

lexis

Vol. XXXIII (2) 2009

revista de lingüística y literatura

DEPARTAMENTO
DE HUMANIDADES



FONDO
EDITORIAL

DEL RÍO PARRA, Elena. *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. 310 pp.

En la Edad de Oro española, diversos, y algunas veces contradictorios, manuales enciclopédicos recopilaban todo tipo de casos civiles, religiosos y jurídicos que servían para establecer el *modus vivendi* aceptado en la cambiante sociedad de los principios de la Modernidad. Estas obras, que recibían el nombre de *sumas*, tenían un carácter regulador, como en el caso del código del honor. Escritas a modo de cartografías que cubrieran todos los campos del saber humano —desde la astrología hasta la geografía y la teología—, estas compilaciones sufrieron grandes transformaciones entrado el siglo XVI. Los revolucionarios descubrimientos científicos, teológicos y astronómicos, junto con las grandes exploraciones transoceánicas, cambiaron el panorama del mundo conocido. Como consecuencia, todos los modelos sociales, religiosos, políticos e históricos se vieron alterados siendo adaptados a las nuevas condiciones. En las siguientes páginas de esta reseña histórico-comparativa, presentaremos tres tipos de catálogos clasificatorios, existentes en la Edad Moderna española, que se vieron seriamente modificados, y a continuación uno en particular —el de la casuística— analizado en el último trabajo de Elena del Río Parra, titulado *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. Veremos cómo estas compilaciones de casos de conciencia, a pesar de mantener su estructura tradicional, también tuvieron que ser ampliadas para incluir nuevas posibilidades en los esquemas que hasta el momento habían regulado la vida de los diferentes reinos españoles.

El “descubrimiento” de un Nuevo Mundo no solo dio lugar a dudas sobre las prácticas religiosas de las comunidades indígenas de América, sino que también originó el encuentro con nuevos parajes, llenos de minerales y especies animales y vegetales desconocidas en el Viejo Continente. El deseo por ver y conocer estas tierras lejanas y vírgenes para los europeos impulsó grandes proyectos de exploración y conquista, los cuales pretendían recabar suficientes

datos que explicaran y describieran estos territorios inhóspitos según la creencia popular. En este sentido, la mayor transformación de la época fue, sin duda, la extensión del territorio habitable para los seres humanos. En la antigüedad griega, el concepto de *oikoumene* establecía los límites del mundo conocido por su cultura. En oposición a este término, se utilizaba la palabra *anoikoumene* para referirse al espacio ocupado por las tribus bárbaras o extranjeras. En el Renacimiento, con la ampliación de la extensión de este *locus habitabilis*, que históricamente había incluido exclusivamente el norte y el este de África, Euroasia y los archipiélagos japoneses, indonesios y europeos, empezaron a desaparecer mitos autoritarios procedentes de la época clásica que negaban la posibilidad de asentamiento humano en otros lares. Estas leyendas aconsejaban no aventurarse hacia el Norte o hacia el Sur debido al exceso de calor o de frío en las zonas ecuatoriales o árticas de Mesoamérica, el sureste de los Estados Unidos y las regiones andinas. Dichas historias legendarias quedaron refutadas por el encuentro de tribus y pueblos que vivían en estas regiones tórridas y desérticas. Nuevos estudios modernos de la era de las exploraciones revelan que incluso el mismo Cristóbal Colón (1451-1506) era consciente de esta posibilidad. Al respecto, Colón se oponía a la visión de las cinco zonas. Por ello, en su primer viaje, decidió zarpar hacia al Sur, donde se creía que habitaban monstruos. Según Nicolás Wey Gómez, en su libro *Tropics of Empire: Why Columbus Sailed South to the Indies* (2008), Colón planeó su expedición sobre la base de teorías que sorprendentemente postulaban que las zonas tórridas eran tierras fértiles y habitables. Esta nueva concepción de América como *locus amoenus* no acabó por consolidarse del todo en la literatura española. Así, en 1617, Miguel de Cervantes (1547-1616), a través del narrador de su obra póstuma *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, sugirió la existencia de tierras lejanas plagadas de brujas y seres licantrópicos.

