamentalmente de dos Órdenes religiosas: franciscanos y dominicos». ¹³⁵ Así la primera cofradía de penitencia que se funda en Jaén es la de la Vera Cruz (1541) bajo el impulso de los franciscanos y establecida en el convento de la Orden seráfica.¹³⁶ Esta devoción fue difundida por los frailes franciscanos allí donde tenían conventos, por lo que no tardó en extenderse por la zona. Por su parte los dominicos promovieron otra cofradía, extendida por las ciudades del reino de Jaén, como fue la de las Angustias y Cinco Llagas, a partir de la hermandad de la capital, fundada en 1551.¹³⁷ Y en 1556 se funda la cofradía de la Soledad, establecida en el Convento carmelita de Nuestra Señora de la Coronada, extramuros de Jaén.¹³⁸ A fines de la centuria se funda la cofradía de los Nazarenos, la de Nuestro Padre Jesús y ya en el siglo xvii, en 1616, la de los Esclavos del Santísimo Sacramento y Cena.

Pasando ya al antiguo Reino de Granada y comenzando por Málaga, la relación entre conventos y cofradías se fija desde fechas tempranas. Así una de las primeras cofradías penitenciales de las que se tiene constancia documental es la de la Vera Cruz, nacida en el Convento

síntesis planteada por NIETO CUMPLIDO, M., «Cofradías y Hermandades: los laicos en la reforma de la Iglesia (siglos xiv-xvi)», *Córdoba: tiempo de Pasión*, vol. I, pp. 17-33.

¹³¹ AIRES REY, J. L., «La religiosidad popular en la primitiva y antigua Puente (o Pontón) de Don Gonzalo (hoy Puente Genil) a través de sus cofradías», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 455-468; ARANDA DONCEL, J., «Las cofradías de la Vera Cruz en la diócesis de Córdoba durante los siglos xvi al xviii», *Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz*, pp. 615-640; PÉREZ MORAL, L., «Pautas franciscanas de las cofradías cordobesas en la época moderna», *VI Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, Córdoba, 2002, pp. 341-348.

¹³² ARANDA DONCEL, J., «Las cofradías de Jesús Nazareno en Andalucía durante los siglos xvi al xix».

¹³³ REQUEREY BALLESTEROS, R., «Devoción a Jesús Nazareno y franciscanismo en la comarca de Priego», *I Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 173-184.

¹³⁴ GARRIDO AGUILERA, J. C., *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos xv y xvi. Las cofradías*, Jaén, 1987; ORTEGA SAGRISTA, R., «Historia de las Cofradías de Pasión y de sus procesiones de Semana Santa en la ciudad de Jaén (siglos xvi al xx)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 10, 1956.

¹³⁵ CORONAS TEJADA, L., «Manifestaciones de la religiosidad popular en Jaén durante la Edad Moderna», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, p. 149.

¹³⁶ ORTEGA SAGRISTA, R., «La cofradía de la Santa Vera-Cruz de Jaén. Historia de su fundación en 1541», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 58, 1968.

¹³⁷ ORTEGA SAGRISTA, R., «Boceto histórico de la antigua y primitiva cofradía de las Angustias y Cinco Llagas de Nuestro Señor Jesucristo, fundada el año de 1551 en la ciudad de Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 118, 1984, pp. 61-80.

¹³⁸ ORTEGA SAGRISTA, R., «Historia de la cofradía de la Transfixión y Soledad de la Madre de Dios», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, n.º 113, 1983.

franciscano de San Luis, a caballo de los siglos xv y xvi. Por su parte, en la casa de los dominicos surge en el Quinientos la cofradía de la Soledad, que llegaría a ser una de las más importantes de la ciudad. Y en el último cuarto de la misma centuria se funda en el convento de los agustinos la hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, que se ha de convertir en una de las señeras del panorama cofrade local de la última parte del Quinientos y de todo el siglo xvii. Este círculo de relaciones entre conventos y cofradías se cierra con la creación en torno a 1584 de la hermandad de Jesús Nazareno o de los Nazarenos de la Santa Resurrección en el Convento de San Andrés, de los carmelitas descalzos.¹³⁹ Esta secuencia indica, al decir de Fernández Basurte, que las cofradías «más populares y de mayor importancia entre las de una misma localidad por el carácter de sus manifestaciones externas, su patrimonio, etc., están auspiciadas y potenciadas por diferentes comunidades de religiosos».¹⁴⁰

En la vecina diócesis de Granada se desarrolla a lo largo de la Edad Moderna un importante florecimiento de hermandades y cofradías al calor de la implantación de las Órdenes religiosas.¹⁴¹ En el siglo xvi, junto a las hermandades de tipo religioso-benéfico, de raigambre medieval, se constatan en los inicios de la Granada moderna numerosas cofradías sacramentales, marianas y en general devocionales. En la ciudad de la Alhambra los mendicantes albergaron a lo largo de los siglos xvii y xviii a la mayor parte de las cofradías conventuales. Como señala López-Guadalupe Muñoz, «la labor de impulso del fenómeno cofrade no puede entenderse sin la aportación de las Órdenes religiosas, cada una fomentando sus devociones particulares», a veces en detrimento o en competencia con las actividades parroquiales.¹⁴² Si en el siglo xvi se habían fundado más de sesenta cofradías, en el xvii las nuevamente fundadas ascenderán al doble. El mismo autor distingue dos etapas de máxima intensidad fundacional: las dos primeras décadas

del siglo, «con copiosas fundaciones de esclavitudes, cofradías marianas y algunas de ánimas», y las dos décadas finales, que tras el fervor levantado por la epidemia de peste de 1679 propició la aparición de numerosas hermandades devocionales de Cristo y de María, congregaciones rosarianas y el definitivo despegue de las cofradías de ánimas. Si antes dominaron las cofradías gremiales, sacramentales y de penitencia, el Seiscientos conoce la floración de un elenco enorme de fines y advocaciones. A la cabeza de la piedad popular de esta centuria va el marianismo:¹⁴³ surgen por doquier cofradías del Rosario, que se manifiestan en cultos externos de rosarios diurnos, vespertinos, nocturnos y de la aurora, sobre todo en la segunda mitad del siglo. Igualmente adquiere gran importancia el culto inmaculista, a través de la polémica y los votos de las cofradías y los ayuntamientos. Y se afirman diversas advocaciones marianas que se consideraban patronas en sus respectivas ciudades: la Victoria en Málaga, las Angustias en Granada, la Piedad en Baza, etc., sin poder olvidar tampoco el abanico de devociones que trajeron los repobladores del reino de Granada durante los siglos xvi y xvii, estudiadas por Sánchez Ramos y entre las que el culto a la Virgen del Rosario ocupó un destacado lugar.¹⁴⁴

El esquema expuesto se reproduce en la cercana diócesis de Guadix, donde «*el peso de la Iglesia en la ciudad, y el asentamiento de determinadas Órdenes religiosas de regulares, son elementos fundamentales para que las cofradías de penitencia alcanzaran un evidente desarrollo a lo largo de la Edad Moderna*», las cuales se establecieron especialmente en los conventos de Santo Domingo (Santa Cruz, Entierro de Cristo, Dulce Nombre de Jesús, San Juan Evangelista y Nuestra Señora de la Soledad) y San Francisco (Santa Vera Cruz, Oración en el Huerto, Cristo a la Columna, Cristo de la Humildad y Nuestra Señora del Carmen).¹⁴⁵

¹³⁹ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, pp. 160-164.

¹⁴⁰ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, p. 162. Para la historia de las cofradías malagueñas sigue siendo de obligada consulta la clásica obra de LLORDEN, A. y SOUVIRON, S., *Historia documental de las cofradías y hermandades de Pasión de la ciudad de Málaga*, Málaga, 1969, y la obra colectiva *La Semana Santa malagueña a través de su historia*, vol. III de «Semana Santa en Málaga», Málaga, 1987. Una buena síntesis puede encontrarse en MATEO AVILÉS, E. DE, «Historia de la Semana Santa de Málaga: una visión renovada», *Málaga Penitente*, vol. I, Sevilla, 1998, pp. 19-67 para la Edad Moderna. Más recientemente contamos con el trabajo de JIMÉNEZ GUERRERO, J., *Breve historia de la Semana Santa de Málaga*, Málaga, 2003. Y una breve visión panorámica la facilita el reciente artículo de REDER GADOW, M., «La organización de las cofradías andaluzas. El ejemplo de Málaga», *Andalucía en la Historia*, n.º 15, enero de 2007, pp. 10-15.

¹⁴¹ Las cofradías granadinas han sido ampliamente estudiadas por LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Cofradías y advocaciones marianas en la Granada del siglo xviii», *Gólgota*, n.º 2, 1990; «La historia de la Semana Santa granadina desde el siglo xviii hasta nuestros días», *Semana Santa en Granada*, vol. I, Sevilla, 1990, pp. 95-124; «Las cofradías de la ciudad de Granada en la segunda mitad del siglo xviii», *Gremios, Hermandades y Cofradías*, tomo II; «Implantación de las cofradías en la diócesis de Granada durante la Edad Moderna», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 101-140; «Origen y control de las cofradías penitenciales en la provincia de Granada, (Edad Moderna)», *Actas de las Jornadas de Cofradías de la Diócesis de Granada y Guadix-Baza*, Granada, 1995, pp. 7-18; «Las cofradías de penitencia de Granada en la Edad Moderna»,

Gazeta de Antropología, n.º 11, 1995, pp. 103-108; «Religiosidad popular y cofradías en los conventos agustinos de Granada», *Los Agustinos Recoletos en Andalucía y su proyección en América*, Granada, 2001, pp. 109-126; «Orígenes de las cofradías penitenciales granadinas: la fundación de la Vera Cruz», *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada...*, pp. 357-387; y «Parroquias y cofradías en la Granada moderna. Piedad popular y organización confraternal en la Parroquia de San Gil y Santa Ana», *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Córdoba, 2004, pp. 107-131. Igualmente hay que citar la síntesis planteada sobre los comienzos de las cofradías granadinas por SMOLKA CLARES, J., «La historia de la Semana Santa granadina desde sus orígenes al siglo xviii», *Semana Santa en Granada*, vol. I, pp. 17-91.

¹⁴² LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Cofradías urbanas y acción municipal en la Granada moderna», *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Granada, 2006, pp. 94-95.

¹⁴³ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Cofradías marianas en la Granada moderna. Aproximación a una tipología confraternal», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, Córdoba, 2003, tomo I, pp. 151-170.

¹⁴⁴ SÁNCHEZ RAMOS, V., «Repobladores y devoción mariana: manifestaciones en el Reino de Granada (siglos xvi-xvii)».

¹⁴⁵ FERNÁNDEZ SEGURA, F. J. y PÉREZ LÓPEZ, S., *Semana Santa en Guadix: apuntes históricos*, Guadix, 1987; PÉREZ LÓPEZ, S., «Las cofradías de penitencia en la ciudad de Guadix en el siglo xviii», *Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*, pp. 289-299.

Aunque en la diócesis de Almería la implantación del clero regular fue sensiblemente más reducida, la expansión del movimiento cofrade siguió las líneas generales apuntadas para el Reino de Granada, repitiendo la tipología de hermandades y el elenco de advocaciones.¹⁴⁶

Junto a las advocaciones pasionistas, las Órdenes religiosas impulsan en toda la región andaluza el culto de ciertos misterios y titulaciones marianas que les son propias, «a fin de llevar al ámbito popular sus posicionamientos teológicos y doctrinales, en plena época de controversias postridentinas».¹⁴⁷ Ya nos hemos referido al elenco de advocaciones marianas propio de las principales Órdenes presentes en la Andalucía barroca, lo que hace innecesario y redundante volver sobre el tema. No obstante, habría que aludir siquiera de pasada a algunos temas claves de la mariología del momento, como la defensa de la entonces creencia piadosa de la Inmaculada Concepción de María, es decir, que la Virgen fue preservada de pecado original desde el mismo instante de su concepción. Esta opinión es el eje de una polémica que se rastrea ya en la Baja Edad Media y que explotará en el siglo xviii, especialmente en sedes episcopales como Sevilla,¹⁴⁸ Córdoba y Granada, a través de la denominada «cuestión concepcionista», es decir, las diatribas entre los partidarios de la opinión piadosa de la Inmaculada Concepción, representados fundamentalmente por franciscanos y jesuitas; y los antagonistas, capitaneados por los dominicos, que en líneas generales se muestran contrarios a sostener dicha opinión acerca de la Concepción sin mancha de la Virgen. Ante la pasividad e indiferencia de la Santa Sede por esta cuestión, por la que se interesaron la propia Corona a través de embajadas al Vaticano, y el pueblo a través de manifestaciones populares de adhesión y culto, bien pronto los contendientes pasaron del campo de las ideas a los hechos, mediante «las discusiones callejeras, las controversias mantenidas desde los púlpitos por fogosos predicadores que defienden las posturas a favor y en

contra, las manifestaciones populares de apoyo a la piadosa opinión, el culto público organizado en torno a la Inmaculada, los votos o juramentos solemnes que las instituciones, estamentos y organismos tales como universidades, ciudades, cabildos eclesiásticos y Órdenes religiosas y militares, realizan en pos de la defensa de la concepción sin mancha de pecado original de la Virgen María».¹⁴⁹ Aunque la anhelada definición dogmática no se conseguirá hasta el siglo xix, en 1661 el papa Alejandro VII declaró que la Virgen fue preservada de la mancha del pecado original. Esta declaración significó una gran victoria para el bando inmaculista, especialmente para los franciscanos, y la confirmación para el sentimiento y el culto concepcionistas en Andalucía. Bien pronto el entusiasmo se desbordó en un sin fin de fiestas por toda la región,¹⁵⁰ en las que tanto las Órdenes religiosas como las hermandades y cofradías jugaron un destacado papel, y cuyas características y desarrollo podemos conocer a través de las numerosas relaciones impresas que de ellas se hicieron.¹⁵¹ El resultado fue la definitiva consolidación y expansión del culto concepcionista a través de las manifestaciones artísticas del Barroco andaluz —con las conocidas obras de Martínez Montañés, Zurbarán, Murillo, Valdés Leal, etc.— y el establecimiento de hermandades bajo esta advocación mariana, especialmente fomentadas y tuteladas por la Orden franciscana.¹⁵²

La respuesta de los dominicos a esta ofensiva inmaculista no se hizo esperar y adquirió su más cumplida expresión en el fomento de las cofradías del Rosario, impulsadas desde los conventos de la Orden de Predicadores,¹⁵³ donde su presencia era obligada y desde donde desarrollaban un amplio programa de cultos articulado en torno a la salida de los rosarios públicos de hombres y mujeres a diferentes horas del día y de la noche, y las procesiones en la festividad de la Titular, como ampliamente ha sido estudiado por Romero Mensaque para el ámbito sevillano,¹⁵⁴ Espinosa de los Monteros Sánchez para

¹⁴⁶ GIMÉNEZ GARCÍA, J. A., «Aproximación al estudio de las hermandades y cofradías de la diócesis almerienses durante la Edad Moderna», *La Iglesia en el mundo medieval y moderno*, Almería, 2003; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Cofradías y hermandades en el Suroeste almeriense (siglo xviii)», *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería, 1998; RODRÍGUEZ PUENTE, R., *Breve historia de la Semana Santa de Almería*, Málaga, 2002.

¹⁴⁷ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, p. 171.

¹⁴⁸ NÚÑEZ BELTRÁN, M. A., «Complejidad de la vida religiosa en la Sevilla barroca. Doctrina, devoción y polémica inmaculistas desde las predicaciones del siglo xviii», *Actas del I Congreso Internacional La Orden Concepcionista*, León, 1990, vol. II, pp. 563-581; OLLERO PINA, J. A., «Sine labe concepta: conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo xviii», *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos xvi-xviii)*, México, 2003, pp. 301-335; PALOMERO PÁRAMO, J. M., «Entre el claustro y el compás», pp. 207-215.

¹⁴⁹ FERNÁNDEZ BASURTE, F., *La procesión de Santa María...*, p.p. 171-172.

¹⁵⁰ ARANDA DONCEL, J., «La religiosidad cordobesa en el Barroco», *I Curso de Verano El Barroco en Andalucía*, Córdoba, 1984, tomo II, pp. 48-49; FERNÁNDEZ BASURTE, F., «La devoción a la Inmaculada en Málaga (siglos xvi-xviii)», *Vía Crucis*, n.º 7, 1990; «El Concejo y la devoción a la Inmaculada en Málaga. Las fiestas de 1640», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV

(Historia Moderna), n.º 7, 1994; GARCÍA BERNAL, J. J., «Imagen y palabra: el misterio de la Inmaculada y las solemnidades festivas en Andalucía (siglo xviii)», *Poder y cultura festiva en la Andalucía Moderna*, Córdoba, 2006, pp. 78-113.

¹⁵¹ CIVIL, P., «Iconografía y relaciones en pliegos: la exaltación de la Inmaculada en la Sevilla de principios del siglo xviii», *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 65-77; DOMÍNGUEZ GUZMÁN, A., «Relaciones de fiestas inmaculistas en Sevilla (1615-1617). Catálogo descriptivo», *Sevilla y la literatura*, Sevilla, 2001, pp. 231-245.

¹⁵² Para las corporaciones concepcionistas fundadas en el arzobispado sevillano debe consultarse el clásico artículo de ÁLVAREZ, A., «Tradición concepcionista en la Provincia Bética [Franciscana]», *Archivo Hispalense*, n.º 86, 1957, pp. 159-197, y n.º 87, 1958, pp. 59-89; y mucho más recientemente el de NÚÑEZ BELTRÁN, M. A., «Asociaciones de devoción y asistencia en el siglo xvi: hermandades de la advocación de la Inmaculada en tierras de Sevilla», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, tomo I, pp. 63-73.

¹⁵³ PALOMERO PÁRAMO, J. M., «El esplendor de las Órdenes religiosas», pp. 215-223.

¹⁵⁴ ROMERO MENSAQUE, C. J., *El Rosario en Sevilla...*, y «El fenómeno rosariano en la provincia de Sevilla. Un estado de la cuestión», *VII Simposio sobre*

Cádiz,¹⁵⁵ Aranda Doncel, Moreno Valero y Peláez del Rosal para las tierras cordobesas,¹⁵⁶ López-Guadalupe Muñoz para la diócesis de Granada,¹⁵⁷ López Molina para Jaén¹⁵⁸ y Retana Rojano para Málaga.¹⁵⁹ Igualmente de inspiración dominica fueron las hermandades del Dulce Nombre de Jesús, dedicadas a combatir la blasfemia y que adquirieron un importante desarrollo a partir del último tercio del siglo XVI bajo el control de la Orden de Predicadores, a cuyo Maestro General competía la formalización canónica de estas corporaciones típicamente contrarreformistas.¹⁶⁰

Por último habría que referirse al fomento de las denominadas Órdenes Terceras, es decir, aquellas agrupaciones de laicos vinculados a una Orden religiosa que adoptan, desde su condición de seglares, el espíritu de la Orden en cuestión. Se denomina así por considerarse que en una Orden religiosa los varones ordenados en ella son la primera Orden, las religiosas constituyen la segunda Orden, y los laicos la tercera Orden. Así habrá tercera orden franciscana, carmelita, mercedaria, etc., en función de la adscripción a la Orden en cuestión. La Orden tercera constituye en definitiva una fórmula para vivir la espiritualidad de la orden, beneficiándose de sus gracias y privilegios espirituales, pero sin abandonar el mundo. La pertenencia a una Orden tercera constituía por tanto una vía de perfección espiritual en la que

Hermandades de Sevilla y su provincia, Sevilla, 2006, pp. 15-50. El mismo autor se ha ocupado recientemente de la extensión de la devoción rosariana en la onubense Sierra de Aracena en su trabajo «Religiosidad popular y tradición en la Sierra de Aracena: el fenómeno rosariano en la época moderna y contemporánea», *Anuario de Investigaciones Hespérides*, n.º 13-14, 2007, pp. 161-177. Y la extensión de esta devoción en la zona de la Campiña sevillana ha sido analizada por GUTIÉRREZ NÚÑEZ, F. J., «Culto y devoción a Nuestra Señora del Rosario en la Campiña sevillana (siglos XVI-XIX)», *Actas de las IV Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, vol. II, Almería, 2005, pp. 741-769.

¹⁵⁵ ESPINOSA DE LOS MONTEROS SÁNCHEZ, F., «Historia de los rosarios públicos en Cádiz», *Congreso Internacional del Rosario*, pp. 419-424.

¹⁵⁶ ARANDA DONCEL, J., «Los dominicos y la difusión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, tomo I, pp. 75-102; y «Las hermandades y los rosarios públicos en la diócesis de Córdoba durante la Edad Moderna», *Congreso Internacional del Rosario*, pp. 363-376; MORENO VALERO, M., «Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII (Cofradías del Santo Rosario)», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, n.º 112, 1987, pp. 95-111; PELÁEZ DEL ROSAL, M., «Algunos aspectos formales de los rosarios públicos en Andalucía: el caso de Priego de Córdoba en el siglo XVIII», *Congreso Internacional del Rosario*, pp. 399-406.

¹⁵⁷ LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L., «Expansión de las cofradías del Rosario en la diócesis de Granada en la época moderna», *Congreso Internacional del Rosario*, pp. 379-389.

¹⁵⁸ LÓPEZ MOLINA, M., «De las antiguas cofradías giennenses de gloria: siglos XVI-XX», *Actas del I Congreso Nacional Las advocaciones marianas de gloria*, tomo I, pp. 189-200.

¹⁵⁹ BELLIDO GÓMEZ, P. y RETANA ROJANO, R., «Influencia regia en la extensión de la devoción del Rosario en Málaga en la segunda mitad del siglo XVIII», *Actas del Congreso sobre la Andalucía de finales del siglo XVII*,

el individuo, sin dejar su estado, participaba a través de una vida austera y penitente —incluso con el uso del hábito— en los valores de la Orden en cuestión —franciscana, carmelita, etc.— a través de una serie de normas de vida y actividades de culto minuciosamente reguladas en las Reglas por las que estos terciarios se regían. Aunque como decimos la mayoría de las Órdenes religiosas pretendían la captación de fieles a través de la oferta de su Orden tercera, ésta alcanzó en Andalucía especial importancia en el caso de la Orden franciscana,¹⁶¹ siendo habitual que en cada convento seráfico estuviese erigida la Venerable Orden Tercera, la cual contaba con capilla propia donde realizar los ejercicios y actividades propios de su instituto, entre los que fue muy característico el culto al Santísimo Sacramento,¹⁶² pronto codificados en compendios como el de fray Juan Lasso de la Vega (1734), muy ilustrativo de la naturaleza y características de estas instituciones de tanto peso en la espiritualidad de la Andalucía barroca.¹⁶³

Con Carlos III las cofradías y sus manifestaciones públicas —romerías, disciplinantes y rosarios de la aurora—, fueron prohibidas unas y reguladas y sometidas a la autoridad del Consejo de Castilla las que pervivieron.¹⁶⁴ La situación se hará más crítica en el siglo XIX con las varias desamortizaciones, lo que supondrá en muchos casos su ruina

Cabra, 1999, pp. 345-352; RETANA ROJANO, R., «Apuntes para la historia de una devoción mariana en Málaga: el Rosario», *La Saeta*, n.º 24, noviembre 1999; y «Fray Alonso de Santo Tomás y su influencia en los orígenes de los rosarios callejeros en Málaga», *Congreso Internacional del Rosario*, pp. 391-397.

¹⁶⁰ PEDREGAL, L. J., «Cofradías del Dulce Nombre de Jesús», *Archivo Hispalense*, n.º 95, 1959, pp. 255-260; SÁNCHEZ RAMOS, V., «El Dulce Nombre de Jesús: una devoción popular al Santo Niño en los ciclos de Navidad y Semana Santa», *Revista Vera Cruz*, n.º 18, Puertollano, 2007, pp. 5-12; SANCHO DE SOPRANIS, H., «Notas históricas sobre la devoción al Nombre de Jesús en Andalucía», *Archivo Iberoamericano*, n.º 12, 1943.

¹⁶¹ GÓMEZ NAVARRO, S., «La Venerable Orden Tercera Seglar de San Francisco: una aportación a la institución y sociología de una forma singular de asociacionismo religioso. Edad Moderna», *XI Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 235-258; GUTIÉRREZ NÚÑEZ, F. J., «La Orden Tercera en los conventos franciscanos de Sevilla», en *Ídem*, pp. 279-293; HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S., «La Orden Tercera en la Provincia Franciscana de los Ángeles», en *Ídem*, pp. 295-303; JORDAN FERNÁNDEZ, J. A., «El V.O.T. de San Francisco de Estepa: notas para su historia», en *Ídem*, pp. 343-352; MORENO HURTADO, A., «El Venerable Orden Tercero de San Francisco de Asís de Antequera», en *Ídem*, págs. 379-385; PELÁEZ DEL ROSAL, M., «Estatuto jurídico y aspectos histórico-artísticos de la V.O.T. de San Francisco de Priego: etapa inicial (1629-1660) y proceso restaurador (1845-1910)», en *Ídem*, pp. 399-414; ZAMORA JAMBRINA, H., «Documentos de la Venerable Orden Tercera de San Francisco de Marchena existentes en el Archivo de la Provincia Franciscana Bética O. F. M.», en *Ídem*, pp. 613-626.

¹⁶² CAMPA CARMONA, R. DE LA: «La estación al Santísimo Sacramento, devoción terciaria franciscana», en *Ídem*, pp. 183-209.

¹⁶³ RODRÍGUEZ BECERRA, S., «Los privilegios espirituales de la Orden Tercera de San Francisco», en *Ídem*, pp. 457-474.

¹⁶⁴ Un reciente estudio de esta cuestión se recoge en la monografía de RODRÍGUEZ MATEOS, J., *Las cofradías y las Luces*, Sevilla, 2006.

y desaparición. De esta situación se sobrepondrán a lo largo del siglo xx, alcanzando hacia el final del mismo el momento de mayor esplendor de toda su historia.

5. LA ATENCIÓN ESPIRITUAL A LA HORA DE LA MUERTE

Sabido es que durante la época barroca la muerte, como símbolo de las vanidades de este mundo y puerta de paso a un más allá donde se pone en juego la salvación del alma al abandonar el cuerpo, fue uno de los grandes temas del pensamiento del momento, expresado especialmente en la literatura y en las artes plásticas. La preocupación por conseguir una «buena muerte» con la que asegurarse la salvación eterna estuvo siempre presente en la mente del hombre de estos siglos. El miedo a la muerte y la angustia por la salvación asoman especialmente a la hora del testamento, en cuyas cláusulas se ponen en marcha una serie de rituales religiosos y prácticas funerarias encaminadas a garantizar la entrada del alma en el Paraíso. Para ello, como señala Adela Tarifa, era ineludible cumplir el ritual ordenado que dictaba la Iglesia en la preparación «vertical» del acto de morir: testar en salud, enfermar, recibir los tres últimos sacramentos (Penitencia, Eucaristía y Extremaunción), agonizar asistido por otros cristianos, fallecer y renacer a la otra vida, con las exequias mortuorias como telón de fondo.¹⁶⁵

A la hora de la muerte las cofradías desempeñan una función asistencial básica por medio de una serie de prestaciones fundamentales.¹⁶⁶ En primer lugar proporcionan todo lo necesario para la organización y desarrollo del acto del sepelio: la camilla, el féretro, la mortaja y la cera, así como el acompañamiento hasta el lugar del entierro, que suele ser la cripta propia de la hermandad en la sede

¹⁶⁵ TARIFA FERNÁNDEZ, A., «El ritual de la muerte entre la religión y la religiosidad popular en el Antiguo Régimen», *Actas de las IV Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, vol. I, p. 63. En este mismo campo incide, con carácter general para la España del Antiguo Régimen, GARCÍA FERNÁNDEZ, M., «De cara a la salvación en la España del Antiguo Régimen: la solución de los problemas morales y de conciencia», *Actas de las III Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, pp. 41-67, aunque sus conclusiones son perfectamente extrapolables a la Andalucía barroca.

¹⁶⁶ Una visión general de este campo de la asistencia funeraria por parte de las cofradías se plantea en el artículo de GONZÁLEZ CRUZ, D., «Las hermandades de Andalucía y el ritual de la “buena muerte”», *Andalucía en la Historia*, n.º 15, enero 2007, pp. 23-29. Este tema ha recibido estudios puntuales para algunas provincias andaluzas. Así Córdoba cuenta con los trabajos de GÓMEZ NAVARRO, S., entre los que podemos citar *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814). Análisis y estudio de los testamentos*, Granada, 1985; y «Un acercamiento singular a la seráfica religión: muerte y franciscanismo en la Córdoba del Antiguo Régimen», *III Curso de Verano El Franciscanismo en Andalucía*, pp. 377-400. La asistencia funeraria en las cofradías granadinas ha sido estudiada por LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J., «Consideraciones sobre la muerte en las cofradías de ánimas de Granada», *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, pp. 293-304. Para las hermandades onubenses disponemos de los trabajos de GONZÁLEZ CRUZ, D., «Cofradías y ritual de la muerte en la Huelva del siglo xviii», *Gremios, Hermandades y Cofradías*, tomo I; y *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del Siglo de la Ilustración*, Huelva, 1993; y los de LARA RÓDENAS, M. J. DE, *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad*

de la institución, por lo general bajo la capilla en la que se venera la imagen titular. Y en segundo término, aunque más importante incluso que el propio entierro, la cofradía ofrece lo que pudiera denominarse un «seguro espiritual» a través de misas de ánimas, de réquiem y otros sufragios contemplados en los estatutos de las hermandades. Dentro del clima de miedo e inseguridad en que vive el hombre de la época, el número de misas tanto como el de participantes en el cortejo fúnebre son directamente proporcionales a la garantía de salvación del difunto. Y dada la concentración de cofradías en algunos conventos, el número de celebraciones fúnebres debió resultar exorbitante, por lo que los estipendios de misas, las limosnas y el abono de cera debieron ser bastante crecidos, lo que significaba un importante capítulo de gastos para las hermandades y una nutrida fuente de ingresos para las comunidades conventuales. La influencia desplegada por las Órdenes religiosas se advierte especialmente en la petición formulada por el difunto de ser amortajado con el hábito de la Orden de su preferencia y las misas encargadas para que sean dichas en los templos conventuales delante de las imágenes de su devoción.

Aunque la generalidad de las cofradías dispensaban estos servicios, independientemente de su advocación, estas prácticas funerarias encontraron especial acogida en las hermandades de Ánimas, dedicadas a la celebración de sufragios por aquellas almas que han de sufrir un periodo de purificación de sus culpas en el Purgatorio antes de pasar al definitivo Paraíso. Como creación típica de la Contrarreforma, estas hermandades de Ánimas se desarrollaron ampliamente durante los siglos xvi y xvii en parroquias y conventos y alcanzaron un importante nivel de desarrollo económico y esplendor artístico al contar con el respaldo oficial de las clases privilegiadas.¹⁶⁷ Este culto a las ánimas

funeral en Huelva durante el siglo xviii, Huelva, 1999; y *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco*, Huelva, 2001. En Málaga esta cuestión ha sido estudiada por CASTELLANOS, J., «Las Cofradías de Semana Santa de Málaga ante la salud, la enfermedad y la muerte. Notas para su estudio», *Actas del I Congreso Nacional de Semana Santa*, pp. 551-560; FERNÁNDEZ BASURTE, F., pp. 165-166; REDER GADWOW, M., «Los documentos notariales como fuente para el estudio de la vinculación cofrade malagueña ante la vida y la muerte», *Archivos y fondos documentales para la historia de la Semana Santa en Andalucía*, Málaga, 2003, pp. 155-176; y su reflejo en el arte por SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A., *Muerte y cofradías de pasión en la Málaga del siglo xviii. (La imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades)*, Málaga, 1990. Y para Sevilla tenemos el trabajo de RODRÍGUEZ MATEOS, J., «Bien a los muertos y utilidad a los vivos: el auxilio funerario en las cofradías de la Modernidad», *II Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2001.

¹⁶⁷ Las de Málaga han sido estudiadas por JIMÉNEZ BARTOLOMÉ, A. M., «Las hermandades de Ánimas: una aproximación al caso de Málaga», *Actas de las IV Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, op. cit., vol. I, pp. 277-303; y RODRÍGUEZ MARÍN, F. J., «Las hermandades de Ánimas en Málaga: aspectos devocionales y artísticos», *Ídem*, vol. I, pp. 305-329. Y para Sevilla hay que seguir teniendo en cuenta el clásico artículo de PEDREGAL, L., «La devoción a las Ánimas en Sevilla», *Archivo Hispalense*, n.º 20, 1946, pp. 191-204, y aportaciones mucho más recientes como la de JIMÉNEZ SAMPEDRO, R., «La Hermandad de las Ánimas Benditas de la Parroquia de San Vicente Mártir de Sevilla», *I Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*, Sevilla, 2000.

sufrientes estuvo vinculado estrechamente a la Orden carmelita, dada la cualidad atribuida a la Virgen del Carmen como intercesora ante Dios por los que padecen las penas del purgatorio. Esta devoción caló hondo en la dramática y expresiva sensibilidad barroca y alcanzó su impactante representación plástica en los habituales retablos de ánimas, tanto pictóricos como escultóricos, en los que se expresa con

dramáticos y sombríos tintes el ansia de salvación de aquellas almas retorcidas entre las llamas, de las que consiguen salir gracias a la intercesión de la Virgen del Carmen y santos como San Miguel Arcángel, San Francisco o Santo Domingo, lo que prueba una vez más el decisivo papel jugado por las Órdenes regulares en la religiosidad andaluza del Barroco.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Este culto a las Ánimas adquirió especial intensidad en la Andalucía Oriental, donde adoptó expresiones artísticas muy peculiares, como la presencia de una peculiar iconografía del tema con matices muy específicos y la construcción de las denominadas «ermitas de ánimas». Véase a este respecto los estudios de LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J., «Imágenes del Más Allá: culto e iconografía de las Ánimas en la Granada moderna», *Religión y*

Cultura, Sevilla, 1999, vol. I, pp. 395-406, (reeditado en *Poder civil, Iglesia y Sociedad en la Edad Moderna*, pp. 161-196); y SÁNCHEZ RAMOS, V., «La devoción y culto a la muerte durante el Barroco y la estructuración de la religiosidad popular. Un modelo metodológico a través del fervor alpujarreño», *Actas de las IV Jornadas La Religiosidad popular y Almería*, vol. I, pp. 201-262.



EL BARROCO HISTÓRICO ANDALUZ Y SU DIFÍCIL POSMODERNIDAD

Fernando R. de la Flor
Universidad de Salamanca

Creo que se puede afirmar que este encuentro en Andalucía —esto que en cierto modo es una conmemoración que tiene como objeto la proclamación contundente de un tiempo que se entiende como de fundamentación y legado—, estaba anunciado. Se diría «predeterminado» casi a su realización. Como en tantas otras ocasiones que se han venido sucediendo en estos últimos años, esta vuelta del interés por el espacio barroco *tout court* estaba, casi diríamos, proféticamente prevista, adoptando la forma de un suerte de reivindicativo *triunfo* final de ese mismo paradigma que ha tenido siempre feroces adversarios, que hoy se disuelven y desaparecen de la escena dialéctica.

Triunfo diferido de las representaciones y objetos culturales generados por el Barroco histórico, precedido por Eugenio D'Ors. Pues, en efecto, el filósofo, a la zaga por entonces de la tímida recuperación que el Barroco había experimentado en el seno de la cultura alemana de finales del siglo XIX, había decretado en aquellos primeros encuentros en Pontigny¹ que el Barroco estaba hecho de retornos; que era un fantasma epocal; un *eón*,² que periódicamente estaba convocado a

¹ Lugar —Pontigny, la abadía cisterciense— donde el filósofo habría expuesto su teoría sobre el Barroco en el seno de lo que fueron entre 1920 y 1930 unas «décadas» en torno a la construcción de categorías ideológico-estéticas.

² Es la acuñación del concepto del «eón» barroco, enfrentado bipolarmente a la sucesión de las eras «clásicas» que se le oponen, desarrollada más tarde en el libro seminal de la estética d'orsiana, *Lo barroco*, cuya primera edición francesa es de 1935 (París, Gallimard). La explicación para la puesta en circulación de este

reaparecer en la Historia para desbancar lo clásico, y, deprimiendo el paradigma racionalista, acabar por imponerse estéticamente por la fuerza de su espíritu y *elan vital*. Una suerte de energía espiritual aquella, hecha de desmesura y de genio, que no se somete a ley alguna y que tiene una particular cualidad: la de que se sitúa en una apertura infinita frente al misterio del hombre y del cosmos, de lo que pretenderá ofrecer representaciones y «lecturas» cenitales, totalizadoras y dogmáticas.

Efectivamente, como quería D'Ors, el Barroco puede evocarse en la forma de un «viento sin norte» que, animado por un espíritu de trascendencia, sopla particularmente en los momentos de cansancio de la razón o, para decirlo con Goya, en los momentos en que la razón instrumental decae de su tarea y recalca en el sueño.

Sin embargo, la emergencia de este paradigma borrado cobra siempre un aire intempestivo, pues su recuperación tradicional se ha realizado justamente en el siglo xx dominado por los análisis materialistas, por el positivismo pragmático y orientado a encontrar la fórmula teórica que dé sentido y orden al mundo y al devenir de las comunidades humanas en él. En los comienzos de mi intervención es preciso conceder a Walter Benjamín una prioridad al plantear en su estudio sobre el teatro del duelo alemán³ al Barroco como lo que es: el retorno continuo de lo olvidado y sorteado por la razón. Ciertamente los asuntos relativos a la redención, al sentido final o teleológico de la historia humana, al providencialismo y al mesianismo son los invitados indeseados al festín ilusionista de la posmodernidad volcada en los aspectos inmediatos y de pérdida vocación por el futuro y aun también por el pasado, ambos disueltos en un presente absoluto que ya no se hace preguntas teleológicas.

De esta manera toda vuelta del Barroco o al Barroco es hoy parcial, selectiva, podría decirse que soslaya las grandes cuestiones que aquel tiempo plantea, y se cierne sobre él buscando capturar sólo aquello que de recuperable tiene, singularmente lo que afecta a sus procedimientos retóricos y a su manejo de las apariencias, que se plasma en ese saber de lo espectacular, de lo que puede mover y arrastrar a las masas electrificadas por la magnitud que cobran las representaciones mayestáticas del mundo que comparecieron un día en el ágora de la ciudad barroca hispana.

Dejemos a un lado el hecho bien visible en nuestros días de esta vuelta sistemática a lo barroco como fuente de procedimientos retóricos efectistas e infinitos, como referencia estética y como tecnología propia de unas obras de arte animadas e insufladas por una genialidad que

término expresivo «eón» —que se ha asociado al de «barroco»— se encuentra en D'ORS, E., *La ciencia de la cultura*, Madrid, Rialp, 1964, pp. 39-40.

³ BENJAMIN, W., *Orígenes del duelo*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁴ Esta caracterización completaría en cierto sentido la puramente formalista detallada por CALABRESSE, O., en su *Era neobarroca*, Madrid, Cátedra, 1989, y que tienen una suerte de lógica binaria y a lo que el filósofo italiano denomina «principios del neobarroco»: ritmo y repetición, límite y exceso, detalle y fragmento, inestabilidad y metamorfosis, desorden y caos, nudo y laberinto, complejidad y disipación, poco más o menos y no sé qué, distorsión y perversión, finalmente.

no respeta las reglas de ninguna razón ilustrada que se le quiera imponer, y que siempre se interroga por lo excesivo, entregando una pulsión irracionalista y lujosa que, mediante la proliferación de lo formal, termina abriéndose a una perspectiva trágica sobre el hecho del mundo y la complejidad (divina) del mismo.⁴

Hay o se producen otras vueltas al Barroco o del Barroco, y estas ya no tienen que ver tanto con las tecnologías propias y operativas de un neobarroco puesto a la moda o a la *page*, como con lo que —y creo que eso es justamente lo que aquí se produce y nos convoca— es una necesidad identitaria, siendo esta necesidad de anclaje uno de los vectores prioritarios sobre los que camina el imaginario y la subjetividad social de nuestro tiempo.⁵

Búsqueda, en efecto, de raíces, de un suelo propio, de una época que pueda reconocerse como fundadora, fuente de prestigio y de una memoria saturada y que, sobre todo, pueda ser todavía al presente reconocida en las cartografías espaciales, algo entonces no puramente desvanecido, sino sometido todavía a algún efecto aurático de «presencia». El presente rastrea el pasado —en un momento que bien podríamos calificar de «dorado» para las culturas históricas o de la memoria— y lo hace en búsqueda de una apoyatura que pueda alzarse en calidad de tradición solidificada, de referencia espacial incluso, en todo caso de huella susceptible de recuperación.

Ya no son, o no lo son sólo, los artistas los que vuelven a un tiempo fuerte de la producción simbólica, en la búsqueda activa de procedimientos que puedan darle espesor a sus prácticas. Ya no son sólo tampoco los intelectuales quienes encuentran en el hecho inconmensurable de habitar entre los restos de lo que en su día fue una cultura imperial, capaz de proyectarse sobre al menos tres de las más grandes plataformas continentales, una determinante muy poderosa para sus exploraciones analíticas y para sus reconstrucciones históricas. Es que resulta ser también una demanda —al parecer específica de un tiempo político marcado por la globalización desidentitaria y alógena—, la que determina ahora y dictamina también que hay que «volver al pasado» (o sujetarlo para impedir que de algún modo deje de pasar), encontrando en él las huellas que encaminan no sólo al presente sino acaso al futuro que se le propone a una comunidad determinada, para lograr con ello el hecho mismo de una cohesión interna e íntima trabazón armónica entre las temporalidades por las que ha atravesado un «pueblo» en su pasaje por la historia. Ello entonces para producir tal vez ese sentimiento de continuidad hacia el que nuestro presente, fragmentado y líquido como está,⁶ siente una suerte de nostalgia invencible.

⁵ Viene aquí a cuento, entonces, la percepción de un Ortega y Gasset en cuanto que a la altura de 1915, en plena reconstrucción o regeneración del nacionalismo hispánico, el filósofo cree percibir, en efecto, que: «cada día aumenta el interés por lo barroco» (en «La voluntad del Barroco», *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, Óptima, 1998, p. 164).

⁶ «Modernidad líquida» caracterizada así por Bauman en cuanto proceso abierto en la última fase del capitalismo cultural. Ello en BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, México, FCE, 2006.

Estamos aquí, en este punto, reunidos en Antequera a este dictado último por el que es por esta vez la política (el arte de gobernar el imaginario de una comunidad) la que sin duda nos señala un punto de atención, un espacio que nunca debemos olvidar porque ciertamente ha devenido inolvidable, y un eslabón necesario para construir la tensión dialéctica interna a la propia Historia de España. Estamos, pues, ocupando una posición neobarroca, propugnadora al cabo de una revisión de lo barroco, en la estela misma de ese afortunado concepto que se abrió paso va ya para veinte años acuñado por Calabresse.⁷

Y verdaderamente sucede que aquí el asumir de ese legado se ve facilitado en todo lo que aquí se diga, y el pensamiento que en tal lugar se ejecute está sin duda animado por el *genius loci* local; por el hecho de la preexistencia, y yo diría que de la salvaguardia y hasta sobrevivencia milagrosa de un ámbito, de un lugar esencialmente barroco en el seno del cual, como si se tratara de un invernadero (lo sería de ideas), se nos convoca hoy, de nuevo, a repensar el Barroco, y yo diría, a tenor de las declaraciones de los representantes culturales de la actual dirección de la Junta de Andalucía, que a identificar éste como el signo mayor de una propia cultura andaluza. En efecto, «comprender», «interpretar», «integrar» narrativamente, son las funciones a las que estamos llamados, y éstas siempre se han relacionado con una topología, un espacio que debe ser penetrado a efectos de alcanzar su verdad.

Y no están, ciertamente, equivocados en ello quienes han decidido atar fuertemente la evocación histórico-temporal a una determinante espacial, pues esta región se propone al mundo como aquella que de una manera más viva y pregnante ha preservado esa misma cápsula temporal barroca, ofreciéndole una suerte de refugio y de amparo, incluso cuando su momento abiertamente ya había pasado, generándose aquí una experiencia única que bien han teorizado los poetas, y según la cual nos sentimos en estas ciudades como ante el hecho de poder morder una uva que todavía en enero o febrero hubiera preservado el sabor de todo un verano finalmente extinto e ido, sino es del interior mismo de ese fruto milagroso, lo que renueva el mito de la *madeleine* proustiana, y nos tienta a conducirnos también como los historiadores embriagados de pasado de otras épocas. Es previsible entonces para el futuro inmediato que ello se vea potenciado con la política de reconfiguración de entornos históricos, que queden cerrados o estancos a todo devenir, objetos sólo de una contemplación sin funcionalidad alguna.⁸

Y, sin embargo, esta exaltación de las memorias no puede ni debe caer en una posición nostálgica que declinara los temas del «ubi sunt», «estos, ay dolor, que ves ahora» o el propio «Roma, tanta fuit»;

⁷ La acuñación se produjo en su famoso libro *La era neobarroca* del 89, con primer edición italiana del 87.

⁸ Proceso de enquistamiento de la ciudad histórica española que he tratado de definir en mi «La ciudad de la memoria. Devenir de los discursos de representación», *PH. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, n.º 58, 2006, pp. 96-105.

⁹ GÜMBRECHT, H. U., *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 411.

ni debe ni puede tampoco fingir que propicia un acceso aproblemático e ingenuo al mundo ante cuyas huellas poderosas estamos. La cultura histórica en cuyo ámbito nos movemos, la tradición humanística de la que nos reclamamos. Ha dicho Gumbrecht que «no puede evitar vivir entre su cruzada por satisfacer tales deseos de presencia y de relación inmediata con el pasado y una conciencia de que esta tarea autoasignada es imposible de cumplir. Por lo tanto, la cultura histórica —si quiere preservar su identidad como forma distinta de la experiencia de la ficción...— debe tratar de «conjurar» la realidad de los mundos pasados, sin permitirse caer en analogías ingenuas, reconociendo la subjetividad inevitable de cada una de las construcciones de la otredad histórica».⁹

La inquisición sobre el Barroco, es indudable, se realiza así en un espacio prioritariamente marcado por el signo cultural-ambiental de aquella época esplendente y nunca agotada en sus determinaciones. Y ello, por lo tanto, nos permite volver a ella, después de un número inagotable de convocatorias que la tienen por referente, quizá con una renovada energía prospectiva. La orientación que adquiera la misma es aquí la cuestión, y aquí se encuentra también en todo caso articulada la singularidad de este encuentro, que tiene como objetivo, después de las pasadas veleidades orientalizantes, en busca de conflictivas genealogías islamo-peninsulares más mestizadas, comunicar abiertamente el carácter, no ya de una ciudad, esta ciudad, sino de una geografía propia, la de Andalucía, con lo que sin duda es y fue un gran momento de lo nacional proyectado hacia Occidente, una síntesis triunfal que logró mantener sus principios por lo menos durante siglo y medio. Pues no puede dejarse de lado precisamente que aquí, en Andalucía, el Barroco cobra su rostro más retardatario, constituyéndose en una estética y hasta en una ética de la resistencia activa y elocuente frente al paradigma ilustrado, que desde antes de los finales del propio siglo XVII avanza ya y conquista otros espacios peninsulares y europeos,¹⁰ donde por cierto triunfa de un modo irreversible.

Aunque precisamente aquí discutiremos si ese triunfo de la modernidad ilustrada sobre el Barroco o barroquismo vernacular ha sido un triunfo para siempre, y si este paradigma explicativo de la Historia española que apunta al triunfo final del complejo ilustrado-liberal se puede mantener al presente. En todo caso, esta confrontación de epistemes y regímenes de conocimiento y de lectura de mundos de vida sumerge a quien los estudia en una violenta situación paradójica, que no podrá ser fácilmente disuelta, y de la que al final nos haremos algún cargo, adelantando una realidad que creo que se produce, y es la de que, en efecto, lo barroco tiene una presencia invasiva a los sentidos, es tan acentuada la forma en que la época se apropia de espacio que su huella retorna incluso de una manera que sicoanalíticamente

¹⁰ La Ilustración andaluza tiene así un problema de definición, que es al tiempo un problema de existencia, frente a un barroquismo que, aun agónico, es capaz de mantener su presencia. Los perfiles inconcretos todavía de esta dialéctica y lucha en realidad de epistemes entre la Ilustración andaluza y el Barroco o barroquismo andaluz, se puede rastrear en libros de diferente calado como el de RUIZ, M., *Cultura simbólica e Ilustración andaluza*, Jerez, CSIC, 1985. Una visión general y última sobre la cuestión la puede ofrecer WAGNER, K. y RUIZ, P. (eds.), *La cultura en Andalucía. La época de la Ilustración*, *Actas del Congreso*, Estepa, Ayuntamiento, 2003.

diríamos que adquiere un carácter espectral. Creo que es algo que podemos achacar directamente al uso suasorio que se le dio a la máquina retórica, la cual, liberada de cualquier compromiso con la verdad y el referente, apuntó exclusivamente a la consecución del *movere*, de la persuasión acrítica de las audiencias.¹¹

Momento singular el de la temporalidad barroca, como el arte que lo expresa, desmedido, un tanto desorbitado casi, y ello en función de los desafíos que asume, pero del que cabe decir definitivamente que es el que presta al lugar los prestigios de una edad del espíritu¹² que, sin bien parecen en todas parte sobrepasados, aquí no dejan de alguna manera de existir y de proveer de vivencias, las más de ellas relacionadas con la estética.

Estamos convocados a una operación sintética que un filósofo de nuestro tiempo ha podido reducir a una ecuación léxica: en el espacio, en efecto, leemos o debemos de leer el tiempo.¹³ Este encuentro, me parece a mí, avanza en lo que se ha denominado el «giro espacial» (*spatial turn*),¹⁴ y avanza en el sentido de conceder trascendencia, no sólo a lo desvanecido (el tiempo) sino a lo subsistente (que es siempre el espacio), introduciéndonos en una suerte de «geografía del Barroco».

Nuestra lectura, mi lectura personal, trata de hacerse cargo en primer y casi exclusivo lugar de las dificultades y barreras para aproximarse a un momento barroco, situados como estamos definitivamente a este otro lado de la Ilustración, que cortó limpiamente los tiempos políticos y los tiempos de la metafísica, haciendo envejecer extraordinariamente todo lo que se quedó más allá de su trabajo crítico e impiadoso. Y, sin embargo, también trata de hacerse cargo de los misterios y reclamos que se emboscan en los espacios culturales barrocos subsistentes y en los que esta región es precisamente fértil.

Reconocer esta dificultad de lectura, aunque lo hagamos en un lugar que nos genera el espejismo automático de que los tiempos de Velázquez o de Duque Cornejo están todavía con nosotros, merced a su especial complejidad espacio-temporal es un deber para no caer en la disneylandización de estas dimensiones del tiempo, las cuales cobran un carácter casi sagrado y reverente pretendiendo abrumar nuestros espíritus con su aplastante evidencia suasoria. Reconocer las distancias es salir de las alienaciones y escapar de los fantasmas que niegan el progreso y vinculan, barrocamente hay que decir, la

¹¹ Esta cuestión es punto esencial para el Barroco, y, sin embargo, ha sido en cierto modo soslayada, sino es en los estudios de GARCÍA, J. del que debe verse su «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en GRANDE, M. y PINILLA, R. (eds.), *Gracián. Barroco y modernidad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, y, en términos más abarcadores y generales, el artículo de SKINNER, Q., «Ambigüedad moral y el arte de la elocuencia del Renacimiento», en BOCARDO, E. (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 183-213.

¹² Lo digo para hablar con Eugenio Trías, que se acerca a una definición del momento barroco en su libro homónimo, *Las edades del espíritu*.

¹³ Me refiero ahora al libro de SCHÖGEL, K., *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica*, Madrid, Siruela, 2007.

flecha de la Historia, lo que llamamos progreso, con un sueño del que se puede despertar en cualquier momento.

La preservación temporal de estos ámbitos de tránsito no nos deben conducir a pensar en ellos como una suerte de *aleph* o *star gates* donde, de modo instantáneo o milagroso, accedemos a la caja fuerte de aquel tiempo definitivamente perdido que fue el Barroco. La reproducción de atmósferas barrocas como efecto ilusorio de la Historia sobre las multitudes —que, en efecto, poseídas por el deseo de una experiencia directa de mundos pasados, apuntan hacia proveerse de ese acceso a través de experiencias sensoriales, antes que de frías abstractalizaciones—, se ha acrecentado en los últimos tiempos. Primero a través del cine y sus miméticas reconstrucciones ambientales (en las que se ha vuelto más importante producir la ilusión de que el espectador está dentro de ese mundo que interesarlos en tramas o argumentos específicos). Pero, enseguida también, a través de espectáculos como los «mercados barrocos», los espacios dedicados al XVII en los parques de atracciones y las conmemoraciones o fastos que tienen como *leit motiv* los efectos y guardarropía de época. Finalmente, las novelas históricas están contribuyendo a la recreación de esa época, de la que ofrecen una pulsión bizarra y aventurera que ha terminado por captar el gusto mayoritario que ahí entrevee su acceso fácil al continente vedado por los académicos de «lo histórico».¹⁵ En todo caso, es un hecho: la cultura histórica se precipita y se funde y se confunde con la ficción histórica, y de ahí sale también un Barroco novelesco, pícaro y locuaz como «perro de hortelano».

Empero, no estamos ya en la posición de algunos antecedentes nuestros, que en esta región, y precisamente en ella, soñaron por los años veinte, treinta y cuarenta en una suerte de inmovilización, en un ensueño que podría lograr detener la ineluctable marcha de la flecha temporal, o al menos ralentizar su transcurso, proyectando una continuidad sin fisuras, lo cual denunciaba su ideología conservadora y un pensamiento de clase que podía alejarse o prescindir de las materialidades y urgencias de lo real-real. Ellos dejaron un relato de ese pasado que puede ser caracterizado por ser de aquella clase a la que Gumbrecht ha definido como «narrativa del pasado como si ese fuera nuestro propio tiempo».¹⁶ Esa época historicista-castizista produjo su propio Barroco extemporáneo, que hoy es tan difícil de separar del Barroco original, porque la operación de «pastiche», sin duda, estaba bien hecha, y se situaba sin fisuras en la línea de un *continuum* ideológico, contando por entonces también con la aquiescencia de un pueblo al que no le

¹⁴ Sobre las peculiaridades de este «giro espacial», véase, de nuevo, el libro de SCHLÖGEL, K., *En el espacio leemos el tiempo...*

¹⁵ En esa línea se sitúa el éxito del Capitan Alatriste, que fue precedido, no lo olvidemos, pues estamos en Andalucía, por otras que fueron también reconstrucciones más complejas e informadas sobre la Historia española de la Alta Edad Moderna, como la realizada por Fernando Quiñones en su novela histórica *La canción del pirata*.

¹⁶ Traduzco un poco libremente el título de un artículo suyo: «Narrating the Past As If It Were Your Own Time», en GUMBRECHT, H. U., *Making sense in Life and Literature*.



Tarasca, 2006-2007.

ha gustado nunca separarse de sus orígenes y mitos fundadores, y que en consecuencia celebró allí, con temperamento senequista, una cierta paralización y estancamiento de la modernidad triunfante en otros territorios y la sobreimposición a esta comunidad, como si fuera una máscara mortuoria, de un carácter expresivo de lo sobrenatural y de lo jerarquizado, a lo que llamamos también «barroco».

Y, sin embargo, y contra aquellos nostálgicos historicistas, a los que de un modo u otro también estimamos y comprendemos (sin contar con que también nos dejaron un legado interesante que hoy se simbiotiza con el de su modelo de referencia), a pesar de ello, digo, asumir que el pasado está pasado, que está muerto para nosotros, los posmodernos, es la manera prioritaria de poder acceder sin engaños al imaginario o subjetividad colectiva de ese tiempo mismo, al que sólo con dificultades y sudores hermenéuticos podríamos caracterizar en cuanto momento genealógico o fundador de la modernidad paradójica en que vivimos. Tiempo encriptado al que ya de ninguna manera podemos volver (pues no se puede remontar la brecha temporal que de él nos separa), como lo hacían esos personajes de Azorín en su famoso *Los clásicos redivivos*; texto para el cual la impregnación espacial del pasado en las grandes ciudades históricas españolas, tal que esta Antequera, es tan fuerte que quien las visita se siente inmediatamente transportado a ese «otro» mundo, una vez anulada la dimensión central y el *a priori* de la experiencia, que es la constatación de que el pasado siempre, y en cualquier caso, ha acabado totalmente por pasar.

Firmente anclados en este presente que hoy tenemos, y desde el cual siempre debemos partir y saber regresar a él, nos preguntamos, me preguntaré en lo que adelante debo desarrollar, por la materia de que estaba constituido aquel otro fuerte imaginario que tan profundamente, y yo diría que, incluso, tan a fuego, grabó su ideología sobre las geografías ciudadanas (específicamente sobre las de la vasta región andaluza), y de paso también sobre aquello que, de existir, debería seguir siendo llamado el «alma popular», y en este caso destacado: el alma popular andaluza.

De esta exposición no puede esperarse ni deberá salir sino una constatación: la de la distancia abismal que nos separa de aquel momento generoso y grave.¹⁷ Efectos de distancia, *pathos* de la distancia, en efecto. No hay reconciliación posible con el espíritu de aquellos tiempos, y la vuelta del Barroco, aquello que conocemos como actitud revivalista, que ha determinado el poner otra vez en órbita ese mundo

¹⁷ Los efectos de distancia y en general el mecanismo mismo del distanciamiento y conciencia del entredós en cualquier posicionamiento epistémico, es el efecto central con el que opera una posmodernidad dotada pese a todo de una extremada conciencia temporal que le permite visitar el pasado, pero lo hace con una intencionalidad crítica o tal vez irónica y nunca, como sucedió con el historicismo, con la pretensión de «fundirse» con el espíritu de lo pasado. Sobre la distancia, veáanse ahora las observaciones del historiador GINZBURG, C. en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000, pp. 105-125.

¹⁸ S. SARDUY dio cuenta de la fascinación de este término que ha llevado a exploraciones infinitas sobre el verdadero sesgo de su etimología. Lo hizo en su célebre libro *Barroco*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974.

descatalogado desde hace tiempo de los inventarios de la racionalidad científica y de la praxis política occidental, no puede ser ya aquella actitud de nuestros lejanos maestros como pudieran ser Gallego Morell o el propio Emilio Orozco, para quienes el acercamiento al Barroco supuso una plena aceptación de su ecuación político-ideológica, y de paso religiosa también. A nosotros no nos cabe sino otra percepción del problema de la que dejamos afuera el registro empático y la somatización de los valores epocales, ello en aras del registro y puntual exploración de ese continente fabuloso y perdido (sino es en sus huellas), al que con propiedad nombramos cuando utilizamos una palabra, ella misma no inocentemente dotada de un aura especial, como Barroco.¹⁸

Pero esta separación brusca, inevitable con respecto a la era imperial y sus determinantes ideológicas, tampoco puede evitar que la mera convocación de aquel mundo inquiete nuestro presente y de un modo, diríamos que benjaminiano, implosione en él en la forma de imágenes dialécticas de una fuerza que por momentos nos parece superior a la que nuestro propio tiempo alcanza a dotar a sus valores consagrados. Ese pasado, encriptado, que representa un momento puramente histórico, propiamente nos asalta,¹⁹ haciéndonos sujeto de sus interrogaciones y disolviendo con su escepticismo pirronista muchas de nuestras certezas materiales. Este es también el caso, y ello debido a que el complejo de «lo barroco», en tanto máquina o sistema *autopoietico*, efectivamente se autorreferencia y se mantiene a sí mismo generando conexiones intrincadas entre sus producciones y un espacio puramente intertextual.

Hoy, la evidencia de una superioridad en lo formal de la obra de arte barroca se impone por doquier, pues, en efecto, en lo que hace al propio y decisivo campo de lo lingüístico, no nos puede caber esperanza alguna de llegar a superar las sutilezas de un idioma manejado por Góngora o por los poetas antequeranos —puestos una vez más en clave de lo autóctono bajo cuyo signo nos reunimos...—, y cabe aquí sólo reconocer en este sentido un *dictum* que se hizo famoso allá por los años 20–30 del Seiscientos: en ese momento la lengua española había alcanzado tal grado de complejidad, maestría y conciencia de sí que los que la ejercitaban pensaron que en adelante ya no les podría caber el superarse, sino sólo de modo forzado el decaer y empobrecerse, como en efecto pensamos que así ha sido. Sobre todo en el orden de la producción simbólica, cuyos referentes, cuatrocientos años después, todavía están situados para nosotros en ese período clave entre 1590 y 1650, donde se produce el *boom* hispano de una cultura letrada.²⁰

¹⁹ Desarrollo la metáfora benjaminiana del «salto de tigre» del pasado sobre el presente, una imagen expresiva de la virtualidad dialéctica que puede llevar la confrontación temporal, y que se encuentra desarrollada en la obra *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis, s.a.

²⁰ Un escritor andaluz, entre otros, sirve hoy como testimonio de una permanencia de la configuración barroca de la escritura, ROMERO ESTEO, cuya palinodia del Barroco puede leerse en «De lo barroco y lo metabarroco», en AULLÓN DE HARO, P., *Barroco*, Madrid, Verbum, 2004, pp. 1241-1257.

Los barrocos vuelven, en efecto, sobre nosotros para deprimir nuestras realizaciones con sus empeños monstruosos, con sus excesos de complejidad y de ambición formal y ritual, y finalmente también, por esa depreciación peculiar que en aquel mundo se hace de una historia de las materialidades —de lo que podemos llamar la inmanencia de lo real—, a favor de una evocación de trascendencia, obligada a pasar antes por el paso fuerte de la muerte y su consideración. Esa vuelta a lo que la profundidad de las apariencias barrocas²¹ convocan estaba también prevista y no podía haber sido de otra manera, por cierto. D'Ors ejerciendo casi de profeta la anunció en un tiempo de desprecio hacia una época que se entendía entonces como degradada y bizarra. En ese momento, para el filósofo resultó evidente que, por ejemplo, la oscura secta de los Churriguera, los llamados «jerigoncistas de la arquitectura» que tantos discípulos cosecharon en Andalucía, y cuyo espíritu tantas ejecuciones empeñosas y desorbitadas insufló en estas tierras, se tomaría en el futuro la revancha de tanto desprecio por parte del pensamiento racionalista e ilustrado, así pues en palabras de D'Ors, Churriguera era y es el:

Arquitecto maldito, sirena deliciosa... Tus altares en las iglesias hispanas, tus portales madrileños, tu salmantina casa municipal, me traen y traerán un día al mundo, con el desbordamiento tumultuoso de la pasión, con todo su mal gusto, un trágico cantar de abismo y de océanos...
Preveo para Churriguera, en hora próxima, una justiciera venganza.²²

Y es que, en efecto, el evocar el Barroco hispano siempre tiene el riesgo de caer bajo su embrujo superior.²³ Ese Barroco, deseoso siempre de tomar la revancha sobre el pensamiento materialista e ilustrado que lo derrotó en primera instancia por sobre los años 80 del Seiscientos, cuando los novatores comenzaron la obra de su desmantelamiento, de demolición y, yo diría, que de desconstrucción *avant la letree* intelectual y moral;²⁴ ese Barroco, digo, amenaza siempre con su retorno, o, mejor, en términos de Severo Sarduy con su recaída, con su *retombée*,²⁵ que se haría más perceptible en los momentos de crisis de la capacidad de la cultura por construir explicaciones al hecho del mundo.

Con todo, lo comprometido por lo barroco debiera escapar a lo que es una mera actitud revivalista, demasiado cercana por lo demás a la revisitación del pasado como «parque temático», pues no se trata en todo caso de trasladarse al pasado, por más que en este ámbito donde estamos todo nos invite a ello, sino precisamente de traer y de probar el pasado en nuestro presente, hacerlo entrar en dialéctica con él.²⁶

²¹ «Profundidad de las apariencias», se reconocerá aquí la traducción del título de DUBOIS, C. G., *Le baroque. Profondeurs de l'apparence*, Bordeaux, Presses Universitaires, 1993.

²² D'ORS, E., *Lo barroco...*

²³ Recordemos ahora un texto temprano que incurre en esta adoración desarmada críticamente de lo barroco: BOSCH, C., *En las Cataratas de lo barroco*, Madrid, Espasa Calpe, 1932. En el plano literario no puede ser olvidado el discurso hiperbólico que sobre Góngora trenza el maestro supremo del neo-barroco americano, LEZAMA LIMA en su *Sierpe de don Luis de Góngora*, en *Confluencias. Selección de ensayos*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1988, pp. 69-92.

²⁴ La derrota del paradigma barroco y la interpretación de lo que fue la llegada de la primera y genuina «modernidad» ha sido analizada por PÉREZ MAGALLON, J.,

La turbulencia originada por su mera convocación a la escena del presente de este paradigma epistémico cumplido fundamentalmente en el siglo XVII, junto con lo que es la revisión de sus figuras, engendra una crisis específica que pone en alerta máxima sobre la validez última de los valores que rigen nuestro momento, tan distinto de aquel. Pues no olvidemos, Calabresse *dixit*, que llevar el desorden al mundo y a sus epistemes estabilizadas, es en el fondo el principio barroco más profundo, lo que conectaría muy bien con una posmodernidad, que opera tras el fin de los grandes metarrelatos y que comparece como abierta y fluctuante frente a ellos.

Un autor, preservado y digamos venerado por nuestra época, habría expresado la violenta contraposición que en el espíritu formado por la racionalidad ejercen las propeustas persuasoras de un Barroco del exceso del que los jesuitas se postulan como gestores máximos. Entonces, sí, como dijo Baudelaire:

«Oh, ese monstruoso estilo jesuítico que me agrada tanto.»

Y es que polaridades enteras que imantan hoy la brújula de lo social se ven obligadas a confrontarse y a situarse frente a la exacerbación a que llegaron las determinaciones axiológicas con que se operó en el pasado barroco, y que se manifestaron finalmente en grandes, en imponentes obras maestras del arte y de la simbología.

Este choque dialéctico es quizá de lo más valioso que debe buscarse aquí en Antequera, donde deshaciendo las fantasías arqueológicas, las asépticas operaciones de acercamiento formalista, deben ser enfrentados mundos de la vida de raíz diferente y contrapuesta. Es con esta conciencia del presente, como, en lugar de pretender acercarnos a ese pasado excesivo y mayestático, debemos hacer que lo más punzante y lo más agudo de él perfore los tiempos y llegue hasta nosotros para conmocionarnos en nuestro sistema de seguridades, y abrir grandes brechas en las hipótesis que nos certifican. Lo que de producirse verdaderamente en nuestra hora marcaría un verdadero nuevo retorno de lo barroco.

Tal convocación, en suma, no es desde luego gratuita o, en todo caso, no resulta ser simplemente obediente a una esfera de lo estético, sino que en realidad se hace espectral por momentos, y, como dije antes, llega a amenazar las esferas de vida, tal y como hoy las concebimos, o al menos a provocar su inestabilidad y certeza sistémica.²⁷

Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725), Madrid, CSIC, 2002.

²⁵ Véase, *Ensayos generales sobre el Barroco*, Buenos Aires, FCE, 1987.

²⁶ Sobre las actitudes revivalistas, véanse las obras clásicas de ARGAN, G. C., *El revival en las artes plásticas, la arquitectura, el cine y el teatro*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977; ASSUNTO, R., *El pasado en el presente*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979 y, claro está, el tratado de RICOEUR, P., *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999.

²⁷ A esa inquietación del paradigma moderno por el Barroco se ha referido S. SARDUY en su ensayo *Nueva inestabilidad*, México, Ediciones Vuelta, 1987.

Lo heroico, lo sacrificial, lo melancólico, lo ascético, lo trascendente son algunas de las guías vertebrales para aquellos sistemas y climas morales e ideológicos en que se resolvió el Barroco. Todos esos dominios caracteriales, como se puede observar, son al presente valores clínicamente muertos para la posmodernidad, su mera nomenclatura evoca un impolítico, un universo de desarreglos y de desvíos e incorrecciones que choca con los principios opuestos de las materialidades urgentes y de las lógicas todopoderosas del interés que conducen nuestro momento, el mismo también todopoderoso y autosuficiente en sus afirmaciones, y más poderoso todavía en lo que es el puro desmantelamiento de lo medular en que el pasado se resuelve.

Cada época suele soñar las que le antecieron como una catástrofe y una paralización retentiva en la marcha teleológica de la humanidad en su proyecto de emancipación. Es fácil, ha sido relativamente fácil, ver en el proyecto barroco una grave detención para lo que movilizó el Renacimiento como proceso de dignificación de lo humano, y lo que finalmente impuso la Ilustración en cuanto drástica salida de la humanidad de su autoculpable minoría de edad. A este paradigma interpretativo, a esta lectura del Barroco como espacio estanco e inviable de una socialización sumamente incorrecta en lo ideológico (y en particular aberrante por acoger la figura políticamente monstruosa de un absolutismo teocrático), se ha venido a reforzar con la imposición de una interpretación bruta materialista de los términos de la decadencia y agotamiento de la totalidad imperial hispana. Las interpretaciones aquí han tomado el rigor de unas demostraciones de la lógica y han forzado la percepción de que es la conciencia de agotamiento y de peligro sistémico para el mundo construido, la que fuerza a las élites conservadoras hispánicas a un exceso en la inversión de discursividad legitimadora, a hacer más reforzada su retórica persuasiva, a multiplicar los objetos simbólicos que atienden a reforzar su específica visión del mundo, y ello hasta caer en un Manierismo y en una histeria de la forma culpable del culteranismo y de la barroquización conceptuosa, invadiendo el espacio de la crítica y suprimiendo los efectos de objetividad y debate sobre los valores, y sometiendo todo el cuerpo de la nación a un pensamiento monológico y dogmático.

El impulso hegemónico y dominante, imprimiendo su ley, deprime la esfera de la opinión pública, el espacio democrático donde se juega el destino de lo social, que ya no se recuperará —y aun entonces sólo lo hará episódicamente— hasta bien entrado el siglo XVIII. La teopolítica puesta en marcha domina por completo la historia epocal y, proveída de sus aparatos inquisitoriales y censores y de las correas de transmisión que, a estos efectos, resultan ser los productores simbólicos, los artistas

²⁸ Disidencia, cuyas casi inexistentes huellas van a ser frenéticamente buscadas desde entonces por legiones de investigadores deseosos de dar una salida al cerrado universo en el que se desenvuelven sus trabajos y del que se sentirán claramente ajenos. Son las «letras en libertad» que todos buscan afanosamente, pero de las que nadie encuentra un registro suficiente como para declararlas existentes.

²⁹ Véase, a propósito de este diseño imperialista de una lectura del mundo hispánico, «El *Planeta católico*», en MÚJICA, R., *Barroco peruano*, Lima, Banco de Crédito, 2004.

e intelectuales que comparecen en la escena no y nunca a efectos de personalidades disidentes, sino en calidad casi de «criados» o integrados en el sistema en virtud de la estructura clientelar y basada en el mecenazgo del mercado de bienes simbólicos, logran de este modo sujetar, insuflar espíritu a un universo estamental y a su epistemología dogmática, aplastando todo signo de disidencia.²⁸ Ello tiene como efecto el precipitar en la subordinación, y aun en el esclavismo, por un lado a los propios sujetos en el ejercicio de su libertad civil y, además, también a muchos de los reinos extrapeninsulares que componen la realización, casi diríamos tiránica, de un «soñado» «planeta católico».²⁹

Todo ello en su combinación subsumido en un gran complejo, donde lo propiamente ideológico se une a lo simbólico y a lo material, produciendo la lectura interesada de la historia de aquel singular momento,³⁰ que quedó inmortalizada en un gran libro, al que hoy en día no es posible retornar sin señalar en él sus tremendos déficits interpretativos, su escasa piedad para con el pasado y para la entidad y relevancia que cobró su construcción de mundo: *La cultura del barroco*, de José Antonio Maravall.³¹ Debemos considerar además la fecha del libro —1975— como un verdadero momento liminar, desde el cual se reorganizó de una manera casi programática la reinterpretación del pasado en lo que eran sus dos vectores o polaridades en conflicto: el Barroco por un lado, la Ilustración, por otro.

Con este libro, y con todo lo que fueron sus secuelas, nos situamos en lo que es el reverso de aquellos otros historicistas andaluces del siglo XX que, enamorados y seducidos por la máquina retórica barroca, no lograron liberarse de su espectro. Nuestros sistemas interpretativos del Barroco desde entonces dan tumbos entre unos y otros. Es decir oscilando entre un Barroco políticamente incorrecto e inasumible en sus premisas centrales y una Ilustración sin fulgor verdadero, y apenas sin épica propia que, enseguida, pese a todos los esfuerzos, se presentó a los ojos de los historiadores como una Ilustración fracasada e «insuficiente».³²

A la vista del punto histórico en que nos encontramos, para este presente y aun futuro nuestro, me parecen más peligrosos quienes, en la estricta senda maravalliana, reaccionan con disgusto a la poética trascendental barroca y reducen su producción simbólica a un mero aparato encubridor de déficits materiales e intereses de las élites nobiliarias en juego.

Incluso para las materialidades que rigen la totalidad imperial barroca parece que ha llegado el momento de su rehabilitación. El mundo

³⁰ Cuyo orto y aurora comienza a insinuarse hacia el decenio de los cincuenta del Quinientos y cuyo ocaso adviene con la degradación administrativa del Imperio precipitada en los tiempos de Carlos II, que quedan como paradigma de la exacerbación de un sistema inviable.

³¹ Barcelona, Ariel, 1975.

³² Recojo aquí la valoración que de la misma se hizo en un libro valiente, que cortó en seco los tonos admirativos con que esa misma Ilustración comenzó a ser desenterrada del olvido histórico en que yacía por los años 70 del pasado siglo, el de SUBIRATS, E., *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1979.

barroco, el mundo de la vida barroca para ahora mismo, a tenor de últimas investigaciones sobre el mismo, comparece como mucho más rico y articulado por diversidad de variables no consideradas por lo que la vulgata maravalliana había pretendido hacer de él. La nueva historia de la cultura material hace de ese espacio que parecía estanco un universo rico en determinaciones y valores. De especial importancia resulta ser ahora el conocimiento de la vida cotidiana en las grandes metrópolis peninsulares, donde la actividad cobró un ritmo vertiginoso, poseída de una dinámica en que el progreso, la novedad y la moda se sitúan a la vanguardia.³³ Paradojas, vueltas y revueltas a que puede dar lugar la recepción de un Barroco de nuevo convertido en un «viento sin Norte».

Pero en lo que hace estrictamente a la evocación del imaginario barroco que traigo a cuestión, ésta se sigue realizando en un previamente determinado campo dialéctico donde paradigmas y epistemes, universos materiales e imaginarios, se confrontan con la clara conciencia de una insucesión, de un corte y cesura del tiempo, deshechando así el fantasma de las continuidades, de las tradiciones y de las herencias, que es el lugar propio desde donde opera el pensamiento conservador, pero es inevitable también el someterse al embrujo de un cierto efecto de presencia —a una *fascinatio* destemporalizadora, provocada por la propia potencia de la huella y la traza de lo barroco.

El vértigo específico de un «neobarroco» estriba en la posibilidad fabulosa de explorar, como en un movimiento de absorción somatizadora, las capacidades retóricas de la obra barroca —también del espacio barroco— cuya persuasión sutil es capaz todavía de abrirse paso en nuestro hoy. Su, para hablar según Gumbrecht, «construcción de la presencia»³⁴ es tan poderosa, que los historiadores nos vemos sometidos a la presión dogmática que, incluso por encima del gusto, ejercen sus realizaciones, sobre todo al darnos cuenta de que en su construcción compleja, tal y como puede resultar evidente en *Las meninas*, nuestro espacio, el lugar desde siempre reservado a nuestra mirada y el punto en que se condensa un interrogante, está predeterminado en ello.

Justamente es aquella previsión providencialista, la enormidad intelectual que propone la barroca lectura o historia del mundo de su principio a su fin, la que nos captura en cuanto espectadores previstos para su despliegue imaginario, para su *theatrum*. El libro del predicador mesiánico Antonio de Vieira, *Historia del futuro*,³⁵ supone entre otros la evidencia de que ese tiempo manejó los tiempos, con su carácter providencialista totalmente perdido en la modernidad, al cabo los arquitectura, resumiéndolos en una visión totalizadora y trascendente, en la cual de nuevo, nosotros aparecemos en cuanto prefigurados

³³ En el caso del Madrid imperial pueden verse bajo esta óptica los análisis recientes de *Madrid, urbs regia* y de GARCÍA SANTO TOMÁS, E., *Espacio urbano y creación literaria en el Madrid de Felipe IV*, Pamplona, Universidad de Navarra/ Iberoamericana, 2004.

³⁴ Véase GUMBRECHT, H., *Construcción de la presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

³⁵ Una edición crítica del mismo se puede encontrar en CARVALHAO, L. (ed.), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987.

lectores de tal posición de mundo. He aquí su virtualidad primera, y algo único en la historia de los desafíos y de los dilemas a que se enfrenta el pensamiento desde la época de los griegos. En el giro hacia el Barroco destaca también la pregunta por lo mesiánico y el destino providencialista, y también, por encima de estas dos grandes ideaciones, el concepto mismo de redención para con el pasado, la clave redentorista que se pregunta para dónde y para cuándo la salvación de lo muerto y de lo desaparecido.³⁶

Así nuestras nuevas inquietaciones sobre la época habrá que hacerlas proceder directamente del giro benjaminiano que pudo ser impreso en los años treinta a la cuestión del Barroco, y que descubrió allí, en esa suerte de espacio ocluido y encriptado, depreciado por su nula consecuencia para el presente, precisamente aquello que el presente ha olvidado y dejado finalmente irresuelto.

Señalemos alguno de los códigos centrales que arquitecturaron, según la visión de Benjamín, aquel tiempo, códigos en realidad colapsados, bruscamente detenidos en su venir a hacerse por efectos de la imposición de otros paradigmas de conocimiento, que los condenaron a la irrisión o por lo menos a la irrelevancia. Y, en todo caso, formaciones que hoy vuelven y retornan a nuestras preocupaciones de hoy, que las acogen como lo valioso de un tiempo muerto que nos deja ese legado ambiguo.

Eso sucede hoy, y es un caso mayor, con el rasgo alegórico, con su vuelta a los escenarios después de su purgatorio en la estética dieciochesca y decimonónica. Su rehabilitación, en primer lugar en el dominio de las artes plásticas, es hoy un hecho.³⁷ La lectura alegórica se sobrepone sobre las formaciones simbólicas que han dominado el interés del presente y el pasado inmediato desde el romanticismo. La alegoría, en cambio, impone una percepción del mundo de la que ya no puede estar ausente el sentimiento de la catástrofe que la Historia al cabo resulta ser, y el padecimiento de una naturaleza continuamente precipitada en lo caduco y terminal. La estrategia de la alusión sutil y del fragmento incomponible que alienta en la construcción alegorista, construye al cabo una lectura del mundo considerablemente más potente que aquellas que están heurísticamente determinadas por la consideración de los principios y fuerzas materialistas que actúan en la Historia. Una mirada última y cenital sobre las cosas; se revela siempre con más fuerza narratológica que aquellas otras narrativas envueltas en las rigideces de una lógica material.

Ello en realidad genera un tan amplio torrente de energía semántica, modulado por idiolectos y formas autóctonas de decir la misma pretendida verdad universal, que aquella al fin se agota; «secándose»

³⁶ Sobre esta predilección por lo fúnebre y el sentido de la misma, véase BARTHES, R., «Tácito y el Barroco fúnebre», *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1987.

³⁷ Véase en este sentido OWEN, C., «El impulso alegórico: hacia una teoría del posmodernismo», *Revista Atlántica*, n.º 1, 1991, pp. 25-33; y también los análisis de BREA, J. L., *Nuevas estrategias alegóricas*, Madrid, Tecnos, 1991 y *Noli me legere. El enfoque retórico y el primado de la alegoría en el arte contemporáneo*, Valencia, Cendeac, 2007.

al final, y para muchos años, las posibilidades combinatorias, los registros metafóricos y las elasticidades sintácticas y morfológicas de los discursos sobre el mundo, que cupiera emanar desde aquella posición singular (y en realidad *panóptico* único, alzado con la pretensión de visualizar los «dos reinos», el del mundo visible y el del invisible). Señorío de las representaciones, monarquía de la metaforología, que es la que con autoridad detentan los ingenios hispanos, particularmente en el momento deslumbrador de los primeros decenios del siglo xvii.³⁸ Este exceso de gesto, esta ambición semiótica y neurosis de representar contiene y engendra las semillas de lo que será la futura inevitable depresión de los lenguajes artísticos imperiales, aquello que dejará al *Quijote* como una obra señera sin posibilidad alguna de descendencia. Tal «ruina» del orden simbólico hispano, producida a partir de la mitad del siglo xvii, y cumplida con la muerte de Calderón en el 80, metafórica a su vez la estrepitosa disolución del cuerpo material de una república cristiana que, al fin, decae de su esfuerzo unificador de fragmentos incompromisibles y comienza, incluso, a volverse en contra del orden metafísico que la sustenta.³⁹

Este Barroco retorna, pues, en la clave de unas preguntas de gravedad extraordinaria, que intempestivamente nos asaltan con sus solicitudes y deslumbres apoyados en la forma y plasticidad de la «obra de arte». Al reintroducir por la puerta de atrás de la modernidad la evocación de la muerte y del deshacimiento; al reabrir la herida metafísica, dejando viva su propia sospecha; al imponer por todos los teatros mundanos la duda misma sobre lo que es la constitución verdadera de la representación (*La vida es sueño*),⁴⁰ y al reinterpretar todo el hecho cultural como generado por un final paradigma melancólico,⁴¹ lo barroco se vuelve insoslayable de ser pensado y procesado.

La vuelta del Barroco, su *retombée* entre nosotros, supone esa inquietación, ese dilema propuesto y hasta ese «tormento» para la episteme moderna a la que retorna en clave de lo reprimido por una razón, la cual es conducida a su crisis y a su cuestionamiento, todo ello llevado en aras por ese no sé qué y aire sutil que exhalan las obras, también las ciudades como esta de Antequera, verdaderas capitales espirituales para aquel tiempo que nos ocupa.

³⁸ Véase MENÉNDEZ PIDAL, R., *La lengua castellana en el siglo xvii*, Madrid, Austral, 1991.

³⁹ Pues, en efecto, es propio del Barroco encontrar en el lenguaje la semilla de la corrupción final de la esfera teológica y de todo el principio de su verosimilitud, tan brillantemente construida como violentamente desconstruida. Véase esta posibilidad desarrollada por CESAREO, M., *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*, Indiana, Purdue University Press, 1995, a propósito de los predicadores conceptistas de la Colonia.

⁴⁰ Los temas de la disimulación y el secreto emergen aquí con fuerza inusitada, véase mi tratamiento de estas cuestiones en *Pasiones frías. Secreto y disimulación en la cultura hispana del Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

⁴¹ Véase las consecuencias de ello en mi estudio *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Palma de Mallorca, Juan de Olañeta, 2007.

⁴² Para la historia de la reivindicación de un barroco hispano señalo ahora a quien fuera el primero de sus apologistas, D'ORS, E., *Lo barroco*, Madrid, Tecnos, 1999.

La llegada de la racionalidad burguesa ha marcado el fin de régimen para la articulación barroca de la representación, en su versión hispana, y casi sin desmontar ni desconstruir críticamente sus mecanismos relojeros la relega, condenando de antemano a un infierno o purgatorio del que —nos parece— el Barroco, el Barroco vivido *more hispano*, todavía no ha acabado verdaderamente de salir, pese a esfuerzos como los que hoy, aquí, celebramos.⁴² Pues solamente en aquello que sea capaz de revelar la profundidad de su fracaso y la distancia a que se sitúa su verdadera «diferencia» está depositado el germen de su reivindicación más críticamente activa.

El análisis actual de aquel «imaginario» supone en este sentido una posibilidad más de devolver a la producción que estudia aquel que fue su carácter arquitectónico, integral e integrado, majestuoso, que de hecho tuvo, la profunda fidelidad a los principios que expresa. Esto último bajo dos aspectos centrales: uno, en la forma de una antropología general del más allá —el «otro» absoluto—, y, en paralelo, con el esfuerzo de integración de todo lo disímil y distante para constituir con él un improbable cuerpo «biopolítico», una sola comunidad, un solo organismo; imperio, por lo demás, figuralmente parecido a aquel mítico fundador de la monarquía hispana: Gerión, el monstruo que integra en sí los cuerpos de sus hermanos, obrando al unísono con ellos.

Habremos de reconocer también el que estas mismas representaciones tributan también su homenaje a la construcción específica del sujeto moderno, tal y como hoy todavía lo conocemos, junto también a la de un Estado que por primera vez en la historia se dotó de complejos mecanismos para el desarrollo y afianzamiento de una «cultura de la obediencia» que, a través de una suerte de primitiva «sociedad del espectáculo»,⁴³ opera como política atenta antes a lograr la persuasión por la *via aethetica* y por la palabra, que por lo que es la pura sujeción y el despotismo absoluto.

Pues ciertamente, podemos pensar que tal arte, y tales espacios como estos por los que hoy día transitamos con falsa naturalidad, nos persuade estéticamente de aquello que ética o políticamente, en cuanto sujetos post-ilustrados, estamos obligados a rechazar. Violenta paradoja ésta ante la que nos pone el Barroco *hispanus* (como diría D'Ors).

Una de las últimas revisiones generalistas del concepto pueden encontrarse en CHIAMPÍ, I., *Barroco y modernidad*, México, FCE, 2000. Cf. también R. DE LA FLOR, F., «Del Barroco a la Posmodernidad: arqueología de la sociedad del espectáculo», AA.VV., *Fiesta, juego y ocio en la Historia*, Salamanca, Universidad, 2002, pp. 125-147 y «Teatros barrocos de la melancolía y el duelo», CALVO SERRALLER, F. (ed.), *Historias inmortales*, Galaxia/Museo del Prado, 2002, pp. 261-281.

⁴³ Para este concepto, resulta inevitable el mencionar a DEBORDG., *La sociedad del espectáculo*, Barcelona, Castellote Editor, 1976. Así como también la idea de un «Estado cultural», desarrollada por el conocedor de la retórica de la Edad Moderna, FUMAROLI, M., *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*, París, Editions de Fallois, 1991. Una reflexión sobre los alcances posmodernos que alcanza el régimen espectacular y festivo secular en la órbita hispana se puede encontrar en R. DE LA FLOR, F., *Nueva Atenas castellana*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1997.

FINAL

De ello quería haber dado cuenta en este corto espacio de tiempo. Quiero terminar con las palabras que cierran mi último libro sobre el Barroco, que me parecen expresivas de todo lo aquí dicho y tratado, pues concentrado en el presente y en las cuestiones relativas al dominio de la pura materialidad del espacio a explotar; gobernado por la energía proyectiva del deseo, nuestro tiempo dice adiós al Barroco

hispano (olvidando su ética y enalteciendo acaso sólo su estética). Esto lo hace obedeciendo el espíritu de un emblema también él, paradójicamente, fruto del espíritu barroco: «quae supra nos, nihil ad nos». En efecto: «lo que está por encima de nosotros, es nada para nosotros».

A lo que cabe hoy añadir: lo que está por detrás (en el tiempo) de nosotros, es también, al fin y al cabo, nada ya para nosotros.



EL ARCHIVO EN LA REAL CHANCILLERÍA DE GRANADA EN EL SIGLO XVII.

Tradiciones y novedades en un registro real de la Corona Castellana

David Torres Ibáñez

La Real Audiencia y Chancillería de Granada, creada en Ciudad Real en 1494, fue el principal órgano de gobierno para los territorios castellanos al sur del río Tajo durante el Antiguo Régimen. Fue también su tribunal superior, y por ser la residencia del sello real, la ciudad de Granada era elevada desde 1505, con el traslado de la Chancillería, a la categoría de Corte. El término chancillería se empleaba en esta fecha con la doble acepción de tribunal de justicia y de conjunto de personas que estaban en la tabla de los sellos reales, para la expedición, validación y el registro de los documentos que llevaban sello.¹ Las funciones descritas, unidas a una larga trayectoria institucional de casi tres siglos y medio, produjeron un importante fondo documental, que hoy conservamos como patrimonio documental.

En efecto, los archivos, considerados también como bien cultural, tienen su origen en el ejercicio de la acción jurisdiccional y del gobierno. Su creación y utilización por el Estado se fundamenta en la necesidad

¹ MARTÍN POSTIGO, M. S., *La chancillería castellana de los Reyes Católicos*, Valladolid, 1959, p. 151.

de asegurar el propio funcionamiento administrativo y burocrático. Como elemento definitorio de modernidad administrativa, la adopción de un modelo concreto de gestión de los archivos durante el Antiguo Régimen, motivó decisivamente la conservación y organización de los fondos documentales que han llegado hasta nuestros días. Así el Archivo en la Chancillería de Granada durante los siglos del Barroco, se concibe como depósito para albergar los documentos que son garantía de derechos, correspondiéndose con la tipología que la historiografía archivística ha denominado «archivos del poder». El valor contemporáneo del archivo para la heurística y como fuente para el conocimiento no lo adquirirá hasta bien entrado el Siglo de las Luces.

La situación central que ocupan las chancillerías en el engranaje gubernamental de la Monarquía hispana durante la Edad Moderna, el valor como fuente histórica de las series que se han conservado, correspondientes a las fases de prueba y resolución del procedimiento judicial, y la conservación de uno de los registros de la Corona castellana, justifican el análisis del proceso de acumulación y de tratamiento archivístico: dejando por esta vez a un lado la Historia contenida en los documentos, expresión de la trayectoria vital del organismo que los produjo en su relación y confrontación con la sociedad de su tiempo. Abordaremos la historia del propio archivo, en cuanto conjunto de documentos, incidiendo en la forma en que las actuaciones y valoración de sus responsables conformaron las circunstancias en las que hemos recibido el legado. En particular, cómo la política de consolidación de un modelo archivístico planteado desde fines del siglo xv en Castilla, y la dinámica de la venta de oficios públicos relacionados con el registro y el archivo provocó que durante el siglo xvii se asistiera en los archivos de ambas chancillerías a cambios de larga trascendencia, con consecuencias decisivas y diferenciadas en cuanto al volumen y naturaleza de los documentos que forman los fondos de ambos centros archivísticos.

TRES ARCHIVOS PARA UNA INSTITUCIÓN

No extraña la falta de referencias a la existencia del archivo en los capítulos que conforman las reducidas *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Ciudad Real*, dadas en Segovia en 1494, si consideramos que son de aplicación subsidiaria las otorgadas hasta esa fecha a la Chancillería de Valladolid. Así, y de forma temprana, se había dispuesto que la Audiencia habilitase una cámara en la residencia del tribunal, en donde se colocasen los procesos sentenciados. Para el tratamiento archivístico de los asuntos judiciales mandan los Reyes en 1485 que se conserven ordenados cronológicamente, y que se anote el nombre del litigante, el asunto, el juzgado que conoció en primera instancia y el año, en unas tiras de pergamino puestas en cada proceso. Para los documentos de gobierno estipulan que se cree un archivo en

² La primera vez en Córdoba en 1485, después en Piedrahita en 1486, y nuevamente en el capítulo 51 de las Ordenanzas para la Chancillería de Valladolid, dadas en Medina del Campo en 1489.

³ MENA, S. de, *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Granada*, Granada, 1601, Lib. II, Título II, 7.

⁴ RODRÍGUEZ DE DIEGO, J. L., *Instrucción para el gobierno del Archivo de Simancas (Año 1588)*, Madrid, 1998, p. 17.

el seno de la institución, a cargo del chanciller, en el que se depositen los privilegios y pragmáticas y aquellos documentos tocantes al Estado, preeminencias y derechos de la Chancillería.

En suma, la existencia del archivo está contemplada en las distintas Ordenanzas que los Reyes Católicos dieron a la Audiencia y Chancillería,² y en las disposiciones contenidas en los autos de las visitas giradas a la de Granada, que completan el cuerpo normativo aplicable al archivo, junto a las instrucciones particulares contenidas en los títulos de nombramiento de los oficiales de la tabla del sello. No obstante la normativa referida, sistemáticamente son incumplidas las órdenes, como lo atestiguan los sucesivos autos de visitas y cédulas particulares.³

Con todo, la regulación expuesta, manifiesta la voluntad de establecer varios archivos diferenciados: uno dedicado a conservar los procesos y otro para privilegios y pragmáticas. Práctica que corrobora la finalidad de los archivos reales, en su origen como lugar de conservación del registro de los documentos expedidos por la chancillería, y posteriormente como organismo imprescindible para el funcionamiento de la incipiente administración.⁴ Había que remontarse al reinado de Enrique II de Castilla, cuando se crea y organiza la Audiencia real, estableciéndose por primera vez dos tipos de registros dentro de la chancillería real: los registros de alcaldes y los registros de cámara. Los primeros para asuntos de justicia y los segundos para los de gracia. La atribución de funciones gubernativas a las chancillerías y su condición ya aludida de sedes del sello, harán que en ellas concurren estas dos clases de archivos: el de procesos y el del registro del sello, y más adelante un tercero, el archivo del Real Acuerdo.

Atendiendo exclusivamente a la producción documental, que en el desempeño de las actividades jurisdiccionales, gubernativas y chancillerescas, generó la chancillería granadina, podemos identificar tres archivos independientes, con regulación particular y bajo la responsabilidad de órganos diferenciados. Primeramente, el Archivo que recoge los procesos judiciales que conocen las diferentes salas o archivo de pleitos. Este archivo no es único, ya que hubo tantos como escribanías tuvo la Chancillería. De hecho en la Chancillería de Granada, a diferencia de la de Valladolid, nunca existió, contra Ordenanzas, un archivo de pleitos. Los procesos producidos en la acción jurisdiccional por las salas estuvieron al cargo y bajo la custodia de cada uno de los escribanos o fedatarios judiciales de la Chancillería. Estos archivos de las escribanías se fueron transmitiendo con el oficio, y como tal protocolo permanecían bajo la custodia de sus propietarios, y fuera del recinto de la Real Chancillería hasta 1854.⁵ Su conservación ha sido escasa y muy desigual, sobre todo si comparamos las cifras con el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid.⁶ Por otra parte el Archivo del Acuerdo, bajo la custodia del Secretario del Acuerdo, que recoge las series documentales

⁵ Real Orden de 12 de mayo de 1854, que obligaba a reintegrar a la Audiencia la documentación en poder de las escribanías de cámara.

⁶ Para este particular remito a los siguientes trabajos: TORRES IBÁÑEZ, D., «El Archivo de la Real Chancillería de Granada», ENRIQUEZ, P. y MARÍN, R. (eds.), *Guía de los Archivos Históricos de la ciudad de Granada*, Granada, 2001, pp. 79-94; ARRIBAS GONZÁLEZ, S. y FEIJOO CASADO, A. M., *Guía del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid*, Valladolid, 1998.

que producen la presidencia y el órgano de gobierno colegiado. Y finalmente el Archivo del Registro, que recogía el llamado protocolo del chanciller, el registro de las probanzas y los libros de obligatoria llevanza encomendados en 1640 al contador de la razón, como veremos con más extensión en las páginas siguientes.

Esta diferenciación y separación perduró hasta bien entrado el siglo xx, cuando se reunieron definitivamente todos los fondos producidos por la Real Audiencia y Chancillería de Granada, ya bajo la custodia del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos del Estado. La producción documental que recogieron estos archivos y el volumen de documentos que nos ha llegado es muy dispar. Los dos primeros han llegado diezmados a nuestros días. El que más completo se ha recibido es el Archivo del Registro, debido quizás a que hasta los primeros años del siglo xx tuvo a su cargo un oficial encargado de hacer búsquedas documentales y de expedir certificaciones, el último oficial que lo sirvió fue don Agustín Lorente, hasta su muerte en 1914. La incorporación no fue inminente; así en el mes de diciembre de 1917, el archivero de la Chancillería don Mariano Castillo solicitaba al Presidente de la Audiencia Territorial de Granada que fuera remitida al Archivo de la Real Chancillería la documentación histórica del llamado Archivo del Chanciller, propiedad del Ministerio de Gracia y Justicia. En la visita del Inspector de Archivos, José Gómez Centurión, efectuada el 22 de octubre de 1919,⁷ se vuelve a pedir la incorporación del Archivo del Chanciller, recordando el Inspector que el Ministerio de Instrucción Pública dictó el 1 de abril de 1915 una Real Orden disponiendo que se entregara al Cuerpo dicha dependencia, pero el no haber sido concordada por el de Gracia y Justicia sirve de alegación para que la presidencia de la Audiencia no acceda a la entrega de los documentos. Finalmente, y tras penosas y largas gestiones, el 21 de marzo de 1923 se levantó el acta de entrega, actuando don Fernando Serrano Montijano, como Secretario de Gobierno de la Audiencia Territorial y don Mariano Castillo García, como Jefe del Archivo. Se entregaron 3.426 legajos y 219 libros de Índices. El resto de los fondos que conformarán el actual fondo de la Real Audiencia y Chancillería del Archivo de la Chancillería de Granada, se había entregado al Cuerpo Facultativo en 1906, 17 años antes.

REGISTRO Y ARCHIVO

Los antecedentes del registro y del archivo los encontramos en las disposiciones de Enrique IV dictadas en las Cortes de Toledo de 1462, donde se estableció que debían «ser registradas las cartas y provisiones que de Nos emanaren o de nuestro Consejo, o de los nuestros contadores mayores, o de los Alcaldes de nuestra Casa y Corte, o de nuestros Jueces Comisarios». Los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476 ordenaron «que el registrador tome registro forado de cada una carta y provisión que registrare y la ponga en el libro de su registro, de otra guisa que no de fe que es registrada la tal carta»; finalmente en las Cortes de Alcalá de Henares de 1498 se dispone que el registrador tenga en la Corte los registros de los tres últimos

años y los registros de antes de los tres años, con los pasados hasta fin del año 1489 se envíen a la Chancillería.

En las Ordenanzas de Córdoba de 1485 aparecen las primeras disposiciones en las que se hace referencia al registro en la chancillería. En el capítulo 20 se dice que el registrador mayor ponga en la chancillería un lugarteniente, y que sólo él pueda registrar todas las cartas, provisiones y escrituras que se dieran en cualquiera de las salas y juzgados de la chancillería, firmando los registros con su nombre, prohibiendo expresamente que ningún escribano de la chancillería registrase, y haciendo encuadernar todos los correspondientes a un año para luego depositarlos en el archivo de la audiencia.⁸ En la práctica se sigue una tradición inveterada, llevando una distinción de registros de ejecutorias y registros de provisiones y privilegios, que siempre se mantendrá.

La función encomendada al registrador es de extraordinaria importancia al recaer sobre este oficio la fidelidad de las copias. Las operaciones documentales asignadas eran las de cotejar original y copia, *de verbo ad verbum*, firmando el original y el registro, de todo documento que emanaba de la Chancillería, con objeto de conservar el texto ante la posible pérdida o caducidad del original, o ante la hipotética posibilidad de falsificaciones, para formar, cada año, un libro con dichas copias que se custodiaban en el Archivo; asimismo es el encargado de recibir las probanzas que entregan los receptores, estando obligado a anotar su recepción y colocando los originales en el archivo, depositando en el pleito una copia.

Documentalmente se constituye como el registro cronológico de las copias completas de los documentos expedidos por la chancillería que van validados con el sello real, así como de los privilegios y juros que se traen a sellar con el sello mayor expedidos por otros organismos, y orgánicamente se configura como un archivo. De los registros se formaba por cada año un legajo con todas las provisiones despachadas, ordenadas por meses, previo asiento, e igualmente y por separado de las ejecutorias y privilegios.