Mientras que exploradores y aventureros intentaban extender los límites terrenales del mundo conocido, otros visionarios prestaron atención a los cielos durante esta Edad de Oro con el fin de ampliar y corregir la cartografía celestial existente. De esta manera, por un

lado, astrólogos de la época crearon nuevas predicciones basadas en estrellas desconocidas que habían aparecido en el firmamento entre 1571 y 1603. Por otro lado, astrónomos de la talla de Tycho Brahe (1546-1601) y Johannes Kepler (1571-1630), se esforzaron por decidir la naturaleza de estos astros celestiales. Tycho Brahe, en particular, se interesó por compilar nuevas y precisas observaciones planetarias que le permitieran estudiar con mayor precisión los fenómenos astrales, como las conjunciones planetarias de Júpiter y Saturno, y desarrollar un preciso catálogo estelar. La investigación de Brahe lo condujo a percibir por primera vez la refracción de la luz, elaborar una completa tabla astronómica y corregir sus medidas y, sobre todo, demostrar que los cometas no eran fenómenos meteorológicos, sino objetos más allá de la Tierra. El trabajo de Brahe fue continuado por su ayudante, Johannes Kepler, quien unos años más tarde sería capaz de desarrollar las hoy denominadas leyes de Kepler que gobiernan el movimiento planetario. Galileo Galilei (1564-1642), por su parte, con la invención de su nuevo telescopio, observaría las distintas fases de la Luna, descubriría manchas en el planeta selenita oponiéndose así a la teoría aristotélica que lo consideraba una esfera celestial perfecta, y establecería la existencia de nuevos satélites de Júpiter, a los que les concedió los nombres de Calixto, Europa, Ganímedes e Io.

En este mundo de cartografías cambiantes, no faltaron tampoco quienes quisieron examinar y describir otros espacios conocidos: las diferentes esferas del ultramundo. Según la teoría agustiniana, defendida por el teólogo español Julián de Toledo (642-690) entre otros, el mundo espiritual se estructuraba alrededor de cuatro receptáculos existentes antes de la llegada de Jesucristo. Para Julián de Toledo, según nos cuenta Jacques Le Goff en su clásico *The Birth of Purgatory* (1981), estas divisiones correspondían a dos tipos de paraíso —el terrenal y el celestial—, el subterráneo infierno de los justos —hoy más conocido como limbo—, y el tradicional infierno de los impíos. A estos cuatro lugares, además, había que añadirles un espacio de tránsito para el alma, para que esta tuviera la oportunidad de purgar sus pecados de menor importancia antes

de alcanzar el paraíso celestial. Cada uno de ellos representaba un estado diferente de justicia divina, estableciendo así a modo de catálogo el lugar correspondiente de cada individuo en la otra vida. No obstante, con la venida de Cristo y la instauración del sacramento del bautismo, el limbo perdió popularidad a favor del purgatorio, el cual no aparece con fuerza en la teología occidental hasta finales del siglo XII. No obstante, un siglo más tarde, en el XIII, la idea del purgatorio triunfó y se convirtió en una cámara de tortura para los pecadores que todavía no habían sido eximidos de culpa, teniendo así que pagar por sus faltas. A principios del siglo XVII, como nos comenta Henry W. Sullivan, en su brillante *Grotesque Purgatory: A Study of Cervantes's Don Quixote, Part II* (1996), se creía que se podía trasladar la condena espiritual incluso a períodos temporales anteriores a la muerte, como le ocurrirá al caballero andante manchego en la *opus magna* cervantina, a partir de su descenso a la Cueva de Montesinos.

Todo este diálogo metafísico vendrá acompañado de nuevas exploraciones religiosas que intentarán dilucidar qué tipos de seres habitaban estas nuevas zonas. Martín Antonio del Río (1551-1608), un teólogo jesuita que ejerció su profesorado en las universidades de Lovaina, Gratz y Salamanca, nos dice, en el segundo volumen de su *Disquisitionum magicarum* o *Magia demoniaca* (1599), que hay que bregar con los enemigos de Dios pues crece su malicia y se encona su crueldad. Para ello, describe en detalle a los demonios y sus ministros en la tierra —las brujas— además de especificar los efectos letales de tales criaturas. Entre ellos, cabe destacar la *acrisia* o la *aorasia*, la cual representa una ceguera inducida selectiva y temporalmente por los diablos que nos acosan. De este modo, son capaces de hacer desaparecer objetos que nos pertenecen sustituyéndolos por imágenes falsas. En la comedia de *El mágico prodigioso* (1637) de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), por ejemplo, el demonio le concede al nigromante Cipriano una visión efímera de la santa Justina que desaparecerá ante su atónita mirada cuando el amante quiera abrazarla, convirtiéndose la figura en un cadáver putrefacto. De la misma manera se creía que actuaban los espíritus