El siguiente elemento que define un archivo es la existencia de un depósito y lugar físico. Está dispuesto que en el edificio donde residía la Chancillería, se ubicara el Archivo real, denominado así el archivo del registro, que siempre tuvo una consideración exclusiva como único archivo de la chancillería, privando de tal denominación por parte de los contemporáneos al que formaban los procesos. Esta particularidad fue única en Granada, ya que en Valladolid a partir de 1607 se había creado el archivo de pleitos fenecidos, con edificio dentro de la propia Chancillería. El archivo estuvo situado en la llamada sala de la escalera, en el lado sur del patio principal de la Chancillería granadina.

Como se ha visto, el archivo nacido en la Chancillería para su propio servicio, y para asegurar el control y la seguridad jurídica de los documentos expedidos por la chancillería real, depende para su eficacia del control documental vinculado a la tramitación en la expedición de los documentos, compuesto por cada una de las operaciones asignadas a los oficiales de

⁷ A.R.CH.GR.: 05. Archivo Administrativo. 1915-1980. Actas de la Inspección de Archivos.

⁸ *Recopilación de las leyes destes reynos... En Madrid: en la Imprenta de Juan de Ariztia...*, 1723, Lib. II, Título XV, Ley III.

la tabla del sello y que ya se han enunciado.⁹ Y es esta sistematización de actividades de control administrativo las que van a producir las tipologías documentales concretas que van a conformar el legado documental del Archivo del Registro. Será precisamente el concepto de remisión y recuperación documental uno de los más insistentemente regulados en los capítulos de instrucciones, ordenanzas y disposiciones normativas de todo tipo¹⁰ para asegurar la eficacia del testimonio escrito. Esta existencia física del archivo, vinculado a la dinámica de génesis documental derivada de unas funciones ejecutadas por órganos en virtud de unos trámites administrativos, motivó una dependencia de los instrumentos de consulta y control de los documentos con el fin de remitir, por medio de un código, al lugar de ubicación de los mismos.¹¹

En cuanto al acceso, como en los archivos del Antiguo Régimen, su característica definitoria es la inaccesibilidad y su carácter patrimonial-administrativo. Una de las manifestaciones palpables del carácter patrimonial del archivo pasa por el estudio de las formas de acceso al mismo y de los particulares modos de custodia.¹²

Por otra parte las negligencias en la custodia documental que estaban especialmente penadas, («y se le condena en mil ducados en virtud de lo dispuesto en la ley cuarta, título 15, libro segundo de la Recopilación»¹³) repercutieron en el orden del archivo y en su finalidad de protección y custodia.

LA TABLA DEL SELLO Y SUS OFICIOS HASTA 1640

La oficina cancelleresca, siguiendo la tradición medieval, se sitúa junto a la Audiencia y tribunal de justicia, con la misión de realizar las operaciones necesarias para la validación, expedición y conservación en el registro real de los documentos que, intitulados por el monarca,

⁹ Informe del fiscal Sempere Guarinos: «El principal motivo del establecimiento de estos archivos y de la guarda y conservación de sus papeles consiste en que el publico tenga la seguridad de que en ella existen los documentos útiles a los derechos de los ciudadanos que se conserven ilesas las resoluciones del tribunal que han dado regla en los litigios y que a ella pueden acudir siempre a buscar lo que necesiten sin contingencia de introducción, extravío o pérdida como las que pueden verificarse en las escribanías de cámara donde se conservan los procesos por el descuido o malicia que puede haber en las personas por cuyas manos pasan estas oficinas publicas». A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 85, 1794.

¹⁰ *Recopilación de las leyes...*, Lib. II, Título XV, Ley XIII.

¹¹ NAVARRO BONILLA, D., *La imagen del archivo. Representación y funciones en España (siglos XVI y XVII)*, Gijón, 2003, p. 115.

¹² A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 70. 1725. Autos hechos en el Real Acuerdo a pedimiento de Jose Antonio de Luzuriaga registrador sobre la observancia de la ordenanza en razón de que el suso dicho como tal registrador de y no otra persona los traslados de provisiones y executorias de los registros que paran en el archivo de esta chancillería.

¹³ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 85. 1786. Autos y causa formada en la visita a don Alejandro Pedro de Martos registrador archivero de este tribunal por el exceso con que exigía sus derechos y el descuido en firmar los rexistros.

¹⁴ *Recopilación de las leyes...*, Lib. II, Título XV, Ley IX.

necesitaban del sello para adquirir su plenitud legal y diplomática. Esta doble funcionalidad situó siempre a las chancillerías por encima de las audiencias meras.

El proceso de expedición documental se desarrollaría de la siguiente forma. Los escribanos de la Chancillería procuraban la confección material de las reales provisiones. Provistos de original y copia acudían primeramente al registro, donde el registrador las sometía a cotejo, quedándose con la copia completa que integraba en el archivo. Anotaba en el original y rubricaba el hecho de haber sido registrada y satisfechos los derechos, requisitos necesarios para la posterior acción de aposición del sello por parte del teniente de chanciller. La obligación del registro de los documentos era indispensable en la chancillería real, pues no podía pasar carta alguna al sello sin haber sido previamente registrada.¹⁴

Registrador y chanciller existieron en todas las instituciones que expidieron documentos reales, todos dependientes y formando parte de la chancillería real, disponiendo de sello de placa para los documentos en papel. Pero era en las chancillerías donde residían los sellos de plomo. El oficio de chanciller del sello mayor estaba vinculado a la familia Manrique desde el primer marqués de Aguilar, en tiempos de Juan II, y su misión consistía en la custodia de los sellos en la cámara del sello, en la validación de los documentos con plomo y cera, y en la presencia en la cámara del sello a la hora de proceder a los recibimientos de ministros y oficiales.¹⁵

Los oficios de la tabla del sello, con una específica regulación legal,¹⁶ fueron empleos venales ejercidos por medio de tenientes. En este sentido, cuando la Chancillería sur se crea en Ciudad Real los oficios de chanciller y registrador ya estaban enajenados. Éste carácter los convierte en bienes objeto de negocio o transacción,¹⁷ configurándose como fuente de ingresos para la Corona, y también como eficaz medio para el ascenso social y económico; por ello la enajenación de oficios y

¹⁵ TORRES IBÁÑEZ, D., «Bases metodológicas para la reorganización del Archivo de la Real Chancillería de Granada. La Serie Registro del Sello», *La Administración de Justicia en la Historia de España. Actas de las III Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos*, Guadalajara, 1999, pp. 395-410; y «Justicia y Gobierno en el Antiguo Régimen. El fondo de la Real Audiencia y Chancillería de Granada», *Actas de las I Jornadas de Archivos Históricos en Granada*, Granada, 1999.

¹⁶ Disposiciones de las Cortes de Toledo de 1462. Disposiciones de las Cortes de Madrigal de 1476: Ordenanzas para el personal de la Corte. Ordenanzas de Córdoba de 1485, capítulo 20. Ordenanzas de la Chancillería de 1489. Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Ciudad Real (Segovia 30 septiembre de 1494). Disposiciones de las Cortes de Alcalá de Henares de 1498. Nueva Recopilación de las leyes de los reinos... 1564. Ordenanzas de la Real Chancillería de Granada, 1601, Lib. II, Título II. Del sustanciar los pleitos. Lib. II. Título XV. Del sello y registro. Lib. IV. Visita de D. Miguel Muñoz, Obispo de Cuenca, Presidente de la Real Chancillería de Valladolid, 1549, Lib. IV. Visita del Deán de Toledo, 1563, Lib. IV. Visita del Doctor Juan Redin, 1567, Lib. IV, Título XII. De las cartas y provisiones del Consejo y su despacho, Lib. IV, Título XIII. Del registro y sello de las reales cartas y provisiones del Consejo, Lib. V, Título I. De las Chancillerías de Valladolid y Granada, Lib. V, Título XX. Del Chanciller y su teniente en las Chancillerías, Lib. V, Título XXI. Del Registrador mayor y sus tenientes en las Chancillerías, Novísima Recopilación de las Leyes de España, 1805.

¹⁷ GÓMEZ GÓMEZ, I., *La justicia en Almoneda. La venta de oficios en la Chancillería de Granada (1505-1834)*, Granada, 2000, p. 49.



Real Chancillería, Granada.

su comercio será una constante en la tabla de los sellos de la Chancillería granadina. El registrador y archivero de la Audiencia y Chancillería de Granada eran oficios unidos y desempeñados por una misma persona. En tiempo de los Reyes Católicos el registrador mayor fue el doctor Andrés de Villalón, y durante el siglo *xvi* se suceden como propietarios en el cargo Luis Vázquez de Cepeda, Alonso Quintanilla en 1554, Juan de Rojas de Solís en 1566 y Antonio de Barrientos en 1566. El oficio de registrador mayor, enajenado desde la creación de la Chancillería sur, es recuperado por la Corona en 1580, a la muerte de Antonio de Barrientos, que tenía puestos lugartenientes en ambas chancillerías. En la fecha citada de reversión del oficio a la Corona en Granada ocupaba el oficio de teniente del registrador mayor, Diego de Torres que lo tenía por Barrientos desde 1579. A su muerte en el año de 1586, se nombra de forma directa a su hijo, también llamado Diego de Torres, para el oficio que ocupó su padre.¹⁸ Esta vacante se deja sin cubrir y el monarca durante 20 años nombra directamente los registradores que ejercían su oficio en la Corte, en Granada y Valladolid.

Pero a comienzos del siglo *xvii* el oficio de registrador de la Chancillería de Granada se vuelve a enajenar en 1605 a favor de Jerónimo del Águila con una carga de 300 ducados para el Archivo de Simancas,¹⁹ ya que desde la *Instrucción de 1575*, para el gobierno de la obra de dicho Archivo se fijan las primeras aplicaciones de dinero para los gastos entre otras rentas de los derechos de Registro y Sello de Corte y de las Chancillerías de Valladolid y Granada. En el mismo sentido y en 1607 se produce la venta del oficio de Registrador Mayor de la Chancillería de Valladolid y del nuevamente creado de Archivero del archivo de pleitos fenecidos a Rodrigo Calderón, separándose así los oficios del tronco único que hasta entonces había tenido, con un solo registrador mayor.²⁰

El empleo de un oficio no impedía el desempeño de otro, y así a lo largo de la historia de la chancillería se dieron en muchas ocasiones que una misma persona ocupaba dos oficios de la tabla del sello a la vez, llegando por este motivo, a crear confusiones con las competencias asignadas a cada uno de ellos, ayudado también por la concurrencia en el trámite, casi sincrónico del proceso de la expedición documental, de su registro y archivo, que favorecía que en situaciones de necesidad se suplieran unos a otros.²¹

CREACIÓN DEL OFICIO DE CONTADOR DE LA RAZÓN DEL REGISTRO DE LA REAL CHANCILLERÍA DE GRANADA

A los oficiales que asistían a la Tabla del Sello de la Real Audiencia y Chancillería de Granada se les unirá en 1640 un nuevo oficial: el contador de la razón del registro, creado en exclusiva para la Chancillería

de Granada, ya que nunca existió en la de Valladolid. Los precedentes de este oficio habría que buscarlos en la cancillería castellana de los Reyes Católicos y en las funciones de algunos de sus oficiales. Isabel y Fernando habían organizado definitivamente las Contadurías Mayores de Hacienda en Contaduría Mayor de Hacienda y Contaduría Mayor de Cuentas, confiando a la primera el asentar en registros las declaraciones y albalaes de mercedes y privilegios que se concedían, así como de los mantenimientos, raciones y quitaciones. Al frente de ella estaba el contador mayor, que ejercía el oficio por medio de lugarteniente, y los oficiales de la Contaduría a los que se encomendaba la llevanza de los libros.²² Por otra parte, y en la misma época, crean en la Corte el oficio de «tomar razón de las mercedes», con la misión de llevar el asiento exacto de todas las mercedes concedidas, para facilitar la consulta de éstas sin necesidad de acudir a las Contadurías, como había que hacer hasta ese momento. De esta forma, antes de expedir el documento de concesión y someterlo al refrendo del secretario se cotejaba el asiento en el registro de tomar razón de las mercedes.²³

El 7 de marzo de 1640, el año más fatal de la Monarquía hispánica, según Domínguez Ortiz, acuciado el rey por la crisis económica y habiéndose votado el servicio de millones, que concertaba la venta de oficios hasta un valor de dos millones de ducados, para suplir «parte de los grandes e ynescussables gastos que tengo en defenssa de mi monarquía y de nuestra sagrada religión, por auerse coligado contra ella tantos, sustentando yo por esta caussa a un tiempo gruesos exercitos y armadas»,²⁴ se procede a la creación y venta perpetua por juro de heredad, en óptimas condiciones para el concesionario, del oficio de Contador de la Razón de la Audiencia y Chancillería de Granada a Toribio de Colombres, que a la fecha llevaba 20 años ejerciendo en la misma el oficio de chanciller, que tenía arrendado desde el 15 de junio de 1620.²⁵

Cuando el nuevo contador presenta su título, la respuesta del Real Acuerdo, aunque habituado a la venalidad de los oficios de la Audiencia, fue negarse a recibirlo mientras se elevaban consultas al Consejo de Castilla. El rey respondió con una sobrecarta tajante expedida en Madrid el 27 de julio de aquel año.²⁶ Consecuencia de lo cual se recibió a Toribio de Colombres como contador de la razón del registro en la Audiencia el 17 de agosto, preceptivamente en la sala del sello, jurando el oficio sobre la insignia real, jurando cumplir las Ordenanzas de la Chancillería y no llevar derechos demasiados. La cantidad en que se había tasado el oficio fue de 2.400 ducados, pagaderos en la siguiente forma: un tercio del total en plata, 400 ducados en el momento de la toma de posesión, que se realizaría en el plazo de dos meses, y el resto en cuatro entregas de 500 ducados anuales, durante cuatro años, hasta completar los dos mil ducados restantes, tal y como se contenía en la escritura de obligación, otorgada ante Alonso

¹⁸ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 58.

¹⁹ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 68.

²⁰ MARTÍN POSTIGO, M. S., *Historia del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid*, Valladolid, 1979, p. 495.

²¹ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 73, f. 2r.

²² MARTÍN POSTIGO, M. S., *La cancillería castellana de los Reyes Católicos...*

²³ MARTÍN POSTIGO, M. S., «La Cancillería castellana en la primera mitad del siglo *xvi*», *Hispania*, n.º 96, v. 24, 1964, pp. 509-551.

²⁴ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Lib. 16.

²⁵ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 6.

²⁶ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Lib. 16.

de Escalante, entre Toribio de Colombres y los oidores de la Chancillería, Antonio de Torres Camargo y Gregorio Gomes de Contreras.

En el título del oficio,²⁷ hecho a la medida de Colombres, se contienen las funciones y obligaciones del contador de la razón, que son las de «tener y hazer cada año un libro donde se asiente y tome la razón de las cartas executorias, demandas, execuciones, espidientes y todo género de despachos que salieren despachados por la dicha chancillería, con distinción de géneros civil, y criminal, y de hixosdalgo, y junta de población, y entrega de las prouanças originales que originalmente y conforme a visitas se entregan en el archiuo, y los presuilegios y juros que se traen a despachar en la dicha chancillería, para que se hallen en los dichos libros qualquiera despacho que se busque en su género». Por otra parte también se le encomienda la búsqueda en los libros «de los negoçios que se os pidieren» y la expedición de las certificaciones que se solicitaran por las partes de los libros de toma de razón. Es muy esclarecedor el título que el Contador de la Razón escribe al comienzo del segundo volumen que confecciona (el primer volumen contenía los dos primeros libros correspondientes al año 1640 y 1641), y que nos da noticia de la finalidad de su llevanza: «Contaduría de la Razón del año 1642, por Torivio de Colombres, Contador de la Razón del Registro desta Real Chancillería de Granada por Su Magestad. Libro Tercero para que se hallen los papeles en el Archivo Real y para la notiçia de los pleitos y de los despachos».²⁸

Para poner en marcha el oficio, el contador debería poner a su costa los libros y el material que fueran necesarios, y tener asimismo un oficial asistente. Se le autorizaba para que el desempeño del oficio no le impidiera ejercer, como era su caso, los otros de la Tabla del Sello. Se le da licencia para nombrar lugarteniente que le sustituya en el empleo, en ocasión de enfermedad o ausencia, para cuyo nombramiento no se requerirá facultad real ni anuencia del Real Acuerdo, sólo la voluntad del propietario del oficio. Se estipulaba que la ubicación de la nueva oficina, se localizara en el cuarto del sello de la Chancillería, en «el aposentillo añadido nuevamente a el dicho quarto». En el mismo documento se fija la forma del libro anual y el tenor de los asientos o registros, ajustándose al estilo de los libros de tomar razón de las mercedes ya referidos: «quedando marxenes en ellos y anotando los lugares de donde fuere el despacho, para que mirando y buscando por las margenes con breuedad se halle tomando la razón en los dichos despachos en la forma y estilo que tienen nuestros contadores de la razón, y registro y chanciller dellas». Se impone la obligación de que mensualmente presente los libros de toma de razón al oidor designado como juez de oficiales de la Chancillería, sometiéndose así al sistema de control de la visita, como cualquier otro de la Audiencia.

Los compradores y arrendadores de los oficios públicos recuperaban la inversión inicial por medio del cobro de los aranceles estipulados para el ejercicio del oficio. En el caso que nos ocupa se fija en el mismo documento que por cada ejecutoria ganada por una persona, lleve el contador por su asiento en el libro de toma de la razón, 18 maravedís; si la ejecutoria es pedida por dos personas, 36 maravedís; si es a

petición de tres personas o de un concejo 30 maravedís, igualando con esto los emolumentos fijados para el chanciller para los mismos conceptos en la aposición del sello, «cuyos derechos vendrán a montar mill y quinientos reales poco más o menos, que viene a ser ansí los mesmos que los de él». Se le prohíbe llevar tasa ni derecho por las búsquedas y certificaciones, de la misma forma en los casos en que las partes de las que se hiciera el asiento correspondieran con el fiscal, y aquellas personas que gozaban del privilegio de justicia de pobres, los conventos y hospitales. Las cantidades que se percibían por este arancel databan del reinado de los Reyes Católicos, que ya habían aumentado en un tercio los derechos del sello en relación con lo que se venía cobrando en tiempos de Enrique IV. Desde esa época permanecerá inalterable hasta la cédula 1757 que aprobó el arancel general revisando los cobrados tanto por el registrador y por el contador de la razón, que iban parejos. Ambos oficiales habían recordado en la exposición de motivos de su petición, entre otros particulares, la devaluación de la moneda de 1642 «hasta una sexta parte de su valor».²⁹

En cuanto a las raciones en especie, que por razón del oficio le corresponden a ministros y oficiales de la Chancillería, tanto de pescadería como de carnicería, recibirá «como a ministro y criado mío y como se da al chanciller y registrador y otros ministros de aquella Audiencia». En los frecuentes actos públicos en los que aparece la Chancillería ocupará un lugar preeminente situado después del escribano del Acuerdo.

Con todo, los beneficios económicos aportados a la Corona en tan difícil situación, la creación de este oficio era a todas luces innecesaria para la Chancillería y para el funcionamiento de la Tabla del Sello, así se vio en la época y también cuando cien años más tarde, en 1744, informa el teniente de registrador don Ramón de Luzuriaga al Acuerdo, sobre las funciones de cada uno de los oficiales, incidiendo en su falta de contenidos y en su modernidad respecto a los otros oficios.³⁰

EL ARCHIVO DEL REGISTRO EN EL SIGLO XVII

Ni el registro ni el archivo, por la incuria de quienes debían velar por su correcta conservación y disposición, llegan al siglo XVII en las mejores condiciones, a pesar de que desde la creación de la Chancillería sur, estaban regulados su funcionamiento, las tareas archivísticas de recogida, descripción y conservación, y se les había dotado de personal para su atención. Los problemas derivados del incumplimiento de las Ordenanzas y autos de visita, habían provocado el colapso en el servicio que prestaba el registro, y amenazaba con pérdida de la documentación albergada en el archivo. Las irregularidades, pese a que a mediados de siglo se reforzarían los medios de control y custodia con la creación del nuevo oficio de contador de la razón del registro, provocaron un conflicto importante que se ventila por vía de expediente ante el Real Acuerdo entre los propietarios del oficio de registrador y archivero de la Chancillería de Granada, a la sazón doña María Guillén

²⁷ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Lib. 16.

²⁸ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Lib. 17.

²⁹ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 37.

³⁰ A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 73, f. 2r.

del Águila,³¹ viuda de don Luis de Cepeda y Ayala, veinticuatro de Granada, y el teniente don Andrés de Luzuriaga, a raíz de una visita interna de la Institución.³²

El conflicto, convenientemente documentado en un expediente que pasó ante el secretario del Real Acuerdo Alonso Becerra del Castillo, y conservado en su archivo, nos dibuja una realidad suficientemente explícita, que nos permite establecer el análisis de los sistemas de organización documental llevados a cabo hasta esa fecha, y los que se proponen en lo sucesivo. La intervención del Acuerdo desemboca en la planificación de la organización documental abordándola desde lo más antiguo, imponiendo un tratamiento sistemático conforme a los criterios recogidos en la normativa de 1485 citada. Gracias a lo cual se ponen los primeros mimbres para la organización del archivo, aunque habrá que esperar a finales del siglo XVIII y al importante trabajo llevado a cabo por don Juan de Toledo para que se adopte la organización con que lo conocemos en la actualidad.

El 30 de diciembre de 1665 se realiza una visita de inspección, con diligencias de *vista de ojos* al Archivo «donde están los registros de las provisiones y cartas ejecutorias», por parte de don Manuel de Pueyo y Mendoza, oidor y juez de visita de ministros y oficiales de la Chancillería, con asistencia de don Manuel de Aguilar, escribano de dicha Audiencia, «encontrando en su dependencia al registrador don Andrés de Luzuriaga, hallando muchos legajos en el suelo por no haber en los estantes porque están arrimados muchos tapando a otros que no se pueden ver ni señorear para mirar los rótulos de los años por no ser posible hacer otra cosa hasta tanto que con la capacidad de la cuadra se hagan estantes dejando calle para que se pongan en forma».

Consecuencia de dicha visita es un informe detallado del teniente de registrador al Real Acuerdo en el que pone en conocimiento del presidente y oidores cuáles han sido los problemas de organización y conservación de los documentos del archivo del Registro, desde el año 1660 en que entró a servir el oficio, y cómo «por causa de su mal estado no se han hallado muchos, debido al poco cuidado ha habido por las personas a cuyo cargo ha estado el registro», lo que tiene notificado al presidente don Lope de los Ríos para que ponga remedio. El 8 de enero de 1666 un auto del Acuerdo encomienda al oidor y juez de visita de oficiales para que se pongan los estantes que sean necesarios en el archivo, y que los papeles de los registros estén con toda guarda y custodia y con la claridad y distinción que se requiere, librando las cantidades que para ello fueran necesarias. En el plazo de tres meses Pueyo encarga al maestro carpintero Juan López de Almagro los estantes nuevos con un coste de 950 reales, pagaderos de las penas de cámara, aunque se queja al Acuerdo que «por estar los papeles muy maltratados, sin forma ni orden, no se pueden hallar los registros para ver la saca de dónde se ponen

³¹ El oficio le había sido legado por don Jerónimo del Águila, que en 1605 lo había adquirido a la Corona, «como premio por haber aportado 300 ducados cada año para las obras del Archivo de Simancas». Este personaje había desempeñado los cargos de tesorero de doña Margarita de Austria y grefier de la reina y de los infantes, y su mujer doña Mariana había servido a la reina como camarera.

los registros de las ejecutorias y provisiones que se han despachado». Concienciados todos de la acuciante necesidad de abordar la organización e instalación del archivo encargan a Luzuriaga la selección de asistentes. Se presentarán como candidatos Gregorio Palomino, Luis Fernández, Tomás Riquelme, Felipe Fontes, Pedro Nobote, Manuel de Soto, Francisco Carrasco y Juan Torcero, como personas hábiles y capaces para el desempeño de las labores que son menester abordar.

Se designan a Tomás Riquelme y Francisco Carrasco, oficiales mayores de las escribanías de cámara de Diego Navarro Moreno y de Juan de Fuentes Valcárcel, «por ser personas a propósito para la disposición, forma y breve inteligencia de los papeles del archivo de esta Chancillería». A estos les sucederán en las labores y desde el siguiente mes de septiembre Felipe Antonio y Pedro de la Fuente.

El asunto de las cargas de los trabajos de organización y del mobiliario toma un cariz adverso con un auto del Acuerdo ordenando embargar los 800 reales que, en concepto de emolumentos, había recibido en 1665 Andrés de Luzuriaga, y asimismo lo correspondiente a doña María Guillén, que había solicitado del Acuerdo que se exonerase del gasto del enlegajamiento y se le encargara sólo del arreglo de los papeles correspondientes a los años en había poseído el oficio y no de los anteriores. Finalmente y ante la postura drástica del gobierno de la Chancillería, ambas partes, propietaria y arrendatario firman un contrato ante el notario de Granada, Melchor Fernández Mendiola, el 16 de febrero de 1667, para el arriendo del oficio de registrador por cuatro años, contados desde el 1 de enero de ese año por cuantía de 100 ducados anuales. En dicho negocio se estipula y acata la orden del Acuerdo para que los papeles se compongan haciendo legajos de cada mes, por estar sueltos e interpolados unos meses con otros. El arrendador se compromete «a componer los años y meses desde el año de 1600 hasta 1660, excepto el mes de septiembre de 1600 que ya lo han compuesto los ayudantes y agosto y septiembre de 1601».

Así el plan de trabajo queda como sigue: el año de 1602 entero excepto enero, junio y septiembre, de los que se han encargado Tomás Riquelme y Francisco Carrasco; 1603 completo, excepto enero, febrero y diciembre; 1604 está compuesto faltando los meses de junio y noviembre; 1605 está completo excepto el mes de diciembre; 1606 está completo a falta de los meses de enero y noviembre; de 1607 faltan los meses de enero y febrero; 1608 está completo; de 1609 falta el mes de julio; 1610 está completo; del año 1611 falta diciembre y 1612 está completo y finalizado. Desde este último año hasta 1660 es obligación de Luzuriaga, a cambio de que doña María abone por cada año compuesto, a razón de 12 legajos, uno por cada mes de cada año, 2 de los 4 ducados en que se tasa, a restar del total de los 100 ducados estipulados para el arrendamiento del oficio.

³² A.R.CH.GR.: 01 RACH, Caja 4461, pieza 64. 1680. Autos del Real Acuerdo que pasaron ante su secretario Alonso Becerra del Castillo, entre d. Andrés de Luzuriaga, registrador de la Audiencia y Chancillería de Granada con doña María Guillén del Águila, viuda de don Luis de Cepeda y Ayala, sobre que se aderecen los papeles del Archivo del Registro.

Como condiciones se añaden que cada dos meses se hará una revisión de la marcha de los trabajos. Por cada mes se compondrá un legajo, y si se encontraran o aparecieran documentos pertenecientes al año y mes ya compuesto y enlegajado se introducirán en el mismo, y si no fuera posible en legajo aparte «con anotación de su orden». No entrará como objeto de contrato el arreglo de los papeles anteriores al año de 1600. El oidor Pueyo ordena a Luzuriaga depositar en Miguel de Monteagudo Campo, receptor de gastos de justicia, 300 reales, para satisfacer los honorarios de los asistentes que han colaborado en el arreglo del Archivo.

Una vez concluido el plazo del contrato en el año 1671, y ante un nuevo desacuerdo entre los contratantes, conocemos por una petición dirigida por Luzuriaga al Presidente de la Chancillería, que éste aceptó la indicación del Acuerdo de ir haciendo los legajos correspondientes a los años anteriores a 1600, a la par que se ordenaban los documentos objeto del contrato con la dueña del oficio. Y que a la fecha tenía compuestos desde 1505 hasta 1600, por lo que pide que se le abone el trabajo realizado.

Finalmente los trabajos concluyen como ha quedado expuesto, aunque parece ser que no hubo continuidad ni en el mantenimiento de lo organizado, ni criterio para la documentación que llegaría en el futuro, lo que motivó que en 1790 un nuevo y radical plan de organización, llevado a cabo por el registrador Juan de Toledo, diera la forma al archivo de registro que hoy conocemos.

EL LEGADO DOCUMENTAL

Afortunadamente las series producidas por los oficiales de la Tabla del Sello se han conservado bastante completas al estar compuestas por documentos producidos dentro del propio organismo y con archivo propio. Su carácter y la seguridad jurídica que debían ofrecer, amén de su explotación y beneficios económicos, obligaron al registrador-archivero a velar por su orden.

Las series que forman el Registro y su volumen son las que siguen:

—Registro anual de Reales Provisiones expedidas por los jueces de la Chancillería a nombre del rey, ordenando actuaciones importantes en los procesos judiciales en un ámbito de aplicación que trascendía a la Chancillería. Contenían bien actos de auxilio judicial (cartas compulsorias, de receptoría, incitativas, inhibitorias, requisitorias), como documentos de impulso dentro del procedimiento.

—Registro de ejecutorias, con los documentos de finalización del proceso judicial que contienen la orden de cumplir las resoluciones judiciales firmes.

Las dos series anteriores están unidas físicamente en la actualidad. Están compuestas por 3.836 cajas, con un total de 1.144 metros

lineales. Es la serie más completa del fondo de Chancillería y abarca el periodo de 1495 a 1834.

—Registro anual de las copias de los privilegios y juros que se traían a Granada para ser validados con el sello mayor de plomo.

—Registro anual de las probanzas y declaraciones de testigos. Esta serie tiene un volumen de 1.647 cajas, comprendiendo desde 1.584 a 1.833. Las probanzas conforman una serie compuesta por documentos originales. En estas unidades archivísticas se incluyen mandatos, declaraciones de testigos, dictámenes periciales, etc. y numerosos documentos de enlace como notas internas, notificaciones, requerimientos, citaciones, etc. El Archivo de la Real Chancillería de Granada es el único de su categoría, en el ámbito de la Corona de Castilla, que ha conservado esta serie documental. Según Martín Postigo, en la Real Chancillería de Valladolid no existen dichos fondos, suponiendo que serían vendidos como papel inútil al saber que las mismas pueden encontrarse en los propios pleitos.

—Libros de toma de razón del registro. Aunque a cargo del contador de la razón, como se ha visto, estos sirven como instrumento de control del Archivo del Registro. Esta serie está formada por registros anuales que recogen el asiento de todos los documentos que emanan de la Chancillería y los que vienen para ser sellados. Está compuesta por 167 libros con una cronología que abarca de 1640 a 1834. Los libros están divididos en varios capítulos o apartados que se corresponden con los diferentes tipos de provisiones que registran: uno de reales provisiones, otro de cartas ejecutorias, otro de privilegios y juros y otro de probanzas, que nos indica la distinta procedencia y carácter de unas y otras. Dentro de cada capítulo se da un orden cronológico, por meses primero y luego por días.

—Libro inventario de probanzas. Se conserva un único ejemplar que inventaría las piezas entregadas en el archivo desde 1542 a 1830, registrando un total de 999 legajos, para las fechas citadas, y un volumen de 60.591 piezas documentales.

Concluyendo, hemos pretendido analizar la génesis de los documentos del registro de chancillería real que se conservan en el Archivo de la Real Chancillería de Granada, y su relación con la organización de la oficina cancelleresca, que formaba parte intrínseca y daba nombre a la institución, resaltando un aspecto poco conocido, aunque no menor, del Alto Tribunal. Por otra parte cómo durante el siglo xvii y a través de tres momentos establecidos en los siguientes hechos: la enajenación del oficio del registro en 1605; la creación y enajenación del oficio de contador de la razón del registro en 1640; y el arrendamiento del oficio en el periodo 1667-1671 como conclusión de un conflicto por las responsabilidades en la conservación del registro por parte de sus propietarios, se va a formalizar y asentar una tipología de archivo del Antiguo Régimen que ha llegado hasta nuestros días, con un importante volumen documental y una gran riqueza informativa en cuanto a las series que contiene.

Comunicaciones presentadas



LA REPARACIÓN DE LA IMAGEN MANCILLADA: RETÓRICA DEL DESAGRAVIO MARIANO EN EL CONTEXTO DE LA POLÉMICA SOBRE EL ICONO SAGRADO (SEVILLA, 1638-1639)

José Jaime García Bernal¹
Universidad de Sevilla

La entrada de Francia en la Guerra de los Treinta Años (1635) fue el acontecimiento que desequilibró definitivamente el orden geopolítico de Europa, que hasta entonces había girado en torno al dominio de la Casa Habsburgo. Junto a la ofensiva militar, Richelieu desplegó una campaña ideológica que ganó la batalla de las prensas europeas. La historiografía tradicional ha identificado el proyecto político del obispo de Luçon con el establecimiento de la «Razón de Estado» basada en una estrategia maquiavélica sin escrúpulos, pero si se examinan con detenimiento los escritos que emanaron de la cancillería del Cardenal emerge un modelo bien distinto: el de un proyecto inspirado por Dios que ha elegido a Francia como nación destinada a conseguir la integración del cristianismo y ser su legítimo garante contra los usurpadores austriacos. En otras palabras, el Príncipe-Cardenal

¹ Este trabajo forma parte del Programa I+D «La Ciudad letrada en el Mundo Hispánico de los siglos XVI-XVII: Discursos y Representaciones» (HUM 2005-07069-C05-04HIS), financiado por la Subdirección General de Programas de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia.

orquestó una política de Estado inspirada en el providencialismo secular de sus acérrimos enemigos, los Austrias, a mayor gloria del rey «Très Chrétien», Luis XIII.²

El principal teatro del conflicto entre ambas potencias fueron los estados de Flandes, la «plaza de armas» de la Monarquía católica, como se decía en la época para aludir a sus sofisticados sistemas defensivos. Piedra angular del edificio del Imperio y baluarte defensivo de España contra el avance de la herejía en el norte, los Países Bajos constituían para Francia un continuo motivo de preocupación y el hiriente recordatorio de la vigencia de la hegemonía española a sus puertas.³ La declaración de guerra de Francia, que tomó como excusa los problemas de la frontera de Flandes, originó una enconada polémica en la que participaron escritores, políticos e historiadores de ambas potencias. Jover les dedicó un todavía recordado estudio y habla de «generación» de la guerra.⁴ Recientemente han abundado las aproximaciones al debate desde el ángulo de la filología, pues la producción de textos que impugnaban el *Manifiesto* de Luis XIII fue ingente y generó interesantes procesos de reescritura a partir de fuentes, a menudo, comunes.⁵ El propio Quevedo tuvo papel eminente en esta batalla de letrados con su punzante *Carta a Luis XIII*.⁶ Y el cronista Pellicer le consagró una *Defensa de España contra las calumnias de Francia* que es una glosa y una refutación a la considerada injusta y antinatural declaración de guerra del monarca francés que se basa en un sin número de fuentes, anteriores o coetáneas, citadas u omitidas.⁷ María Soledad Arredondo ha llamado a esta literatura, creo que con acierto, «literatura de combate», poniendo de manifiesto los mutuos préstamos textuales de los polemistas.⁸

No se ha prestado mucha atención, en cambio, a la disputa sacramental que acompañó a esta guerra ideológica, siendo la cuestión sacramental, como es sabido, materia crucial en la definición de las iglesias reformadas, identidad de las comunidades locales e incluso

en la manera de entender el tiempo histórico, a la luz de la interpretación sobre el sacrificio de la misa.⁹ Y eso que las relaciones de sucesos se hacen eco, no pocas veces, de las atrocidades cometidas por los soldados hugonotes contra la hostia consagrada en la localidad de Tirlmont,¹⁰ como luego, aunque en menor medida, de los agravios contra la imagen de la Virgen que fue incendiada en el dique de Caloó.¹¹

Este segundo episodio se encuadra en la ofensiva de la monarquía española destinada a liberar el cerco de Güeldres. Una de las relaciones publicadas en Sevilla, en la imprenta de Gómez de Blas, traza el retrato modélico del general católico el Cardenal Infante don Fernando, que dirigía el ejército con valor y grandeza de ánimo, tan sereno y atento a las Órdenes «como pudiera estarlo desde las galerías de Bruselas, quando estauan embistiendo a vn Ejército inconparablemente mayor que el suyo». La ciudad fue liberada y el Cardenal entró en la iglesia mayor, entre pífanos militares, con mucha solemnidad y aplauso «a dar gracias al que tan pródigamente en todas partes (les) había concedido tantas victorias».¹²

El ejemplo es relevante del clima de militancia que acompañó a toda la campaña de 1638, cuya estampa impresa magnificó los triunfos de Güeldres o Fuenterrabía, pasando por alto episodios menos afortunados. La imagen sagrada jugó un notable papel en este discurso de tono vindicativo, funcionando como ancla profunda del orgullo y la identidad española, activando el cierre de filas entre los súbditos del rey católico. La cadena de actos en desagravio que se repitieron en muchas ciudades españolas pone de relieve la importancia de la liturgia política como retaguardia de la ofensiva militar; mecanismo permanente de rearme moral para la Monarquía.

Así se verifica en el tratamiento degradante y caricaturesco que reciben los principales responsables de los sacrílegos delitos: el general francés

² Para la interpretación clásica: THUAU, E., *Raison d'État et Pensée politique à l'époque de Richelieu*, Athènes, 1966. La visión providencialista ha sido defendida, entre otros, por WOLLENBERG, J., *Les Trois Richelieu. Servir Dieu, le Roi et la Raison*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1995. Una fuente fundamental para conocer el pensamiento de Armand du Plessis de Richelieu sigue siendo su *Testament politique* que cuenta con edición reciente de HILDESHEIMER, F., Paris, Société de l'Histoire de France, Champollion, 1995.

³ Un panorama general de las estrategias de uno y otro bando en Flandes en WEBER, H., «Chrétienté et équilibre européen dans la politique du cardinal de Richelieu», *xvii^e siècle*, janvier-mars, 1990, pp. 7-15.

⁴ La historia de esta polémica, en sus aspectos ideológicos, fue magistralmente reconstruida por JOVER, J. M., 1635. *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, CSIC, 1949.

⁵ *Criticón* dedicó un número reciente a analizar el problema de la reescritura como valioso registro que impulsa la creatividad en la España del Siglo de Oro.

⁶ QUEVEDO Y VILLEGAS, F., *Carta al Serenísimo, muy alto y muy poderoso rey cristianísimo de Francia Luis XIII*, en FERNÁNDEZ GUERRA, A. (ed.), *Obras de don Francisco de Quevedo y Villegas*, Madrid, Rivadeneyra, 1852 (BAE, XXIII), pp. 257-269.

⁷ Hay edición digital de LÓPEZ RUÍZ, A. y LÓPEZ CRUCES, A. J., *Defensa de España contra las calumnias de Francia (1635)* <cervantesvirtual.com>.

⁸ ARREDONDO, M. S., «Literatura polémica y reescritura en 1635: Defensa de España contra las calumnias de Francia», *Criticón*, n.º 79, 2000, pp. 47-64.

⁹ PALMER WANDAL, L., *The Eucharist in the Reformation*, Cambridge, 2007.

¹⁰ Un honrosa excepción en el campo de la parenética: NÚÑEZ BELTRÁN, M. Á., «Predicación e historia. Sermones como interpretación de los acontecimientos», *Criticón*, n.º 84-85, 2002, pp. 277-293. El autor analiza tres sermones relacionados con los sucesos de Tirlmont (pp. 285-286). Dimos cuenta del impacto de este acontecimiento en la opinión pública europea y de la respuesta de la trinchera espiritual española en GARCÍA BERNAL, J. J., «Las cofradías sacramentales sevillanas y los actos de desagravio contra los sacrilegios de Flandes (1635-1636)», *I Congreso Internacional de Historia de las Cofradías Sacramentales, celebrado en Pedraza en abril de 2007* (en prensa).

¹¹ PALAFOX Y MENDOZA, J. de, *Sitio y socorro de Fuenterrabía, y sucesos del año de 1638, escritos de orden y en virtud de decreto, puesto todo de la Real Mano de la Magestad del señor Don Felipe IV por el ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*. - Cuarta Impresión. - Madrid: En la Oficina de Don Gerónimo Ortega y Herederos de Ibarra, 1793.

¹² FAMOSA VITORIA, / QVE HA TENIDO EL SENOR INFAN- te Cardenal contra el exercito de Olanda, en el sitio de la Ciudad de Gueldres. Este/ presente año de 1638, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1638, f. 2r. BUS. 113/75 (9).

Mós de Xatillón y el jefe holandés Gustavo Horn. En una relación de sucesos político-prodigiosa que debió publicarse en Sevilla el mismo año de 1638, el alma de Châtillón llega a los Campos Elíseos y contempla a los 43 españoles que murieron en Fuenterrabía. Lo sorprenden y proclaman:

«Este es Mos de la Forza, aquel famoso Vgonote pues se nos ha venido a las manos, no ay sino que pague el atreuimiento de auer predicado su seta en España, y desacato que hizo a las Imágenes...».¹³

Mos de Châtillón escapa y monta en la barca de Caronte que desemboca en el Danubio. Allí, en un castillo de Viena, está preso su amigo Horn que escucha apenado la deshonra francesa en la frontera de los Pirineos: «Mataron a los nuestros (...) con los cañones de los arcabuzes, otros a palos con las picas nos vareauan, como si fuera tiempo de bellota. Qué infelicidad tan desdichada!».¹⁴

Estilística cruda y siniestra que busca la humillación del enemigo para reparar la monstruosa ofensa va a ser el santo y seña del lenguaje del desagravio que encontramos por doquier en el largo verano y otoño de 1638. Impregna, por igual, panegíricos festivos, sermones, poesías y carteles. Impresos que quisieron dejar memoria del acto efímero, poniendo el acento en la unanimidad del sentimiento mariano, en la rocosa defensa de los valores vulnerados, que se expresaba en un acto público de afirmación y de reparación del culto ultrajado. «Síndrome de la batalla» lo ha llamado Álvarez Santaló observando su pulsión sobre las conductas sociales, que genera un permanente estar en guardia ante amenazas reales o percibidas.¹⁵

Los sermones dominicos, predicados durante el octavario que se celebró en el Convento de San Pablo de Sevilla, constituyen un buen exponente de esta retórica vindicativa, que tiende a definir la historia del género humano como un discurso dramático en el que está en juego el destino del alma, disputada entre las fuerzas del Espíritu y los secuaces de Satán.¹⁶

¹³ RELACION, Y TRASLADO/ BIEN, Y FIELMENTE SACADO DE VNA CARTA/ embiada a esta Corte: y tiene por argumento: La Sombra de Mos/ de la Forza se aparece a Gustauo Horn, preso en Viena, y le/ cuenta el lastimoso successo que tuuieron las armas/ de Francia en Fuente Rabia. BUS 113/75 (6).

¹⁴ RELACION, Y TRASLADO..., f. 2v. El relator dice dar oportuna respuesta a «las mentiras y desvergüenzas» de un panfleto semejante, pero de signo contrario, (un «discursillo impresso en París») que se burlaba de Juan de Vert, preso en el castillo de Bois de Vincenne, a quien se le apareció la sombra del conde de Cervellón.

¹⁵ ALVAREZ SANTALÓ, L. C., «La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico», *Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología. Gremios, Hermandades y Cofradías. Una aproximación al asociacionismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía*, San Fernando, Ayuntamiento de San Fernando, 1992, 2 vols., pp. 77-90.

¹⁶ Disputa entre ángeles y demonios que tendría su telúrica y germinal batalla en la lucha por la posesión del cielo, antes de la creación del hombre. Cfr. SÁNCHEZ LORA, J. L., «Demonios y santos: el combate singular», en TAUSIET, M. y AMELANG, J. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 159-186, y aquí, p. 165 y ss.

La muerte de Abel en manos de Caín fue, según el padre Ignacio Cotiño, el primer acto de herejía de la semilla que sembró el Maligno, luego transmitida por su linaje. El teólogo parisino Genebrardo, es la autoridad que cita el dominico para avalar la idea de continuidad de la apostasía en los hijos y nietos de Caín, a quienes finalmente «se reduzen los Lutheranos, Calvinistas, y demás sectas de nuestros tiempos que a imitación de la hijos de Caín, blasfeman su santo nombre, profanan sus aras sagradas, y abrasan sus imágenes sacrosantas...».¹⁷

Linaje perverso que fray Domingo de Valbuena, autor del sermón que se dictó el viernes de la octava, actualiza en los holandeses, últimos herederos de la apestada secta. Valbuena les atribuye un fantástico antecedente bíblico: ser hijos del Aquilón, la región que vio ascender la soberbia humana en forma de Torre de Babel:

«Consultando a los Cosmógrafos, dizen, que a essa parte corresponde Olanda. Assí lo aduirtió Abraham Ortelio: Verbo Zelandia. A Septentrione Olandiam».¹⁸

Pero la osadía de Caín tuvo pronta respuesta en el despecho de Enós, que fue el primero en alabar a Dios. Su espíritu fue el mismo que movió a los serafines a porfiar en los divinos loores ante el atrevimiento del demonio que soñaba con sentarse a la vera del Señor. Lo mismo que la ofensa del becerro de oro, alentó a Moisés a extremar, desde entonces, el culto y ornato del Tabernáculo.¹⁹

Los lugares escriturarios se suceden, como es estilo de la oratoria sagrada, para demostrar un principio fundamental: desde los primeros padres, las mayores injurias contra Dios han despertado, luego, sus más heroicas defensas. Pero, ¿cómo —se preguntan los dominicos— la que es Torre y baluarte puede caer igualmente derrotada por la insidia del fatal enemigo?

Los caminos del misterio son inescrutables, pero la razón teológica dominica tratará de integrar lo que es causa de estupor (el terrible agravio cometido contra la imagen de María en Caloo) en una visión

¹⁷ COTIÑO, F. I. (O.P.), *MARIA/ TRVNFANTE/ Y/ HEREGIA TRIVNFADA./ QVE PREDICO EL/ M. R. P. PRESENTADO/ Fr. Ignacio Cotiño, de la sagrada Orden/ DE PREDICADORES./ EN EL FESTIVO, Y SOLEMNE OC-/ tuario, que hizo el real Convento de San Pablo de/ Sevilla, en honra de la siempre Virgen Madre/ de Dios:/ Y DESAGRAVIO DE LA INJVRIA,/ que los Hereges hizieron a su sagrada IMAGEN, en la/ fortaleza de Callò, de los estados de Flandes,/ en 19 de Junio de 1638./ A MARCOS FERNÁNDEZ MONSANTO/ Cavallero del Habito de Christo,/ Y ADMINISTRADOS GENERAL DE LOS/ Almojarifazgos reales, Sevilla, Francisco de Lyra, MDCXXXVIII. BUS. 113/115 (8).*

¹⁸ SERMON/ EN EL SOLEMNISSIMO/ OCTAVARIO, QVE EL REAL/ Conuento de S. Pablo de Seuilla celebrò en honra/ de la Emperatriz MARIA, Reyna de los Angeles/ y Señora nuestra, por desagrauio de el sacrilego/ incendio con que la Heretica prauedad/ injuriò su santa Imagen en los Esta-/ dos de Flandes./ PRE- DICADO/ EN EL VIERNES SEXTO DIA DE LA/ octaua 22 de Octubre de 1638./ POR EL M. R. P. PRESENTADO/ Fr. Domingo de Valbuena, Regente de los estudios/ del dicho Conuento./ DEDICALO AL CAPITAN MARTÍN/ de Sañarte, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1638. BUS 113/115 (5), fs. 4r-5r.

¹⁹ *MARIA/ TRVNFANTE/ Y/ HEREGIA TRIVNFADA...*, f. 4v.

global de la historia sagrada donde adquiere un sentido que se reduce en la mente de Dios.²⁰

Valbuena es el que va más lejos en este argumento: el Altísimo permite los desmanes para poner a prueba a su pueblo y aguijonear el ánimo de los celadores de su honra. Así fue desde el origen de los tiempos. Pues el desagravio es parte inherente a la historia de salvación del género humano y Cristo, que bajó del cielo, el liberador del mayor agravio por medio de su redención.²¹

Dentro de esta teleología los acontecimientos de Flandes cobran todo su sentido. Incluso el más inaceptable sacrificio de María, mancillada y destruida en su imagen, esconde el misterio de un agravio consentido por Dios para que resplandezca más su belleza. Así se hará evidente «la poca fuerça de el pérfido Herege». En Caloó, en efecto, el Cardenal Infante mandó labrar una imagen de plata que sustituyó a la talla carbonizada y todo el ejército se postró en veneración (lo que no hubiera ocurrido en condiciones normales). Y en Fuenterrabía el hereje pagó sus desacatos con su vida.²²

El plan providencial cumple, de este modo, un doble objetivo: levantar el sentimiento militante del buen cristiano, dejando al demonio que actúe temporalmente sobre un limitado espacio, para luego asestar un golpe definitivo de justicia sobre el pérfido hereje. Soberano absoluto de los destinos del mundo, este Dios de la teología dominica mueve los hilos del drama terrenal no por crueldad o capricho, sino, como expresa el padre Ignacio Cotiño, para ponerse él mismo en obligación de socorrerlos y darles mayores consolaciones.

Es la misma idea que inspira el cartel que anunciaba la octava de San Pablo: Dios se reserva para sí el castigo de semejantes atrocidades, esperando de los fieles los elogios y alabanzas de María.²³ Es más, hay una misteriosa reciprocidad que tensa este vínculo de obligación del creyente: a mayor sentimiento de Dios por las ofensas a la Madre, mayor patrocinio tendrá sobre sus hijos, siempre que estos actúen con celeridad y despecho. Una exhortación que animaría al combate

²⁰ La neo-escolástica dominica había abierto el camino de esta concepción de la historia del género humano. Su caso diluido en un orden simbólico conectado por profundos arcanos ha sido analizado en RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., «Mundo simbólico. El reino de la metáfora y el caso de la teología escolástica hispánica», *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.

²¹ Intervino el Espíritu Santo («en ti encomiendo mi espíritu»): «para dar a entender que si el Espíritu Santo no anda de por medio en estos desagrazios con su gracia, no tendrán el lleno de su perfección, y cumplimiento» (f. 2r).

²² *MARIA/ TRVNFANTE/ Y/ HEREGIA TRVNFADA...*, fs. 8r-9r.

²³ *CELEBRES APLAVSOS,/ Y SOLEMNISSIMAS FIESTAS/ A LOS DESAGRAVIOS DE LA SACRA IMAGEN/ DE LA MAS AVGVSTA Y CELESTIAL PRINCESA/ LA EMPERATRIZ DE LOS CIELOS MARIA SANCTISSIMA./ EN EL REAL CONVENTO/ DE SAN PABLO DE SEVILLA*, [Sevilla, s. i., 1638].

²⁴ La fuente principal en que nos basamos es la extraordinaria colección de carteles impresos, poesías y jeroglíficos en homenaje a María que se conservan en el tomo 119 de los papeles de los jesuitas de la Real Academia de la Historia (signatura actual: 9-3692), de los cuales aquí utilizamos una mínima parte.

espiritual a los «nobles y generosos sevillanos», melifluido destinatario del afiche, convidados a asistir durante ocho días a las lucidas demostraciones.

Sobre esta premisa, la Monarquía católica está librando el combate principal en la frontera del catolicismo, permanente actualización del drama de Cristo y del desprecio a su Madre. Ella saldrá *triumfante* y la herejía *triumfada*, reza el encabezamiento del sermón impreso, expresión que reúne precisamente la tensión agónica con que se vive el acontecimiento: pues hay que sufrir el agravio para ganar el desagravio.

Idéntico esquema se ensayaba, por entonces, en las vidas de santos. También concebidas en términos épicos: singladura de martirio y recompensa de triunfo. Pero en el otoño de 1638 esta experiencia dramática se trasmina a la comunidad que, como un todo, protagoniza los actos de desagravio en la retaguardia.

El despliegue de la propaganda da una mínima idea de lo que debió ser el fervor vivido en la ciudad. No faltó parroquia, convento o cofradía que no saliese a la defensa de la Virgen, movida por la lealtad, en un acto de militancia.²⁴ Las actas capitulares de la Catedral recogen los acuerdos de estas procesiones generales, tanto de plegaria, como de acción de gracias, cuando llegaron las deseadas victorias del Cardenal Infante.²⁵ Pero es la orden del Vicario la que moviliza al clero de la ciudad, secundado, en seguida, por los frailes y los hermanos de las cofradías.

No entraremos ahora en los resortes internos de este teatro de desagrazios que sería motivo de un trabajo más amplio como existe, por ejemplo, para Granada, donde las violencias de Flandes se combatieron con particulares entusiasmos.²⁶ El lenguaje de sus efectos es lo que nos interesa. En el cartel de la octava de la Parroquia y Colegial del Salvador se sustancian las tres direcciones del desagravio. Convoca a la satisfacción, incita a su defensa y desafía por la recompensa. Estética competitiva («palestra agonal de solicitudes deuotas») que pulsa la fibra sensible del orgullo (ser ejemplo para el orbe católico) y el campanilismo (conseguir el escarmiento holandés con el afecto sevillano).²⁷

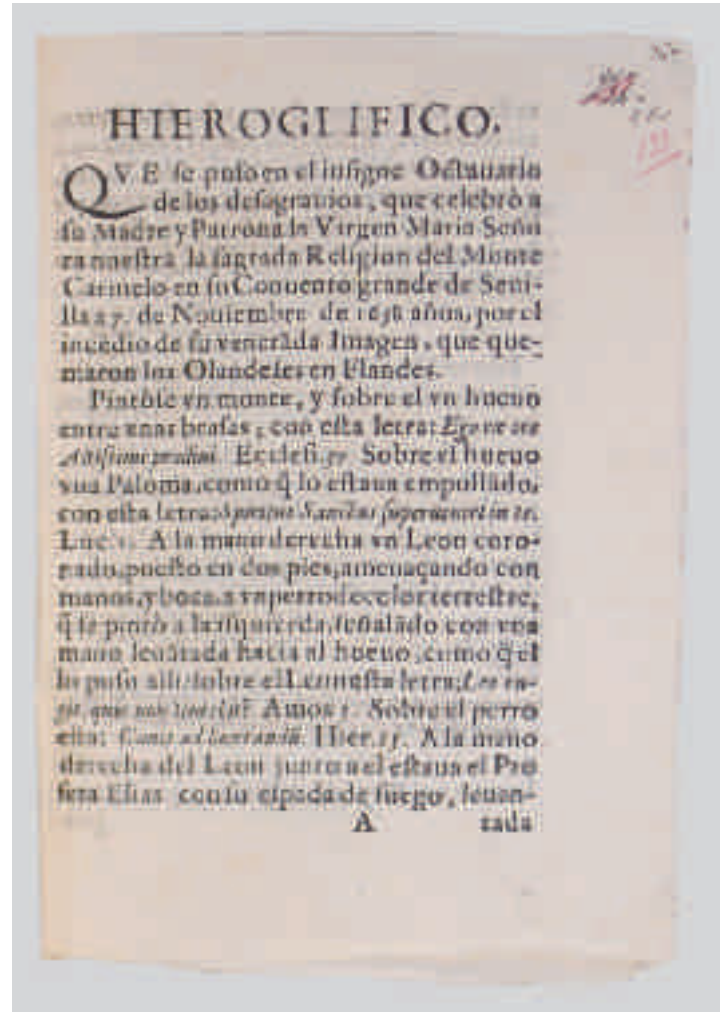
²⁵ Archivo de la Catedral de Sevilla. Sec. I. Lib. 55 (1636-1640): Autos Capitulares. Cabildo de Lunes 20 de septiembre de 1638: Victoria de Fuenterrabía (fol. 117vo). Sec. III. Liturgia. Diputación de Ceremonias. Lib. 50 (1638-1691): Procesión General de plegaria por los sucesos de las guerras, p. 82.

²⁶ Bien es cierto que el desencadenante fue un agravio local. La publicación de un cartel injurioso en 1640: PARACUELLOS CABEZA DE VACA, L. de, *TRIVNFALES CELEBRACIONES*, ed. facsímil, estudio preeliminar por LÓPEZ-GUALUPE MUÑOZ, Granada, 2004. *TRIVNFALES/ CELEBRACIONES,/ QVE EN APARATOS MAGESTVOSOS/ CONSAGRO RELIGIOSA LA CIVDAD DE/ Granada, a honor de la Pureza Virginal de María Santissima en/ sus desagrazios, a quien deuota las dedica esta Ciudad,/ en todo Illustre, en todo Grande./ Por el L. Luys de Paraquellos Cabeça de vaca, natural de la misma Ciudad*, Año 1640. En Granada, Por Francisco García de Velasco.

²⁷ *MANIFIESTO SOLEMNE/ O SOLEMNIDAD MANIFIESTA/ AL DESAGRAVIO DE LA SOBERANA/ VIRGEN MARÍA./ EL SALVADOR DEL MVNDO, Y/ PRINCIPE DE LOS SOBERANOS, INFVNDE SV/ Espiritu; da parte de su zelo comunica su aliento al coraçon de sus de-/ uotos feligreses, que sentidos en enorme agrauio, de vn execrable insulto,/ de vn horrendo atreuimiento, le asisten, y defienden, vestidos del peto fuerte de la Fe inueni-/ ble: loricam Fidei, ceñi-*



CELEBRES APLAYSOS,/ Y SOLEMNISS- MAS FIESTAS/ A LOS DESAGRAVIOS DE LA SACRA IMAGEN/ DE LA MAS AVGVSTA Y CELESTIAL PRINCESA/ LA EMPERATRIZ DE LOS CIE- LOS MARIA SANCTISSIMA..., [Sevilla, s. i., 1638?].



HIEROGLIFICO,/ QVE se puso en el insigne Octauario/ de los desagravios, que celebró a/ su Madre y Patrona la Virgen María Señor/ ra nuestra la sagrada Religión del Monte/ Carmelo..., [Sevilla, s. i., 1638].



MANIFIESTO SOLEMNE/ O SOLEMNIDAD MANIFIESTA/ AL DESAGRAVIO DE LA SOBERANA/ VIRGEN MARIA, [Sevilla], Simón Fajardo, [1638].



Junto al cartel del desafío litúrgico, el cabildo de la Colegial del Salvador mandó estampar unas poesías que humillaban la perfidia del hereje y reparaban la veneración a María en la advocación de las Aguas, la devota imagen de la parroquia. De hecho, las demostraciones de desagravio se celebraron coincidiendo con su fiesta anual, el 8 de septiembre, tradición secular que se cerraba con una magna procesión por el contorno del segundo templo de la ciudad.²⁸ El nombre de las Aguas es metáfora recurrente de unas décimas romanceadas que se publican por entonces. Poco afortunado como poeta, el autor, empero, es eficaz como rimador y ensarta flechas con picardía y veneno para desmoralizar al hereje holandés que «sabrà que contra su fuego/ Ay aguas en la ciudad/ De Dios, de tal calidad,/ Que la alegría con su riego».²⁹

El singular combate entre la reina de las Aguas y las tropelías herejes se celebra en un espacio imaginario entre el cielo y la tierra. En el cielo el Dios de las batallas ciñe la espada contra un fuerte Gigante, que termina errando; mientras, al instante, será su figura quemada en tierra. Los atributos de María (la fuente, la puerta del cielo, el pomo de aromas) resisten al inútil intento del hereje. Y mientras todo el cielo se admira de que Ella es espejo del Creador, en el suelo los «rayos de un arcabuz» son instrumento de su venganza.

La tira de versos termina elogiando a la parroquia del Salvador que se erige en el centro de la «ciudad de Dios». En medio de ella ha nacido la fuente del nuevo paraíso que mana aguas proverbiales que anegan la herejía y reavivan la devoción.³⁰

La ósmosis cielo-tierra-cielo es habitual en el panegírico del Barroco, sobre todo, a propósito de fiestas religiosas y, en particular, en los triunfos de santos que se celebran con palmas en el cielo y procesiones en la tierra. Del mismo modo que los méritos del bienaventurado hijo de la ciudad cuando agradan en las Alturas, se recompensan con milagros en el mundo.³¹ La procesión de triunfo de aquel 8 de septiembre, día del nacimiento de la Virgen, fue también un eco terrestre de las alegrías celestiales. Una experiencia de epifanía por las calles

dos con el yelmo de la sal (sic) eterna: galeam salutis: contra el hereje Olandès,/ por auer con ciego desatino, y desatinada ceg (sic), dado al incendio abrasador la sacra Imagen/ de la soberana REYNA MADRE suya (...), Cartel impreso (tamaño A3) [Sevilla], Simón Fajardo, [1638].

²⁸ Acerca de la historia y ceremonias que protagonizó la venerada imagen de la Virgen de las Aguas: GÓMEZ PIÑOL, E., *La Iglesia Colegial del Salvador. Arte y Sociedad en Sevilla (Siglos XIII al XIX)*, Sevilla, Fundación Avenxoar, 2000.

²⁹ RAH. Jesuitas, tomo 119, n.º 100: Poesías en desagravio a los sacrilegios (cartel impreso). *Incipit*: «Negra y hermosa protesta/ ser la Virgen el rey sabio (...)».

³⁰ «DE San Saluador las fuentes/ Rieguen la ciudad de Dios, No por vna calle o dos/ Sino por mildiferentes,/ Y en estos tiempos presentes/ Deseosos de vn buen día,/ Salga de MADre María,/ Porque sus corrientes tales/ Lleuen todos nuestros males,/ Y se aniegue la herejía». *Ibidem*. Respecto al concepto de paraíso terrenal en el imaginario occidental: DELUMEAU, J., *Historia del Paraíso. 1. El Jardín de las Delicias*, Madrid, Taurus, 2005. Para el Barroco español: RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., «El Jardín de Yahvé. Ideología del espacio eremítico», *La Península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, 1999, cap. IV.

de la feligresía del Salvador. El discurso de Juan Álvarez de Alanís retrata este momento de catarsis:

«En el discurso de las calles es indezible el aplauso de la gente, y agradecimiento a la deuoción de los feligreses. Echáronse muchas cédulas de las ventanas en alabança de la Santíssima Imagen, y al intento del desagrauio. Neuó jazmines el ayre sobre los Santos, y la soberana Imagen a deuoción de muchas personas que los tenían dispuestos al passo. Produxo el ayre páxaros diuersos, que rompieron su espacio buscando su libertad perdida, y bolaron a la fuente de las Aguas del Cielo».³²

El clima de paroxismo se repite en las fiestas de los grandes conventos sevillanos que no tardaron en secundar la iniciativa. La Casa Grande del Carmen pujó alto en estas manifestaciones, costeando la impresión de varios sermones y carteles. El *Discurso* de fray Juan de la Plata es el más original, pues se convierte en un elogio a la propia fiesta, convertida en materia ejemplar como si se tratase de una más de las autoridades de la Escritura. El carmelita la divide en tres partes que corresponden a los segmentos de la celebración: la descripción del altar como Alcázar de Sol (símbolo de María) que defiende el capitán Elías, la octava de los sermones que es jeroglífico de las grandezas de la religión del Carmen y el tercero que se dedica a la procesión de triunfo.³³

El homenaje carmelita, desplegado en los patios del convento, calles y portales de la feligresía resulta, en consecuencia, la materia misma del discurso de desagravio. La más noble reparación al desdichado suceso de Caloó. Una selección de poesías y jeroglíficos que se colgaron de la iglesia pone punto final al libreto. El jeroglífico debió despertar mayor interés que las otras letras y la religión decidió imprimirlo en hoja independiente. Es un buen exponente de la cultura pseudo-erudita del Barroco andaluz, obsesionada por presentar el misterio mediante figuras cifradas, desafío para los ingenios de la ciudad y alarde de prestigio frente al público. Con todo, las aspiraciones se quedan muchas veces a medio camino, con resultados toscos y casi blasfemos, lo cual permite hacerse idea precisa del mediocre promedio de esta cultura del experto o discreto. He aquí el ejemplo:

³¹ MONFORTE Y HERRERA, F. de (pseudónimo de F. CHIRICO DE SALAZAR), *RELACION/ DE LAS FIESTAS/ QVE HA HECHO EL COLEGIO/ Imperial de la Compañía (...)* en la canonización de San/ Ignacio de Loyola, y S. Fran-/ cisco Xauier (...), Madrid, Luis Sánchez, 1622, fs. 1v-2r.

³² ÁLVAREZ DE ALANIZ, J., *SOLEMNISSIMO/ OCTAVARIO/ AL NACIMIENTO/ DE LA SOBERANA REYNA DE LOS/ Angeles, con título de Nuestra Señora de las Aguas contra el/ fuego de la injuria, que se le hizo a su Soberana Imagen en/ Calloo en los Payses de Flandes. Celebrado en la insigne/ Iglesia Colegial de Señor San Salvador de Seuilla en/ este mes de Septiembre de mil y seyscientos/ y treynta y ocho*, Cádiz, Fernando Rey, 1638, fs. 10r-v.

³³ PLATA, J. de la (O Carm), *DISCVRSO/ EN EXALTACION/ DE LAS SAGRADAS/ IMAGENES DE MARIA/ SANTISSma SEÑORA NVESTRA/ sacrilegamente injuriadas a manos/ de la heretica perfidia./ CON DESCRIPCION DE LA CELEBRE/ y sumptuosa Octaua, que a estos Catolicos intentos/ hizo la sagrada Religion de nuestra Señora del/ Carmen, en su Conuento Grande de la muy/ noble, y muy leal ciudad de Seuilla,/ Año de 1638...*, Sevilla, Simón Fajardo Montano, 1638, *passim*.

«Sobre un monte figuraba una paloma empollando un huevo entre unas brasas. A un lado rugía un león coronado, amenazando a un perro que posaba en el otro. Junto al león el profeta Elías con su espada de fuego levantada en alto para herir al can. Finalmente, frente a los muros de una ciudad, estaba una gallina cuidando a unos polluelos».

La alegoría cifraba el mensaje de todo el homenaje: España (el león) celadora de María (el huevo), resiste la amenaza del heresiarca (el fiero canino), gracias al Espíritu (la paloma) que incuba a la que es su criatura predilecta (casi perfecta en su forma oval), mientras Cristo vela por sus crías y las encamina a entrar en la fortaleza (que es también símbolo mariano).

Para amenizar el juego, aún acompañaba otra pieza, un soneto que expresaba el pensamiento con mayor acritud: «El perrazo Olandés con mucha flema/ Lo pone a asar, y el fuego se lo mama;/ Aulle el perro, pues el Leon brama...».³⁴

Si la dificultad vencida satisface (en las letras «cultas»), no menor triunfo resulta de la participación en el coro común, donde nada hay que perder, y sí mucho que ganar. La burla del hereje con la que concluye la *Exaltación* de fray Juan de la Plata es buen producto de

esta fácil victoria, la del refugio anónimo en el gremio confortable de la Iglesia, la del Carmelo para más señas, desde la que se lanza la voz castiza y bronca al atizador calvinista:

«Viue Christo, Olandes, Juro a vn Topacio,
Que te tengo de hazer oy Capadocio,
Por Dios, que como quiera es el negocio:
Tostando está la imagen muy de espacio.

Chimenca me hazes el palacio?
Trashoguero la luz del Sacerdocio?
Yo te haré con mi espátula vn socrocio,
Que te deje sin huelgo, tirrio, y lacio.

A la Virgen te atreues con desprecio?
Desde aquí para el día del juyzio
De la cara de Dios te desahucio

Ya no te quiero herir, porque doy recio,
Y en Flandes no ay azeyte de Aparicio.
Quédate para necio, y cuero sucio».³⁵

³⁴ *HIEROGLIFICO, / QVE se puso en el insigne Octauario/ de los desagrauios, que celebrò a/ su Madre y Patrona la Virgen Maria Seño/ ra nuestra la sagra- da Religion del Monte/ Carmelo en su Conuento grande de Seui-/ lla a 7. de Nouiembre de 1638 años, por el/ incendio de su venerada Imagen, que que-/ maron los Olandeses en Flandes, [Sevilla, s. i., 1638].*

³⁵ PLATA, J. de la (O Carm), *DISCVRSO/ EN EXALTACION/ DE LAS SAGRA- DAS/ IMAGENES DE MARIA...*, último folio: *Otro burlesco, que habla con el atizador Calvinista*; al final se añade: «Esto me dixo don Luzio,/ Soldado en Flandes, hijo de Tocina:/ Assí me lo escriuieron de la China. FIN».



FUNDACIÓN DEL CONVENTO DE RECOLLETAS DE MÁLAGA

M.ª Carmen Gómez García
Juan M.ª Martín Vergara
Universidad de Málaga

La fundación de instituciones religiosas procedieron de iniciativas diversas: reales, episcopales, de las propias Órdenes religiosas o por iniciativa de particulares.

La fundación del Instituto religioso en el que centramos este estudio fue por iniciativa episcopal, siendo una de las fuentes primordiales para conocer sus orígenes las procedentes del propio archivo conventual.

A mediados del siglo XIX, las religiosas del Monasterio de Santa Ana de Málaga solicitaron información sobre la fundación de su instituto religioso a las religiosas de la casa matriz de Valladolid. En esta epístola, fechada en el mes de enero de 1856, las religiosas del Convento de Santa Ana de Valladolid, tras consultar su archivo conventual, proporcionaron los siguientes datos, basados en una relación que fue dada en el siglo XVIII por la prelada del Convento de la Encarnación, con el fin de facilitar al Rvmo P. Manuel Mendoza el estudio sobre la historia del Convento de Santa Ana de Valladolid y todas sus filiaciones.

Esta carta iba dirigida a la madre abadesa del Monasterio de Santa Ana de Málaga, especificándose en ella literalmente la relación contenida en su archivo, titulada *Principio y fundación del convento de la santísima*

*Encarnación del Orden del Cister, recoletas Bernardas de la ciudad de Málaga.*¹

En ella se especifica que el Convento de la Encarnación fue uno mismo en sus inicios con el Convento del Cister de Málaga,² y que esta fundación la trató de impulsar el obispo García de Haro. Este prelado falleció durante su estancia en la Villa del Carpio, a donde se había trasladado con la finalidad de traer a su hermana la señora marquesa del Carpio y su sobrina, para que iniciasen la fundación de este convento.³ En este lugar otorgó su testamento declarando su voluntad, habiendo dotado de la suficiente renta al nuevo monasterio y dejado compradas las casas en Málaga para ubicar el cenobio antes de su partida hacia El Carpio.

Esta obra no se pudo efectuar hasta que el obispo Juan Alonso Moscoso, sucesor en la mitra de García de Haro, dió cumplimiento al testamento de su antecesor. En el año 1603 tomó posesión del obispado don Juan Alonso y Moscoso y al año siguiente, en 1604, la fundación del monasterio se consolidó.

Por otra parte, tenemos que destacar que según la información que nos arroja la documentación del Archivo del Cabildo Catedralicio⁴ parece ser que en un primer momento la fundación había tenido como fin una labor social, consistente en retirar mujeres obligadas por determinadas circunstancias a llevar una vida licenciosa o vergonzante, posteriormente denominadas «recogidas», y que para ello en 1593 se compró la casa aldeaña a la Parroquia de San Juan.⁵ Esta institución quedó en un principio bajo la regla del Carmelo, pero las religiosas carmelitas no permanecieron al frente de ello, quedando solamente cuatro mujeres.

Todas estas noticias dispares con respecto a la fundación del Convento de Recoletas Bernardas, y ante la falta del documento fundacional,⁶ nos hacen pensar que la fundación comenzó como un instituto para recoger a mujeres licenciosas, y que al frente de ellas, para su guarda y educación, se pusiera una corporación femenina de carácter religioso, con modalidad de monasterio o convento.

En un primer momento esta nueva institución se puso bajo la regla de las carmelitas descalzas pero que, ante la proximidad de fundación de las mismas en la ciudad, se desistió para no perjudicar a la primera fundación de la Orden del Carmelo. Pensamos en ello ante la noticia que nos da el Convento de San Bernardo con respecto a la fundación

del Monasterio de Recoletas, en la que nos dice «...no pareciendo conveniente que hubiese dos conventos de carmelitas, y que advertía, por otra parte, que las dichas novicias estaban solamente con habito de beatas».⁷

Como convento sujeto al ordinario, el Cabildo nombró a uno de sus miembros para que vigilase al mismo, tanto en lo espiritual como en lo material. Y así podemos apreciar cómo el censo de dotación fundacional es cobrado y administrado por Diego Fernández Romero, canónigo, quien recibió dicho cometido por el Cabildo.⁸

Durante todo el tiempo que el monasterio queda bajo la autoridad del Cabildo como sede vacante, no se nos informa de ninguna entrada de mujeres en el monasterio ni de la concesión de hábito alguno. La información que nos facilita está en relación con el cuidado material del mismo, bien en el cobro de las rentas del censo fundacional, bien en la compra de granos para el consumo del mismo.

Será durante el obispado de Juan Alonso Moscoso cuando el convento adquirirá la definitiva configuración como monasterio cisterciense. La elección de esta Orden, y en especial que la regla fuera la de las Recoletas Bernardas, pudo estar influida por las relaciones que tuvo el obispo con otros conventos, pues durante su estancia en la ciudad de Sevilla como Visitador de conventos y Provisor bajo el arzobispo Cristóbal de Rojas y Sandoval, procedió a la reforma de los monasterios hispalenses. Y como obispo de León actuó en las reformas de los conventos de su diócesis, entre los que se encontraba el convento benedictino de San Pelayo.⁹

En las fuentes documentales del convento matriz se refleja lo siguiente:

«... sobre la fundación de este monasterio dice nuestro libro de tumbo escrito por una religiosa de las que vinieron de Perales, dice así al folio 32: El monasterio de la ciudad de Málaga es sujeto al Sr. Obispo de Málaga, el cual le fundó; sacó para fundar de este monasterio a la madre sor Catalina de la Encarnación al monasterio de allí de Málaga de la misma Orden de Nuestro Padre San Bernardo; fundóse el año 1.604 el verano antes que el de Toledo. Y al margen: fundóse este monasterio// de Málaga a dos de julio, día de Nuestra Señora de la Visitación.»¹⁰

La sede del convento se estableció en la casa comprada por el obispo junto a la Iglesia de San Juan y permaneció en ella hasta 1610. La religiosa impulsora de estas fundaciones, según la documentación conventual, fue la Madre Úrsula, bajo cuya dirección se efectuó:

¹ Archivo Convento Cister (A.C.C.). Noticias Varias. Carta de sor Ana de Santo Tomás de Aquino, abadesa del Monasterio de Santa Ana de Valladolid. Enero de 1856.

² GÓMEZ GARCÍA, M.^a C., *Mujer y clausura. Conventos cistercienses en la Málaga moderna*, Málaga, 1997.

³ Archivo Convento Asunción (A.C.A.). Libro de tomas de habito y profesión, sf.

⁴ Archivo Catedral Málaga (A.C.M). Actas Capitulares AACC. Cabildo del 23 de agosto de 1597.

⁵ Archivo Histórico Provincial de Málaga. A.H.P.M. Leg 663. Escritura de compra-venta de fecha 29 de mayo de 1593.

⁶ La fundación del Monasterio se efectuó en la villa del Carpio el día 10 de agosto de 1597 ante el escribano Juan de Avendaño y se protocolizó en Málaga ante el escribano Juan de Guevara en 1617. Revisados los registros de ambos, no nos ha sido posible localizar ni el original ni la copia autorizada en Málaga.

⁷ A.C.A. Libro de fundación del Convento de San Bernardo, s.f.

⁸ A.C.M. AA.CC. Cabildo del 18 de abril de 1598.

⁹ COLOMBAS GARCÍA, M., *San Pelayo de León y Santa María de Carbajal*, pp. 282-290.

¹⁰ A.C.C. Noticias Varias...

«... la fundación del monasterio de Toledo y la del monasterio de Málaga se hicieron de esta santa orden y Recolección por medio de la prudente diligencia y negociación de la Madre Úrsula...»¹¹

Sin embargo, la referida religiosa no pudo realizar esta acción personalmente al encontrarse en esas fechas, procediendo a la fundación del Convento toledano de la Asunción, aunque esta fundación fuese por su obra e iniciativa como a continuación se relata:

«... El monasterio y fundación de Málaga que se fundó en este mismo trienio de la madre Úrsula de Cristo, procuró se fundase de esta santa Recolección y Orden, la misma madre por medio de una monja de San Bernardo, de Málaga, monasterio de monjas calzadas que allí hay, que se llamaba Jerónima de Blasco, esta deseaba venir a la recolección y no queriendo entrar en ella como prelada sino a ser súbdita, se eximió de tomar a su cargo la fundación de Málaga y procuró breve para venir a esta casa (de Valladolid) o a la de Toledo que se trataba...»¹²

La forma en que el convento malagueño se establece definitivamente se debe a la mediación de una religiosa del Monasterio de San Bernardo, Catalina de Aguirre, a quien designa como primera abadesa, quien profesa la recolección y viste el nuevo hábito. Las nuevas reglas, constituciones y estatutos son traídos del Convento de Santa Ana de Valladolid, primer convento recoleto,¹³ así como el nuevo hábito.

«A esta vino por fin llamada por la madre Úrsula de Cristo, hija de Santa Ana de Valladolid, y fundadora del de Toledo, allí profesó la Recolección y llegó a ser priora bajo el nombre de sor Jerónima de Cristo.// Continúa: Esta enviaba por memoriales y orden de la madre Úrsula para acertar a comenzar el monasterio de Málaga y hasta la traza de las oficinas y modo de rejas y otras cosas a este propósito iban cediendo para sentar esto bién allí; el velo y hábitos también llevaron hechos de esta casa (Valladolid), y también han ido preguntando e informándose de todo, y llevando usos y libros de Constituciones de suerte que aunque no salieran hijas de esta casa a fundar la de Málaga es hechura propia de ella porque han ido llevando por escrito y por medio de un siervo de Dios el modo de por acá, y ellas mismas se tienen y se llaman hijas de Santa Ana de Valladolid. Son muy puntuales y observantes en el cumplimiento de nuestra santa Regla y constituciones. Hasta aquí nuestro libro de tumbo.»¹⁴

El motivo de la advocación del monasterio matriz y de los demás filiales recoletos se deben a motivos espirituales¹⁵ de devoción concreta, y para enaltecerla se enraízan a revelaciones portentosas y divinas:

«...la advocación del de Málaga es de Señora Santa Ana, y todos los de esta santa Recolección van fundándose con esta advocación y debajo de la devoción de esta gloriosa santa; tiene esta devoción desde que a los principios cuando a la traslación de esta casa, se sirvió Nuestro Señor

revelar a un gran religioso de la Orden de San Jerónimo, su nombre el padre Fr. Juan de Santa María, que se serviría su Majestad en que esta casa y las demás de esta santa Recolección que se fundasen, fuese la advocación de ellas de los Padres dichosos y bienaventurados, de la gloriosa Virgen su madre y señora nuestra patrona de toda nuestra sagrada Orden...»¹⁶

Tras el nombramiento de abadesa a Catalina de la Encarnación, el cenobio comenzó a estructurarse como una comunidad monástica regulada por sus estatutos. Las cuatro mujeres que permanecían en el mismo tomaron el hábito y comenzaron el año de su noviciado, tras el cual el obispo dio las oportunas licencias para que estas pudieran realizar la profesión.¹⁷

El nuevo convento fue admitiendo a mujeres para su entrada en religión y progresivamente el número de las mismas fue en aumento hasta llegar a las trece plazas de religiosas que tenía estipulado por fundación.¹⁸

A la vista de ello conferimos que el monasterio debió estar vinculado en sus inicios por su fundación a la casa de recogidas, aunque con el transcurso de los años esta misión no era querida ni deseada por la comunidad, pues obstaculizaba y frenaba totalmente el desenvolvimiento de la vida espiritual por la que habían optado, aludiendo a la incompatibilidad con la casa de recogidas que habitaba junto a sus muros.

Este intento de ruptura debe ser interpretado como una solución drástica para poner fin a esta situación. Esto parece deducirse de la carta que la comunidad manda al Cabildo en relación con un altercado, donde aduce las razones que movieron a la comunidad a actuar del modo en que lo hicieron:

«La abadesa y monjas del convento de Recoletas Bernardas descalças desta ciudad, que a nuestra notiçia a venido que el señor provisor quiere volver a entrar mujeres recogidas de mal vivir en esta casa açesoría a este dicho convento lo cual a todas las religiosas del, por su mucha çercanía, se les sigue mui grandes inconvenientes por las muchas ynquietudes, pendencias y ruidos y señas por la reja que esta sobre el altar con que las dichas mujeres a todas horas estan, no dando lugar a un rato de oracion ni al cumplimiento de los oficios divinos en el coro, antes se salen del las religiosas por no oir las libertades y desonestas palabras, ya en conversaçion ya en cantar, que las dichas mujeres usan, muy grande inconveniente para todas las religiosas y en particular a las moças que se van criando en este dicho convento y con deseo de ivitar tan grande daño sin otros muchos que no se pueden deçir que de lo dicho se siguen, hicimos los días pasados el ecceso que a V.S.A. parecio, en entramos de echo en la misma casa, mas como hijas de obediencia estuvimos a lo que V.S.A. nos mando, consolando y honrando a todas las religiosas con su acordado

¹¹ A.C.C. Noticias Varias...

¹² A.C.C. Noticias Varias...

¹³ YÁÑEZ, M. D., «El Monasterio de San Joaquín y Santa Ana de Valladolid, cabeza de las religiosas Recoletas de España. 1594-1955», *Cistercium*, n.º 45, pp. 104-115.

¹⁴ YÁÑEZ, M. D., «El Monasterio de San Joaquín y Santa Ana...».

¹⁵ REDER GADOW, M., *Una mirada retrospectiva a la clausura femenina en Andalucía. Clausura Femenina en España*, Instituto Escorialense de investi-

gaciones histórico artísticas, San Lorenzo de El Escorial, v. II, Madrid, 2004, p. 813.

¹⁶ A.C.C. Noticias Varias...

¹⁷ A.C.A. Libro de fundación del Convento de la Encarnación, s.f. Copia de la licencia de profesión de fecha 27 de julio de 1605.

¹⁸ A.C.C. Oficios, s.f. Licencia de fecha 16 de septiembre de 1605.

decreto de que dando otra casa a proposito para el dicho ministerio se nos daría esta para que pudiésemos entrar en nuestro convento, para lo cual estamos haciendo diligencias para allarla, que siendo Dios servido tendra efecto, suplicamos a V.S.A. por amor de nuestro Señor ordene al dicho señor provisor que este suspenda el entrar las dichas mujeres en la dicha casa hasta que concluya esta negociacion que en ello V. A. A. hara mui gran caridad y mucho servicio a nuestro Señor y a este convento mui gran favor y honra.»¹⁹

Días más tarde el convento informa al Cabildo de haber encontrado una casa adecuada a sus pretensiones de desvincularse de las recogidas y apartarse de ellas.²⁰

A partir de esta fecha el monasterio deja de estar unido a las mujeres recogidas, no encontrándonos más noticias referentes a esta institución hasta bien entrado el obispado de fray Alonso de Santo Tomás, quien funda una nueva institución de mujeres recogidas, con el título de Casa de Penitencia de Santa María Magdalena, en el año de 1681.²¹

La forma en que el convento malagueño se establece definitivamente se debe a la mediación de una religiosa del Monasterio de San Bernardo, Catalina de Aguirre, a quien se designa como fundadora y primera abadesa, ésta profesó la recolección y vistió el nuevo hábito. Las nuevas reglas, constituciones y estatutos son traídos del Convento de Santa Ana de Valladolid, primer convento recoleto,²² así como el nuevo hábito.

Este texto, donde se relata la fundación del cenobio, es claramente hagiográfico, para resaltar y magnificar la fundación de las Recoletas, y silenciar su primitiva vinculación, para la misión que le fue encomendada, estableciendo la duda y dirigiendo la atención a la dicotomía sobre si los orígenes del monasterio eran de la observancia de las calzadas o recoletas.

«Ya ve us. como les vindica por hija de Santa Ana de donde lo llevaron todo sus primeras madres, y solo faltó una monja de Santa Ana que pusiera a aquellas el hábito que aquí se había hecho, más en su lugar lo hizo el Sr. Obispo con la madre Catalina de la Encarnación o Aguirre en el otro convento. Verdad es que esta era hija del monasterio de calzadas y en esto, se fundaron aquellas religiosas para decir que VV.^a son filiación suya, más no llevan razón porque D.^a Catalina de Aguirre dejó de ser hija del convento de San Bernardo antes de fundar esa de Santa Ana, dejó el hábito, dejó la observancia y costumbres de las calzadas, y de la mano del Sr. Obispo tomó el hábito y en ellas hizo profesión de la observancia de la Recolecta. Era pues ya monja Recoleta cuando fundó a VV.^a; por consiguiente VV.^a. Son hijas de la Recolecta y no de las calzadas. Alguna diferencia notarán VV.^a. Entre la fecha de su fundación que señala

la relación que vino de la Encarnación y la que señala este tumbo más indudablemente es la verdad, a la que señala el tumbo por la conexión de esa fundación con la de Toledo por la madre Úrsula de Cristo, y porque evidentemente está equivocada la fecha de la fundación que marca dicha relación, pues dice que se llevaron constituciones para fundar ese monasterio en el año 1.599 desde este de Valladolid, y es evidente que no hubo constituciones hasta el año 1604 como consta de ellas mismas y de todas las aprobaciones que contiene, lo cual pueden VV.^a. Reconocer por sí mismas.»²³

La carta finaliza con las firmas de la abadesa sor Ana de Santo Tomás de Aquino y el confesor de la comunidad Fr. Domingo Seco, encomendándose ambos a las oraciones de la comunidad religiosa malacitana.

En 1610 la sede del convento se estableció en una casa comprada en la calle de Almacenes, donde estuvieron por espacio de siete años. De ahí nuevamente se trasladan a la casa de Andrés López de Peralta, en la plazuela del Conde.²⁴

El devenir del Convento de las Recoletas Bernardas no fue todo lo plácido que de una institución monacal debía esperarse. Tras el traslado del cenobio, en 1617, a la plazuela del Conde, la comunidad consigue que el número de sus miembros aumente a 25, estando este aumento de plazas vinculado al pago de una dote, mientras que las que entraban en plaza de la fundación estaban exoneradas del mismo.

El primer conflicto entre los miembros de la comunidad recoleta aparece en 1632, en el que el Cabildo debe intervenir para poner orden en la clausura del monasterio por los desórdenes que se producen en el mismo.²⁵ Las discordias y desavenencias entre los componentes del monasterio debieron trascender de los muros del convento, como nos pone de manifiesto la cédula real ya referida. Los motivos que enfrentaron a las religiosas, según se recoge en el libro fundacional de la Encarnación, fueron la elección de prelada y el gobierno de la comunidad en lo referente a los capitales aportados por las dotes.²⁶

Estas actitudes irreconciliables entre las religiosas llevó al obispo fray Antonio Enríquez a poner fin a la institución, repartiendo a las religiosas entre los distintos monasterios malagueños, aunque ellas persistían en la idea de diferenciar dos comunidades distintas dentro del mismo monasterio y como tales separarse unas de otras. Para este fin recurrieron al pontífice, de quien obtuvieron Breve para ejecutar tal división. Y como la misma no se ejecutaba por el obispo

¹⁹ A.C.M. Leg 556, p. 12. Carta de fecha 1 de abril de 1630.

²⁰ A.C.M. Leg 556, p. 15. Carta de fecha 29 de abril de 1630.

²¹ A.M.M. Col. Provisiones, libro 84, fs 480 y ss. Véase lo referente a esta fundación en ZAMORA BERMÚDEZ, M., *Estructura Benefico-Sanitaria en la Málaga de fines del siglo XVII*, Málaga, 1988, pp. 135-142.

²² YÁÑEZ, M. D., «El Monasterio de San Joaquín y Santa Ana...», pp. 104-115.

²³ A.C.C. *op. cit.*

²⁴ GÓMEZ GARCÍA, M.^a C., *Instituciones Religiosas Femeninas en la transición del siglo XVII al XVIII*, Málaga, 1986.

²⁵ A.C.M. AA.CC. Cabildo del 12 de enero de 1632.

²⁶ A.C.A. Libro de fundacion del Convento de la Encarnación, s.f.



Anton van den Wyngaerde, Málaga.

Enrriquez, acudieron al rey para que por su mediación fuese ejecutado dicho Breve.²⁷

La actitud del obispo Enrriquez no parece que estuviera en consonancia con la pretensión de la comunidad de dividirse, pues por el contrario durante los ocho años de su prelación en Málaga, este Breve no se pone en ejecución. Además, autoriza la ampliación y mejora de la comunidad de Recoletas, así como mantiene la entrada de nuevas religiosas, tanto en plaza de fundación como de religiosas con dote.²⁸

Tras la llegada al episcopado malagueño del cardenal Alonso de la Cueva y Carrillo, las religiosas nuevamente apelaron al mismo para que se accediese a sus pretensiones de dividir la comunidad.²⁹ Este prelado por medio de su Provisor, don Francisco Fajardo de León, puso en marcha este trámite y después de consultar a los cabildos eclesiástico y seglar, y vista la conveniencia de ello, acordó la separación de las dos comunidades.³⁰

Para hacer efectiva esta división se nombró a don Luis Valdés como administrador de la hacienda del convento, posiblemente para realizar un inventario y ajustar las partes que a cada comunidad le debían de corresponder.³¹

Para proceder a la separación se buscó una casa adecuada a la vida conventual en la que una de las dos partes se estableciera, eligiéndose para tal fin una casa en la calle de la Compañía, que hasta poco antes había sido convento de las madres Agustinas Recoletas.

Una vez efectuados todos los preparativos, la comunidad de Recoletas Bernardas se divide en dos nuevas comunidades, el Convento del Cister y el Convento de la Encarnación. El día 6 de octubre de 1650, y ante el escribano Alonso de Hordenes, se celebró la escritura de separación de comunidades. El día 11 salieron de las casas de su convento acompañadas por don Francisco Fajardo y otros miembros de los Cabildos eclesiástico y seglar, siendo depositadas en las casas del nuevo monasterio.

Tras la separación de comunidades, al Convento de la Encarnación le correspondieron una serie de utensilios y útiles de casa para poder realizar las labores domésticas propias de cualquier comunidad. Junto a estos también recibieron una serie de alhajas y objetos de culto. Tras esta entrega, las dos comunidades porfiraron por la hacienda del desaparecido Convento de Recoletas Bernardas, fundamentalmente por el censo de diez mil ducados que pagaba la ciudad, así como por los valores de los edificios de los que eran poseedores. Esta situación se resolvió al año siguiente mediante un concierto entre las dos partes, por el que al Convento de la Encarnación le correspondió el censo fundacional de García de Haro, así como la obligación por parte de las religiosas del Cister de pagar la nueva casa conventual de la Encarnación, permaneciendo en poder de las religiosas del Monasterio del Cister el resto de la antigua hacienda.³²

Desde esta fecha, ambas comunidades siguieron una vida independiente, cada una guiada por su prelada, y las antiguas rencillas con el paso de los años desaparecieron definitivamente. Unas y otras conservaron la misma regla y constituciones y ambas proceden de un mismo tronco común.

²⁷ GARCÍA DE LA LEÑA, C., *Conversaciones Históricas Malagueñas*, Málaga 1789-1790, (edición facsímil, Málaga 1981). El Breve a que se hace referencia no lo hemos localizado y sólo tenemos estas dos referencias sobre su existencia.

²⁸ Como muestra de ello vemos el caso de Juliana de San Esteban, religiosa que en la separación pasó al convento del Cister, y su padre entrega al monasterio 500 ducados en calidad de dote tras la separación. A.H.P.M. Leg 1740. Escritura de entrega de dote de fecha 15 de noviembre de 1650.

²⁹ Uno de los primeros pasos que hace la comunidad es el nombramiento de procurador en la persona de Miguel Prieto, quien en los documentos de separación

de comunidad aparece como representante de una de las partes. El nombramiento fue realizado el día 7 de octubre de 1648. A.H.P.M. Leg 1738.

³⁰ A.H.P.M. Leg 1740. Escritura de separación de fecha 15 de abril de 1651.

³¹ A.H.P.M. Leg 1740. Escritura de nombramiento de Administrador de fecha 22 de junio de 1650.

³² GÓMEZ GARCÍA, M.^a C., *La abadía de Santa Ana del Cister de Málaga. Clausura femenina en España*, Instituto Escorialense de investigaciones histórico-artísticas. San Lorenzo de El Escorial, v. II, Madrid, 2004, p. 791.



LA PRODUCCIÓN DE MANUALES DE CONFESIÓN EN LA ANDALUCÍA BARROCA

Antonio González Polvillo¹
Universidad de Sevilla

No cabe duda que durante la Edad Moderna, y sobre todo en el periodo barroco, se iba a intensificar por parte de los grupos de poder el indocctrinamiento religioso-moral para lograr un mejor disciplinamiento social, que es sin duda parte integrante de lo que se ha venido a llamar Contrarreforma, surgida a partir del desarrollo de lo acordado en el importantísimo Concilio de Trento. Dentro de todas las estrategias desplegadas por este grupo, del que emanaban ideales formas de pensamiento y de actuación vital impuestas a las masas, destaca sobremanera, junto con la predicación, la confesión auricular y sacramental y sus acciones derivadas, tales como la dirección de conciencia.² Para un mejor desarrollo de estas estrategias se imprimieron miles de libros encaminados a fijar o canonizar una moral, un *ethos* social, que fielmente debía cumplir una masa de fieles-súbditos a los que, en su fin último, iba dirigido este ingente número

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de I+D+I *La ciudad letrada en el Mundo Hispánico de los siglos XVI y XVII: Discursos y representaciones*, con código HUM 2005-07069-CO5-05HIS, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia.

² El Concilio aprobó el decreto sobre el sacramento de la penitencia en la sesión XIV, celebrada en el pontificado de Julio III, el 25 de noviembre de 1551. Se trataba de quince cánones precedidos de una exposición doctrinal en nueve capítulos.

de ediciones. De estos libros, encuadrados bajo el término genérico de Teología Moral, son especialmente interesantes los manuales de confesión, pues en ellos se desarrolla en breve y pragmática exposición todo este conjunto de normas conductuales que dirigieron la conciencia y la gestualidad de los cuerpos de los fieles católicos durante todo el periodo barroco. Aún más, en estos mismos manuales se desarrollan, al mismo tiempo, las técnicas de implementación de las citadas normas que a la sazón venían encargadas a la figura del confesor.

Aunque el nexo de unión que conecta la serie de libros que nos disponemos a analizar es la confesión en el periodo barroco de Andalucía, tenemos que decir que la expresión manual de confesión debe ser entendida en un sentido amplio, es decir, que incluimos aquí otro tipo de literatura moral directamente relacionada con la confesión. Por ello, hemos creído conveniente elaborar unos apartados más o menos cohesionados que permitan una mejor comprensión de esta literatura. Los grupos serán los siguientes:

GRUPO I. CONFESIONARIOS, ARTES DE CONFESAR, MANUALES DE CONFESIÓN, SUMAS DE CASOS DE CONCIENCIA Y OTRAS OBRAS DIRIGIDAS A LA PRÁCTICA DIRECTA DE LA CONFESIÓN SACRAMENTAL

En este grupo incluimos, tal como su encabezamiento indica, de una forma estricta las obras que fueron presentadas por sus respectivos autores, o editores en su caso, expresamente como manuales de confesión, así como aquellas otras que fueron realizadas para conseguir una óptima cualificación técnica en la práctica real de la confesión. Serán, por tanto, las obras más directamente relacionadas con el sacramento católico de la penitencia pues indican, informan e instruyen tanto al confesor como al penitente por separado, a través de obras específicas, o a los dos en su conjunto, por medio de una obra que engloba a ambos actores, sus respectivos roles en el acto de la confesión. Los títulos, tanto en latín como en castellano, expresan elocuentemente esta intención; así, por ejemplo, lo hará la obra del franciscano Juan de Ascargorta, *Manual de confessores, arreglado a los nuevos Decretos Pontificios*, editado en Granada por Nicolás Prieto en 1713, que va a conocer otras ediciones en Granada por Andrés Sánchez en 1718, así como en Sevilla por Antonio Espinosa de los Monteros en 1743; asimismo, la del jesuita Antonio Fernández de Córdoba, *Instrucción de Confessores*, impresa en Granada por Martín Fernández Zambrano en 1621, en su primera edición, sin embargo, esta obra conocerá otras ediciones en la misma ciudad e imprenta en el año siguiente de 1622, en 1623 y 1627. También incluimos aquí las obras que expresan taxativa y elocuentemente su condición de confesionarios, como podrían ser aquellas realizadas por los misioneros para su utilización en Indias, la mayoría de las veces editadas bilingües, aunque para el periodo que hemos acotado tan sólo conocemos realizadas en Andalucía la obra del famoso e irenista jesuita Luís de Valdivia, *Arte y Gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile con vn Vocabulario, y Confessionario*, editado en Sevilla por Thomás López de Haro en 1684, y la del también jesuita José de Acosta, *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios y de las demás personas que han de*

ser enseñadas en nuestra santa Fe. Con un confessionario..., editada en Sevilla por Clemente Hidalgo en 1603 aunque, tal como se especifica en su largo título, el citado confesionario se había compuesto por la autoridad del Concilio Provincial celebrado en Los Reyes (Lima) en 1583, ya que la mayoría de las editadas en Andalucía con destino a Indias lo fueron en el primer siglo de la evangelización americana, aunque bien es verdad que en muchas ocasiones estas ediciones tuvieron una potencia efectiva o vigencia hasta los siglos XVII y XVIII.

En relación directa con esta práctica de la confesión, por ello las incluimos aquí, se encuentran también editadas en la Andalucía barroca las famosas obras de casuística moral, las sumas de casos de conciencia realizadas con el fin de exponer cientos de estos casos con sus resoluciones que a manera de consultor auxiliaba al confesor a la hora de impartir la absolución al penitente. Estas *Summas* de casuística moral pretendían exponer toda una diversidad de casos posibles que podrían presentarse al confesor en el ejercicio de su oficio, así como todas las indicaciones existentes acerca de la forma de interrogar a los penitentes y, por supuesto, la solución moral al caso teórico propuesto. De ellas citaremos la obra del obispo de Málaga Juan Alonso de Moscoso, *Summa de casos morales, para mas bien exercer sus oficios los curas y confessores*, que se editaba por impulso del mercader de libros de Córdoba Diego de León, si bien se imprimía en Málaga en las prensas de Juan Serrano de Vargas y Ureña en 1634. En otras ocasiones se alude en los títulos de estas obras al carácter modal y conductual, de dirección o de instrucción que tienen estas obras con el objeto de conseguir la perfección del acto de confesar por parte del clérigo que la ejecuta. Tal es el caso de la obra del franciscano Diego Bravo, *Guía de confessores*, impresa en Sevilla en 1637, o la del famosísimo jesuita Pedro de Calatayud y Florencia, *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general*, editada en Sevilla por Joseph Padrino en 1758, en este caso se alude a una confesión muy particular, la confesión general, de la que fueron auténticos adalides los miembros de la Compañía de Jesús. En cuanto a estas especializaciones dentro del acto de la confesión fue muy común dedicar apartados en estos manuales a los pecados más corrientes en los distintos estados sociales o profesionales, tal es el caso de la obra del clérigo secular Juan Rodríguez, *Prvdente confessor, y resolución de graves dificultades, que en la administración del Santo Sacramento de la Penitencia se ofrecen con personas de qualquier estado*, que fue impresa en Écija por Luís Estupiñán en 1644; o, para colmo de esta especialización, la que dedica a las más tiernas edades el también clérigo secular Matheo Limón y Espinosa, *Breve Suma, Doctrina práctica para confessar niños impúberes*, que fue impresa en Sevilla por Francisco Sánchez Reciente en 1753. Sin embargo, vemos con más abundancia aquellas obras que son destinadas a la formación del confesor en función del examen que en sus correspondientes obispados debían superar para ejercer tan importante oficio, tal es el caso de la obra del franciscano Antonio Arbiol quien a sus *Avisos caritativos para que las confesiones sacramentales no se hagan sacrílegas, sino buenas, y con mucho fruto espiritual de las Almas. Se da forma para hacer bien una Confession general de toda la vida*, le incluye al final: *Añadido el Examen especial de los señores sacerdotes y Curas de Almas. Las saca la Congregacion de Christo Coronado de Espinas, y Maria*

Sma. de la Esperanza del Convento de San Francisco de Sevilla, para sus Misiones, que es impresa sin expresar el año en Sevilla por José Padrino. En este sentido se encuentra la obra del dominico Antonio de Lorea, *Examen de Ordenantes, Confesores y Predicadores*, que fue impresa en Sevilla por Juan Francisco de Blas en 1669, o la del jesuita Antonio de Quintanadueñas, *Instrucción de Ordenantes y Ordenados. Compendio de las cosas, que deven saber, y guardar en sus Ordenes, y les preguntan en sus Exámenes: con un apéndice del Examen de Confesores, y predicadores*, editado también en Sevilla por los torques de Francisco de Lyra en 1640, y en la misma ciudad pero esta vez en la imprenta de Juan Pérez Berlanga en 1696. En esta misma línea de auxilio a los opositores a confesores aprobados se encuentra la célebre obra del dominico Simón de Salazar, *Promptuario de materias morales, en principios y reglas, para examen, y sucinta noticia de los que en breve se desean exponer para Confesores*, que es impresa por primera vez en Andalucía, en Sevilla, a costa de Pedro de Santiago en 1692 y en esta misma ciudad y año en la imprenta de Francisco Garay a costa de Lucas Martín de Hermosilla. Posteriormente tendrá otras ediciones en Sevilla en los años 1695, 1696, 1697, 1700, 1701 y 1702 todas en la misma imprenta de Francisco Garay.

Ante la lectura de los títulos de estas obras es curioso observar cómo estos mismos sirvieron de reclamo publicitario para que el lector, ante la multiplicidad de obras que se ponían a su alcance, pudiera elegir la publicitada en cuestión. Así, es posible advertir, para el conjunto de la producción en la monarquía hispánica, cómo los títulos de estos manuales de confesión aluden a criterios de practicidad que, al mismo tiempo, no estaba reñida con la exhaustividad. La tremenda competencia que para la producción nacional observamos en este tipo de obras basadas precisamente en el reclamo de ponderar o vituperar términos como el de prolijidad, exhaustividad, manejabilidad, pesadez plumiza o, en suma, practicidad y pragmatia llevó a algún autor a publicitar su obra, a través del título de su portada intentando introyectar, ya desde ese primer momento de la lectura, fundamental por otro lado si atendemos a que de él podía depender la adquisición de la obra, que la novedad, la modernidad es signo de ventaja, de avance social, una idea que nos sabe, no cabe duda, muy postmoderna. Tal es el caso del franciscano José Gavarri que llamó a la primera edición de su obra, *Interrogatorio en forma de diálogo que compuso el ...de las preguntas necesarias que deuen hazer los PP. Confesores, con las personas que oyen de confesión, las quales hasta oy no se han impresso con este método, y claridad. Las mismas servirán para los que desean saber confessarse, con las más singulares noticias que hasta oy se han escrito en lo Moral, adquiridas con la práctica de diez y ocho años de Misiones que ha hecho*, que fue editada en Granada por la Imprenta Real de Francisco de Ochoa en 1676. Sin embargo, el autor no muy contento con el inicio de su título, que alude a un *Interrogatorio...*, decisión que por su descaro es poco congruente con la «modernidad» subliminal que resumaba el resto, en ese mismo año, lugar e impresor lanzaría una segunda edición con idéntico título aunque con un comienzo más «moderno» y publicístico como es el de *Noticias singlvarissimas...*, así ya con el título fijado de esta guisa conocería tres ediciones más, aunque esta vez no granadinas ni andaluzas sino catalanas, concretamente de Barcelona.

Por último, advertir que estas obras podían ir dirigidas también al penitente con el ánimo de instruirlos en aras de un mejor aprovechamiento de la confesión y del examen de conciencia previo a la misma. Tal es el caso de la obra del clérigo secular Juan Bautista Porcel de Medina, *Instrvcion de penitentes para saber confessarse. Con singulares auisos para todo genero y estado de personas, conforme las condiciones de la buena Confession*, editado en Sevilla por Simón Fajardo en 1626.

GRUPO II. TRATADOS Y SUMAS DE TEOLOGÍA MORAL Y OTRAS OBRAS DE MORAL PRÁCTICA DIRIGIDAS A LOS CONFESORES PARA LA RESOLUCIÓN DE CASOS DE CONCIENCIA, ASÍ COMO OBRAS DE DERECHO COMPARADO QUE ALUDEN AL FUERO DE LA CONCIENCIA

Podríamos incluir en este grupo quizás las obras más técnicas dirigidas con toda seguridad a especialistas de la moral, confesores y estudiantes de teología, pues se trata de las Sumas de Teología Moral que fueron realizadas para fijar, en la mayoría de las ocasiones en latín, la norma moral católica que se insertaba en la vieja tradición escolástica, aunque revitalizada por intención de los autores de la Compañía de Jesús. Fueron sin duda estas obras fundamentales para los confesores, a las que se acudía para la resolución de casos de conciencia como verdaderas autoridades y donde su aspecto formal ya resumaba esta autoridad, en la mayoría de las ocasiones están impresas en folio y en latín así como editadas en los grandes centros impresores europeos. Se convertían así en la canonización o fijación de la moral católica universal, de manera que estas obras circularían con esta misma autoridad por todo el mundo católico. Pero algunas de ellas también se imprimieron en Andalucía en el periodo barroco, tal es el caso de la del jesuita Juan de Cárdenas, *Crisis theologica bipartita sive Disputationes selectae ex moralia theologia*, que tuvo su primera edición en Lyon en 1670, pero que conocerá dos ediciones sevillanas, la primera en 1683 compartida con Lyon y la otra en la imprenta de Tomás López de Haro en 1687. Del mismo modo tenemos la obra del agustino Juan Enríquez, *Compendio de casos morales ordinarios*, cuya primera edición tiene lugar en Jerez de la Frontera en la imprenta de Fernando Rey en 1629 y que conocerá otra edición en Sevilla, en la imprenta de Francisco de Lyra en 1634. Este mismo autor realizará una obra aún más pragmática, de título *Questiones practicas de casos morales*, que verá la luz en Sanlúcar de Barrameda por Diego Pérez Estupiñán en 1643, así como en Córdoba en la imprenta de Salvador de Cea y Tesa en 1646. Pero no hay duda de que para nuestro periodo barroco fueron los jesuitas los máximos exponentes de esta literatura, tanto en España como en Andalucía. Así tendremos las obras de Diego de la Fuente Hurtado, *Theologia reformata. Qua plures enodantur morales difficultates ex mente SS.D.N. Innocentii Papae XI*, editada en Sevilla por Tomás López de Haro en 1689; la de Juan de Oviedo, *Succus Theologiae Moralis pro maiori poenitentium et confessarium*, impresa por Espinosa de los Monteros en Cádiz en 1756; la de Antonio de Quintanadueñas, *Singlvaria Theologiae moralis ad septem Ecclesiae Sacramenta. Accessi ad celebriora Christiani Orbis Iubilea Appendix*, impresa en Sevilla en 1645. Aunque no sólo serán los jesuitas los que destaquen en la producción

de libros de Teología Moral en Andalucía, ya hemos visto a un agustino pero también habrá clérigos seculares como el Vicario General del Ejército, Juan Bernardino Rojo, que imprime su *Thessalico olympo theologico, moral, legal, militar, político y chronologico: cuya doctrina es conveniente a cortesanos curiosos, eruditos militar, estudiosos eclesiasticos, y en particular a los que sirven de capellanes en los exercitos, y armadas de España*, impresa en Sevilla. Del mismo modo, citar al arzobispo de Sevilla, Pedro de Tapia, que editó su *Catena moralis doctrinae tomus primus: de actionibus moralibus et earum principiis in generali: in quinque libros dissectus*, en la imprenta de Salvador de Cea Tessa en 1654, y el tomo segundo en la misma ciudad por Juan Gómez de Blas en 1657.

De cualquier forma se trata de una producción ciertamente pobre. Sin embargo, en su descargo debemos tener en cuenta que los libros en latín de Teología Moral fueron editados de forma masiva para el periodo estudiado fundamentalmente en los grandes centros de impresión europeos, desde donde se distribuyeron para todo el occidente católico, tales como Venecia, Brescia, Amberes, París, Parma y Viterbo.

GRUPO III. OBRAS DIRIGIDAS, TAL COMO SE INDICA EN LA MAYORÍA DE LOS TÍTULOS, A LOS CONFESORES EN ARAS DE LOGRAR UNA MAYOR Y MEJOR FORMACIÓN A LA HORA DE LLEVAR A CABO LA PRÁCTICA DE LA CONFESIÓN

En este grupo podremos incluir aquellas obras que salen a la luz para aumentar y mejorar la formación de los confesores, a quienes casi siempre de forma rotunda en los títulos suelen ir dirigidas. Algunas de estas obras aluden al confesor en que se convierte todo cura de almas, se dirigen a ellos para mejorar así su formación. Tal es el caso de la exitosa obra del dominico obispo de Elna, Pedro Mártir Coma, *Directorium Curatorum o instruction de curas, util y provechoso para los que tienen cargo de animas. Nuevamente traducido de lengua cathalana en vulgar castellano*, que fue editado en Antequera por Claudio Bolan en 1603, cuya primera edición vio la luz en Barcelona en 1566, y que va a conocer un buen número de ediciones a lo largo del siglo XVI, algunas de ellas en Sevilla, y varias en el XVII, la última de ellas en Gerona en 1622. Siguiendo esta línea de intención de formación de confesores potenciales en los que se convierten los sacerdotes se encuentra la no menos famosa obra del cartujo Antonio de Molina, *Instrucción de sacerdotes, en que se les da doctrina muy importante, para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal: y para exercitarle deuidamente. Sacada toda de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia... corregida y emendada por el mismo Autor, y añadida ahora nueuamente vna Tabla de la Sagrada Escritura*, impreso en Granada por Alfonso Fernández en 1608;³ y del mismo modo, pero con ligeros añadidos, *Ahora nueuamente corregido y enmendado por el mismo autor y añadida una tabla muy copiosa de los lugares de la Sagrada Escritura*, en Sevilla por Luís Estupiñán «en el conuento de S. Maria de las Cuevas, del

³ Esta es la primera edición. Salió al mismo tiempo en Burgos: Juan Bautista Varesio, 1608. Se editó en varias ocasiones en distintos lugares: Burgos, Barcelona,

Orden de la Cartuxa» en 1610. Esta obra conocería otra edición nuevamente en Granada, en la imprenta de Nicolás Prieto en 1713. También es significativa la obra del franciscano Raimundo de Santa Ana, *Casos morales que deuen saber los padres confesores*, impresa en Granada en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa en 1678. Pero dentro de este grupo de sacerdotes potenciales confesores se hallaron unos especialistas de la confesión, los misioneros. Por tanto, era lógico que a ellos, por las especiales circunstancias y estrategias de su oficio, se dedicara algún manual que los formase, tal es el caso de la obra del franciscano José Gavarrí, *Instrucciones predicables y morales, no comunes, que deben saber los Padres predicadores y Confesores principiantes, y en especial los Misioneros apostólicos*, que se editó en su segunda edición en Sevilla en la imprenta de la viuda de Nicolás Rodríguez en 1673, al año siguiente en Málaga, en la imprenta de José del Espíritu Santo y, por último, nuevamente en Sevilla en 1679. Dentro de esta especialización debemos incluir al fraile propiamente dicho cuyas Órdenes religiosas tenían como especial misión la de predicar y confesar al pueblo creyente. Tal es el caso de la obra del franciscano Diego Bravo, *Vocacion del frayle menor: dase a entender en este tratado la intencion de nuestro P.S. Francisco en la fundacion de la Orden...: explicanse aquí los preceptos de la Regla, casos reservados y penas espirituales de sus constituciones y de otras Apostólicas del Derecho canónico*, impresa en Sevilla por Francisco de Lira en 1640.

Pero también en este grupo es posible incluir aquellas obras dirigidas a los confesores que intentan resolver temas o aspectos concretos de la confesión, incluido los problemas del propio penitente. Tal es el caso de la obra del clérigo secular Domingo Manero, *Diffiniciones Morales muy vtiles y prouechosas para Curas, Confesores y Penitentes. Recopilado de las obras del Sr. Dr. D. Cristobal de Aguirre*, impresa en Sevilla por Francisco Garay en 1700. En relación a aquellas obras cuyos autores han prestado una especial atención a diversos aspectos de la confesión especialmente problemáticos debemos citar la obra del clérigo secular Juan Escobar del Corro, *Tractatus tres selectissimi et absolutissimi: I De vtroque foro...II De Confessariis solicitantibus poenitentes ad venerea ad explicatio[n]e Constitutionis Greg. XV circa hanc rem editae 30 aug. 1622...III De horis Canonicis ex distributionibus quotidiana[m] miro ordine digestus = in duos tomos distributi: accesit: primo eorum Antilogia aduersus Amayam*, impresa en Córdoba en la imprenta de Salvador de Cea Tesa en 1642, dirigida a los confesores solicitantes constituidos en auténtica lacra que desprestigiaba así tan importante misión sacramental. Relacionada con este mismo asunto se encuentra la obra del agustino Gaspar de San Nicolás de Tolentino, *Synopsis exegetica fere omnium dubitationum quae occurrunt, vel occurrere possunt, circa materiam solicitationis*, impresa en Sevilla en la Imprenta Real del Correo Viejo en 1747. En relación con la comunión frecuente, un aspecto muy debatido en la moral barroca, tenemos la obra del mercedario Melchor de los Reyes, *Prudencia de Confesores en orden a la Comunión Quotidiana*, impreso en Cádiz en la imprenta de Vicente Álvarez en 1630. Para enseñar en concreto a discernir el

Lisboa, Madrid, Amberes, Milán y Venecia. Tuvo continuidad durante el siglo XVIII y XIX, en este siglo la última edición que tenemos documentada es de 1865.

• •
PRACTICA
DE AYVDAR A BIEN
MORIR. 20313
POR EL PADRE IVAN BAVTISTA
Poza, de la Compañia de Iesus.

AGORA NVEVAMENTE AÑADIDO
muchos exemplos de Santos.
Vndezima impresion.

*A Antonio Farfan de los Godos, Tesorero, Luzc y
Oficial Real por su Magestad, de la Ciudad
de Cartagena de las Indias y su
Prouincia, &c.*

30714



Con licencia: En Madrid, por Melchor Sanchez.

Atollate Gabriel de Leon, sucesor de Luis...

espíritu del penitente se realizó la obra del carmelita Tomás de Jesús, *Reglas para examinar, y discernir el ynterior aprovechamiento de un alma. Por el Padre Fray Thomas de Jesus, Provincial de los Descalços Carmelitas en la Provincia de Flandes, y Alemania*, impresa en Sevilla por Francisco de Lefdael en 1701. Algunas ediciones de pequeño formato o volumen se dedicaron a asuntos de lo más peregrino, así encontramos la obra anónima *Discurso sobre la diversión del Teatro en orden al fuero de la conciencia*, impresa en Sevilla en 1766; la de Juan Bautista Porcel de Medina, *Manual de descomuniones quantas son en uso, en derecho y fuera del según la comun de los DD. Modernos con los de esta Diócesis, y lo más importante de esta materia*, impresa en Sevilla por Luís Estupiñán en 1627, enormemente útil ya que el asunto de la excomunión *latae sententiae* fue una práctica común de la Iglesia, en la que los confesores jugaban un importante papel tal como lo demuestran los propios manuales de confesión que dedicarán buena parte de los mismos a formar a los confesores sobre las vicisitudes de esta peculiar censura eclesiástica. Especialmente curiosa es la del franciscano Gaspar Román, *Resolvcion moral en defensa y apoyo de qve es cvlpa mortal resellar con sello falso moneda de vellon, contra algunos Teologos que aseguran lo contrario*, impresa en Granada por Baltasar de Bolibar en 1652, editada en un momento en que el resello de moneda se había convertido en una práctica muy común de la delincuencia. Aunque no menos curiosas son las polémicas surgidas en la Real Sociedad de Medicina de Sevilla, cuando las ideas ilustradas friccio-naban con la mentalidad barroca religiosa, tal es el caso de la obra del agustino Domingo Bueno, *Si puede el confesor descubrir a una difunta ilícitamente embarazada para atender a la vida espiritual del feto*, impresa en Sevilla por Francisco Sánchez Reciente en 1765, o la de Pedro de Silva, *Si puede absolver a alguien horas después de muerto*, editada en las *Memorias académicas de la Real Sociedad de Medicina y demás Ciencias de Sevilla: Extracto de las obras y observaciones presentadas en ella*, impresa por el mismo impresor en 1766.

GRUPO IV. OBRAS RELATIVAS A LA PRÁCTICA DE LA DIRECCIÓN DE CONCIENCIA POR PARTE DE LOS CONFESORES ASÍ COMO AL EXAMEN DE CONCIENCIA DE LOS PENITENTES Y DE PREPARACIÓN Y AVISOS PARA LA CONFESIÓN, DIRIGIDAS TANTO A CONFESORES COMO A PENITENTES

Recogemos en este grupo aquellas obras relativas a la formación de los confesores en relación a la dirección de consciencia de sus penitentes y, a raíz de esto, al examen de conciencia exigido para obtener un índice adecuado del nivel de cumplimiento, por parte del penitente, de la norma conductual impuesta por el grupo social que crea y fija la memoria y el *ethos* social. Por tanto, también examina el nivel de las transgresiones a dicho plan vital, con lo cual se erige ese examen de conciencia en un ejercicio preparatorio para la confesión sacramental. También agrupamos aquí aquellas obras, en general de pequeño formato y volumen, dirigidas a una práctica formal, con una presentación en forma de ejercicios para antes y después de la confesión.

Respecto a la dirección de conciencia podíamos citar la obra del franciscano Diego Bravo, *Gobierno espiritual i guia de penitentes a la perfeccion*, impresa en Sevilla por Simón Fajardo en 1637. Y en lo referido a la preparación del examen de sí mismo podemos citar la obra anónima *Breve instrucción para examinar la Conciencia antes de la Confesion particular, o general de toda la vida*, impresa en Córdoba por Juan de Medina en algún momento del siglo xvii. Sin duda, la obra más significativa de dirección personal de la conciencia cristiana dirigida expresamente al penitente, y que llevaba a su autor a conseguir una mayor fama nacional e internacional, será la importante obra del dominico Luís de Granada, *Guía de Peccadores: en el qual se trata copiosamente de las grandes riquezas y hermosura de la Virtud: y el camino que se ha de llevar para alcanzarla... Este libro Christiano Lector sale agora a luz añadido y emendado, y quasi hecho nuevo por su mismo Author*, impreso en Granada por Sebastián de Mena en 1605, cuya primera edición vio la luz en Lisboa en la imprenta de Juan Blavio de Colonia en 1556. Especial predilección tendrán los autores moralistas en elaborar obras que ayuden al penitente a examinar su conciencia como ejercicio previo al acto de la confesión, de ahí que observemos una especial presencia de este tipo de obras, de autores jesuitas en su mayoría, que ostentan en su título el vocablo «instrucción» que expresa ya claramente la intención de su autor. Destacamos la del propio Ignacio de Loyola, *Noticia practica de los Exámenes de Conciencia, Modo de Oracion, y Addiciones, que N. S. P. Ignacio enseña en el Libro de sus Exercicios*, impresa en Sevilla en 1730; la del agustino Cipriano de Pineda, *Instrucción para morir en vida, donde se dan remedios eficaces contra los temores de la muerte. Con un Dialogo entre el Penitente, y su Confessor, importantissimo para las Almas temerosas de Dios*, impresa en Sevilla por Pedro Gómez de Pastrana en 1629; la del jesuita Francisco de Soto, *Breve Instrucción para examinar la conciencia antes de la Confesion particular, o general de toda la vida*, impresa en Sevilla sin indicar el año por Manuel de la Puerta y que será nuevamente editada en la misma ciudad por Simón Fajardo en 1629. Especial éxito tuvo la obra del franciscano Alonso de Vascones, *Destierro de ignorancias y auiso de penitentes. Compuesto por... Guardián del Santo Conuento de Nuestra Señora de la Hoz de Rute de los frayles Descalços de la recoleccion de la Prouincia de Granada, de nuestro serafico Padre San Francisco. Dirigido a nuestro Reuerendissimo Padre fray Antonio de Trejo, Vicario general de la Orden de nuestro Serafico Padre San Francisco*, impresa en Sevilla por Matías Clavijo en 1619, que conocerá otras ediciones sevillanas en 1622 por Simón Fajardo, en 1626 por el mismo impresor, en 1685 por Lucas Martín Hermosilla y en 1720 por los herederos de Tomás López de Haro.

Los teólogos habían prescrito que el primer acto de la penitencia era la contrición, es más, era el acto más perfecto de la propia penitencia descrito por la escolástica como un dolor intelectual de los pecados cometidos por el penitente. Sin la contrición, previa a la confesión, no podía existir el perdón de Dios otorgado por su delegado el confesor. De ahí que surgieran libros que enseñasen, o ayudasen, a los penitentes a conseguir este dolor de los pecados cometidos, de ellos destacamos el del mercedario Pedro de la Cruz y Velasco, *Oraciones mvy devotas para pedir a Dios el acierto de bien viuir, y bien morir. Con otras a Nvestra Señora, y vn Acto de Contricion, para confessarse*, impreso en Sevilla por Andrés Grande en 1634; también, el del jesuita Alonso

Rodríguez, *Acto de Contrición. Para alcançar perdon de los pecados*, impreso del mismo modo en Sevilla por Matías Clavijo en 1615; o el del igualmente mercedario Fernando de Santiago, *Tratado del Acto de Contrición*, impreso en Sevilla en 1634; y, por último, la obra de Lorenzo Vander Hammen y León, *Modo de llorar los pecados. Exercicio Espiritual. Eficaz mvcho para alcanzar vna verdadera contrición, y vtilissimo para disponerse qualquiera a la santa Confesión Sacramental, segunda tabla despues del naufragio de la culpa. Escriviole...de la venerable Congregacio[n] de Sacerdotes naturales de Madrid, y Coronista general de toda la Orden Tercera de Penitencia del Serafico Padre San Francisco*, impresa en Granada por Baltasar de Bolibar y Francisco Sánchez en 1649. Para finalizar, especial mención merece la obra del jesuita Juan Bautista Poza, *Practica de ayvdar a morir. Para que qualquiera que supiere leer, pueda en ausencia de los sabios Confesores, guiar, y consolar a los enfermos*, impresa en Sevilla por Francisco de Lira en 1630, donde se dan instrucciones a los laicos para ayudar a bien morir a un enfermo ante la falta del confesor.

GRUPO V. OBRAS RELATIVAS A LA NORMATIVA JURÍDICO-TEOLÓGICA SOBRE LA CONFESIÓN (BULAS PASTORALES, CONSTITUCIONES PAPALES, CASOS RESERVADOS, INSTRUCCIONES Y EDICTOS DE PRELADOS, ETC.), ASÍ COMO TRATADOS DE MORAL QUE SE DEDUCEN Y/O DESARROLLAN ESTA NORMATIVA

Incluimos en este grupo aquellas ediciones de normativas jurídico-teológicas alusivas a la práctica de la confesión sacramental que aparecen relativamente abundantes en forma de constituciones papales, cartas pastorales de los obispos, bulas, instrucciones o edictos y regulaciones de los casos reservados al obispo, así como aquellas obras de moral que desarrollan algunas de estas normas. Destacan los breves de los papas como la *Constitutio super Designationis Confessoriorum extraordinarium pro Monialibus*, de Benedicto XIV impresa en Sevilla en 1748 y que alude al señalamiento de confesores extraordinarios de monjas.⁴ Curiosamente esta normativa sería impresa también en Sevilla por la Imprenta Real en 1747 pero en portugués. Citar también el Breve de Clemente XV, *Constitutio contra solicitantes in confessionibus*, que alude a una letras del citado papa contra los confesores solicitantes, fechado en Roma en 1622 y que está impreso en Jaén por Pedro de Cuesta en 1628; este mismo Breve, traducido en romance, se imprimió en Sevilla en 1623. Reseñar igualmente el Breve de Urbano VIII, *Breve...declarando que las facultades de absolver ab haeresi, et aliis reservatis dadas por el Papa y Cardenales de la General Inquisicion a personas particulares, no quedan suspendidas por la suspensión general del Año Santo*, impreso en Sevilla en 1625. Respecto a las prohibiciones que, en alusión a materias morales relacionadas con la confesión, realizó Inocencio XI, citaremos

⁴ Esta figura es especialmente relevante en aquellas monjas místicas y escritoras, o «dictadoras», de revelaciones divinas. Al decir del profesor Santaló «el confesor se constituye como el celoso guardián de cualquier decisión de sus pupilas», ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., «La santidad femenina cristiana: Eva Scelerata, Félix Eva», en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.), *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Universidad de Huelva, Huelva, 2007, pp. 265-291, especialmente 282-284.

la obra del carmelita Bernardo de Hoces *Zelo pastoral con que N.S.P. Inocencio XI ha prohibido sesenta y cinco proposiciones, reformando algunas materias morales en orden a el bien de la Iglesia, y desterrar las perniciosas costumbres*, impresa en Sevilla por Tomás López de Haro en 1683, que fue nuevamente editada en la misma ciudad en 1687.

Citar también las pastorales de los obispos andaluces, tales como la del arzobispo de Granada Martín de Ascargorta que exhorta a los fieles a la reforma de las costumbres y a frecuentar la confesión, *Edicto exhortando a la emienda de las costumbres*, impresa en Granada hacia 1708; o la del obispo de Almería, Rodrigo de Mandia y Parga,⁵ *Aduertencias que haze el obispo de Almeria don ...a los curas y beneficiados confesores del Obispado para la buena inteligencia y practica del Iubileo vniuersal que...Clemente Nono concedio a toda la Christiandad, despachado en Roma a diez y ocho de Julio desde año de mil y seyscientos y sesenta y siete*, impreso en Granada por Francisco Sánchez en 1667. En cuanto a Málaga destaca la obra del canónigo de su catedral Francisco de Padilla, *Instrucción de curas y confesores dada por Don Thomas de Borja, Obispo de Malaga, electo Arçobispo de Çaragoça a los curas y confesores de su obispado*, impresa en Málaga por Juan René en 1603. De alguna manera también podríamos incluir en este grupo la obra del obispo de Córdoba Domingo Pimentel, *Constituciones ordenadas por el Illmo. Y Rmo Sor Don Fray Domingo Pimentel...Obispo de Cordoua, del Consejo de su Magestad, &c. para el gouierno espiritual, y temporal de los Conuentos de Religiosas de la filiacion Ordinaria, assi dentro, como fuera de Cordoua: vtiles y necessarias, no solo para que las Religiosas sepan lo que deben guardar, sino para los Visitadores, Vicarios, Confesores, Capellanes, Mayordomos y Luezes de Comission que asisten a elecciones, poner en libertad, dar Abitos y velos*, impresa en Córdoba por Salvador de Cesa en 1642.

En cuanto a las obras que desarrollan esta normativa cabe destacar la del jesuita Antonio de Quintanadueñas, *Casos ovrrentes en los iubileos de dos semanas: y en este que N. S. P. Vrbano VIII á concedido por tres meses este año de 1641. Doctrina propia a todos los Jubileos, a las Facultades de la Bula de la Cruzada, a los Preuilegios de las Religiones, en orden a aprobacion de Confesores, Absolucion de casos, Conmutacion de votos, Imposicion de penitencias, Satisfaccion de Parte*, impresa en Sevilla por Simón Fajardo en 1641; o, también, la del franciscano Martín de San José, *Breve exposicion de los preceptos, que en la Regla de los Frayles Menores obligan a pecado mortal, según la mente de los Sumos Pontifices, y de S. Buenaventura*, impresa en Sevilla por Simón Fajardo en 1642, así como la del canónigo regular Juan José de Segovia y Aguilar, *Breve opúsculo en el que se explican los diez y seis casos reservados en el ultimo sinodo del Obispado de Cordoba, celebrado por el Señor Alarcon año de*

⁵ Realiza la aprobación de la obra del clérigo secular Juan de Vega. *Respuesta Apologética, moral, y escolástica, acerca del frecuente uso de la confesión Sacramental, donde iuntamente se tratan, y disputan otras materias necessarias, de saber para aconsejar la frecuencia de este Sacramento y de la Eucaristía*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1659.

1662. *Por el orden que estan puestos en las licencias de confesar*, impresa en Córdoba por Juan Rodríguez de la Torre en 1792, quien ya había editado con anterioridad sus *Advertencias importantes y avisos saludables que para la seguridad de las conciencias en el uso de las carnes y lacticiños en algunos días de la Cuaresmas de los años 1779, 80 y 81 concedido por ... Pio VI da al publico*, impresa en Córdoba sin año en la plazuela de Juan de Medina. Junto con la obra de este autor y en relación con las censuras y los casos reservados en la confesión al obispo, o en su caso al prelado, citar la obra del franciscano Bartolomé de Xara, *Breve exposicion de los catorze casos reservados en la observancia de la orden de nuestro padre San Francisco*, impresa en Sevilla por Juan Gómez de Blas en 1642; o, también, la del jesuita Antonio Solís, *censuras reservadas en este Arzobispado de Sevilla a los Ilmos. Señores Arzobispos de ella. Con todas las questionnes que se pueden ofrecer para la mayor claridad e inteligencia desta explicación*, impresa en Córdoba por Juan de la Puerta probablemente en 1724; o la del clérigo secular Alonso Suárez Pérez, *Explicación de los casos y censuras reservadas en este Arzobispado de Sevilla a los Illustrísimos Señores Arzobispos de ella*, impresa sin año y lugar, pero en la imprenta de la Universidad de Sevilla.

GRUPO VI. POEMAS, CARTAS, COMEDIAS, RELACIONES, DIÁLOGOS Y OTRAS OBRAS IMPRESAS QUE ALUDEN A LA CONFESIÓN SACRAMENTAL Y AL ARREPENTIMIENTO DE LOS PECADOS

Para finalizar recogemos en este grupo aquellas obras literarias, comedias, poemas, opúsculos de relaciones y diálogos, pliegos de cordel, papeles sueltos, hojas volantes, etc., editadas en Andalucía que aludan a la confesión sacramental, ya que éstas complementan sobremanera la literatura docente o normativa sobre el sacramento de la penitencia y, por ello, el proceso de introyección y de modelación de la mentalidad barroca.

Destacan los anónimos *Afectos de un pecador arrepentido pidiendo a Dios misericordia*, impresa en Córdoba por Luís de Ramos a finales del siglo XVIII, y el *Ensayarse un vivo, muerto, es hacer a un muerto vivo. Estimulos de la contricción. Ecos pósthumos, que concibió en vida un desengañado Narciso, y después de su prevenida muerte da a luz D. Manuel Nicolas Vázquez, deseoso del bien de las almas y para la mayor honra y gloria de Dios y de su SSma. Dolorosa Madre la Virgen María al pie de la Cruz a quien rendido los ofrece, humilde, dedica y afectuoso consagra*, impreso en Sevilla sin año por Manuel Nicolás Vázquez. Entre las obras de autores relevantes podemos citar la del poeta Juan de Jáuregui, *A la umildad maravillosa desta Santa*

en sus revelaciones, que viendo al mismo Cristo, no lo creía: antes por consejo de sus confessores, se santigvaba i le dava higas como a vision del Demonio, incluida en sus rimas que fueron impresas en Sevilla por Nicolás de Lira en 1618; la de Jerónimo Malo de Molina, *Entremés de la reliquia. «Confesión que me han muerto»*, impresa en Sevilla sin año por la Imprenta Real. Destacar también la comedia de Agustín Moreto y Cabaña, *Comedia famosa. La misma conciencia acusa*, impresa en Cádiz sin año y en Sevilla por Francisco de Leefdael y José Padrino igualmente sin año. Citar también la de Baltasar de Rienda, *Carta exhortatoria... a un amigo suyo beneficiado de cierta iglesia del arzobispado de Granada, exhortandole a la predicación del S. Evangelio a sus feligreses y aplicación al Confessionario*, impresa en Granada por Baltasar de Bolibar en 1662, así como la del franciscano Juan de Santos, *Traslado de la Confesion qve hizo vn mancebo estando al articulo de la muerte, en declaracion de su vida, al cabo de vn año de su mal y que nunca los dotores le hallaron calentura, ni otro mal: tambien se cuenta, como sacó vna carta de descomunión contra si mismo, todo esto declaro despues de su confesion al P. Fr. Iuan de Santos religioso de la Orden de N.P. S. Francisco...: tambien se declara el remedio que con el fauor de Dios le dio el mismo religioso para remedialle el alma, y fue declarado con licencia de... el Obispo de Palencia y Conde de Pernia: este año de 1631*, impresa en Jerez de la Frontera en 1631.

CONCLUSIÓN

La producción de literatura moral relativa a la confesión sacramental en la Andalucía barroca sigue en buena medida un comportamiento parecido al conjunto de la producción del mundo hispánico.⁶ Se nos muestra cómo es el primer grupo el que presenta una mayor cantidad de ediciones, es lógico, se trata de los manuales que servirán para instruir a los confesores. La confesión, con su nueva dimensión otorgada tras Trento y erigida por ello como auténtica arma clave de la Contrarreforma, alcanzará una enorme importancia para efectuar un efectivo control social. De este grupo hemos contabilizado 34 ediciones para los siglos XVII y XVIII, frente a las 14 ediciones del segundo grupo, 28 del tercero, 24 del cuarto, 24 del quinto y 20 del sexto. En cuanto a los centros de impresión destaca sobremanera Sevilla a la que le siguen ya a más distancia Granada y Córdoba. Por último, destacar la función como autores de estas obras de los miembros de las Órdenes mendicantes y de la Compañía de Jesús, éstos últimos los más prolíficos sin duda en la elaboración de literatura sobre la confesión en toda la Edad Moderna en general y en la etapa barroca, altamente contrarreformista, en particular.

⁶ Tenemos elaborado un estudio inédito sobre la producción de este tipo de literatura para todo el mundo hispánico junto con un *Repertorio Bi-*

bliográfico Abreviado de obras sobre la confesion, con más de cinco mil entradas.



ANTEQUERA CLAMA AL CIELO: MIEDO Y RELIGIOSIDAD EN EL «SIGLO DE LA PESTE»

Milagros León Vegas
Universidad de Málaga

El Seiscientos es una centuria marcada por la tragedia epidémica. Apenas tres décadas separan los azotes pestíferos más sobresalientes de toda la Edad Moderna en el sur peninsular (1649 y 1679). El corto intervalo entre una crisis y otra es la causa esgrimida para designar al siglo xvii como «el tiempo de la peste». La frecuencia y virulencia de éstas no encuentran parangón en centurias precedentes —salvo la oleada de Peste Negra que arrasó el continente europeo en 1349, incluida la Península Ibérica—,¹ ni mucho menos posteriores. Esta concentración de brotes víricos violentos en tan breve espacio de tiempo obligó al grupo de supervivientes de una catástrofe a enfrentarse a los efectos de un nuevo desastre. El miedo al «rebrote» supuso una amenaza continua para aquellas sociedades, las cuales vivieron sometidas a la incierta aparición de una enfermedad caprichosa y letal.²

Las curvas de mortalidad dibujadas a partir del vaciado de los registros parroquiales de aquellos aciagos meses no han pasado desapercibidas a los historiadores, de ahí la cada vez más abundante

¹ BLANCO, A., *La Peste Negra*, Madrid, 1988, p. 90. En la primavera de 1349 la Peste Negra se extendió por Málaga, Antequera y Córdoba.

² GRANJEL, L. S., «La medicina española del siglo xvii», *Historia General de la Medicina Española*, v. III, Salamanca, 1978, p. 101.

producción historiográfica sobre el tema, según pone de relieve el estado de la cuestión planteado por Betrán Moya.³ La repercusión y deletérea travesía de la peste por Andalucía, aunque adolecen de un gran estudio general para toda la Edad Moderna —en parte, por la inexistencia de otros trabajos locales capaces de completar el mapa andaluz—, quedan manifiestas en destacados monográficos dedicados a algunas de las urbes más principales del sur peninsular, en concreto Córdoba, Sevilla, Málaga y Antequera.⁴ Todos ellos abordados desde una perspectiva multidisciplinar donde historia, demografía, medicina y otros campos científicos se unen para aproximarse a la compleja y dramática realidad provocada por una epidemia.

Lejos de profundizar en este tipo de cuestiones, el propósito de nuestro trabajo se centra en ahondar en el complejo y sugerente mundo de las mentalidades, donde superstición y religiosidad se dan la mano para dar explicación a fenómenos de naturaleza aparentemente «sobrenatural». La peste hizo aflorar los sentimientos más profundos vinculados a la fe cristiana y a la salvación a través de la expiación de vicios y maldades. Más allá del acontecimiento, supuso un duro golpe moral para los antequeranos, una realidad innegable pero menos tangible que las nefastas consecuencias demográficas y económicas derivadas de la crisis. No obstante, el alcance de la religiosidad en aquellas sociedades llega al ámbito de lo público, se debate en las sesiones ordinarias y extraordinarias del concejo, las promesas a la Virgen llegan a formalizarse ante escribano de número, además de proliferar entre los acuerdos tomados por el cabildo eclesiástico o por las corporaciones de laicos con fines piadosos. En consecuencia, el amplio abanico de fuentes documentales utilizadas, fundamentalmente de carácter municipal, comprenden desde libros de actas capitulares, escrituras notariales y registros de cofradías, fondos todos ellos custodiados en el completo Archivo Histórico Municipal de Antequera.

Antes de esbozar el panorama de superstición y exaltada espiritualidad imperante durante esos años de calamidad, es necesario apuntar algunas características del mal causante de tanta desdicha. Desde el punto de vista médico, la peste fue una afección infecciosa transmitida al hombre a través de la picadura cutánea de la pulga parasitaria del intestino de la rata negra,⁵ en unas condiciones propicias

³ BETRÁN MOYA, J. L., «La peste como problema historiográfico», *Manuscripts*, n.º 12, 1994, pp. 283-319.

⁴ BALLESTEROS RODRÍGUEZ, J., *La peste en Córdoba*, Córdoba, 1982; CARMONA GARCÍA, J. I., *La peste en Sevilla*, Sevilla, 2000; RODRÍGUEZ ALEMÁN, I., *Sanidad y contagios epidémicos en Málaga (siglo xvii)*, Málaga, 2002; LEÓN VEGAS, M., *Dos siglos de calamidades públicas en Antequera: crisis epidémicas y desastres naturales (1599-1804)*, Antequera, 2007.

⁵ La teoría comúnmente aceptada es que la rata negra, oriunda de la cuenca del Mediterráneo Oriental y principal vector del contagio, se introdujo en suelo europeo a través de las embarcaciones desplazando a la autóctona rata gris. Lo cierto es que la proliferación de estos roedores, debido a las pésimas condiciones higiénicas de las ciudades, hacía de su convivencia con las personas algo habitual y poco llamativo dentro del paisaje urbano. Véase GIRARD, G., «A quelle époque remonte la présence du rat (*rattus rattus*) en Europa», *Bull. Soc. Path. Exot.*, n.º 145, 1974, pp. 601-606.

de 28° C y una humedad relativa en el aire del 65-80%, de ahí que su aparición se concentre en los meses más cálidos del año.⁶ Este tiempo de eclosión vírica es uno de los rasgos distintivos de la llamada peste bubónica, de hecho, en casi todas las crisis andaluzas analizadas durante el siglo xvii, la mayoría de los enfermos y difuntos se localizan en verano y en otoño, mientras en invierno se experimenta un goteo disperso de apestados, que al poco tiempo termina por desaparecer.

En cuanto a la sintomatología, la persona contagiada era consciente de su situación pasados tres o cinco días después de la inoculación del virus. Cuando las calenturas eran tan sumamente altas como para provocar alucinaciones y fuertes sudores corporales, de los cuales emanaba un hedor penetrante —similar al originado por la paja podrida—, la naturaleza pestilencial del achaque era incuestionable. El enfermo entraba entonces en un estado de postración y delirio irreversible con continuos dolores de cabeza, asfixia y angustiosa sequedad en la boca, imposible de calmar, ya que la ingesta de líquidos le provocaba agudas diarreas. A continuación, comenzaba la fase más nociva con la aparición de bultos en las articulaciones, manchas y úlceras negruzcas, localizadas en las zonas ganglionares del cuerpo. La supuración constante de dichos forúnculos resultaba extremadamente dolorosa. Si no lo hacían por sí solos era mucho peor, pues se recurría a las incisiones practicadas por barberos o cirujanos, con alto riesgo de lesionar los vasos linfáticos.

El origen fehaciente del mal fue revelado en 1894 por el científico Alexandre Yersin, quien descubrió la bacteria que causaba el contagio: la *yersinia pestis*. Hasta esa fecha, fue un enemigo «invisible» contra el cual no existían armas de combate y que, por desgracia, arrasó con millones de vidas humanas durante siglos. Precisamente este desconocimiento del mal y sus canales de propagación constituyeron el principal origen de su letalidad. La carencia de obstáculos físicos insalvables por el transporte naval será la causa de la periódica infección de los puertos del sur europeo, dada su continuada comunicación con El Cairo y Constantinopla, focos endémicos de esta afección.⁷ Por lo tanto, estamos hablando de una afección importada, bien por la llegada de aquel roedor, o de objetos, normalmente, textiles, o por personas infectadas, fundamentalmente soldados y comerciantes, quienes por sus obligaciones y menesteres se desplazaban, vía

⁶ Esta forma de epidemia, junto con las variantes de septicemia —igual que la bubónica, pero más letal— y la pulmonar, frecuente en países de clima frío o cuando las temperaturas descienden drásticamente en invierno, son las más extendidas por el continente europeo a lo largo de la Modernidad. En menor medida aparecen el tífus, la viruela, el paludismo, el cólera y la fiebre amarilla. Véase PÉREZ MOREDA, V., *Las crisis de mortalidad en la España interior. Siglos xvi-xix*, Madrid, 1980, pp. 70-71.

⁷ CARRERAS PANCHÓN, A., «Las epidemias de peste en la España del Renacimiento», *Asclepio*, n.º 29, 1977, p. 12. El autor, entre otros asuntos, relaciona la epidemiología de la enfermedad y su difusión con la concepción de las distancias en la época, pues lógicamente, las barreas impuestas por un medio geográfico montañoso, de caminos tortuosos y en malas condiciones, retrasarían la llegada del virus a zonas del interior.

marítima, por extensas rutas, atracando en los principales puertos españoles. Por consiguiente, la introducción de la pandemia debe ras- trearse, en un primer momento, en las zonas costeras. Desde ahí, el recorrido hacia el interior se sucede paulatinamente, sorteando las barreras naturales del terreno pero, sobre todo, como algo inevitable, debido a los escasos conocimientos médicos y a los primarios mecanismos de prevención de la época.

Antequera, situada entre la Baja y la Alta Andalucía, sufre estos dramáticos episodios, cuyo origen parece estar casi siempre relacionado con Málaga. Su puerto, catalizador de un importante comercio, actuó en muchos casos como foco de atracción de enfermedades víricas. El fracaso de todo el dispositivo puesto en marcha para defender la ciudad, mediante el levantamiento de cercados y la localización de guardas permanentes a lo largo del perímetro urbano, propicia la entrada de la enfermedad en forma de centenares de muertes violentas. La precaria alimentación de la época, acentuada por años de malas cosechas, unida a lo ineficaz de la medicina, no hacía más que acelerar la propagación del mal y multiplicar el balance de víctimas.

Ante este penoso espectáculo, el hombre moderno, incapaz de encontrar una explicación ante tanta catástrofe, interpreta estos dramáticos acontecimientos como un castigo infligido por Dios ante el pecado colectivo de la población asentada en la localidad asediada por la peste. Cuando la enfermedad atraviesa las cercas de la ciudad y se ensaña con sus vecinos, éstos, en primera instancia, no piensan en la ineficacia o descuido en los métodos defensivos empleados, sino en la justiciera voluntad divina, llegada para mortificar por los pecados cometidos.⁸ Arrepentimiento y penitencia parecen ser las fórmulas más eficaces para sofocar la ira divina y obtener el perdón de la salud, manifestado en forma de prodigio o milagro.

Este ejercicio de contrición pasaba por encomendarse a un patrón protector y mostrar un sentido y unánime arrepentimiento en forma de celebraciones devotas multitudinarias, además de dedicarle sendas promesas. La capacidad de la imagen religiosa para atender las necesidades espirituales del hombre en momentos de desventura se multiplica durante los contagios epidémicos.⁹ Muchos son los santos y representaciones marianas invocadas para interceder por los antequeranos ante

⁸ FERNÁNDEZ BASURTE, F., «Reacciones piadosas colectivas ante las calamidades públicas en la Málaga del siglo xvii. La epidemia de 1649 y el terremoto de 1680», en ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. y CREMADES CRIÑÁN, C. M.^a (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, v. II, Murcia, 1992, p. 213, y «La actividad ideológica del cabildo municipal en el siglo xvii. El caso malagueño», *Baetica*, n.º 17, 1995, pp. 357-377.

⁹ MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., «La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro», en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, 2000, p. 215.

¹⁰ El control ejercido por las autoridades civiles sobre estos actos religiosos con el fin de terminar con el mal que aquejaba al vecindario queda refrendado en el estudio de CORTÉS PEÑA, A. L., «Entre la religiosidad popular y la institu-

la furia pestilencial, aunque estas últimas gozarán de mayor popularidad y aceptación. Todas las muestras de piedad analizadas en este estudio responden exclusivamente al fervor popular, aunque son las autoridades civiles las encargadas de ponerlas en ejecución, exhortando la colaboración del cabildo eclesiástico y otras comunidades religiosas para poner en práctica numerosos rezos y oficios, además de populosas procesiones. Lo más llamativo de esta realidad va a ser la instrumentalización por parte del gobierno municipal de la sensación de culpa generalizada, erigiéndose en portavoz de un pueblo castigado por Dios, en ningún caso víctima de la incompetencia del gobierno municipal y de los métodos empleados por aquel para evitar el contagio.¹⁰ En consecuencia, la presencia de los miembros del concejo presidiendo todos los actos piadosos es una constante, siendo ellos mismos los responsables de solicitar a los conventos las imágenes más queridas y veneradas por el pueblo para los actos previstos con el fin de sofocar la tragedia.

En la primera crisis del siglo xvii, conocida como peste atlántica (1596-1603), Antequera se encomendó a los mártires San Roque y San Sebastián, protectores por antonomasia de esta enfermedad, pues si el primero la padeció en primera persona, curando apestados en la Italia del siglo xiii, las flechas que terminaron con la vida del segundo simbolizaron el terrible azote en la iconografía del Medievo y la Modernidad.¹¹ El aprecio de los antequeranos por estas advocaciones queda patente en la hoy tristemente desaparecida Ermita de San Roque, y en el también extinto Hospital de San Sebastián, dedicado a curar hombres afectados de cualquier mal infeccioso en el siglo xvi, además de la parroquia de este mismo nombre, convertida desde 1692 en sede de la Real Colegiata.¹² A ambos se les ofrenda una misa, el 22 de mayo de 1601, día de la Ascensión, con el fin de prevenir un contagio que resultó inevitable.¹³ Otro de los abogados exhortados a principios de siglo, concretamente en el rebrote de 1602, fue San Francisco de Paula, convertido, desde julio de ese año, en nuevo patrono de la ciudad, con la votación perpetua de una conmemoración anual el día de su festividad.¹⁴

De todas formas, la autoría del recobro de la salud en la epidemia de 1601 se atribuye a la Virgen de los Remedios, dedicándole en el Colegio de Santa María de Jesús, donde estaba provisionalmente, un novenario con toda la pompa conferida gracias a la presencia de

cional. Las rogativas en la España Moderna», *Hispania*, LV/3, n.º 191, 1995, pp. 1027-1042.

¹¹ La última peste del siglo xvi ha sido objeto de nuestra atención en LEÓN VEGAS, M., «Incidencia de una crisis epidémica en Antequera: la peste de 1581-83, a través de las actas del concejo», *Baetica*, n.º 25, 2003, pp. 547-574.

¹² LEÓN VEGAS, M., «La representación pictórica de la muerte. Peste y calamidades en el ideario colectivo durante la Edad Moderna», *La Universidad y nuestros mayores*, Málaga, 2007, pp. 105-117.

¹³ Archivo Histórico Municipal de Antequera (A.H.M.A.), Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1607. Sesión del 22 de mayo de 1601. La misa tuvo lugar en la antedicha Parroquia de San Sebastián.

¹⁴ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1607. Sesión del 12 de julio de 1602.

músicos y ministriles.¹⁵ Su intercesión no sólo en esos años de peste, sino también en la dura sequía sobrevenida en 1607, le valdrá a dicha imagen, y a los franciscanos que la custodiaban, su traslado desde la Ermita de Belén, localizada extramuros, al interior del núcleo urbano, concretamente en la calle Estepa, consiguiendo para la fundación del nuevo convento las licencias pertinentes del obispo y del rey, gestiones emprendidas de manera eficaz a partir de julio de 1607.¹⁶

Afortunadamente, el contagio sufrido por Málaga en 1637 no afectó a Antequera.¹⁷ Será en 1649 cuando la ciudad tenga que enfrentarse a uno de los brotes de peste bubónica más fuertes de su historia. Aunque es difícil realizar una estimación del número de víctimas provocadas por cualquier episodio pestífero, en esta ocasión las pérdidas humanas fueron bastante significativas a tenor de los trece carneros abiertos para enterrar a los difuntos, además de las inhumaciones practicadas mucho más allá del perímetro urbano, en campos más o menos cercanos, entre junio y agosto de 1649, los meses de mayor morbilidad. El resentimiento de la economía, con el consecuente endeudamiento del caudal de propios y de las haciendas particulares, agudizó aún más la crisis.

Con el fin de conseguir la ansiada salud se busca, una vez más, la intercesión de los tradicionales abogados de la peste: San Sebastián y San Roque. Del mismo modo, las continuas plegarias a la Virgen de la Esperanza, en la propia iglesia colegial de Santa María, y las procesiones de la Virgen de los Remedios desde su ermita al interior de la ciudad, donde le dedican fervientes novenarios, dan buena cuenta de la devoción mariana.¹⁸

Esta exaltación a la piedad de la Virgen para alcanzar «la misericordia de los cielos y la incorruptible fe en su amoroso beneplácito», lleva a los poderes civiles a alzar una promesa sempiterna en señal de agradecimiento, defendiendo su pureza, libre de pecado original. Dicha manda aparece incorporada, a partir de ese día, en el inicio de las

¹⁵ Una laboriosa recopilación de todos los cabildos en los que el concejo de Antequera pide auxilio y rinde tributo a la Virgen de los Remedios la encontramos en SOLANA, M., *Historia de Antequera*, manuscrito, 1814, fs. 261 y ss.: «Memorial sobre el patronato a Nuestra Señora Madre y Señora de los Remedios, y quanto ay acordado por este ylustre Ayuntamiento...».

¹⁶ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1609. Sesión del 13 de julio de 1607. No obstante, la existencia de otros dos conventos franciscanos en la ciudad provocó la oposición de las demás Órdenes y el retraso de la concordia durante dieciséis años, tras los cuales, en 1624, comienzan las deseadas obras. BARRERO BAQUERIZO, F., *Antigüedades de la siempre nobilísima y leal ciudad de Antequera*, manuscrito, 1732, fs. 377r-v.

¹⁷ RODRÍGUEZ ALEMÁN, I., «La epidemia de 1637 en Málaga», *IX Congreso de Profesores-Investigadores. Hespérides*, Huelva, 1992, pp. 167-183.

¹⁸ A.H.M.A. Fondo de la Real Colegiata. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 10. Sesiones del 19 y 30 de enero de 1649. El símil malagueño lo encontramos en las procesiones de la Virgen de la Victoria desde su ermita a la Catedral donde le dedican los novenarios. Véase FERNÁNDEZ BASURTE, F., «Epidemias y manifestaciones religiosas en la Málaga del siglo XVII. La Virgen

sesiones capitulares del concejo y en el juramento de los cargos de regidores, jurados y escribanos, quienes debían declarar abiertamente «la concepción inmaculada de María». La obligatoriedad y perpetuidad de la manda queda vigente en el cabildo del 23 de agosto de 1650, momento en el cual se dispone la colocación de una tablilla con lo convenido en las salas capitulares, para tener siempre constancia de este compromiso.¹⁹

Sin embargo, la imagen mariana más querida y solícita con los antequeranos en tiempos de peste fue la Virgen del Rosario a quien se le atribuye el milagro de la salud en la terrible peste de 1679.²⁰ La magnitud de este contagio supera con creces los anteriores, equiparable tan sólo a la fiebre amarilla de 1803-1804 y el cólera morbo de mediados del siglo XIX. Los treinta y tres carneros abiertos entre el 8 de mayo y el 27 de agosto de 1679, fechas oficiales de la declaración del inicio y fin del contagio, son buena prueba del ingente volumen de fallecidos a consecuencia de la infección. Esta letalidad hace de la peste de 1679 la más paradigmática a la hora de acometer un estudio sobre la religiosidad en épocas de calamidades. La desesperación lleva a los vecinos de Antequera a recurrir a distintas imágenes sacras, aunque estas tentativas iniciales no obtienen el patrocinio esperado.

Nuevamente, los primeros paladines de la ciudad, ante los incipientes síntomas de enfermedad, fueron San Roque y San Sebastián. Los ruegos de prevención no resultaron y los estragos producidos por la enfermedad obligaron a buscar nuevos patronos. Varias fueron las imágenes sacadas en procesión por los conventos y parroquias, aunque al principio ninguna de ellas parecía querer apiadarse del sufrimiento colectivo. Destaca la del Santo Cristo de la Salud, trasladada con sigilo, a comienzos del mes de junio, desde su Parroquia de San Juan al hospital de calle Pizarro y plaza de San Bartolomé, donde debía conservarse hasta la extinción del contagio.²¹ Este deseo de permanencia no llegó a fructificar, pues la continuidad y empeoramiento de los achacosos obligó a poner a prueba a otras representaciones y símbolos de veneración popular. Peor suerte corrieron los antequeranos

de la Victoria», *Baetica*, n.º 16, 1994, pp. 305-319. Otra devoción muy extendida en Málaga durante el contagio de 1649, por sus efectos milagrosos, fue la profesada al Cristo de la Salud, como se evidencia en el estudio de CASTELLANOS GUERRERO, J., «Enfermedad epidémica y religiosidad popular en la Málaga del Antiguo Régimen: el Patronato del Cristo de la Salud», en ARANDA DONCEL, J. (coord.), *Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, Cabra, 1994, pp. 185-192.

¹⁹ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1638. El compromiso se vuelve a confirmar en el cabildo del 6 de septiembre de 1650.

²⁰ Dentro de la religiosidad barroca andaluza el rezo del rosario adquiere un auge considerable, multiplicándose extraordinariamente las cofradías de esta advocación, como ocurrió en la capital hispalense. Véase ROMERO MENSANQUE, C. J., «El fenómeno rosariano como expresión de religiosidad popular en la Sevilla del Barroco», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ I REY, M.ª J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, v. II, 1989, pp. 540-553.

²¹ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1673. Sesión del 2 de junio de 1679.

con el milagroso Jesús Nazareno de la Sangre, cuya visita al lazareto, una noche de mediados de junio, coincidió con la muerte de más de ochocientos dolientes.²² Estas narraciones de tintes catastrofistas, recogidas por la antigua historiografía antequerana, concuerdan, sin embargo, con el resto de informaciones ofrecidas por la documentación oficial. Estaríamos ante la fase epidémica más virulenta, la comprendida por los meses de mayo y junio. Pese a las miles de vidas expiradas, en tan corto espacio de tiempo, la divinidad parecía no querer congraciarse con Antequera. El clamor de los vecinos miraba entonces a la Virgen del Rosario, custodiada en el Convento de Santo Domingo.²³

El prior de los dominicos, quizás en un acto de arrogancia, hizo oídos sordos a las peticiones del pueblo y esperó a la solicitud de los miembros del concejo para sacar la imagen en procesión, la cual se cursó en la sesión capitular del 17 de junio de 1679. La ansiada solemnidad, acontecida la noche del día 20, produjo de inmediato efectos milagrosos y providencialistas, recogidos al detalle en las propias actas del cabildo civil del día 23 de junio de 1679. Este dato constituye una prueba más de cómo la religiosidad inunda todas las esferas de la vida municipal, especialmente en circunstancias sin respuesta ante tanta calamidad. La citada noche, a las puertas de la iglesia dominica, una multitud de vecinos aguardaba expectante la salida de la «reina de los Cielos», la cual se intentó suspender debido a la horrible tempestad de truenos, relámpagos y huracanes desatada en esos instantes.²⁴

Los lamentos de los allí concurridos obligaron a mostrar a la Virgen fuera del templo, momento en que el temporal quedó totalmente apaciguado. Una interminable comitiva escoltó a la imagen hasta el hospital del contagio en la Plazuela de San Bartolomé, experimentándose a partir de esa noche una considerable disminución de las defunciones, pues en la antecedente habían muerto más de setecientas personas. En esta ocasión podemos constatar el fuerte sentimiento mágico inspirado por esta devoción y la precariedad de la ciencia médica de esos tiempos, pues, desde entonces, los médicos sólo recetaban el aceite de las lámparas de Nuestra Señora del Rosario como único ungüento eficaz para aplicar sobre las landres. La fama alcanzada por

²² BARRERO BAQUERIZO, F., *Antigüedades de la siempre nobilísima...*, f. 253r.

²³ Se trata de una escultura de bulto redondo de 130 cm, fechada en 1578, obra del artista Juan Vázquez de Vega, quien cobró por su hechura cuarenta y ocho ducados, según queda recogido en el contrato realizado con los hermanos de la Cofradía de La Caridad, conservado en A.H.M.A. Fondo Notarial. Escribanía de Gonzalo de León, oficio n.º 1, leg. 653, fs. 2027r-2028v.

²⁴ BARRERO BAQUERIZO, F., *Antigüedades de la siempre nobilísima...*, f. 253r.

²⁵ BARRERO BAQUERIZO, F., *Antigüedades de la siempre nobilísima...*, f. 254r.

²⁶ Un manuscrito anónimo de finales del siglo XVIII, perteneciente a la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, además de relacionar documentos fundacionales y de privilegio de dicha hermandad, relata numerosos episodios históricos de Antequera, en los que se incluyen, con todo lujo de detalles, los milagros obrados por la Virgen. Véase A.H.M.A. *Manifiesto que se hace de la fundación del convento de Predicadores, de esta ciudad, traslación a él de la cofradía*

el prodigioso remedio obligó a los dominicos a sacar diariamente espuertas de parches impregnados de la maravillosa sustancia, requeridos por numerosos núcleos andaluces tocados por el mal, caso de Granada, Guadix, Úbeda, Baeza, Sevilla, Cádiz y Andújar, entre otros.²⁵

La esperanza de los antequeranos residía en la intercesión de María Santísima del Rosario, a quien, a los pocos días de su primera salida, el 28 de junio de 1679, llevan otra vez a visitar el establecimiento de los apestados, esta vez acompañada del San José, venerado en el Convento de religiosas Carmelitas Descalzas. El recorrido del séquito fue considerablemente más extenso que la vez anterior, pasando por las calles más principales de la ciudad, comprendidas desde la Iglesia de Santo Domingo hasta San Juan, y desde allí al barrio «nuevo», al lugar del lazareto (en la calle Pizarro), donde esperaba la honrosa presencia de los dos patronos con música y luminarias.²⁶ Colocados en medio de la Plaza de San Bartolomé y enfervorizado el ánimo de los vecinos con el sermón del prior dominico, fray Manuel de Santo Tomás y Mendoza, los vítores a la Virgen parecían no tener fin. A pesar del gozo y alivio experimentado desde esas fechas, al atenuarse la malignidad de la enfermedad, lo cierto es que el hospital del contagio permaneció abierto hasta el 15 de agosto de 1679.

Efectivamente, los prodigios relatados evidencian una relativa mejoría, aunque no indican, de forma tajante, el fin del achaque y el anuncio de la salud. Para esto último, era necesario contar con algo más que los signos de la piedad divina. En concreto, urgía la elaboración de informes positivos de los médicos encargados de certificar la ausencia de enfermos en la ciudad y en el campo, junto a los de aquellas personas responsables de la purificación de las iglesias, de las calles, de las casas particulares —inclusive las empleadas para el hospital— y del adecuado cerramiento de los carneros.²⁷ De todo ello, y de su correcta consecución, da buena cuenta el cabildo del 25 de agosto, incluyendo, a su vez, las testificaciones de los cinco doctores comisionados para la inspección de las cuatro parroquias y de las viviendas ubicadas extramuros. Resalta la existencia de molestias, pero en ningún caso pestilentes o contagiosas del orden de tercianas, erisipela, anginas o gálicos.²⁸ Una vez obtenido el respaldo médico-sanitario, el

del Santísimo Rosario, que se hallaba en el Hospital de la Caridad, origen de ésta, sus indulgencias y privilegios y descripción de la Milagrosa Imagen de María Santísima del Rosario, la gran devoción de este pueblo antequerano y milagros especiales de esta celestial Señora su copatrona, protectora y abogada en todas sus aflicciones. Su fecha: 25 de octubre del año 1789 (sin clasificar). La utilidad de los escritos donde se relatan hechos prodigiosos desde el punto de vista científico, con el objeto de profundizar en el complejo mundo de las mentalidades queda perfectamente argumentada en FERNÁNDEZ MUÑOZ, A., «El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ I REY, M.^a J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular...*, vol. I, pp. 164-185.

²⁷ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1673. Sesión del 22 de agosto de 1679.

²⁸ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1673. Sesión del 25 de agosto de 1679. En la Parroquia de Santa María sí se encuentra a una mujer con bubones aún no cicatrizados, la cual es remitida al sitio del Maulí hasta su completo restablecimiento.

domingo 27 de agosto de 1679, se hace pública la notificación de la anhelada salud.

El 8 de octubre de 1679, primer domingo de ese mes, celebraron la fiesta inicial votada por el concejo, de manera perpetua, a la Virgen del Rosario, según la promesa recogida en el cabildo del 23 de junio de 1679.²⁹ La segunda función, acontecida el 6 de octubre de 1680, siguió las mismas pautas de la vez anterior, con fuegos nocturnos y fiesta de toros en la Plaza de San Francisco, celebradas el día 14 de dicho mes.³⁰ En 1680 el Corpus vuelve a salir por las calles de la ciudad, acompañado de la Virgen del Rosario y San José, abogados protectores contra la epidemia.³¹ El cabildo de la iglesia colegial se aviene a esta decisión pues, el fervor popular era respetado, aunque siempre intente potenciar el culto de los trasuntos custodiados en la propia Colegiata, como Nuestra Señora de la Esperanza, la cual nunca gozó del favor suficiente de los fieles para ser nombrada patrona de la ciudad, en la línea de lo ocurrido en un principio con Nuestra Señora de los Remedios y, más tarde, con la advocación del Rosario. Precisamente, la celebración de fiestas en honor de esta última va a dar lugar a una serie de desavenencias entre el poder civil y el eclesiástico. La causa era el desaire sufrido por el clero y los prebendados durante la procesión de esta última imagen, pues cuando llegaba a las puertas del Convento de Santo Domingo, con ella permanecían las autoridades municipales, cofradías y Órdenes religiosas, mientras el cabildo eclesiástico debía subir sólo, sin ningún acompañamiento, hasta Santa María. Esto motiva la decisión de no acudir a las celebraciones votadas por el concejo, salvo aquellas donde la presencia de ambas corporaciones era inexcusable, caso del Corpus, Santa Eufemia o San Felipe.³² Únicamente, cuando la Corona o el obispo le ordenasen salir en procesión, en virtud de rogativas generales, por algún asunto de interés general, lo harían con sus representaciones marianas, y si el pueblo requiriera de otra, ésta debía ser trasladada a la iglesia colegial para iniciar y terminar allí el recorrido.³³

Al margen de estas disputas, es necesario recalcar que la devoción a la Virgen del Rosario constituye uno de los casos más paradigmáticos de cómo las autoridades civiles institucionalizan un culto y fervor de honda raigambre popular. Muchos son los signos evidentes de este hecho y la gratitud de la ciudad por los milagros obrados. En primer

²⁹ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1673. Sesión del 23 de junio de 1679.

³⁰ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1674. Sesión del 20 de septiembre de 1680.

³¹ A.H.M.A. Fondo de la Real Colegiata. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 13, f. 35r. Sesión del 12 de mayo de 1680.

³² Sobre los enfrentamientos de los dos cabildos, civil y religioso, con motivo de estas celebraciones consúltese LEÓN VEGAS, M., «La procesión del Corpus Christi en Antequera. Un conflicto de preeminencias a comienzos del reinado de Felipe III», *Boletín de Arte*, n.ºs 26-27, 2005-2006, pp. 207-222.

³³ A.H.M.A. Fondo de la Real Colegiata. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 13, fs. 71r-72r. Sesión del 12 de agosto de 1681.

³⁴ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1673.

lugar, el acuerdo adoptado en la sesión capitular del 3 de octubre de 1679 de esculpir una réplica de la «madre celestial», para situarla en una capilla localizada «encima de la Puerta de los Gigantes y corredores que están justo a las casas de este ayuntamiento».³⁴ Seis arrobas de aceite anuales, sufragadas en propios, es el compromiso del concejo para asegurar su justa veneración.

La firme creencia en la protección mariana del Rosario se prolongó durante todo el siglo XVIII. En 1749, con motivo de la construcción de las obras monumentales de las Puertas de Estepa y Granada, las autoridades municipales deciden colocar en los nichos principales, ubicados sobre el arco central de los tres que componían cada alzado, una figura «de bulto» de la Virgen, sustituyendo los lienzos con su efigie, colgados en los antiguos portones desde la peste de 1679.³⁵ Lo que en principio obedece a un plan de remodelación urbana y de embellecimiento de la ciudad, por parte del ilustrado corregidor Rodrigo Navarro de Mendoza, encierra en sí mismo un doble significado: de un lado, con este gesto el poder civil vivifica su juramento de veneración a la imagen y, de otro, se corrobora el patrocinio de la Virgen, pues emplazada estratégicamente en los puntos de acceso a la urbe, protegería al vecindario de la entrada de cualquier agente perturbador de la tranquilidad y salud pública.

Aparte de las autoridades concejiles, otros colectivos destacados de la sociedad antequerana participan de esta devoción y toman a la Virgen del Rosario como patrona. Nos referimos a los escribanos y procuradores de número de la ciudad, quienes, en 1680, le dedican la celebración perpetua de una misa cantada, con música y sermón, en su Convento de Santo Domingo, en uno de los días de su octavario.³⁶ La perduración de ese fervor es manifiesta en septiembre de 1801, cuando ambos grupos renuevan la promesa de homenaje a la Virgen, poco tiempo antes de la llegada a la ciudad de la temida fiebre amarilla, con una contribución anual y personal de cincuenta reales.³⁷

Pese a los numerosos contagios experimentados por los antequeranos, aquella peste de 1679 fue la más recordada por los vecinos de la ciudad en el pasado, y aún en nuestros días, gracias al famoso cuadro de *La epidemia* conservado en la Iglesia de Santo Domingo de Antequera.³⁸ Este exvoto cumple con todas las características

³⁵ A.H.M.A. Fondo Municipal. Sección Gobierno. Libro de Actas Capitulares, n.º 1740. Sesión del 30 de junio de 1749.

³⁶ A.H.M.A. Fondo Notarial. Escribanía de Diego García del Águila, oficio n.º 2, leg. 1671, fs. 393r-394r (17/10/1680).

³⁷ A.H.M.A. Fondo Notarial, Escribanía de Francisco de Paula Casero, oficio n.º 21, leg. 2347, fs. 58r-61r (24/09/1801).

³⁸ Se trata de una pintura anónima fechada en 1732, de 178 x 231,50 cm. Su autoría se desconoce pero fue subvencionada por el cirujano Juan Bautista Napolitano y renovada en el siglo XVII por un devoto de la Virgen. Un análisis más pormenorizado de la misma podemos encontrarlo en la ficha incluida en *Fiesta y Simulacro*, cat. exp., donde se recogen las obras que fueron expuestas en el Palacio Arzobispal de Málaga en septiembre del 2007.



Anónimo, *La epidemia de Peste*. Hermandad de Nuestra Señora del Rosario, Iglesia de Santo Domingo, Antequera (Málaga).

propias de un objeto ofrecido a la Virgen por el favor recibido. En primer lugar, su intención divulgadora, pues el texto que lo acompaña da buena cuenta del milagro, además de estar concebido para exhibirse en la nave de la Epístola del templo indicado. Por otra parte, la relación directa con el beneficiario, en este caso la ciudad, es innegable ya que el protagonismo se reparte entre Nuestra Señora del Rosario, la cual se representa dos veces, en procesión y en un rompimiento de gloria, y por supuesto la propia Antequera, cuyo urbanismo aparece curiosamente reflejado en el lienzo, además del sufrimiento de sus vecinos. Estamos, por lo tanto, ante una de las

expresiones más usuales de la promesa o vínculo con seres sobrenaturales.³⁹ Esta ofrenda a la Virgen del Rosario por la piedad demostrada con sus «arrepentidos hijos», en forma de lienzo, es la mejor recreación conservada de la Antequera de finales del siglo xvii y comienzos del xviii, y el testimonio más gráfico y conmovedor de uno de los capítulos más dramáticos de la historia de la urbe. En ella encontramos condensado el espíritu de la sociedad barroca, profundamente religiosa y temerosa de la ira divina, sentimientos justificados por la precariedad de la medicina del momento y la dureza de las calamidades sobrevenidas en el siglo xvii.

³⁹ RODRÍGUEZ BECERRA, S., «Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico», en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ I REY, M.^a J. y

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.), *La religiosidad popular...*, v. I, 1989, pp. 123-134.



FELIPE V Y LA REAL ACADEMIA DE MEDICINA DE SEVILLA.

La influencia de Joseph de Cervi, médico de Isabel de Farnesio

María Isabel López Garrido

Para conocer el origen de la Real Academia de Medicina de Sevilla hemos de remontarnos a los años finales del siglo xvii, durante el reinado del último Austria, Carlos II. Era esta una época de decadencia científica, pero en ciertos ámbitos intelectuales sevillanos se detectaba cierta inquietud, sobre todo por el estado de declive de la investigación médica, debido a la enseñanza, fundamentalmente teórica, que impartía la Universidad, en la que como decía el clérigo Juan José García Romero en 1737 «La ciencia estaba sentada en la cátedra del descanso, todo lo que le preguntaban lo ignoraba y respondían que eran hechizos o arte mágico». ¹

En este ambiente, un grupo de médicos sevillanos decidieron organizarse por su cuenta y crear una sociedad científica con la finalidad de avanzar en la enseñanza práctica de la Medicina. El creador de la idea fue el médico sevillano don Juan Muñoz de Peralta, quien en 1697 fundó la «Veneranda Tertulia Hispalense» con sede en su propia casa, en la calle San Isidoro, junto con los médicos, don Juan Ordoñez de la Bandera, don Miguel Melero Jiménez, don Lucas Jáuregui,

¹ GARCÍA ROMERO, J., *El triunfo de la Regia Sociedad Hispalense y Decálogo de la Medicina*, Sevilla, 1737; recogido en el libro HERMOSILLA MOLINA, A., *Cien Años de Medicina Sevillana*, Sevilla, 1970.

don Salvador Leonardo de Flores, don Gabriel Delgado y el farmacólogo don Alonso de Reyes. Era esta una «Tertulia» o «Academia» muy al gusto de la época, donde varios días a la semana los socios se reunían para discutir sus asuntos, con tanta profundidad y acierto que atrajo sobre ella la atención de los hombres más importantes de ciencias de la Corte.² Según consta en el prólogo de las primitivas Memorias Académicas³ «se juntaban tres veces a la semana y al que se dio el tema, lea sobre él media hora y que otra media arguyan los demás socios. Se señalaban los puntos de mas dificultad y oscuros y luego se controvertían con tanta delgadeza que cada solución o dificultad pudiera admirar a los más agudos teatros.»

El prestigio que llegó a alcanzar fue tan grande que se crearon dos tipos de titulaciones médicas en el distrito universitario sevillano, la de los médicos «revalidados», cuyos estudios se basaban en el estudio universitario, más el trabajo práctico de la medicina realizado durante un tiempo con otro médico y un examen o reválida realizado por la Sociedad recién constituida; y la de los médicos «galénicos», cuyos estudios procedían sólo de la Universidad. A tanto llegó la tirantez que se acordó que el médico que se revalidase por la Sociedad y luego lo hiciese por la Universidad, fuese inmediatamente expulsado de aquella. La situación llegó a ser tan especial que los «galénicos», al ver que perdían muchos de sus privilegios y posiciones, se opusieron por todos los medios a que ésta fuese aceptada oficialmente, llegando incluso a acusarles ante la Real Audiencia de Sevilla, la cual dio cuenta al Consejo de Castilla quien pidió dictamen sobre sus ordenanzas al Protomedicato. Pero este las informó favorablemente y por ello Carlos II las aprobó, mediante Cédula del Real Consejo el 25 de mayo de 1700. Estas primeras ordenanzas, dadas en la villa de Madrid, se presentaron a los veinticuatro y jurados de Sevilla, siendo Asistente de la ciudad el Marqués de Valle-Hermoso, adoptando entonces la Veneranda Tertulia el nombre de «Sociedad Regia Filosófica y Médica de Sevilla».⁴

En 1701, poco después de acceder al trono Felipe V, recibió una comisión, formada por su Presidente, don Juan Muñoz y Peralta, y por don Honorato Miquelet, médico de cámara y miembro de la Regia Sociedad de París, para suplicar al rey que admitiese a esta sociedad sevillana bajo su patrocinio, «como su abuelo Luis XIV protegía a la de París». El rey solicitó informe al Real Consejo y al Protomedicato, los cuales procedieron a favor, y debido a ello el monarca decidió protegerla, procediendo a despachar una Real Cédula expedida en Barcelona el primero de octubre de 1701, poniéndola bajo su patrocinio a los pocos meses de su toma de posesión como rey de España. Esta protección sería ratificada por Real Orden de 29 de noviembre de 1723.⁵

Es pues la primera Academia de Medicina que se constituye en España, treinta y siete años antes que la Matritense, origen de la

² ARRIAGA CANTULLERA, J., «Historia de la Regia Sociedad de Medicina y demás ciencias de Sevilla», *Archivo Hispalense*, 2.ª época, n.º 47, 1961.

³ MONTAÑA RAMONET, J. M., «Antecedentes históricos de la Real Academia de Medicina de Sevilla», *Actos Conmemorativos del Tricentenario (1700-2000) de la fundación de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla*, Sevilla, 2000, pp. 9-21.

Academia Nacional de Medicina. Las que luego se irán formando siguen el modelo de la hispalense en sus estatutos, usos y costumbres. Inmediatamente debido a su gran notoriedad, llega a tener una numerosa nómina de socios, llegando durante el siglo XVIII a quinientas ochenta y cuatro personas inscritas, lo que dio lugar a que su Presidente Perpetuo, el Dr. Cervi, en carta fechada en 1730, dijera que la sociedad tenía ya más miembros que las de París y Londres, por lo que no debían admitirse más.

En 1831, por Orden Ministerial, se organizan las Reales Academias de Medicina de Distrito y la Regia Sociedad se transforma en Real Academia de Medicina y Cirugía del distrito de Sevilla, lo cual abarcaba Sevilla, Córdoba, Huelva y Badajoz. Sus componentes se seguían considerando continuadores de aquella y a la nueva corporación le fueron concedidos todos sus bienes.

La Real Academia de Medicina de Sevilla, como actual continuadora de aquella, hay que considerarla pues la Sociedad Médica y Real Academia más antigua de España, siendo así ya reconocida en el mismo siglo XVIII, como se puede apreciar en la carta enviada a Madrid por uno de los socios y en la que explica cómo la Sociedad «es la matriz de todas cuantas se han erigido en este siglo en España y a cuyo modelo se han formado las demás».⁶

Durante todo este proceso jugó un importantísimo papel la figura de Joseph de Cervi, médico y cirujano, natural de Parma, en donde había nacido el 14 de octubre de 1663, el cual llegó a España en 1714 en el séquito de Isabel de Farnesio como su médico personal, cuando la reina iba a contraer matrimonio con Felipe V, el 24 de diciembre de ese mismo año.

Fue la propia reina la que, debido a sus grandes conocimientos y prestigio, pidió su presencia en la Corte, como su consejero y médico. El 4 de febrero de 1718 Cervi fue nombrado Consejero y Meritísimo Médico Primario del Rey y la Reina. En 1720 Protomédico de Castilla y en 1724 fue elevado a la categoría de Examinador del Protomedicato. En 1729, aparte de ser nombrado Presidente del Protomedicato de España y Protomédico General del ejército de Cataluña, recibió el título de Presidente Perpetuo de la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla y, en 1731, fue nombrado Presidente del Real Protomedicato y Médico Primario de Cámara.

Escribió numerosas obras y entre otras fue el autor de una *Pharmacopeia Matritensis*, publicada por la Regia Sociedad de Sevilla en 1739, reeditada en Madrid en el año 1762. Por indicación suya en 1740 se tradujo la *Anatomía Chyrgica Reformada* de Bernardino Genga, y más adelante las *Instituciones Chyrgicas* de Laurencio Heister. Llegó a ser Presidente de la Real Academia Médica Matritense. Gracias a las

⁴ GONZÁLEZ DE LEÓN, F., *Compendio del origen de la Real Sociedad de Sevilla, con alguna noticia de sus escritores quirúrgicos*, M.S. Biblioteca Colombina. Set. 1753, nota 18, cap. I, primera parte.

⁵ Archivo Academia Medicina Sevilla (A.A.M.S.). *Carta de D. Juan Muñoz y Peralta*. Sevilla, 19 de octubre de 1701. Tomo 283, 1.ª escribanía. Siglo XVIII.

⁶ HERMOSILLA MOLINA, A., *Cien Años de Medicina...*

gestiones del anatómico de la Sociedad, don Guillermo Jacobe, del embajador don Fernando Treviño y a la colaboración de Antoine y Bernard de Jussieu, botánicos del «Jardín de Roi», consiguió que la Academia de Londres lo nombrase socio extranjero y que luego la Academia de París, con fecha 22 de marzo de 1739, lo incorporase a su nómina de socios.

Fue nombrado Presidente Perpetuo de la Academia Matritensis, germen de la actual Real Academia Nacional de Medicina, la cual en 1738 obtuvo la real protección. Sus Estatutos, inspirados por Cervi, están basados en el modelo sevillano.

Cervi estuvo al lado de los reyes en los momentos de crisis provocados por los ministros Alberoni y Ripperdá, sin que su posición sufriera menoscabo, siendo su figura siempre respetada por su personalidad y comportamiento prudente y hábil. Por ello, debido a sus méritos y prestigio, en la ciudad de Parma, con fecha de 1733, el futuro monarca Carlos III le dedicó una placa conmemorativa que se colocó en uno de los claustros de la Universidad.

Joseph de Cervi murió en el Palacio del Buen Retiro a la edad de ochenta y cinco años, a las diez y media de la noche del 10 de enero de 1748, siendo enterrado en el Convento de San Jerónimo de Madrid, habiendo estado treinta y un años al lado de los reyes.⁷

Durante la estancia de la Corte en Sevilla (1729-1733), la influencia de Cervi cerca de los reyes se hizo sentir a favor de la Regia Sociedad. Personalmente presidió todos los actos que se celebraron en ella durante estos años, consiguiendo por parte de los monarcas una serie de privilegios que contribuyeron a distinguirla y engrandecerla. Entre ellos, y quizás el más fundamental, fue lograr la autorización personal de Felipe V para la celebración en su sede de actos públicos sin permiso de la Universidad, así como la realización de disecciones anatómicas, por privilegio concedido por el rey con fecha 13 de mayo de 1729.

Prueba del apoyo de la familia real hacia la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla es su asistencia a las sesiones académicas en numerosas ocasiones, existiendo constancia de ello en los archivos de la Real Academia. Así Felipe V e Isabel de Farnesio, durante la estancia de la Corte en Sevilla, asistieron a las sesiones públicas realizadas el 2 de junio de 1732 y en la de 1733, las cuales «fueron realizadas con la presencia de sus majestades».⁸ Otras sesiones estuvieron presididas por sus retratos, como en el año 1737 «en que se celebran sesiones médico prácticas en la Iglesia de los Padres Mercedarios con la asistencia de religiosos y la nobleza, estando colocados bajo dosel los retratos de sus majestades».⁹ Estos retratos forman

⁷ MONTAÑA RAMONET, J. M., *El Dr. D. José Cervi, Presidente Perpetuo de la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla*, Actos Conmemorativos del Tricentenario de la Fundación de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla, 2000, pp. 125-141.

⁸ A.A.M.S. Libro de Acuerdos de 1734 a 1740 (1/416), f. 77.

⁹ A.A.M.S. Libro de Extractos de todo lo actuado... 18 de diciembre de 1737.

parte de la galería de retratos regios de la Real Academia de Medicina de Sevilla y están colgados en el salón principal de sesiones académicas.

Otras veces serán los Príncipes de Asturias los que presidan sus sesiones. De ellos la Real Academia posee también una pareja de retratos, realizados por la edad que representan cuando la estancia de la Corte en nuestra ciudad, aunque con posterioridad se les añadió la corona, símbolo de la realeza. De ello hay constancia documental, y así en 1738, «se celebra un acto público con conclusiones médico prácticas en la Iglesia de San José de los Terciarios Descalzos, dedicado a los Príncipes de Asturias, estando colocados bajo dosel los retratos de sus altezas».¹⁰ Estos retratos, que hoy forman parte también de la pinacoteca de la Real Academia, eran de propiedad real, por lo que la Sociedad no los pudo vender en un momento de apuros económicos, hacia 1771, con la finalidad de obtener fondos para el arreglo de la nueva casa de la calle Armas, el antiguo Colegio de Jesuitas Irlandeses, que les habían cedido para su utilización como sede y ubicación del jardín botánico.¹¹

Los retratos, el de Felipe V y el de Isabel de Farnesio, y el de Fernando VI y el de Bárbara de Braganza, se ubican actualmente en el salón principal de sesiones académicas de la Real Academia de Medicina de Sevilla, calle Abades, n.º 12. Las cuatro obras presentan una factura idéntica en cuanto a estilo, medidas y molduras, y ya figuraban adornando el Salón de Actos en el año 1778, según el Inventario de la Academia realizado ese mismo año. Fueron atribuidos por mí, durante la investigación que sobre la Pinacoteca Académica realicé con motivo de mi Tesis de Licenciatura, al pintor de cámara francés Jean Ranc. Las cuatro obras responden al tipo de pintura espectacular y solemne que el pintor introduce en España, siguiendo la tradición de los retratos a la moda francesa de finales de 1722, tras su nombramiento como pintor de cámara.¹²

Se conoce la estancia del pintor Jean Ranc en la ciudad de Sevilla cuando la Corte en 1731 se instaló, organizó su taller y tuvo su último hijo, Jacinto Guillermo Ranc, el 13 de febrero de 1732, el cual fué bautizado en la Parroquia de San Lorenzo. Sobre la producción de retratos reales realizados por Ranc sabemos que fue muy numerosa, viéndose obligado en ocasiones a hacer copias de sus propias obras. Su estilo destaca por la pincelada minuciosa, el colorido rico y contrastado con calidades de esmalte, el esmero con el que describe las joyas, los tejidos o los bordados, algo que consideraba el fundamento de la perfección, poseyendo sus retratos una gran distinción y elegancia a pesar de lo afectado de las posturas.¹³

¹⁰ A.A.M.S. Libro de Acuerdos de 1730 a 1740, f. 97v.

¹¹ A.A.M.S. Libro de Acuerdos. Año 1771, f. 107.

¹² LÓPEZ GARRIDO, M. I., *La colección artística de la Real Academia de Medicina de Sevilla (1700-2000)*, Sevilla, 2000.

¹³ LUNA, J. J., «Jean Ranc y la Corte de Felipe V en Andalucía (1730-1733)», *Actas del Congreso de Historia del Arte de Sevilla*, 1981.

La figura de Joseph de Cervi será fundamental para el desarrollo de la Sociedad Médica Hispalense. Bajo su dirección personal se redactaron unas *Ordenanzas*, que más adelante se modificarían redactándose otras *Nuevas Ordenanzas* en 1736. En el capítulo III de las mismas ya se determinaba que en la fiesta anual al Espíritu Santo «se rogará al «preste» que la misa la aplique también para que Dios Nuestro Señor dilate la vida de D. Joseph Cervi por muchos años y con la mayor felicidad y, con carácter de sufragio y después de la misa, rezará un responso en el triste suceso de su falta».¹⁴

A instancias de Cervi se concede el nombramiento de «Médicos, cirujanos y boticarios Honorarios de la Real Casa» a dos médicos, dos cirujanos y dos boticarios de la Regia Sociedad, y los más antiguos socios en ejercicio de la Regia Sociedad pasarán a ser «Sumillers de Corps». El rey, también a su instancia, concede a la Sociedad el *Privilegio de las Toneladas*, por Real Cédula fechada en El Puerto de Santa María el 27 de agosto de 1729, consistente en cobrar el valor sobre flota o galeones de cien toneladas de mercancías procedentes de Indias que, según la costumbre de la época, se subastaban a pie de muelle. Tenían la finalidad de reportar un bien económico. Se asignaba a cada miembro un sueldo expresado en ducados y se destinaba también a la compra de instrumentos quirúrgicos y anatómicos, a la celebración de la Fiesta del Espíritu Santo, a las reparaciones de la casa y a la compra de libros y otros gastos.

En el escudo de la Sociedad se alude al apellido Cervi en el simbolismo de los ciervos, y cuando la Regia Sociedad, en 1736, publicó el tomo de sus *Disertaciones*, las dedicó a Cervi. En el Archivo de la Real Academia existen numerosos documentos y escritos suyos, unos arengando a la Sociedad, otros defendiendo las anatomías y otros de agradecimiento, de felicitaciones o cartas cediendo su sueldo al Arca de Inválidos.¹⁵

Durante su gestión, la Sociedad Médica Sevillana tuvo jardín botánico e intervino para aportar soluciones desde Cataluña a Málaga y en Gibraltar, Cádiz y Ceuta, aplicando, como en la epidemia de Ceuta, normas higiénicas básicas con excelentes resultados.

La Regia Sociedad, por sus trabajos y publicaciones, fue reconocida en el siglo XVIII como el primer centro de investigación científica de nuestro país, debido a su laboratorio experimental, con instrumentos como la máquina de Boyle, una centrífuga de mano y otros, entre los que destacaba un microscopio, sin duda traído de Inglaterra a través del puerto de Cádiz, siendo uno de los primeros usados en España. Fueron también muy destacados sus asesoramientos en materia de alimentos y medicamentos, y sus miembros estuvieron muy atentos a los graves problemas de falta de agua en Sevilla y a los desbordamientos del Guadalquivir, con las subsiguientes enfermedades y epidemias. La Regia Sociedad destacó también por su especial control

de los cementerios, cárceles, hospitales y mataderos, controlaba los balnearios de media España y durante muchos años practicó en solitario la vacunación variólica.

La Regia Sociedad debe gran parte, como ya hemos dicho, de su apogeo y esplendor al doctor D. Joseph de Cervi, y en palabras de Antonio Hermosilla, «a él se debe la influencia y la protección real, la dotación económica, la posibilidad de celebrar actos de conclusiones sin permiso de la Universidad, la ecuanimidad y serenidad en las decisiones y, al alto influjo de su personalidad y ciencia, se deben el exacto rumbo y directriz de su desarrollo científico.»¹⁶

En 1720 Cervi fue nombrado socio de honor de la Regia Sociedad Sevillana y el 7 de enero de 1729 su Presidente Perpetuo. Debido a ello, en marzo de 1731, la Sociedad encargó un retrato suyo de cuerpo entero que costó 34 pesos. A su fallecimiento, la Sociedad, el 7 de mayo de 1748, celebró honras fúnebres en la iglesia del Convento de San José, costeada por los socios y, el 23 de septiembre de 1748, mandó acuñar una moneda en la que por el anverso se presentaba el busto de Cervi y en el reverso un castillo y sobre éste dos coronas y al pie la inscripción «Reges regum que tuetur».¹⁷

El retrato de Cervi, hoy existente en la sede de la Real Academia de Medicina de Sevilla, está firmado por Andrés Rovira y fechado en 1734. Tiene la particularidad de ser el único retrato al óleo de Cervi que se conoce. Está representado de pie, vestido con casaca y peluca al modo de la época, cubriendo los hombros con un gran manto que cae hasta el suelo, con una postura un tanto artificiosa y teatral, pero muy al gusto de las teorías estéticas de la época, que se introducen en la Península a través de los pintores extranjeros venidos con la Corte de los Borbones. A la derecha de la composición, sobre una mesa, se encuentran los libros científicos. El fondo está resuelto mediante un amplio cortinaje y su escudo, un ciervo rampante inserto en una orla. En la zona inferior derecha, sobre una cartela, figura la inscripción: «Adstat omnium oculi, nostrae potissimum admirationi clariss D.Dor.D. Josephus cervi Parmensis eques, utriusque Catholicae Maistatis Archiater, et a Concilii, Principatus Cathaloniae, Pegiorumque. Exercituum Protomed. Supremae Protomedicatu Curiae Pareces Vigilantissimus. Praeclaro primun Natali, Eminente demun Cátedra, Supremo postmodum loco, Sanguinis Nobilitate, Sapientiae cumulo. Virtutis Splendore conspicuus. Qui Regiam, Principumque. Salutem vel in máximis pèriculis, Prudentia auspice Secundante Fortuna. Sartam Tectam restituit, conferuauit. Quem celeberrimae pariter Londinenses, parilensis que Academiae, certatim sociumamplexantur, Regia matritensis veneratur Praesidem. Sed nostra praesartim Hispalenses Santissimum instauratorem, Amplissimum benefactores Praesidemque Perpetuum (Utinam Aeternum) colit, Sulpicio Veneratur. Anno 1734».¹⁸ y la firma se encuentra al pie de la figura: «Faciebat Andreas Rubira Hispalis».

¹⁴ HERMOSILLA MOLINA, A., *Cien Años de Medicina...*

¹⁵ A.A.M.S. Legajos de 1749.

¹⁶ HERMOSILLA MOLINA, A., *Cien Años de Medicina...*

¹⁷ A.A.M.S. Acta de 21 de noviembre de 1748.

¹⁸ LÓPEZ GARRIDO, M. I., *La Colección Artística de la Real Academia de Medicina de Sevilla. 1700-2000*, Sevilla, 2000.



Domingo Martínez (taller), *Retrato de Fernando VI*, c. 1747. Ayuntamiento, Sevilla.



Domingo Martínez (taller), *Retrato de doña Bárbara de Braganza*, c. 1747. Ayuntamiento, Sevilla.



Valerius Iriarte y Palomino, *Retrato del Dr. Cervi*, 1735.



Jean Ranc, *Retrato del Rey Felipe V*, 1731-1733.

Es el tipo de retrato cortesano de estética francesa. Conserva la moldura dorada y negra de la época. Se encontraba ya adornando el Salón de Actos Académicos en el año 1771 según refleja el Libro de Acuerdos de dicho año.¹⁹

Sobre el autor sabemos que era natural de Escacena del Campo y que vivió en Sevilla, donde se inició en el oficio de pintor, trasladándose luego a Lisboa con Francisco de Vieira, pintor de cámara del rey de Portugal, en donde estableció contacto con las corrientes europeas del momento. A su vuelta a Sevilla fue de los asiduos de la Academia de Domingo Martínez. Falleció en nuestra ciudad el 29 de febrero de 1790. Este retrato es la única obra firmada que de él se conserva.

De Cervi, según consta en el archivo de la Real Academia de Medicina, poseía la Regia Sociedad otros dos retratos que actualmente no se conservan, uno del pintor Juan Rubí Solano, realizado en 1731 y por el que se pagaron 500 reales de vellón, y otro de Juan José Toval, «maestro pintor de esta ciudad y por el que pretendía se le pagasen cincuenta pesos, lo que al final quedó ajustado en treinta y cuatro pesos escudo de a ocho de plata».²⁰

En la colección académica se conserva otro retrato de Cervi, grabado por Palomino y pintado por Valerius Iriarte, inserto en una orla con la inscripción: *EQUES D. JOSEPHUS CERVI SOCIETATIS REGIAE HISPALENSIS SOCIUS PRAESES. A ETAT AN LXXII* (Caballero D. José Cervi, Socio Presidente de la Regia Sociedad Hispalense, a la edad de setenta y dos años), y en cuya base está insertado el escudo de Cervi, con el ciervo rampante en un solo cuartel y timbrado con un yelmo de apariencia ducal, aunque no se tiene constancia de que el rey le concediera título de nobleza. En la zona inferior del grabado se incluye la alabanza «Natura socius prestans hic eminent Heros, Ejes et auspicio dogmata cuncta patent, Cervus ut antidotu, pellit de corpor noxam. Et Cervi auxiliium prava venena fugat» (Este eminente héroe destaca como aliado de la Naturaleza. Gracias a su

ayuda todos los secretos quedan al descubierto. El ciervo como antidoto arroja el daño del cuerpo. Y con el auxilio de Cervi, los venenos malvados huyen).

Además de este retrato, existen en la Biblioteca Nacional otros dos del mismo personaje, también firmados por Valerius Iriarte y un cuarto sin firma, pero probablemente de la misma mano.²¹

Hemos visto pues un breve resumen de los orígenes de la Real Academia de Medicina de Sevilla, sus inicios como institución rompedora y novedosa, impulsora de los principales avances médicos y científicos en el panorama nacional del siglo XVIII. Primera Real Academia que se erige en España, incluso antes que las Nacionales de la Lengua o de la Historia, debido al impulso real y a los conocimientos y relaciones de sus componentes, fundamentalmente debido a la figura excepcional en el contexto científico europeo, como fue Giusseppe Cervi y Grásico, su Presidente Perpetuo. Con su esfuerzo personal, sus decisiones y mandatos, como dice el Dr. Montaña, mejoró la sanidad en todo el país y se reorganizaron las estructuras sanitarias a niveles óptimos. Los médicos más famosos de la época estaban con él, y en su honor se le dedicó el nombre de una planta de la familia de las Rochelias, la Cerviana *Satureiafolia*. Los elogios a su figura fueron ilimitados, no sólo por su poder sino porque supo ganarse el respeto de sus contemporáneos, debido a sus conocimientos y carácter diplomático.

Su cariño y admiración por la Regia Sociedad Sevillana lo mantuvo siempre, y a su muerte en 1748 estableció que su biblioteca fuera repartida entre la Academia Matritense y la Sevillana, la cual recibió doscientos setenta y seis volúmenes que aún se conservan.

La Regia Sociedad Sevillana fue el primer centro español de investigación científica, suplieron la escasez de medios con el entusiasmo de sus componentes. Del trabajo realizado queda constancia en sus Archivos, Libros de Actas, Disertaciones y Memorias Académicas.

¹⁹ A.A.M.S. Libro de Acuerdos. Año 1771.

²⁰ A.A.M.S. Libro de Caudales. Año 1731.

²¹ PÉREZ SÁNCHEZ, A., «Valerius Iriarte, Addenda et Corrigenda al Catálogo del Prado», *Boletín del Museo del Prado*, t. III, n.º 9, 1982. pp. 154-156.



CULTOS Y DEVOCIONES AMERICANAS EN LA RELIGIOSIDAD ANDALUZA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Francisco Montes González
Universidad de Sevilla

El tráfico comercial entre la Península Ibérica y los territorios americanos no sólo supuso el intercambio de numerosas mercancías, sino que fomentó el flujo de nuevas corrientes ideológicas a ambos lados del Atlántico. Si bien fueron los españoles quienes evangelizaron a la sociedad nativa inculcándoles las creencias en la doctrina de la religión católica, la rápida aceptación de ésta por parte de los indígenas haría que apenas un siglo después del proceso conquistador reverteran a la metrópoli nuevos cultos originales de la fe ligresía americana. En el desarrollo evangelizador del Nuevo Mundo, no sólo los naturales tuvieron un papel fundamental en la aceptación del catolicismo, sino que la sociedad criolla impulsó el arraigo a originales veneraciones como un hecho más en la búsqueda de su legitimidad frente a la Corona. Si al otro lado del océano el panorama religioso se dibujaba alrededor de numerosas leyendas aparicionistas surgidas en torno a un icono de manufactura indígena, en los reinos peninsulares la sucesión de calamidades con las que había comenzado el siglo xvii motivó que la población acrecentara su religiosidad y potenciara todo tipo de manifestaciones públicas. En concreto, y por su vinculación con las Indias, los andaluces adoptaron estos cultos foráneos no sólo por la similitud iconográfica a los que ya tenían, sino por la carga taumatúrgica que traían inherentes, siendo las ciudades de Cádiz y Sevilla por su posición geográfica las que recibieron la mayor parte de estas veneraciones.

La difusión de estas devociones en suelo metropolitano se debe principalmente a las Órdenes religiosas. En sus casas americanas cada una ellas se encargó de apadrinar una imagen determinada y de difundir la correspondiente historia o leyenda aparicionista a sus hermanos occidentales. Así, los agustinos abanderaron a la Virgen de la Candelaria en sus diferentes versiones americanas, como la de Copacabana en Bolivia, y al milagroso Cristo mexicano de Chalma. Por su parte, los dominicos peruanos ensalzaron la biografía de la Bienaventurada Rosa de Santa María llevándola hasta los altares, y veneraron a la Virgen colombiana del Rosario de Chiquinquirá y a la peruana de Pomata. Los franciscanos y jesuitas de México se agruparon en torno a la guadalupana y a la Inmaculada, mientras que los mercedarios peregrinaron por todo el mundo con la imagen quiteña de su patrona. Además del papel que desempeñaron estas Órdenes, en el seno de las mismas destacaron algunos miembros que protagonizaron campañas claves en el arraigo exterior de estos nuevos cultos. Tal es el caso del criollo agustino fray Miguel de Aguirre, quien en 1652 llegó desde el Perú a la Corte madrileña predicando la veneración a Nuestra Señora de Copacabana y divulgando su efigie con la colocación de verdaderas copias en las casas de su Orden.¹ Sin embargo, la principal figura que consolidaría estas devociones foráneas en su divulgación exterior sería el padre jesuita novohispano Francisco de Florencia. En palabras de Alcalá, «las obras de Florencia contribuyeron poderosamente a formar la idea que se tuvo del mundo de las imágenes milagrosas novohispanas tanto en México como en Europa».² Los numerosos volúmenes que este religioso publicó tenían como finalidad legitimar estos cultos no documentados, dándoles solidez en la intercesión de sus actos milagrosos y en la cantidad de fieles que arropaban. Será a lo largo de un viaje por Europa entre 1668 y 1674 como Procurador de su provincia en Roma y Madrid, y después como Procurador General de Indias en Sevilla, cuando aproveche para dejar algunas estampas y difundir sus obras manuscritas, varias de las cuales verían la luz en años posteriores en imprentas españolas.³ El principal objetivo de la campaña apologética de Florencia tenía como trasfondo promocionar las señas de identidad de la sociedad criolla, justificando la presencia divina entre aquellos pueblos.

Además del sector religioso, el otro frente responsable de la inserción de estos cultos en la piedad popular de la metrópoli lo conformarían devotos particulares. En su mayoría se trataba de emigrantes indianos que habían embarcado con destino al Nuevo Mundo, bien para ocupar

¹ Aparecen documentadas una en el Colegio de doña María de Aragón y otra en el Convento de Recoletos. RÍPODAS ARDANAZ, D., «Presencia de América en la España del Seiscentos. El culto a la Virgen de Copacabana», *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y Cultura*, v. 2, Buenos Aires, 1995, pp. 47-50.

² En su estudio Alcalá hace un interesante repaso a la biografía de este personaje y a las obras que compuso acerca de las imágenes mexicanas de la Virgen de los Remedios, el Cristo de Chalma, San Miguel del Milagro y la Virgen de Guadalupe, entre otras. ALCALÁ, L. E., «¿Pues para qué son los papeles...? Imágenes y devociones novohispanas en los siglos XVII y XVIII», *Tiempos de América*, n.º 1, Castellón, 1997, p. 43.

³ En Cádiz verá la luz en 1689 la *Descripción del Yermo de San Miguel (...)* y en Sevilla en 1693 su *Narración de la aparición que hizo el arcángel San Miguel al indio Lázaro (...)*.

un cargo público o para conseguir una vida más holgada. El resultado de la prosperidad alcanzada por tales personajes vendría reflejado en el envío de estas imágenes religiosas a sus lugares de origen con el fin de hacer público su agradecimiento, transmitir un símbolo de las venturas logradas y demostrar su grado de religiosidad. De hecho, como se verá a lo largo de estas páginas, están documentados numerosos casos de fieles indianos como patronos de este tipo de obras piadosas llegadas a templos, conventos y casas de toda Andalucía durante la época moderna.

Si del extenso repertorio devocional americano hubiese que elegir una imagen como máximo exponente del estrecho intercambio religioso y artístico entre Andalucía y aquellos virreinos, ésta sería sin duda la Virgen de Guadalupe de México. La presencia de numerosos lienzos de la guadalupana repartidos tanto en recintos religiosos como en casas particulares de toda la geografía andaluza es el ejemplo más claro del grado de aceptación que el icono novohispano alcanzó durante los siglos XVII y XVIII.⁴ Este fenómeno debe entenderse desde dos puntos de vista. Por un lado, las similitudes iconográficas que presentaba esta Virgen india con las representaciones concepcionistas peninsulares, y por otro el valor taumatúrgico que contenían estos lienzos «copiados y tocados a su Sagrado Original». La mayoría de estas pinturas fueron enviadas por peninsulares que habían alcanzado en la Nueva España la fortuna deseada, queriendo de este modo inmortalizar sus hazañas frente a los paisanos con el regalo de este icono milagroso. El primer caso que demuestra este mecenazgo se documenta en la Iglesia de San Ildefonso de Jaén, donde existe una de las copias guadalupanas más antiguas de España, ya que fue enviada por el prior de los agustinos de México, el jiennense fray Juan Bautista de Moya a mediados del siglo XVI.⁵ En numerosas ocasiones este patrocinio devocional quedaba reflejado por medio de una inscripción a los pies de la efigie, junto a la firma de autor y la fecha de realización del cuadro. Por ejemplo, el que en la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen de Lucena reza: «Esta Santa Imagen de M.^a Santísima de Guadalupe de México vino de dicha ciudad a la de Cádiz y de Cádiz a esta de Lucena. Remitiola don Antonio Barxo Ibáñez de Texada al Padre fray Juan del Santísimo Sacramento, prior de esta santa casa de carmelitas descalzos de Lucena, en 25 de marzo, martes de 1725»;⁶ o el que encargara el virrey Bucareli al afamado pintor Francisco A. Vallejo con una gran cartela haciendo mención pública de su veneración.⁷

⁴ De la limitada historiografía existente sobre la temática guadalupana en España debe destacarse el estudio de CUADRIELLO, J., «La propagación de las devociones novohispanas: las guadalupanas y otras imágenes preferentes», *México en el mundo de las colecciones de arte, Nueva España II*, 1994, pp. 257-289.

⁵ ORTEGA Y SAGRISTA, R., «Una imagen de la Virgen de Guadalupe», *Senda de los Huertos*, n.º 18, Jaén, 1990, p. 24.

⁶ El cuadro se encuentra en el ático del retablo del Ecce Homo de dicha Iglesia del Carmen. *Catálogo artístico y monumental de la provincia de Córdoba*, t. V, Diputación Provincial de Córdoba, 1987, p. 149.

⁷ En la inscripción se lee: «A devoción del Excmo. Señor Baylio Fr. D. Antonio María Bucareli y Ursua Henestro/sa, Lasso de la Vega, Villasis y Córdova, Caballero Gran/Cruz, Comendador de la Bóveda de Toro en el Orden de San Juan;/Gentil Hombre de Cámara de S.M. con entrada/ Teniente General de

Otros casos documentados carecen de tal certificación escrita pero sí se conserva el documento notarial que registra el envío del lienzo, como es el caso de la guadalupana que en la segunda mitad del siglo XVIII remitió fray Francisco de Buenaventura, obispo de Guadalajara, al Monasterio franciscano del Loreto en Espartinas o la traída por la madre Isabel al Beaterio de la Santísima Trinidad de Sevilla tras su estancia en México.⁸ Sin embargo, muchas de las historias sobre el envío de estas representaciones marianas han quedado relegadas al anonimato de sus protagonistas, pues en la mayoría de los casos se trataba de piezas que formaban parte de los bienes de difuntos de algún funcionario, de regalos particulares entregados al regreso de la travesía atlántica o de la dote familiar de alguna monja que venía de aquellas tierras a ingresar en un convento castellano.

En su *Historia de Nuestra Señora Guadalupe de México* el padre Florencia habla de la rápida difusión alcanzada por la efigie mariana en la península, afirmando que «en Cádiz, en Sevilla, en Madrid, y en todas partes de Católicos que tiene comercio la Nueva España, es tan conocida, tan venerada, tan aplaudida esta Santa Imagen, que apenas hay casa donde no la tengan».⁹ De esta información que a simple vista pudiera parecer exagerada, son prueba suficiente los cientos de lienzos de la guadalupana repartidos por todo el territorio nacional. En concreto, en el ámbito andaluz, González Moreno catalogó cerca de cuatrocientas copias solamente en la provincia de Sevilla, entre las que se encontraban variadas representaciones de los pintores más consagrados de la escuela novohispana.¹⁰ Un dato concluyente que se puede extraer de tan minucioso inventario es que la mayoría de estas imágenes pertenecieron al patrimonio de particulares, donde habían llegado como parte de la herencia familiar, por lo que podría deducirse con ello que el culto guadalupano se desarrolló principalmente en círculos devocionales domésticos. Esta idea viene reforzada por la ausencia de festividades públicas dedicadas a la patrona de México y a las pocas noticias sobre su culto en relaciones históricas de las diócesis andaluzas. Uno de los

los Reales Ejércitos Virrey/Gobernador y Capitán Gen. de esta nueva España/ Presidente de su Real Audiencia, Superintendente General de Real Hacienda, Presidente de la Junta de Tabacos, Juez Conservador de este Ramo, Subdelegado General del nuevo establecimiento de Correos en este Reyno». GONZÁLEZ MORENO, J., *Iconografía guadalupana en Andalucía*, Sevilla, 1991, p. 83.

⁸ Sobre estos personajes y otros sevillanos vinculados a la devoción guadalupana véase MONTES GONZÁLEZ, F., «Sevilla y la Virgen de Guadalupe. El camino de lo devocional y lo artístico», *Actas del IV Congreso Internacional del Centro de Investigaciones de América Latina. Itinerarios Históricos, Culturales y Geográficos*, Castellón, 2007 (en prensa).

⁹ FLORENCIA, F. de, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, en la imprenta de doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1688, p. 181.

¹⁰ La figura de este historiador local debe ser puesta de relevancia en cuanto a la inabarcable tarea de catalogación de imágenes guadalupanas que llevó a cabo a lo largo de su vida, unido ello al profundo fervor que profería hacia la patrona de México. GONZÁLEZ MORENO, J., *Iconografía guadalupana*, t. I, México, 1959, t. II, 1974. A ello se suma una reedición de los dos volúmenes conjuntos en 1991 (Consejería de Cultura, Junta de Andalucía) y la publicación de decenas de artículos sobre esta temática.

pocos casos documentados acerca de este tipo de manifestaciones tiene su origen en el poder otorgado en México en 1756 por el onubense Francisco Martín Olivares al sacerdote del Santuario de la Virgen de la Cinta, para que con la imagen de la guadalupana y el dinero enviados fundase una memoria que consistiera en celebrar cada 8 de septiembre, día de la patrona local, otra fiesta en honor a la devoción mexicana.¹¹

Siguiendo el argumento histórico-artístico como medio para ratificar el arraigo de este culto en la feligresía andaluza, una de las pruebas más contundentes del mismo será la realización por el afamado Matías de Arteaga de cuatro grabados para ilustrar la tercera impresión del volumen apologético de Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México*, en la casa sevillana de López de Haro en 1685.¹² Desde que Cuadriello sacara a la luz las estampas, se ha estudiado la dimensión que adquirió la iconografía del sevillano como modelo para el diseño de los cuarteles aparicionistas que acompañan a la Virgen en los lienzos, los relieves de las puertas de la nueva basílica en 1709 e incluso los respaldos de la sillería colegial, sin embargo no han aparecido en las fuentes documentales dato alguno sobre el patrono de tan cuidada edición.¹³ Estableciendo algunas hipótesis, la época de factura de estos grabados va a coincidir con la presencia de dos célebres religiosos novohispanos en Sevilla, que pudieron haber dejado las mandas para dichas ilustraciones. Por un lado, el ya mencionado padre Florencia, y por otro, el predicador y secretario del obispo de Cuba, el poblano de adopción, Antonio Delgado y Buenrostro, que aprovechando su estancia en la ciudad publicó numerosos sermones, como el dedicado en acción de gracias a la Virgen de Guadalupe por librarlo de un naufragio cuando se trasladaba de México a Cuba.¹⁴

Uno de los métodos empleados por el erudito jesuita para certificar la veracidad de la historia y conseguir que la imagen se convirtiera en un icono consolidado se basaba en la dedicación de varios capítulos de sus volúmenes a la descripción de hechos milagrosos en los que la

¹¹ GONZÁLEZ MORENO, J., *Iconografía guadalupana...*, pp. 69-70; la imagen se encuentra en la nave del Evangelio de dicho santuario. *Guía artística de Huelva y su provincia*, Huelva, 2006, p. 53.

¹² La edición impresa por Tomás López de Haro fue la tercera que se hizo tras las dos mexicanas de 1666 y 1675. BECERRA TANCO, L., *Felicidad de México en el principio y milagroso origen, que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe (...)*, en Sevilla, por Tomás López de Haro, 1685.

¹³ CUADRIELLO, J., *Maravilla Americana. Variantes de la iconografía guadalupana. Siglos XVII-XIX*, México, 1989; para un estudio más detallado de las mismas véase CUADRIELLO, J., «Visiones de Guadalupe», *Artes de México*, n.º 29, México, 1995, p. 27.

¹⁴ Este clérigo nació en Sevilla pero marchó de niño a Puebla de los Ángeles para servir al obispo Palafox. Allí se hizo sacerdote y fue célebre como orador. Beristáin añade que a pesar de ser sevillano siempre reconoció Puebla como su patria, y que también sirvió a Juan García Palacios, obispo de Cuba. BERISTÁIN SOUZA, J. M., *Biblioteca hispano-americana septentrional*, UNAM, México, ed. 1980-1981, p. 231. Durante su estancia sevillana aprovecharía para publicar en la imprenta de López de Haro algunos sermones, entre ellos el aludido, DELGADO Y BUENROSTRO, A., *Acción de gracia a Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe concedida en gracia (...)* por el feliz viage que hizo de la Nueva España a la Isla de Cuba (...), en Sevilla, en la imprenta de Tomás López de Haro, 1679.

Virgen había intercedido por petición de los fieles. En uno de estos pasajes narra cómo oyó en la Catedral de Puebla de los Ángeles acerca de un sermón promulgado por el obispo de Santiago de Cuba, el sevillano Juan García Palacios, en el que hablaba de la historia que le contó un Padre Carmelita sobre «un hombre de cierta Ciudad de Andalucía» que estaba poseído por un demonio. El relato narra que tras probar el maldito fracasadamente todos los remedios que le podía conceder la intercesión de la Iglesia, escuchó de un pariente suyo que había estado en México cómo aquellas tierras gozaban de inmunidad a tales males por la protección de la Virgen de Guadalupe, informándole de la devoción que le tenían los mexicanos y los muchos milagros que había realizado. Ante estas noticias esperanzadoras el hombre, ocultando su enfermedad, embarcó desde Sevilla a Nueva España. Cuenta que nada más llegar se le quitó el mal y acudió a darle gracias a la madre guadalupana, de quien le decían los devotos «temblaba el Infierno y huían todos los moradores de él». Sin embargo el hombre regresó a su patria y le volvió el mal, por lo que regresó a México definitivamente en busca del auxilio de la Señora del Tepeyac.¹⁵ Así pues, la sinopsis de la historia sirve para ilustrar cómo a fines del siglo xvii el culto guadalupano había traspasado las fronteras novohispanas creándose auténticas leyendas en torno al mismo.

De los muchos testimonios que podrían señalarse sobre el arraigo en Andalucía del culto a la Virgen de Guadalupe destaca la fundación en el último tercio del xviii de la población gaditana de Algar por el comerciante Domingo Pérez de Carvajal, marqués de Atalaya Bermeja, bajo la advocación de la patrona de México.¹⁶ Este personaje, que había establecido fuertes lazos entre Cádiz y la capital novohispana, se vio envuelto en una tormenta durante una de sus travesías, por lo que se encomendó a la Virgen con la promesa de que si salía sano y salvo fundaría un pueblo en su honor en una de sus propiedades gaditanas. Así fue como años más tarde comenzaron los trámites para levantar el lugar de Santa María de Guadalupe de Algar, adecuándose al programa de nuevas poblaciones que por aquel entonces abundaban en la serranía andaluza. En las actas capitulares del día 8 de diciembre de 1773 se describe la ceremonia de inauguración de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe en el nuevo templo, contando que ante la presencia de todos los miembros del Ayuntamiento «se encendió la lámpara de plata con que el señor Marqués de Atalaya Bermeja, señor de esta villa y patrono de la Iglesia de ella la ha enriquecido e igualmente iluminados el altar mayor y cinco altares, se descubrió la imagen milagrosa de María Santísima de Guadalupe, que existe como patrona y titular de esta villa».¹⁷ Transcurridos los siglos, la Virgen de Guadalupe sigue gozando del fervor de los algarreños, dedicándole

¹⁵ FLORENCIA, F. de, *Historia de Nuestra Señora...*, pp. 227-231.

¹⁶ Véase el estudio más completo sobre este hecho en PÉREZ-BLANCO SÁNCHEZ, L., *Domingo López de Carvajal y la fundación de Algar. La consecución de un ansiado y difícil proyecto*, Cádiz, 1999.

¹⁷ PÉREZ-BLANCO SÁNCHEZ, L., *Domingo López de Carvajal...*, p. 111.

¹⁸ Véase la obra más completa y documentada hasta el momento sobre la santa dominica, MÚGICA LAÍNEZ, R., *Rosa Limensis*, Lima, 2001, p. 42.

¹⁹ La referencia aparece en CATÁ DE CALELLA, J. A., *Vida de Santa Rosa de Lima, patrona de América*, Buenos Aires, 1942, p. 298.

cada 12 de septiembre los honores de su festividad con una solemne procesión.

Si la Virgen de Guadalupe fue la protagonista de las imágenes devocionales provenientes de la Nueva España, desde el virreinato del Perú la importancia recaería en la vida de la dominica Rosa de Santa María. Como cita Múgica, en el orbe americano ambos iconos tuvieron significaciones similares, ya que «en términos políticos, Santa Rosa es para el Perú del siglo xvii lo que la Virgen de Guadalupe para el siglo xviii, o lo que significan el apóstol Santiago y Santa Teresa de Jesús para la España de la Edad Media o del Barroco».¹⁸ La corta vida de la hermana Isabel Flores Oliva, bautizada religiosamente como Rosa de Santa María, estuvo salpicada de apariciones y hechos milagrosos, argumentos que sirvieron de base para que a partir de su muerte en 1617, la Orden dominica comenzara su campaña propagandística. Tras un período de controversias sobre la veracidad de los hechos biográficos, la fortaleza del mensaje místico ligado a la monja limeña hizo que la historia gozara del aprecio de la Corona y del Vaticano, consiguiendo que en un tiempo récord fuese declarada beata en 1668 y finalmente canonizada tres años después.

En cuanto a la difusión que alcanzó la vida de la religiosa entre los fieles europeos, una alusión en los *Tesoros Verdaderos de Yndias* del dominico Juan Meléndez señala que se había extendido más allá de los confines americanos: «No he pasado por parte de España y de Italia donde no haya oído prodigiosas maravillas hechas por su intercesión. No hay Ciudad, no hay lugar, no hay iglesia en que no tenga su capilla y altar; apenas nace una niña a quien no pongan el nombre de Rosa. No se oye otra cosa en todo el Orbe católico sino sus alabanzas, no se encuentra sino su devoción en todo género de personas».¹⁹ Esta rápida propagación desencadenó un fenómeno literario y artístico destinado a alabar las virtudes de la santa en pro de un rápido arraigo entre la feligresía occidental. En Andalucía, este hecho se vio reflejado con la publicación de diferentes volúmenes en torno a la vida de la santa y sus festividades, como el escrito en Sevilla por el padre Juan de Vargas Machuca en 1668,²⁰ o los publicados en Granada en la imprenta real de Baltasar Bolívar, uno de ellos con la traducción del breve sobre las fiestas vaticanas en honor a su beatificación.²¹ En cuanto a las representaciones plásticas que se hicieron en los siglos del Barroco, Bernales Ballesteros presentó un detallado estudio destacando algunas de las más representativas del panorama andaluz.²² Una de las imágenes de la santa que sirvió de referente en el repertorio iconográfico del Setecientos fue la creada por Murillo, en la que aparece arrodillada y en diálogo místico con el

²⁰ VARGAS MACHUCA, J. de, *La rosa del Peru, soror Isabel de Santa Maria, de el habito de el Glorioso Patriarca Santo Domingo de Guzman (...)*, impreso en Sevilla por Juan Gómez de Blas, Impresor mayor de dicha Ciudad, 1659.

²¹ *Breve relacion de la solemmissima fiesta de la beatificacion de la bienaventurada Rosa de Santa Maria (...) celebrada en la Basilica de S. Pedro à 15. de abril de 1668, traducida de lengua toscana en castellana, por el Doctor D. Diego Felipe de Albornoz*, impreso en Granada en la Imprenta Real de Baltasar de Bolívar, impresor del S. Oficio de la Inquisición, 1668.

²² BERNALES BALLESTEROS, J., *Santa Rosa de Lima en el arte europeo*, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Sevilla, 1988.



Bartolomé E. Murillo, *Santa Rosa de Lima*, c. 1670. Fundación Lázaro Galdiano, Madrid.

Niño Jesús. Sobre este cuadro persiste la hipótesis que formó parte de la dote entregada por una hija del pintor, bautizada sor Francisca Dorotea, a su ingreso en el Convento dominico de Madre de Dios.²³ Este lienzo fue copiado por muchos contemporáneos del sevillano, existiendo uno firmado por Valdés Leal con características similares en la Catedral de Córdoba. Otro de los conjuntos destacados es el que forman ocho lienzos sobre la vida de la santa que se encuentran en el Hospital de la Caridad de Sevilla, atribuidos al pincel de Francisco Meneses Osorio, que con toda probabilidad debieron llegar allí como parte de algún retablo dedicado a la religiosa proveniente de una casa dominica desamortizada.²⁴

Además de la multitud de imágenes de la santa, prueba documentada de este júbilo devocional serán los festejos organizados en toda Europa con motivo de su beatificación en el año 1668. Con fecha de 7 de marzo el Maestro General de la Orden de Predicadores, fray Juan Bautista de Marinis, enviaba desde Roma un Breve comunicando a sus hermanos dominicos la bula de Clemente IX para la beatificación de Santa Rosa de Lima y el modo en el que todos los Padres provinciales debían organizar los festejos correspondientes para la celebración. En Andalucía, el Vicario general y Provincial electo, fray Luis de Espinosa, se encargó de seguir directamente los actos organizados en cada una de las casas de su jurisdicción. La publicación de los folletos con el contenido de dichos programas ha permitido conocer con detalle en qué consistieron los fastos que prepararon los conventos de San Cruz la Real de Granada y de San Pablo de Sevilla para honrar la elevación a los altares de la bienaventurada Rosa de Santa María.²⁵

En Granada, el prebendado fray Francisco de León dispuso todos los preparativos de la fiesta y el octavario que se celebrarían entre el 12 y el 20 de octubre. Se hizo partícipes a todos los vecinos de la ciudad, ordenando que pusiesen en sus casas luminarias y aseasen las calles para los eventos que tendrían lugar a lo largo de la semana. El Convento de Santa Cruz no escatimó en cohetes y fuegos que avisaban al cielo la buena noticia. Así se pensó que durante las noches se aplacarían el júbilo de las fiestas, pero al contrario brilló todavía más gracias a las antorchas y luminarias que ardían en todos los edificios religiosos de la ciudad. En la extensa y minuciosa crónica se describe el programa decorativo en el convento dominico y en toda la ciudad de Granada,

²³ QUILES, F., «Santa Rosa de Lima en el Museo Lázaro Galdiano», *Goya*, n.º 304, Madrid, 2004, pp. 39-40.

²⁴ SERRERA, J. M. y VALDIVIESO, E., *El Hospital de la Santa Caridad*, Sevilla, 1980, p. 44 y ss. Los autores difieren de la tradicional atribución, prefiriendo catalogarlas como anónimas.

²⁵ *Relación breve de las fiestas que el Real Convento de Santa Cruz de Granada dispuso, y hizo en la Beatificación de Rosa de Sta Maria de la Tercera Orden de Sto Domingo de Guzman, natural de Lima*, Impresa en Granada por Baltasar de Bolívar, 1668 y *Descripción de las sumptuosas fiestas que obsequioso celebró el Real Convento de San Pablo de Sevilla a la beatificación de la insigne patrona de Nuevo Reyno y bienaventurada Rosa de Santa Maria en este año de 1668 / por el R.P. Fr. Bernardo Lopez*. S.l.: s.n., s.a.

²⁶ En su monografía sobre el artista, Orozco resume la labor a través de la fuente citada anteriormente: «Toda la fachada del convento se decoró con un gran altar a manera de retablo, cubierto de cuadros de Atanasio. Sobre la puerta,

siendo el artista oficial encargado para realizar las pinturas de las diferentes arquitecturas efímeras instaladas el reputado Pedro Atanasio Bocanegra.²⁶ Una simple frase del texto resume el grado de admiración popular a la dominica durante los ocho días de celebraciones: «La devoción del pueblo a la santa es tanta que para buscarla y verla no parece que se acabó la fiesta».²⁷

Del mismo modo, la casa madre de los dominicos sevillanos también se engalanó con motivo de tan gloriosa ocasión. El prior del Convento de San Pablo el Real, fray Melchor Urbano, convocó durante la primera semana de octubre a la comunidad para organizar los festejos correspondientes. La primera acción fue comunicar al ilustrísimo señor arzobispo de la ciudad la bula pontificia durante una solemne celebración que tendría lugar el 12 de octubre en la catedral. El día anterior, la Giralda repicó con fuerza anunciando a toda la ciudad en nombre de la familia dominica el comienzo de los acontecimientos. Con el propósito de hacer partícipe a la población, el prior de la comunidad ordenó que se imprimiese una estampa de la santa con su biografía para repartirla entre todos los ciudadanos. Comenzaron los actos el 19 de octubre con un «Te Deum», una procesión de la comunidad por el claustro y una fiesta nocturna con música y fuegos de artificio. Posteriormente, se convocaba el octavario en el que intervendrían cada día con sus sermones más elogiosos los principales predicadores de las comunidades religiosas establecidas en la ciudad. También el recinto conventual y el templo se engalanaron con numerosos altares y colgaduras con la efigie de la santa y los programas iconográficos en torno a su vida y milagros.²⁸

En cuanto a los iconos venerados por la Orden de Predicadores en las provincias americanas surgió en la región de Nueva Granada, actual Colombia, el culto a la Virgen del Rosario de Chiquinquirá aparecida a la devota María Ramos en 1586.²⁹ Gracias a las plegarias de ésta, el sagrado lienzo original en el que aparece la Virgen del Rosario entre San Andrés y San Antonio se restauró milagrosamente tras haber sido abandonado unos años después de su realización. En la librería del extinguido colegio sevillano de Santo Tomás existió un volumen titulado *Verdadera histórica relación del origen, manifestación, y prodigiosa renovación por sí misma, y milagros de la sacratísima Virgen María Madre de Dios Nra. Sra. del Rosario de*

un cuadro grande con Santa Rosa, y a uno y otro lado se distribuían doce con asuntos de la vida de la Santa: y por último, coronando el altar, había dos retratos, obras igualmente de Bocanegra, del Papa Clemente Nono y del rey Carlos II». Además realizó los lienzos del altar del Palacio Arzobispal y de la Plaza Nueva. OROZCO DÍAZ, E., *Pedro Atanasio Bocanegra*, Granada, 1937, pp. 44 y 139 (cat. 26-28).

²⁷ *Relación breve...*, p. 22.

²⁸ Desgraciadamente, al contrario que en el caso granadino, no han podido documentarse las representaciones que presidieron los festejos de Sevilla, habiéndose relacionado uno de los lienzos del Museo Lázaro Galdiano atribuido a Murillo y la escultura roldanesca de la Iglesia sevillana de la Magdalena como partes componentes de estos decorados.

²⁹ Una completa monografía sobre la historia y desarrollo del culto en ARIZA, Fr. A. E., *Nuestra Señora de Chiquinquirá. Patrona Principal del Reino de Colombia*, Bogotá, 1964.

Chiquinquirá, que esta en el Nuevo Reyno de Granada de las Indias (...).³⁰ Esta obra fue escrita por el Padre Fray Pedro de Tobar, procurador general de esta provincia americana en Roma y Madrid, e impresa en ésta última en 1694. Además de narrar el origen de la imagen y exponer los numerosos milagros obrados por la Virgen mediante la súplica de los fieles, el religioso dedicó uno de los capítulos a describir el alcance del fervor fuera de las fronteras de su jurisdicción, indicando que «es muy grande la devoción que tienen à esta Milagrosa Imagen, à sus Retratos y Reliquias, no solamente los moradores de las ciudades de Quito, Popayán, Antioquia, Anserma y Buga, y otras de las Indias, sino también los de la Europa, particularmente en Sevilla, y Cádiz, donde por el comercio, que tienen los Galeonistas, que pasan al Nuevo Reyno, han llevado à sus Patrias muchas Imágenes Retratos desta Señora. Y en la ciudad de Cádiz se le haze muy sumptuosa fiesta en la iglesia de nuestro Padre San Francisco, à expensas de un devoto suyo; para cuyos sermones han solicitado muchas vezes los Predicadores saber el origen, y milagros desta imagen, para formar con acierto sus panegíricos encomios».³¹

Otro dato curioso sobre el alcance de este culto en Andalucía se encuentra en la iglesia del Convento de Carmelitas Descalzas de Baeza, donde un retablo colocado en el muro de la Epístola aparece presidido por una copia de la verdadera imagen de la Virgen de Chiquinquirá. Las hipótesis sobre la procedencia del lienzo han sido esclarecidas recientemente por el Padre Juan Dobado, quien apunta a la voluntad del devoto indiano Juan Eusebio Dávalos para que allí se venerase este icono.³² Este comerciante baezano, residente en el Perú, había expresado mediante el envío de un poder notarial con fecha de 1719 que con unos bienes heredados se terminase la iglesia conventual. Probablemente, afirma el autor, incluyese entre otras mandas la realización del cuadro a través de una estampa enviada por él mismo, encargo que según Dobado recayó en las manos del reputado pintor sevillano Domingo Martínez, que por aquellas fechas se encontraba trabajando en una serie de lienzos marianos para el templo. Como compañero del cuadro de la Virgen de Chiquinquirá, también Martínez realizaría otro similar para un altar frontero con la efigie de la Virgen de los Remedios.³³

En un interesante estudio sobre diversas advocaciones americanas en la Andalucía dieciochesca, Rípodas presenta el caso de dos imágenes devocionales llevadas por los españoles durante las primeras décadas

de la evangelización americana que retornaron a la península transformadas en nuevos objetos de culto por la piedad indiana.³⁴ En concreto se refiere a la Virgen Peregrina de Quito y al Cristo mexicano de Ixmiquilpan. La primera de éstas tiene su origen en una talla de madera conservada en el Convento de la Merced de Quito, que representa a la Virgen sosteniendo al Niño con su brazo izquierdo y el cetro con el derecho. La tradición vincula esta imagen con un obsequio hecho por Carlos V a la fundación conventual. Hacia el año 1760 la comunidad mercedaria inició la empresa de construcción de un nuevo edificio, para lo que organizó una campaña de limosnas por los reinos americanos y peninsulares, llevando la imagen de la Virgen como estandarte de caridad. La estancia en Cádiz de la efigie quiteña fue bastante particular, ya que ante tan fervorosa acogida se decidió hacer una réplica de la talla para una capilla de la iglesia del Convento de la Merced. El mecenazgo de la obra fue Domingo de Arellano, quien puso a la comunidad la doble condición de que la imagen presidiese un retablo que ocupaba la de San Blas y que bajo la bóveda de dicha capilla, propiedad familiar, fueran enterrados todos sus descendientes y los de un amigo de éste, don Nicolás Jenett.³⁵ Tras la solemne colocación de la imagen, que fue destruida durante la guerra civil española, el culto se propagó quedando como reconocidos devotos los descendientes de Jenett y una reputada señora de nombre Leonor de Huarte. Una de las pruebas que confirman la expansión de este icono en el sur peninsular será la edición de una estampa titulada *Copia de la Milagrosa Imagen de María Santísima de la Merced, la Peregrina de Quito, que se venera en su Convento de Padres Mercedarios Descalzos de la Ciudad de Cádiz* en la imprenta sevillana de Diego de San Román y Codina en 1768.³⁶ Rípodas documenta la pieza atribuyéndola al encargo de un devoto gaditano que conocía la fama de este grabador dedicado al dibujo de efigies marianas.³⁷ En la imagen se representa al centro a la Virgen vestida de peregrina con sombrero y bordón, sujetando al Niño con el brazo izquierdo y enmarcada por cuatro cartelas rococó que contienen escenas de sus milagros americanos. Como detalles se presentan diferentes objetos alegóricos de las letanías lauretanas y filacterias con lemas en latín, mientras que un corazón florecido con escapularios mercedarios, un sol y una luna delimitan triangularmente la imagen. Una de las particularidades de la ilustración es la cita que recoge en su parte inferior donde se especifican los días de indulgencias concedidos por los arzobispos de las ciudades de Sevilla, México, Puebla, La Habana, Quito y Cádiz a quienes rezasen ante la imagen mariana.³⁸

³⁰ En la actualidad forma parte del Fondo Reservado de la Biblioteca Central de la Universidad de Sevilla.

³¹ TOBAR, Fr. P. de, *Verdadera histórica relación del origen, manifestación, y prodigiosa renovación por sí misma, y milagros de la sacratísima Virgen María Madre de Dios Nra. Sra. del Rosario de Chiquinquirá, que esta en el Nuevo Reyno de Granada de las Indias (...)*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1694, p. 37.

³² GARCÍA TORRALBO, M.^a C. y DOBADO FERNÁNDEZ, J., *Historia y patrimonio artístico de las Carmelitas Descalzas*, Baeza, 2007, pp. 254-256.

³³ GARCÍA TORRALBO, M.^a C. y DOBADO FERNÁNDEZ, J., *Historia y patrimonio artístico...*, pp. 257-258.

³⁴ RÍPODAS ARDANAZ, D., *Dos advocaciones indianas en la Andalucía dieciochesca: la Peregrina de Quito y el crucificado de Ixmiquilpan*, Separata de las actas del III Congreso de Americanistas, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires, 2000.

³⁵ Rípodas ofrece en su estudio los datos provenientes del Archivo Histórico Provincial de Cádiz sobre una «Donación gratuita de don Domingo de Arellano y otros a favor del convento de Religiosos descalzos de la Merced» y la aceptación de la comunidad (18-11-1760). Además continúa describiendo la estrecha vinculación de la familia de comerciantes irlandeses Jenett con la Virgen quiteña. Id. pp. 2-5.

³⁶ CARRETE PARRONDO, J., «El grabado en el siglo XVIII. Triunfo de la estampa ilustrada», *Summa Artis*, v. XXXI, Madrid, 1982, pp. 412-413.

³⁷ De la misma ofrece otra copia posterior e indica la relevancia del culto con la multiplicación de estas ilustraciones. RÍPODAS ARDANAZ, D., *Dos advocaciones indianas...*, pp. 6-8.

³⁸ Estos correspondían a las ciudades por las que había pasado la procesión de la Virgen en su peregrinar.

El milagroso Crucificado de Ixmiquilpan tiene su origen en una talla de cartón que el capitán castellano Alonso de Villaseca destinó a la iglesia de una de las minas que poseía en la Nueva España alrededor de 1540. Transcurrido casi un siglo el Cristo comenzó a deteriorarse, contando la leyenda que la escultura se renovó y quedó perfeccionada automáticamente. Tras una serie de hechos sobrenaturales, la fama obligó a trasladar la imagen al Convento de Carmelitas Descalzos de México donde quedó para veneración pública. La honda devoción proferida a la imagen no fue ajena a los intereses piadosos de indios peninsulares. El malagueño Manuel de Chinchilla y Henestrosa, que ocupaba un relevante cargo en la Audiencia de México a principios del siglo XVIII, envió a su ciudad natal los clavos originales de los que pendía el cuerpo a cambio de unos esmaltados con diamantes que regalaría a la talla. Uno de ellos lo entregó a la comunidad de clarisas junto a una copia del crucificado, otro lo regalaría como símbolo de protección divina a su familia, y el tercero quedó en paradero desconocido. De este modo quiso dar muestras de la admiración que sentía por las religiosas malagueñas, al mismo tiempo que se disponía a ennoblecer a su familia con tan sagrada entrega. El 8 de noviembre de 1748 el padre jesuita Martín García pronunció una oración en el Convento de Carmelitas Descalzos de Córdoba titulada *Dolorosa memoria de Christo Paciente*, con el que pretendía ensalzar el acto de colocación de uno de los clavos del milagroso Cristo de Ixmiquilpan en el convento señalado, haciendo un panegírico de este objeto como símbolo de redención eterna y elogiando las virtudes de las religiosas franciscanas.³⁹

Si en el apartado anterior se ha aludido a la imagen de un Cristo peninsular venerado en tierras mexicanas, mucho mayor será la dimensión que alcancen los crucificados de caña de maíz, hechos por los indios tarascos, que se exporten a las iglesias y conventos andaluces a finales del siglo XVI. Como apunta García-Abásolo, «son Cristos que nacen de artistas de pueblos en América, para abastecer la devoción del pueblo en Andalucía», añadiendo que son «la prueba más evidente de una gran comunicación de piedad y devoción» entre las tierras de ambos continentes.⁴⁰ Los artífices nativos de estas tallas no se esmeraban por hacer perfectos modelos anatómicos cargados de belleza, pues lo que buscaban era conmover al espectador mediante la exageración de los rasgos dramáticos a través de las marcas de dolor como las heridas sangrantes, los hematomas y las lágrimas. Un lugar donde todavía se mantiene el fervor hacia algunas de estas imágenes indígenas es la ciudad de Córdoba. Una de ellas es el Cristo de las Mercedes, donado en el año 1600 por Fernán Sánchez de Castillejo, que solicitó al cabildo catedralicio le concediese uno de los

³⁹ *Dolorosa memoria de Christo paciente: solemne colocación de un precioso clavo del milagroso crucifijo de Ixmiquilpan, ejecutada (...) en el muy observante Convento de Sras religiosas de S. Clara de Malaga en el día 8 de nov. del año 1749 (...)*, en Córdoba, en el Colegio de Nuestra Señora de la Asunción, por Juan Pedro Crespo y Molina, lic. 1750.

⁴⁰ GARCÍA-ABÁSULO, A., «Cristos mexicanos y devoción popular en Andalucía», *Actas de las I Jornadas El franciscanismo en Andalucía*, Priego de Córdoba, 1995, p. 139.

⁴¹ ORTIZ JUÁREZ, J. M.^a, «La Semana Santa en Córdoba y la Evangelización en América», *Córdoba: Tiempos de Pasión*, Cajasur, Córdoba, 1992, pp. 220-221.

altares laterales del santuario de la Fuensanta para que allí fuese venerada la talla.⁴¹ En la Catedral de Córdoba existe un retablo dieciochesco presidido por otra de éstas imágenes novohispanas titulada el Cristo del Punto, obsequio del obispo don Antonio de Pazo hacia 1585.⁴² Sin embargo, de todos estos crucificados de caña el que más veneración alcanzó, todavía mantenida al ser titular de la misma cofradía, fue el Cristo de Gracia, conocido popularmente como «el Esparraguero», que desde el 4 de febrero de 1618 procesiona cada Jueves Santo por las calles de la ciudad. Gracias a las investigaciones realizadas en torno a la talla se conocen numerosas anécdotas referentes a su procedencia. Los datos se refieren a un cordobés residente en Puebla de los Ángeles, de nombre Andrés Lindo, quien la envió a una hermana suya religiosa llamada Francisca de la Cruz para que en su nombre la diese al Convento de los Padres de Gracia. Sin embargo, en el momento de su recepción hubo serios conflictos entre los religiosos y los clérigos de San Miguel por su posesión, recayendo finalmente en manos de los frailes trinitarios.⁴³ También en la provincia cordobesa se conservan algunos de estos modelos devocionales hechos en caña, como es el caso del Cristo de la Misericordia de Lucena o del Cristo de Zacatecas de la Iglesia parroquial de Santiago Apóstol de Montilla, que fue traído en 1576 por fray Andrés Fernández de Mesa.⁴⁴

Otra imagen devocional americana del patrimonio andaluz, aunque descontextualizada de la época barroca por su procedencia, es la magnífica talla de la Virgen de Copacabana que custodia el convento sevillano de dominicas de Madre de Dios. Aunque realizada a principios del siglo XVII por un discípulo del afamado escultor de la escuela peruana Tito Yupanqui, fue traída a este cenobio como dote de una religiosa huida de la revolución mexicana a finales del siglo XIX. Está realizada en una estructura de troncos de maguey y se presenta de forma hierática, denotando la majestad, y contrastando el rostro indígena con el modelado de otros precedentes de la escultura sevillana de Roque Balduque y Vázquez el Viejo.⁴⁵ El culto a la Virgen de Copacabana se focalizó principalmente en la capital metropolitana gracias a la labor del fraile agustino criollo Miguel de Aguirre a su llegada a la Corte en 1652, como confesor del saliente virrey del Perú, el Marqués de Mancera. El religioso fomentó el fervor con la colocación de una copia de la imagen en la iglesia del Colegio de Doña María de Aragón, y diez años después otra en el Convento de Recoletos, en torno a la que surgió una hermandad propia.⁴⁶ Al mismo tiempo, comenzaron a propagarse las obras literarias sobre la imagen americana, siendo una de las más difundidas entre el pueblo la escrita por Calderón de la Barca, *La Aurora de Copacabana*.

⁴² DABRIO GONZÁLEZ, T., RAYA RAYA, M.^a A. y VILLAR MOVELLÁN, A., *Guía artística de Córdoba y su provincia*, Fundación José Manuel Lara, Ayuntamiento de Córdoba, 2006, p. 85.

⁴³ ORTIZ JUÁREZ, J. M.^a, «La Semana Santa...», pp. 220-221.

⁴⁴ DABRIO GONZÁLEZ, T., RAYA RAYA, M.^a A. y VILLAR MOVELLÁN, A., *Guía artística de Córdoba...*, p. 389.

⁴⁵ RAMOS SOSA, R., «Virgen de Copacabana», *Los Siglos de Oro de los Virreinos Españoles*, cat. exp., Madrid, 1999, p. 348.

⁴⁶ RÍPODAS ARDANAZ, D., *Dos advocaciones indianas...*, pp. 6-8.

Todas estas devociones americanas arraigadas en la piedad popular andaluza durante los siglos del Barroco demuestran el profundo grado de religiosidad que dominaba a las sociedades peninsulares. La problemática sobre la autenticidad en la procedencia de estas imágenes y el grado de exotismo que revestían sus representaciones plásticas no fue impedimento para que la población andaluza, necesitada

constantemente de la intercesión divina para su salvación eterna, afianzara el culto hacia las mismas. Incluso la Iglesia y las Órdenes religiosas, algo reticentes al principio en admitir una relación estrecha entre Dios y el indígena, utilizaron estos iconos como armas de evangelización en las Indias y reflejos de su expansión ideológica en la propia metrópoli.



LA CONFIGURACIÓN DE LA CULTURA BARROCA ANDALUZA.

Del Humanismo Clasicista a la Retórica Contrarreformista

Jesús Rubio Lapaz
Universidad de Granada

A finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII la cultura humanista que convertía los diferentes centros andaluces en lugares de primer orden en el desarrollo y elaboración del cambio ideológico y cultural, va a sufrir un proceso de metamorfosis por el cual los clasicistas referentes que habían caracterizado el Quinientos del sur de la Península Ibérica iban a derivar hacia una marcada renovación de postulados, en los que la idea del imperialismo cristiano va a cobrar un protagonismo decidido.

Todo este proyecto cultural va a tener un sentido unitario que desde el pensamiento humanista va a irradiar a las diferentes formas estéticas y eruditas. De esta forma el programa se configura en los ambientes intelectuales de las principales ciudades andaluzas (Sevilla, Córdoba, Granada, Antequera) y va a impregnar toda su geografía a lo largo de todo el período barroco.

Va a ser de la perfecta conjunción de los valores de la monarquía católica, la Iglesia postrentina, el mecenazgo aristocrático y la interrelación de humanistas y artistas, de donde salgan buena parte de las obras más importantes del Siglo de Oro español, que posteriormente incluso Andalucía «exporta» a la Corte madrileña ya más entrado el siglo XVII.

Si repasamos las distintas disciplinas «liberales» del nuevo pensamiento humanista, apreciamos una evolución coincidente. Se sustituyen los modelos de prestigio de la Antigüedad clásica por la bíblica, a los que se conecta históricamente con el imperialismo cristiano español, justificando así su acción evangelizadora como una misión de origen divino que la monarquía «metafísica» hispana ha de cumplir, perfectamente auspiciada y en estrecha colaboración con la Iglesia católica, la fidelidad de la nobleza y el apoyo de todo un extenso programa retórico para que «la cultura acompañe al imperio».

Será en los focos humanistas tan frecuentes en Andalucía en aquellos momentos (sobre todo en Sevilla, centro fundamental en estos comienzos del Barroco, tras el monopolio del comercio con América), donde se elabore en gran medida este programa renovador, asistiendo a los mismos componentes de los diferentes sectores sociales anotados anteriormente.

Se trata de un ambicioso proyecto unitario que cubre todos los planteamientos eruditos y estéticos, englobando en este viraje hacia el humanismo cristiano y contrarreformista, los estudios arqueológicos e historiográficos, las labores literarias y lingüísticas, ya estén éstas constituidas por la creación poética, la preceptiva, o los valores simbólicos aplicados a las lenguas históricas, a lo que hay que sumar la importancia decisiva de las artes figurativas y la arquitectura, tanto desde el punto de vista de la creación como desde las aportaciones de la tratadística.

En todo el ciclo humanista que se desarrolla en la España de los Austrias, el punto de inflexión crucial en lo que se ha llamado el paso del Renacimiento al Barroco se desarrolla de forma muy destacada en los centros culturales andaluces, como hemos dicho, sin embargo durante todo el siglo *xvi* existen importantes núcleos precedentes en otros lugares de la geografía española y europea, en los que destacan de manera considerable pensadores, escritores y artistas andaluces, algunos de los cuales (otros ya no) serán piezas fundamentales en la configuración de la cultura barroca andaluza, si entendemos por ella tanto la desarrollada dentro nuestra demarcación, como la llevada a cabo por andaluces en otros focos humanistas y estéticos.

A lo largo de todo este amplio espacio histórico, dos categorías se constituían como modelo de este programa: la imperial y la metafísica cristiana. El concepto de Imperio llevaba parejo indudablemente la recuperación consciente de los valores de la cultura clásica, mientras que la consideración de pueblo elegido por Dios para realizar sus propósitos sacros en la tierra hacía inevitable la referencia al mundo bíblico. De aquí, que un especial y atrayente sincretismo clásico-bíblico domine las especulaciones teóricas de las iniciativas humanistas a fines del Quinientos y principios del Seiscientos. Si en un primer momento, en tiempos de Carlos V, el prototipo greco-romano prevalece, con Felipe II la cita al mundo del Antiguo Testamento es preponderante, lo que continuará a lo largo del siglo *xvii*, época en la que se trata de hacer perpetuar retóricamente la grandeza simbólica del periodo escorialense.

¹ BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo *xvi**, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Este programa se va definiendo paulatinamente en varios centros a lo largo del siglo *xvi*; centros en los que los representantes andaluces ocupan un lugar privilegiado y que, tras sus actividades en varios focos, culminan conformando, al final de la centuria, unos círculos intelectuales y humanistas que definen en su totalidad la idiosincrasia definitiva y definitiva del proyecto humanista español en el momento de su máximo esplendor y de su máxima identificación entre el aparato político y el cultural.

El primero de estos centros es la Universidad de Alcalá de Henares, donde los fundamentos intelectuales del humanismo cristiano, que aquí se definen sobre bases erasmistas¹ y que tanta influencia tendrán posteriormente, se establecen ya hacia dos objetivos perfectamente marcados: la imitación superada del Imperio Romano y la legitimación de la función mesiánica de España y su monarquía. Destaca, aparte de Antonio de Nebrija, Ambrosio de Morales quien culmina la evolución de la historiografía humanista de este centro dentro de los planteamientos más puramente objetivos del momento; personaje que posteriormente encontraremos en otros centros como El Escorial o las academias sevillanas.

El ambiente romano de mediados y de la segunda mitad del siglo *xvi* también va a tener una importancia decisiva en la configuración del ambiente ideológico-cultural de lo hispano y su plasmación humanista en los círculos andaluces. Estamos en un momento en que las esperanzas de esa Roma pontificia como reencarnación de la imperial clásica se habían venido abajo. Se produce una situación de disputa y rivalidad entre italianos y españoles por su legitimación como sucesores de la Roma imperial, no ya a nivel militar sino cultural, recalándose particularmente en los numerosos humanistas hispanos que allí residían.

Pero quizás el factor más destacado en el contexto cultural romano del momento sea la acentuación del elemento moralizador religioso que se produce tras la celebración del Concilio de Trento, en un proceso por el cual se tratará de buscar una legitimación trascendente cristiana a toda la cultura greco-romana del Quinientos. No obstante, la enorme aceptación que la cultura pagana greco-latina había adquirido tenía que ser perfectamente encauzada y dirigida por la Iglesia contrarreformista para impedir que los fieles se desviaran de la revelación divina de origen bíblico. Ante esto nada más lógico y sencillo que retomar y recalcar una tradición que se remontaba hasta los Padres de la Iglesia y que ya había sido utilizada en los albores del Humanismo, por la cual se consideraba la mitología clásica como una evolución equivocada de los fundamentos teológicos únicos y verdaderos que eran los del Antiguo Testamento. De esta manera se aseguraba perfectamente la «pureza» religiosa del momento, a la vez que se aprovechaba el importante arraigo que tenía la cultura greco-romana en el plano social, ayudando, por otra parte, a desmitificarla al considerarla una degeneración de la auténtica revelación divina.

Así, la cultura hebrea se convierte en originaria del resto de culturas, según unos planteamientos que abarcan a todas las artes liberales: lingüística, historia, arqueología, poesía, artes figurativas, arquitectura, etc. Tesis de gran influencia en el humanismo español al ser una preciosa oportunidad para demostrar la dependencia directa de lo hispánico antiguo con respecto a lo hebreo, superando así la «corrupta» evolución clásica.

Existen en este ambiente romano numerosos humanistas que tienen también estrecha vinculación con el contexto cultural andaluz, como pueden ser los casos del arqueólogo fray Alonso Chacón, uno de los iniciadores de la arqueología paleocristiana en Roma, Arias Montano, de gran repercusión asimismo en el programa de El Escorial, o Pablo de Céspedes, introductor de la teoría del arte en Córdoba y Sevilla.

El Escorial es otro centro importante en la configuración del ideario retórico del humanismo cristiano español en donde participan humanistas de gran incidencia en el ámbito andaluz. Aquí se dispone el programa más acabado a nivel político e ideológico de España como continuadora engrandecida de la monarquía hebrea del Antiguo Testamento, a través de un complejo programa en el que intervienen las distintas artes liberales. Arias Montano es, quizás, su principal configurador a través de la Biblia Regia o sus investigaciones en el campo de las Bellas Artes (referencias iconográficas o análisis de la antigua arquitectura hebrea), al que se suma Ambrosio de Morales, ambos vinculados directamente con el humanismo andaluz. Igualmente vinculados, aunque de manera indirecta, están otros artistas y eruditos del ámbito escorialense como el pintor y teórico Federico Zuccaro (por medio de Pablo de Céspedes) o el padre Sigüenza (discípulo de Montano y fiel continuador de su labor en El Escorial). Destaca asimismo la profunda relación que se establece entre el edificio escorialense y la antigua arquitectura bíblica de Salomón que también va a tener capítulos importantes en el contexto andaluz.

Aunque muchas de estas tesis después se desarrollarán en Sevilla, traídas desde los otros centros por los humanistas señalados, ya existía en la capital hispalense una tradición anterior de un profundo y arraigado clasicismo humanista concretado en el sistema de tertulias o academias que ahora se refuerza considerablemente, orientándose hacia planteamientos más acordes con el momento: la exaltación retórica de los presupuestos del imperialismo mesiánico español en el momento de la sustitución del modelo de prestigio clásico por el bíblico.

En Sevilla en un primer momento encontramos entidades como la de Juan de Mal Lara, en donde el optimismo humanista y la trascendencia de los temas tratados son evidentes según el modelo florentino de Ficino, configurándose como el punto de arranque a partir del cual se desarrollarán multitud de agrupaciones íntimamente relacionadas entre sí.² Entre el incontrolado desarrollo destaca, no obstante, un tronco principal que es el constituido por la academia de Mal Lara,

² Para un conocimiento de todas estas reuniones informales sevillanas remito a BROWN, J., *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1981; LLEO CAÑAL, V., *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento Sevillano*, Sevilla, Diputación, 1979; GALLEGU, J., *Velázquez*

encabezada a su muerte por el canónigo Pacheco, Fernando de Herrera y Francisco de Medina, y que a través de estos personajes será heredada finalmente por el pintor Francisco Pacheco. De forma paralela e íntimamente relacionadas, están la de los Duques de Alcalá y la de Argote de Molina, entre otras muchas.

La ciudad hispalense es, por tanto, otro de los centros donde se manifiesta ese ambiente ideológico imperial español, en una urbe marcada por un florecimiento económico basado en el monopolio del comercio con las Indias. Es Sevilla donde más que en ningún otro lugar se reflejaba la grandeza hispana a través de la conquista y evangelización de América. Este contexto de auge económico y cultural acentuaba las ideas imperiales-sacras basadas en los postulados del más puro clasicismo humanista. Fernando de Herrera será el máximo representante de este programa a través de su labor poética laudatoria, su dignificación de la lengua castellana o su labor panegírica en el campo historiográfico. Destacan otros nombres como los de Juan de Arguijo, Francisco de Medina, los dos Francisco Pacheco, a los que se añaden los provenientes de otros centros, como Montano, Morales, Céspedes, Bernardo de Aldrete..., e incluso realizarán visitas o estancias, y recibirán en algunos casos importantes impulsos tanto intelectuales como económicos, personajes como Quevedo, Cervantes, Góngora o Lope de Vega en el campo literario, y Velázquez, Alonso Cano o Zurbarán en el pictórico.

En este contexto sevillano que caracteriza la evolución humanista, paulatinamente se irá perdiendo el carácter enciclopédico de estas asociaciones y evolucionará hacia una especialización concreta en cada disciplina. Esto se producirá dentro de la crisis del pensamiento clasicista, en la que tendrá un papel fundamental la introducción de las teorías barrocas. Se aprecia cómo se va abandonando poco a poco el deseo de unidad y la postura abstracta e idealista que conllevaba; postura que se suplanta por un pragmatismo propio del siglo XVII que acerca mucho más el mundo de la ciencia a la realidad por medio de ese saber individualizado. De esta manera asistimos al iniciarse el Seiscientos a un proceso que abarca gran parte de la cultura europea occidental y que se traduce en el triunfo de la filosofía empirista y de la experiencia personal como método de conocimiento, desplazando así lo particular a lo general. Hecho que en el caso español se convierte en una acentuación del programa persuasivo basado en la afectación de los sentidos para mover a la población menos culta, dentro del ideario moralizador de la Contrarreforma.

Pero antes de llegar a este momento vamos a comprobar cómo en los círculos sevillanos, a finales del siglo XVI, se inicia muy tímidamente este desarrollo de individualización teórica. Por un lado a causa de la influencia jesuita, definida por su pragmatismo persuasivo, y por otro debido a la importancia que paulatinamente van a ir adquiriendo las teorías sobre materias individualizadas en el seno de estas reuniones, donde un personaje va a tener un papel fundamental como introductor

en Sevilla, Sevilla, Diputación, 1974; KING, W., *Prosa novelística y Academias literarias en el siglo XVII*, Madrid, 1963; MACRÍ, O., *Fernando de Herrera*, Madrid, Gredos, 1959; y SÁNCHEZ, J., *Academias literarias del Siglo de Oro español*, Madrid, Gredos, 1961, pp. 194-219.

de esta línea de pensamiento y como fuente de los artistas sevillanos, ya sea en el campo figurativo (con Pacheco) o como participante en las discusiones poéticas (con Herrera). Estamos hablando del racionero cordobés Pablo de Céspedes.

En un primer momento el carácter de estos centros es predominantemente laico, para irse acentuando poco a poco su sentido religioso; evolución afín a todos los demás campos de la sociedad contemporánea. Esta completa identificación de las artes y las letras con lo espiritual que marcan los nuevos tiempos se puede ejemplificar con la legitimación que Pacheco hace de estas dos actividades en el personaje de San Lucas, escritor bíblico y patrón de los pintores.

En buena parte debido a la influencia de los jesuitas, vemos cómo la nobleza del arte, que en un principio se debía a su cualidad de ser un método de sabiduría, se achaca ahora a su carácter moralizador y a los fines espirituales que produce en el que lo contempla. De esta manera se transforma el modelo pictórico-poético, en donde se suplanta el valor rector dado al entendimiento por una mayor relevancia de los sentidos. También se sustituye, así, lo abstracto por lo concreto que hace triunfadora a la experiencia sensible de la doctrina ignaciana de la «Composición de Lugar». No obstante, aunque esta característica «naturalista» se empieza a repetir insistentemente, no se olvidará esa referencia a lo ideal o trascendente, tal y como señaló J. Gállego.³

De esta manera se configura en el centro sevillano a finales del siglo XVI y principios del XVII un ambiente estético donde las especulaciones van a quedar definidas principalmente por dos cuestiones: la asimilación de la cultura clasicista del Humanismo con la fuerte carga de intelectualidad y elitismo que define numerosos círculos minoritarios según la más erudita tradición manierista, mientras que por otra parte se acentúa una tendencia hacia la intervención moral de la población, proyectándose en la actuación sobre los elementos menos racionales y más inmediatos, donde la sensibilidad impactante sustituye a la racionalidad cultural de la otra línea.

La preponderancia de la Retórica impondrá sus normas a las teorías humanistas a partir de este momento. Ello provoca que las características de la función cultural varíen en el panorama seiscentista en el que se enfocará la línea erudita hacia el estamento social más elevado, quedando la emocional como medio idóneo para realizar la persuasión del sector popular masificado, que no es capaz de entender la carga intelectual de la primera, pero que es fácilmente afectado con una intervención sentimental basada en un impacto directo que se hace llamativo, tanto formal como temáticamente, a los sentidos.

Esta problemática tiene su base en la teoría aristotélica, concretamente en los postulados de la Retórica y la Poética, categorías profundamente

³ GALLEGU, J., *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1984.

⁴ En este sentido ya Aristóteles en su *Poética* identifica vulgar (dirigido a un sector social que necesita una aprehensión por los sentidos) con bajo o claro (capítulo XXII), mientras que lo complejo (separado de lo común), es considerado noble o elevado.

identificadas en el Humanismo. El erudito o artista, a través de la mimesis de la naturaleza y de los resultados que de ella se derivan, tiene la función de instruir a la sociedad. Si este carácter didáctico-persuasivo se concibe desde un punto de vista racional y altamente elitista, se llegará a unas manifestaciones más abstractas, tendentes a lo perfecto y convenientemente idealizadas, cuyo destinatario será un sector minoritario, elevado y culto, según los presupuestos más puramente manieristas o clasicistas. Por el contrario, si esta labor retórica se desarrolla desde la exposición clara y concreta de la realidad sensible, por la que se trata de llevar a cabo una afectación de los sentidos y las emociones a partir de la disposición de elementos cercanos y familiares, derivará en unas producciones naturalistas donde los contenidos son fácil y rápidamente aprehensibles para el sector popular por la inmediatez de su propuesta. En definitiva, nos encontramos en la dialéctica humanista de lo idealizado, abstracto o «poético» y lo verídico, inmediato o «histórico» de la preceptiva aristotélica, según la función persuasiva que le es asignada en la época.

Así pues, apreciamos que en el periodo contrarreformista los conocimientos humanistas y estéticos se basarán en los conceptos de verdad (Historia) o de idealidad (Poesía), aunque siempre dominados por la férrea preeminencia de la Retórica que impone la actividad persuasiva a esos dos niveles, de lo directo-real o de lo abstracto-perfeccionado. La diferenciación de esta labor retórica se fundamenta en la jerarquización social y cultural emanada de los presupuestos aristotélicos dominantes en la época y que otorga al sector popular una llaneza e inmediatez exterior que se contrapone a la dificultad perfeccionada de las actividades humanistas dirigidas a los altos estamentos.⁴

A partir del cambio de siglo se produce la crisis del modelo académico manierista, por la que los artistas y humanistas tienen que buscar otra relación de subsistencia que no sea el mecenazgo idealizante del Renacimiento. Así se produce un desfase entre los educados en este ambiente elitista y la cruda realidad del Seiscientos español. Se demuestra desde las primeras décadas de la nueva centuria las dificultades de algunos personajes o instituciones que se aferran en hacer pervivir el irreal mundo del Manierismo, como le ocurre a Francisco Pacheco, que prolonga su vida durante la primera mitad del siglo XVII. Otros, en cambio, intentan adaptarse al áspero contexto barroco, lo que les producirá más sufrimientos que otra cosa, pues su modelo socio-cultural ya había perecido; es el caso de Góngora que, tras una educación manierista, intentará en vano sobreponerse a las nuevas condiciones que se le exigían a la práctica poética. Toda esta situación lleva a la crítica de Pacheco hacia los pintores «realistas» que empezaban en aquel momento a destacar en el panorama figurativo hispano, que para el tratadista pintaban «atendiendo más al provecho de la ganancia que al honor de la ciencia».⁵ Así pues, se llega a lo que ha manifestado

⁵ PACHECO, F., *Arte de la Pintura. Su antigüedad y grandezas*, Sevilla, 1649, ed. de Cruzada Villamil, 1866, t. I, p. 409. En el campo poético o literario el mejor ejemplo de adaptación a la nueva coyuntura sería el de Lope de Vega.



Grabado inserto en **Diego de la Serna Cantoral**, *Vindicias catholicas granatenses*, 1706. Universidad, Biblioteca Hospital Real, Granada.



Alonso Vázquez, Techo de la Casa del poeta Arguijo. Palacio de Monsalves, Sevilla.

J. Gállego de que «en el siglo xvii, aunque la posición social del pintor no es tan alta como... en el xvi..., su situación económica es bastante independiente».⁶

De esta manera se produce el paso del elitista siglo xvi al «empirista» xvii, aunque este «empirismo» es un sistema que hace que las propuestas lleguen a todos los sectores sociales, pues, por su afectación de los sentidos calarán en las clases más bajas, mientras que por su carga erudita basada en el humanismo cristiano llegarán a satisfacer a los círculos más selectivos o exigentes. Esta bipolaridad se manifiesta tanto en poesía como en pintura en los grandes nombres del xvii, como Velázquez o Góngora, que a la vez se dirigen a los sentimientos y a la razón, siendo el suyo un arte a la vez para intelectuales como para públicos más bajos, que veían satisfecha su «necesidad» sentimental por su colorido, técnica suelta y base en la experiencia. Estos dos personajes que nos caracterizan las nuevas formas del Seiscientos tienen su formación en los centros andaluces, aunque posteriormente evolucionarán según las directrices de los nuevos tiempos.

Como ejemplo de la interesante interconexión de algunos de estos centros andaluces en el programa humanista basado en los parámetros del imperialismo cristiano español vamos a hacer referencia a dos claros exponentes de esta situación. Serían los casos de la evolución poética en la configuración de los valores barrocos donde se entrecruzan humanistas y poetas de los diferentes centros andaluces, como son el cordobés, el antequerano-granadino y el sevillano; mientras que otro episodio destacado va a ser el ambicioso proyecto «arqueológico-historiográfico-filológico» del Sacromonte granadino, quizás uno de los exponentes más espectacularmente significativos del paso de los planteamientos renacentistas a los postulados fuertemente retóricos de la Contrarreforma andaluza.

Con respecto a la interconexión poética, buen ejemplo de lo que comentamos va a ser la labor del humanista, poeta y artista cordobés, Pablo de Céspedes, personaje importante en los centros cordobeses y sevillanos, con una amplia trayectoria biográfica, y del que apreciamos cómo sirve de conexión también con las prácticas intelectuales y preceptivas que definen otro importante foco poético andaluz, el denominado tradicionalmente «grupo antequerano-granadino», precedente inmediato junto al hispalense de las características de la explosión gongorina. A pesar de esta diferenciación primera, hay que destacar la profunda relación de estos dos centros poéticos pues, aunque el sevillano posee un mayor afianzamiento en su ciudad, los poetas antequeranos

intervienen frecuentemente también en los cenáculos hispalenses. Así, entre ambos constituirán las bases fundamentales de la estética culterana pues, como señala Alborg refiriéndose al grupo antequerano-granadino, en sus producciones, el mundo poético de Herrera atenúa su magnificencia y suntuosidad ganando en refinamiento y delicadeza, en detalles suntuarios de tono menor, en un gusto ornamental que ya nos anuncia el barroquismo por el camino de la exquisitez decorativa elegante y suave.⁷

La conexión de este grupo con Céspedes se manifiesta en unos análisis de una composición antequerana en exaltación de Rodrigo de Narváez,⁸ en unos planteamientos en los que descubre su gusto por la poesía exuberante de este foco malagueño. Igualmente se conoce la adscripción de su discípulo, el pintor y poeta Antonio Mohedano, a este grupo, en el que establecerá estrecha amistad con su principal representante Pedro de Espinosa, quien le dedica un soneto en donde concibe semejantemente la poesía y la pintura bajo los postulados ideológicos aristotélicos dominantes de la época.⁹

Hay que destacar la labor divulgadora de Espinosa a través de sus *Flores de poetas ilustres* publicadas en Valladolid en 1605, auténtica muestra de la poesía pre-culterana. En ellas será donde mejor se manifestará el carácter colorista y sensual de estas composiciones, erigiéndose en perfecto eslabón de esa tendencia hacia lo pictórico que preside el paso de Herrera a Góngora y que culmina, según Orozco Díaz, en la obra de Calderón.¹⁰

Todas estas características evolutivas no son sino una clara manifestación de lo que señala Orozco como «cambio estilístico general que destaca lo cualitativo y ornamental sobre la pura sustancia y lo constructivo».¹¹ Cambio que llegará a esas profusiones decorativas y juegos con la forma como muestra, en última instancia, de la crisis de la invención retórica que señala Morpurgo Tagliabue como característica del Barroco, desviándose el aspecto rompedor a esa mayor atención de la disposición o elocución, en lo que constituye la adecuación de las artes al clasicismo seiscentista en el que por medio de estas dos categorías retóricas se conseguía su perfecta funcionalidad en el sincretismo de lo pedagógico y deleitable, enfocando la hostilidad y la inquietud del humanista al plano puramente formal.¹²

El caso del Sacromonte granadino es, sin duda, uno de los acontecimientos humanistas más espectaculares en la ambición de sus aspiraciones. Se trata de un formidable episodio de apropiación de los

⁶ GALLEGO, J., *El pintor. De artesano a artista*, Granada, Universidad, 1976.

⁷ ALBORG, J. L., *Historia de la literatura española*, t. II, p. 511.

⁸ RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*, Granada, Universidad, 1993, y RUBIO LAPAZ, J. y MORENO CUADRO, F., *Escritos de Pablo de Céspedes. Edición crítica*, Córdoba, Diputación Provincial, 1998.

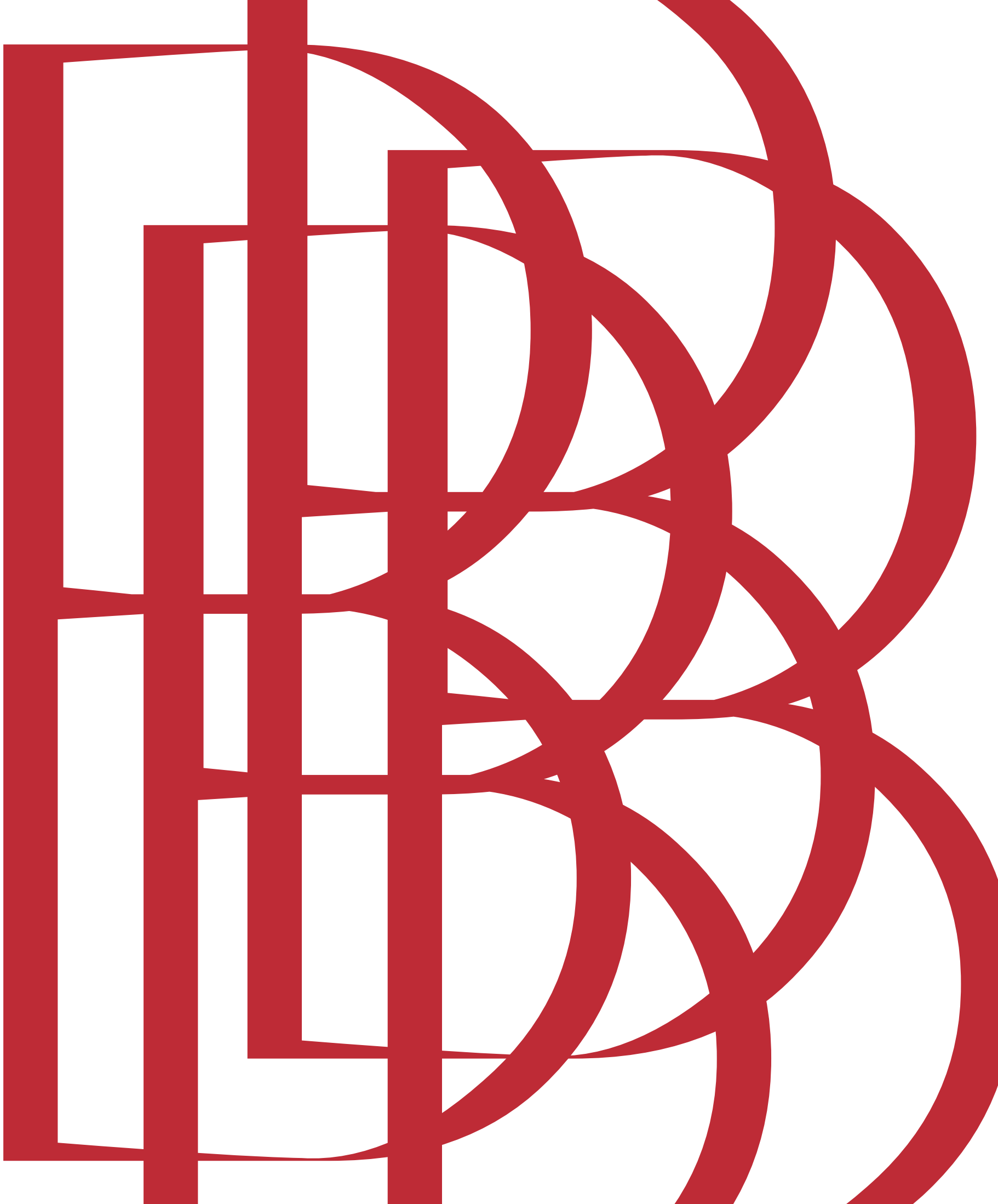
⁹ Algunos versos son especialmente significativos en este sentido:

«Ministros del más vivo entendimiento
Almas que le dan la vida al pensamiento
y lenguas con que habla nuestra mano».

¹⁰ OROZCO DIAZ, E., *Amor, poesía y pintura en Carrillo de Sotomayor*, Granada, Universidad, 1967, p. 152.

¹¹ OROZCO DIAZ, E., *Temas del barroco de poesía y pintura*, Granada, Universidad, 1947, p. 71, y en general todo el capítulo: «El sentido pictórico del color en la poesía barroca».

¹² MORPURGO TAGLIABUE, G., «Aristotelismo e Barocco», *Retorica e Barocco, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, Roma, 1955, pp. 119-195.



valores del prestigio humanista para proyectarlos desesperadamente en una situación crítica para intentar imponerlos con unos presupuestos distorsionados y falseados en un contexto nuevo, como medida límite para extraer de la legitimidad de los postulados del humanismo cristiano una solución a un problema de origen medieval, que no tenía ya posibilidad de subsistir en la rigurosa y excluyente política contrarreformista del Barroco español.

En los presuntos hallazgos del Sacromonte granadino se «documentaban» restos de unos martirios de santos paleocristianos en las grutas de este monte de Granada. El programa socio-cultural que se pretendía conseguir a partir de estos vestigios era impresionantemente complejo y pretencioso.¹³

A partir de estos «hallazgos» se establecerá un auténtico despliegue de las artes liberales en la creación de un discurso en el que la rigurosa labor historiográfica tenía que reflejar programáticamente los planteamientos ideológicos allí constatados. Así se establecerá el origen musulmán de los santos martirizados, la configuración de Granada como primera Iglesia cristiana y centro prioritario de la evangelización paleocristiana tras su primacía en la estancia peninsular del apóstol Santiago, la tesis histórico-lingüística de la mayor ancianidad del castellano frente al latín, la exaltación del polémico dogma de la Inmaculada Concepción, la constatación del carácter mesiánico de la monarquía española, etc. En fin, un espectacular derroche imaginativo en el que se demuestra la increíble capacidad retórica falsificadora de los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna a través de la cual pretendían conseguir la asimilación de su cultura con la cristiana.¹⁴

Se produce inmediatamente una extraordinaria irradiación de estos sucesos en los círculos culturales andaluces, donde vemos cómo unos humanistas se decantan hacia su aprobación (Céspedes, Bernardo de Aldrete...) y otros los critican (Arias Montano, Francisco de Medina, Pedro de Valencia...). Hay que destacar igualmente la personalidad del arzobispo Pedro de Castro como impulsor de toda esta política de falsos cronicones pues, aparte de su papel fundamental en el Sacromonte, es un personaje de estrecho contacto con Román de la Higuera, máximo artífice de las labores falsificadoras en la historiografía contrarreformista española, claro exponente de la imposición de los fines por encima del rigor de los medios en el paso del Renacimiento al Barroco.

¹³ Esta acción manifiesta cómo la actividad arqueológica era considerada como un medio científico para demostrar y legitimar un planteamiento histórico-cultural a partir de unos descubrimientos. Esta confianza en la labor arqueológica proviene del prestigio intelectual obtenido tras las labores de Morales y sus discípulos. De entre la copiosa bibliografía sobre el tema del Sacromonte, para estudiar sus implicaciones socio-culturales dentro del más absoluto presupuesto contrarreformista ver, sobre todo: *La abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Granada, Universidad, 1974; y también CABANELAS, D., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1965; CABANELAS, D., «Arias Montano y los Libros Plúmbeos de Granada», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XVIII-XIX, 1969-70, pp. 7-41; GODOY ALCÁNTARA, J., *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Rivadeneira, 1868; HAGERTY, M. J., *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980; BONET CORREA, A., «Entre la

La evolución de las características de concebir el hecho histórico con las profundas implicaciones culturalistas que esto conllevaba se aprecia en dos importantes humanistas andaluces, Bernardo de Aldrete y Rodrigo Caro, quienes tras ser formados en ambientes profundamente manieristas o minoritarios, tendrán más de un problema para adaptarse a la cruda y persuasiva realidad barroca, aunque en su actividad historiográfica siempre mostrarán un innegable deseo por buscar la verdad dentro del complejo significado de este término histórico en la época.

Aldrete en sus ideas historicistas mostrará una influencia de la acentuación progresiva del elemento espiritualista producido desde la segunda mitad del Quinientos. Así, su admiración por la época y cultura romana no la justificará por una valoración del nivel humano, estético o intelectual al que se había llegado en ese momento, sino porque «fue por Divina providencia elegida Roma, la cual diesse al mundo un lenguaje escogido, una habla aventajada, que honrada en la cruz llevase por todo el mundo este glorioso estandarte, i con él la lengua que juntasse los reinos, domesticasse los hombres, uniesse las voluntades, desterrasse la discordia causada de la diversidad, i hieziesse en la tierra un retrato del cielo, para que el Imperio fuesse más esclarecido en Dios maravilloso en sus traças, i obras. Aunque avían precedido otras monarquías, ninguna dellas eligió Dios, sino la Romana, en cuio tiempo quiso que naciese su sanctissimo Hijo hecho hombre, i para esto la levanto, i engrandeció más que a ninguna de las otras, en lo cual ella fue singular i ninguna otra le llevo».¹⁵ La exaltación del imperialismo romano a través de su consideración como fruto de una consciente acción del Dios cristiano y su expansión cultural, también como consecuencia de esa función evangelizadora, era lo máximo a lo que podía aspirar en este momento el prestigio del mundo latino para una asimilación edificante en el contrarreformista contexto seiscentista. Así, cualquier referencia a este clasicismo legitimado era perfectamente digna de una cultura fuertemente religiosa al considerarlo como un imperio cristiano por elección metafísica.

Pero donde Aldrete manifiesta sus profundas contradicciones provenientes de su formación científica quinientista es en la justificación que realiza de las implicaciones históricas que conllevaban los hechos del Sacromonte. Esto lo afirmará después de las tremendas críticas levantadas tras la publicación de su libro *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*,¹⁶ al negar por medio de sus estudios filológicos una antigüedad a la lengua castellana.

superchería y la fe: el Sacromonte de Granada», *Andalucía monumental. Arquitectura y ciudad del Renacimiento y el Barroco*, Sevilla, 1984; RUBIO LAPAZ, J., *La arqueología clásica de Andalucía en las investigaciones humanistas del Siglo de Oro*, Colección Recuerdos de Ronda y su Historia, Ronda, 1994.

¹⁴ CABANELAS, D., *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1974.

¹⁵ ALDRETE, B. J., *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, Amberes, A costa de Iuan Hafrey, 1614, p. 3.

¹⁶ ALDRETE, B. J. de, *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, Roma, Carlo Vulliet, 1606, edición y estudio de Lidia Nieto Jiménez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

El planteamiento hería profundamente algunas de las pretensiones más deseadas por la historiografía española del momento, como era esa falta de ancianidad de lo hispano que se le criticaba en Italia por un surgimiento a partir de los poco nobles visigodos, lo que se venía a verificar con el libro del malagueño. Por otra parte, y quizás lo más importante, contradecía la verdad de los hechos del Sacromonte al suponer que en la época clásica no existía el castellano, lengua en la que estaban escritos los textos de los mártires granadinos.

Ante la situación comprometida en que este hecho le había colocado con respecto a la opinión generalizada, Aldrete alegará una justificación «metafísica» que, sin destruir las tesis científicas de su libro, reafirmaba la intervención divina en los acontecimientos granadinos, ya que el mismo Dios, conocedor del futuro hallazgo en la segunda mitad del siglo XVI, había comunicado la lengua específica para que pudieran ser perfectamente legibles en ese momento, exaltando incluso los rasgos de modernidad del idioma que a Arias Montano y Pedro de Valencia les hicieron condenarlos: «El lenguaje también del Pergamino da a entender i prueba lo que se va diziendo, porque es de lo mui cortesano, i de lo que oi más se usa, si se discurre por cada palabra se vee, que todas son de las nuevas desta edad sin que tenga olor ni mezcla, no digo io de lo mui antiguo, sino, ni aún de lo aora cien años, de más del estilo de las palabras lo muestran la coherencia, i travazón dellas, i en particular la dicción lepra, que allí está, i a pocos años, que se usa en el vulgar».¹⁷

Otro humanista formado en los círculos manieristas andaluces (concretamente de Sevilla) mostrará también unos rasgos singulares en lo que es el paso de las ideas minoritarias y altamente eruditas de estos ambientes al persuasivo y masificado barroco. Rodrigo Caro ya manifiesta las preferencias hacia las actividades historiográficas reseñadas como características del Seiscientos, el interés por los estudios locales y la aceptación de los falsos cronicones. Sobre el primer punto hablan la mayoría de sus obras, dedicadas a lugares específicos (principalmente Utrera y Sevilla) y sobre lo segundo hay varias muestras evidentes como la defensa de Flavio Dextro y la exaltación del arzobispo Pedro de Castro y su política devocional a base del descubrimiento de numerosos restos de santos¹⁸ en lo que constituía una práctica habitual de la época, tras la bula de Gregorio XIII por la que se apoyaba esta acción para que los vestigios de personajes religiosos a través de sus restos o noticias documentaran los aspectos espirituales de un lugar. Se desarrolla así una auténtica disputa competitiva sin tregua por el descubrimiento de antiguas reliquias en un contexto donde las teorías de los falsos cronicones eran acogidas con verdadero fervor, por lo que su aceptación era generalizada en el sector popular y bastante considerable en capas de un nivel cultural más elevado.

¹⁷ ALDRETE, B.J. *Varias antigüedades...*, p. 300.

¹⁸ GÓMEZ CANSEJO, L. *Rodrigo Caro: un humanista en la Sevilla del Seiscientos*, Sevilla, Diputación, 1986, pp. 51-52, trae en este sentido la defensa que de esta política realiza Caro en su exaltación del arzobispo Pedro de Castro, según refiere el propio humanista en su obra *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla...*, al señalar: «Por esta causa se movió el ilustrísimo señor don Pedro de Castro a resucitar muchas memorias de los

Pero el carácter científico que Caro perseguía y que muestra en algunas de sus obras, basado en el prestigio de la erudición quinientista, no era idóneo para esta política contrarreformista masificada que se proyectaba sobre un mundo en crisis. De esta manera, la armonía intelectual en que se concebía el periodo clásico y también la nostalgia de la grandeza del Quinientos harán que se cierre por completo ante su época y se vuelva entusiasmado ante el estudio y recreación de la Antigüedad, desarrollando trabajos históricos o composiciones poéticas que así lo demuestran y que chocan en gran medida con sus exaltaciones de los «descubrimientos» falsarios del momento. No obstante, este sincretismo es una de las características del momento y en este círculo andaluz tiene una importantísima demostración.¹⁹

Entre todos estos focos andaluces, destacan los de Sevilla, como hemos visto, sin embargo, la ciudad hispalense entra en una profunda crisis en la primera mitad del siglo XVII determinada por el declive del comercio con América, al que paralelamente corresponde una decadencia de su espléndida vida cultural. Se produce, así, la desintegración del floreciente centro humanista sevillano que se traslada en parte a Madrid, que ofrecía mejores perspectivas de progreso. Igualmente, gran parte de su nobleza se dispone a emigrar a otros lugares, principalmente a la Corte en un proceso semejante al de los intelectuales y artistas. De esta manera, los humanistas que se quedan en la capital andaluza sufrirán tremendas crisis personales debidas al derrumbe de ese mundo idealizado anterior, sobre todo al prevalecer la dureza social del Barroco, cuyo caso más característico puede ser el de Juan de Arguijo.

Un personaje fundamental en el contexto político-cultural español del Seiscientos va a ser clave para entender gran parte de esta traslación sevillana a Madrid: el Conde-Duque de Olivares. Olivares, educado en los cultos ambientes hispalenses y consciente de la importancia de las artes liberales como medio retórico de expresar el poder, llamará a la Corte a numerosos intelectuales y artistas de la ciudad andaluza, en una nómina que va desde Velázquez, Zurbarán, Alonso Cano y Martínez Montañés en las actividades figurativas a Francisco de Rioja, Juan de Jáuregui o Juan Antonio del Alcázar en las labores literarias. Todo ello sin contar la presencia en Madrid de personajes asistentes más o menos periódicamente a las tertulias sevillanas, como Lope de Vega, Quevedo, Góngora o Cervantes —aunque éste apenas sí alcanza el tiempo del valido—.

Olivares era un mecenas activo en el seno del círculo hispalense, desarrollando entre 1607 y 1615 generosamente esta función dentro de los modelos más puramente italianizantes. El Conde-Duque desde un principio fue consciente en este ambiente de la función retórica de las artes liberales al servicio elegíaco de los poderes establecidos y sobre todo de la monarquía católica española. Por otra parte, también tomó

santos de este Arzobispado injustamente olvidados, restituyéndoles a sus patrias y antiguo culto, dándoles a muchos celebridad... Echase de ver en esto la providencia divina, que aunque luengo tiempo la indiligencia embolvió en el silencio la memoria de éste y otros gloriosos mártires, al fin llevo el día de la promesa de Dios al justo, que lo tendrá en su eterna memoria».

¹⁹ Un ejemplo puede estar en la identificación de Lucifer con Vulcano por parte de Rodrigo Caro (GÓMEZ CANSEJO, L. *Rodrigo Caro...*, p. 26).

Programa del Congreso

SECCION I | ARTE, ARQUITECTURA Y URBANISMO

Presidente: **Alberto Villar Movellán**

Relator: **Cristóbal Belda Navarro**

Sede: Iglesia de San Juan de Dios. C/ Estepa



Lunes, 17 septiembre

- 09.00 h. Entrega documentación-Secretaría del Congreso en Antequera, Centro Municipal de Patrimonio Histórico, C/ Encarnación, 6
- 11.00 h. Conferencia inaugural. Iglesia del Carmen
Antonio Bonet Correa
Real Academia de Bellas Artes de San Fernando
Andalucía Barroca, treinta años después
- 13.00 h. Recepción bienvenida. Plaza de Santa María

Ponencias

- 17.00 h. **Pedro Galera Andreu**
Universidad de Jaén
La Arquitectura en piedra. Tradición y acomodo a los nuevos gustos en Andalucía
- 17.45 h. **Teodoro Falcón Márquez**
Universidad de Sevilla
La arquitectura andaluza a fines del Barroco

Comunicaciones invitadas

- 18.30 h. **María Ángeles Raya Raya**
Universidad de Córdoba
Hurtado Izquierdo y su proyección en el arte andaluz del siglo XVIII
- 19.00 h. **José Ramón Soraluze Blond**
Universidad de La Coruña
La arquitectura militar borbónica en Andalucía
- 22.00 h. Concierto de Órgano. Real Colegiata de San Sebastián

Martes, 18 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Fernando Marías**
Universidad Autónoma de Madrid
Vicente Acero. De Granada a Cádiz, de Málaga a Antequera
- 09.45 h. **Germán Ramallo Asensio**
Universidad de Murcia
Intervenciones barrocas en las catedrales andaluzas

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Joaquín Bérchez Gómez**
Universidad de Valencia
El Padre Pozzo y la arquitectura barroca andaluza
- 11.00 h. **Duncan Th. Kinkead**
Universidad de Maryland. EEUU
El mercado artístico en la Sevilla barroca. 1650-1699
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 17.00-20.00 h. Visita a Antequera
- 22.00 h. Concierto a cargo de la Formación Royal Brass Quintet. Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios

Miércoles, 19 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Antonio Martínez Ripoll**
Universidad de Alcalá de Henares

La pintura barroca andaluza, entre la singularidad estilística y la diversidad formal

Comunicaciones invitadas

- 09.45 h. **Karin Hellwig**
Zentralinstitut für Kunstgeschichte. Munich
Literatura artística en el Barroco andaluz
- 10.15 h. **Luis Méndez Rodríguez**
Universidad de Sevilla
Gremio y cultura artística en la pintura barroca sevillana
- 10.45-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Priego de Córdoba

Jueves, 20 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Alberto Villar Movellán**
Universidad de Córdoba
Caudales y préstamos en la estética escultórica de la Andalucía barroca
- 09.45 h. **Domingo Sánchez-Mesa Martín**
Universidad de Granada
Teatralidad y escenografía en el retablo barroco andaluz

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Pavel Štěpánek**
Universidad Carolina de Praga
El arte barroco andaluz en las colecciones reales de Bohemia
- 11.00 h. **Benito Navarrete Prieto**
Universidad de Alcalá de Henares
La estampa como modelo en el Barroco andaluz
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Écija

Viernes, 21 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Jesús Rivas Carmona**
Universidad de Murcia
La significación de los mármoles en el Barroco andaluz
- 09.45 h. **Gabriele Finaldi**
Museo del Prado
Repercusiones de la pintura barroca andaluza en Inglaterra

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Alfredo J. Morales**
Universidad de Sevilla
Yeserías en el barroco andaluz
- 11.00 h. **María Teresa Dabrio González**
Universidad de Córdoba
Tipología y ornamento en las cruces procesionales del Barroco cordobés
- 12.00 h. Clausura

SECCION II | HISTORIA DEMOGRÁFICA, ECONÓMICA Y SOCIAL

Presidente: **Carlos Álvarez Santaló**

Relator: **Carlos Alberto González Sánchez**

Sede: Archivo Histórico Municipal de Antequera. C/ Cuesta de Barbacanas, 6



Lunes, 17 septiembre

- 09.00 h. Entrega documentación-Secretaría del Congreso en Antequera, Centro Municipal de Patrimonio Histórico, C/ Encarnación, 6
- 11.00 h. Conferencia inaugural. Iglesia del Carmen
Antonio Bonet Correa
Real Academia de Bellas Artes de San Fernando
Andalucía Barroca, treinta años después
- 13.00 h. Recepción bienvenida. Plaza de Santa María

Ponencias

- 17.00 h. **José Manuel Pérez García**
Universidad de Vigo
La demografía andaluza en el primer barroco
- 17.45 h. **Juan Sanz Sampelayo**
Universidad de Málaga
La demografía urbana andaluza del siglo XVIII

Comunicaciones Invitadas

- 18.30 h. **Alfonso del Pino Jiménez**
Un modelo de demografía rural en la Baja Andalucía
- 19.00 h. **Antonio Carmona Portillo**
Universidad de Sevilla
La población de las Plazas del Norte de África y su relación con Andalucía
- 22.00 h. Concierto de Órgano. Real Colegiata de San Sebastián

Martes, 18 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Francisco Núñez Roldán**
Universidad de Sevilla
La economía doméstica barroca en la Baja Andalucía
- 09.45 h. **Jesús Aguado de los Reyes**
El patrimonio familiar andaluz en el siglo XVII

Comunicaciones Invitadas

- 10.30 h. **Mercedes Gamero Rojas**
Universidad de Sevilla
El negocio en las haciendas de olivar en los siglos XVII y XVIII
- 11.00 h. **María del Carmen Parías Sainz de Rozas**
Universidad de Sevilla
La inversión del beneficio y el gasto suntuario en las haciendas de olivar durante el siglo XVIII
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 17.00 a 20.00 h. Visita a Antequera
- 22.00 h. Concierto a cargo de la Formación Royal Brass Quintet. Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios

Miércoles, 19 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Enrique Soria Mesa**
Universidad de Córdoba
La nobleza barroca andaluza

- 09.45 h. **Juan José Iglesias Rodríguez**
Universidad de Sevilla
La burguesía de negocios en la Baja Andalucía barroca

Comunicaciones Invitadas

- 10.30 h. **M^a Luisa Candau Chacón**
Universidad de Huelva
El clero andaluz en el siglo XVIII
- 11.00 h. **Ana Gloria Márquez Redondo**
Nobleza y élites en el poder municipal: El modelo sevillano del s. XVIII
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Mesa de debate
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Priego de Córdoba

Jueves, 20 septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **M^a José de la Pascua Sánchez**
Universidad de Cádiz
Los estudios sobre la muerte en la Andalucía barroca. Estado de la cuestión
- 09.45 h. **Juan Ignacio Carmona García**
Universidad de Sevilla
Condiciones de vida y patología social. La dimensión humana del barroco

Comunicaciones Invitadas

- 10.30 h. **Manuel José de Lara Rodenas**
Universidad de Huelva
La muerte y su repercusión social en la Baja Andalucía del Primer Barroco
- 11.00 h. **David González Cruz**
Universidad de Huelva
La documentación testamentaria en la historia social: Un modelo de la Andalucía barroca del siglo XVIII
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Écija

Viernes, 21 septiembre

- 09.00 h. **Carlos Álvarez Santaló**
Universidad de Sevilla
Un modelo de preparación contrarreformista: Alejo Venegas y su "Agonía del tránsito de la muerte"
- 09.45 h. **Bernard Vincent**
École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris
Los moriscos andaluces en la coyuntura del primer Barroco

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Rafael M. Pérez García**
Catedrático de Enseñanza Media
Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social. Los moriscos en la Andalucía occidental
- 11.00 h. **Manuel Fernández Chaves**
Universidad de Sevilla
La ciudad de Sevilla y la monarquía. Los moriscos y el poder
- 12.00 h. Clausura

SECCIÓN III | LITERATURA, MÚSICA Y FIESTA

Presidente: **José Lara Garrido**

Relator: **Gaspar Garrote Bernal**

Sede: Biblioteca Supramunicipal San Zoilo. Plaza Fernández Viagas, s/nº



Lunes, **17** septiembre

- 09.00 h. Entrega documentación-Secretaría del Congreso en Antequera, Centro Municipal de Patrimonio Histórico, C/ Encarnación, 6
- 11.00 h. Conferencia inaugural. Iglesia del Carmen
Antonio Bonet Correa
Real Academia de Bellas Artes de San Fernando
Andalucía Barroca, treinta años después
- 13.00 h. Recepción bienvenida. Plaza de Santa María

Ponencias

- 17.00 h. **José Lara Garrido**
Universidad de Málaga
Geografía e historia del Barroco literario en Andalucía
- 17.45 h. **Mercedes de los Reyes Peña**
Universidad de Sevilla
La fiesta teatral barroca en Andalucía

Comunicaciones invitadas

- 18.30 h. **Gaspar Garrote Bernal**
Universidad de Málaga
La lírica en la Sevilla barroca
- 19.00 h. **Belén Molina Huete**
Universidad de Málaga
La lírica antequerano-granadina del Barroco
- 22.00 h. Concierto de Órgano. Real Colegiata de San Sebastián

Martes, **18** de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Piedad Bolaños Donoso**
Universidad de Sevilla
Las compañías de comedias en el Barroco andaluz
- 09.45 h. **Agustín de la Granja**
Universidad de Granada
Dramaturgos barrocos andaluces

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Ángel García Gómez**
Universidad de Londres. UCL
Lugares de representación y escenografía en la Andalucía del Barroco
- 11.00 h. **Abraham Madroñal Durán**
CSIC
Los géneros breves en los dramaturgos andaluces del Barroco
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 17.00 a 20.00 h. Visita a Antequera
- 22.00 h. Concierto a cargo de la Formación Royal Brass Quintet. Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios

Miércoles, **19** de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Asunción Rallo Gruss**
Universidad de Málaga
Ciudad y literatura: los libros de Antigüedades en la Andalucía del Barroco

- 09.45 h. **Antonio Rey Hazas**
Universidad Autónoma de Madrid
La picaresca del Barroco en Andalucía

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **David González Ramírez**
Universidad de Málaga
Mateo Alemán y Vicente Espinel: un estado de la cuestión
- 11.00 h. **Rafael Malpartida Tirado**
Universidad de Málaga
Artificios del desengaño en la novela barroca andaluza
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Priego de Córdoba

Jueves, **20** de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Lothar Siemens Hernández**
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
La implantación de la policoralidad en Andalucía y España en el siglo XVII
- 09.45 h. **Miguel Bernal Ripoll**
Conservatorio Superior "Manuel Castillo" de Sevilla
Ideología de la composición musical en el Barroco a través del pensamiento del organista sevillano Correa de Arauxo: una nueva "theórica" para una nueva música

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Antonio Martín Moreno**
Universidad de Granada
El Barroco musical andaluz, características y estado de la cuestión
- 11.00 h. **Francisco J. Giménez Rodríguez**
Universidad de Granada
La música profana del siglo XVII en Andalucía: cancioneros, teatro y poetas
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas
- 15.00 a 21.00 h. Visita a Écija

Viernes, **21** de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Joaquín Roses Lozano**
Universidad de Córdoba
Góngora, emblema de la variedad barroca
- 9.45 h. **Mercedes Blanco**
Universidad de Lille
Las Soledades o el Barroco en Andalucía

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Roland Behar**
Universidad de Lille
Visualidad y Barroco: Góngora
- 11.00 h. **Jesús Ponce Cárdenas**
Universidad Complutense de Madrid
El gongorismo en la Andalucía del Barroco
- 12.00 h. Clausura

de estos cenáculos el prestigio legitimador de la cultura humanista y la profundidad en el trato con los jesuitas, aspectos tan importantes en el contexto sevillano de la época y que, desde este emplazamiento andaluz, trasladaría a la Corte.

Todas estas características políticas, sociales y culturales recogidas en Sevilla las desarrollará en un medio mucho más favorable para su culminación que la ciudad andaluza, en crisis en este momento. Para ello llamará a numerosos intelectuales y artistas que, aunque irán evolucionando a lo largo de su biografía, su formación también se produce en este mismo contexto. Así, Olivares y todos los humanistas de su entorno tratarán de ensalzar al rey por su carácter metafísico y por ser cabeza del imperio más grande de toda la historia, todo ello manifestado en la función retórica de todas las disciplinas liberales que exaltasen elegiacamente al monarca o algún aspecto con él relacionado (fundadores legendarios de su familia, antigüedad de la realeza española...).

Todos estos aspectos se verán plasmados extraordinariamente en el Palacio del Buen Retiro de Madrid, obra en la que Olivares aúna las ideas de mecenazgo humanista asumidas en Sevilla. Un sólo dato es clarividente en este sentido: la configuración del programa retórico se debe a tres personajes formados en este ambiente hispalense, el propio Conde-Duque, Velázquez y el poeta Francisco de Rioja, predominando de una manera absoluta asimismo en la ejecución los artistas, poetas o eruditos provenientes de este foco andaluz.

En el Buen Retiro se llega a la cumbre de la manifestación retórica del imperialismo mesiánico español, según la ideología predominante desde principios del siglo xvi. En este palacio madrileño se realiza esta labor a través de la integración de todas las disciplinas humanistas para expresar la grandeza del poder imperial. No obstante, es la culminación

y el ocaso de este planteamiento, pues es el último ejemplo de gran mecenazgo clasicista que hunde sus raíces en los preceptos del círculo andaluz, donde la exaltación sacro-imperialista era la base fundamental.

En definitiva, apreciamos en el Conde-Duque cómo compagina perfectamente el ansia de poder y su ambición política con su fidelidad y exaltación del monarca, según una idea característica en donde se ensalza la nación española a través de su realeza, mientras que al mismo tiempo se elogia al sector aristocrático que ejerce el mecenazgo, sin que nunca esta última labor panegírica enmascarase la glorificación e indiscutible preeminencia del carácter imperial y trascendente de la monarquía hispana dentro de los más puros postulados del humanismo cristiano predominante desde la segunda mitad del siglo xvi.

En definitiva, apreciamos cómo hasta el siglo xvii no se expresan en todo su pleno sentido los planteamientos imperialistas metafísicos en un programa cultural completo. Estos presupuestos se remontan hasta las primeras manifestaciones culturales del humanismo español. Constituye, pues, el desarrollo orgánico de todo el sistema del clasicismo hispano que nace con Nebrija y la Universidad Complutense de Cisneros, pasa por la fundamentación erasmista del periodo de Carlos V, la metafísica bíblica de la época de Felipe II, se condensa, reafirma y potencia en los centros andaluces (sobre todo en el sevillano) con personajes como Juan de Mal Lara, Fernando de Herrera, Arias Montano, Pablo de Céspedes, Francisco Pacheco, Francisco de Medina, Bernardo de Aldrete, etc. Donde ya se configura el ideario barroco que explotará y se reflejará definitiva y globalmente en la Corte madrileña en la primera mitad del siglo xvii, donde destaca la acción de Velázquez, Alonso Cano, Zurbarán, Góngora, Rioja, Lope de Vega, Calderón o Quevedo.

SECCIÓN IV | CIENCIA, FILOSOFÍA Y RELIGIOSIDAD

Presidente: **José Pérez Tapias**

Relator: **Pablo Pérez Espigares**

Sede: Sala de Exposiciones. Palacio Municipal. C/ Estepa



Lunes, 17 septiembre

- 09.00 h. Entrega documentación-Secretaría del Congreso en Antequera, Centro Municipal de Patrimonio Histórico, C/ Encarnación, 6
- 11.00 h. Conferencia inaugural. Iglesia del Carmen
Antonio Bonet Correa
Real Academia de Bellas Artes de San Fernando
Andalucía Barroca, treinta años después
- 13.00 h. Recepción bienvenida. Plaza de Santa María

Ponencias

- 17.00 h. **José A. Pérez Tapias**
Universidad de Granada
Las crisis de la Modernidad y las reediciones del Barroco. Perspectiva histórica desde Andalucía
- 22.00 h. Concierto de Órgano. Real Colegiata de San Sebastián

Comunicaciones invitadas

- 18.30 h. **Oscar Barroso**
Universidad de Granada
La metafísica de Suárez en el pensamiento del Barroco
- 19.00 h. **Antonio Praena**
Facultad de Teología de Valencia
Influjo de la poética y la retórica de Fray Luis de Granada en la literatura barroca

Martes, 18 de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Elena Cantarino**
Universidad de Valencia
Entre la cruz y el calvario: el Barroco, Andalucía y Gracián

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Pedro Gómez García**
Universidad de Granada
Religión y política desde las fiestas de moros y cristianos de la Andalucía barroca
- 11.00 h. **Rafael Briones**
Universidad de Granada
La religiosidad barroca en la Semana Santa andaluza. El caso de Priego de Córdoba
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas

Miércoles, 19 de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Juan F. García Casanova**
Universidad de Granada
La filosofía de Suárez y el pensamiento político del Barroco
- 09.45 h. **Antonio L. Cortés**
Universidad de Granada
Religión y política en la Andalucía barroca

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Javier Martínez Medina**
Universidad de Granada
Presencia de la abadía del Sacromonte en la religiosidad del Barroco andaluz
- 11.00 h. **David Torres Ibáñez**
Archivo de la Real Chancillería de Granada
El archivo en la Real Chancillería de Granada en el S. XVII. tradiciones y novedades en un registro real de la corona castellana
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas

Jueves, 20 de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Manuel Castillo Martos**
Universidad de Sevilla
Andaluces en la ciencia barroca de Europa y América
- 09.45 h. **Juan Carlos Rodríguez**
Universidad de Granada
Elaboraciones ideológicas en la cultura del Barroco en Andalucía

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **José Antonio Ollero**
Universidad de Sevilla
La organización de los saberes en las Universidades de la Andalucía barroca
- 11.00 h. **José Antonio López Nevot**
Universidad de Granada
La justicia en la Andalucía del siglo XVII
- 11.30-12.00 h. Pausa
- 12.00-13.00 h. Relator: exposición de las comunicaciones presentadas

Viernes, 21 de septiembre

Ponencias

- 09.00 h. **Fernando R. de la Flor**
Universidad de Salamanca
Acerca de un neobarroco andaluz. El Barroco histórico y la difícil postmodernidad
- 09.45 h. **Pedro Cerezo**
Universidad de Granada
La figura del héroe en la cultura barroca

Comunicaciones invitadas

- 10.30 h. **Salvador Rodríguez Becerra**
Universidad de Sevilla
Las ordenes religiosas y la religiosidad en Andalucía durante el Barroco
- 11.00 h. **Javier de la Higuera**
Universidad de Granada
Perspectiva del Barroco desde la ontología de la actualidad
- 12.00 h. Clausura