familiares que comparten nuestro hogar. En este caso, estos duendecillos, figuras demoníacas por excelencia conocidas comúnmente por el nombre de trasgos, escondían joyas u objetos preciados que sustituían por carbones, según el axioma latino *theasaurus carbones facit sunt*. Por esta razón, todo lo que no se ajustara al dogma cristiano y procediera de mitologías paganas o supersticiones folklóricas rurales era falso y carecía de valor. En el continente americano, este argumento fue aplicado para eliminar y contrarrestar las tradiciones y creencias indígenas de los pueblos precolombinos. Como nos comenta Octavio Paz, en su ya clásico *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), los misioneros jesuitas utilizaron una política de sincretismo universal como medio para extender el mensaje de la palabra de Dios. Estableciendo semejanzas entre los ritos indios y los cristianos, llevaron a la práctica una política de puente entre las dos culturas que demostrara que las costumbres religiosas de las tribus indígenas eran solo producto de un proceso de corrupción de las ceremonias cristianas. Se alegaba que la doctrina cristiana había sido propagada en una época temprana en América pero que con el tiempo y la intervención maléfica del demonio se había diferenciado de su análogo europeo. Por ello, se insistía en la presencia del demonio entre los pueblos americanos. Tal es el caso que, en la obra teatral de Félix Lope de Vega Carpio (1562-1635) *El Nuevo Mundo descubierto por Colón* (anterior a 1604), el Diabolo, al enterarse de que Colón se pasa a América, se queja amargamente porque desde hace años él tenía allí su posesiones y territorios. Como consecuencia de la conquista y el dominio español del continente americano, las nuevas cartografías europeas tendrán como objetivo configurar este espacio maravilloso —si utilizamos la terminología de Stephen Greenblatt en su aclamado *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World* (1991)—, convirtiéndolo en territorios cristianos que recibirán nombres de santos y mártires como Santo Domingo y San Agustín con la llegada de los españoles a la actual República Dominicana y la Florida, respectivamente.

No obstante, a pesar de todo lo expuesto hasta ahora, existía un cuarto tipo de cartografía que no representaba una ruptura radical

con el pasado, sino que reflejaba la ultra ortodoxia de la Contrarreforma. Este es el caso de la casuística de la conciencia, objeto de estudio del último libro de Elena del Río Parra, titulado *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*. Del Río Parra define a la casuística como un mapa de todos los hipotéticos casos que podían acontecerle a un individuo comprometiéndolo a tomar una decisión determinada. Con el fin de que el creyente no cometiera ningún error y siguiera las normas a rajatabla, se publicaron manuales, o sumas, que catalogaban estas situaciones desde la más banal hasta aquella que pudiera poner en jaque la salvación de un sacerdote en pleno ejercicio de su oficio. Del Río Parra, en particular, señala que la conciencia de una persona no era suficiente apoyo para poder discernir cómo obrar en algunos trances dudosos, por mucho que se hiciera uso de la razón. Por ello, aporta numerosísimos ejemplos a lo largo de los ocho capítulos de los que se compone el volumen, prestando especial atención a aquellos que trataban de la ciencia del alma (capítulo primero), del cumplimiento de un ritual religioso (capítulo segundo) o las normas sociales (capítulos cuarto y quinto), de la predicación correcta del dogma cristiano en diversas lenguas (capítulo tercero) y de la salvación del alma humana (capítulos sexto, séptimo y octavo). Esta postura globalizadora se opone directamente a las leyes universales elaboradas por Aristóteles (384-322), quien intentó agrupar todas las posibilidades alrededor de unas reducidas premisas generales. Esta actitud, sin embargo, corresponde al espíritu de Epicúreo (341-271), quien creía que existían infinitas posibilidades que no se podían resumir en unas pocas reglas. Dentro de esta segunda tradición, Del Río Parra menciona en su trabajo, como ejemplo, un suceso que investiga la decisión de San Norberto de tragarse la araña que se le había introducido en el cáliz ceremonial sin preocuparse de si la picadura del arácnido le pudiera ocasionar la muerte o si verdaderamente estaba cumpliendo con el ritual de la comunión. No obstante, se puede encontrar otros casos más curiosos o complicados, como es el que indaga sobre la obligación de que un hombre casado vuelva con su mujer en el caso de que este fallezca y luego resucite. Un evento de esta naturaleza

curiosamente inspiró a Lope de Vega a escribir su comedia titulada *La difunta pleiteada*, en la que se cuenta la vida, en este caso, de una mujer que después de ser sepultada recupera las constantes vitales y es disputada por dos galanes. Por esta labor exhaustiva de archivo, el libro de Elena del Río Parra es a su vez una verdadera suma de eventos que influyeron en la conciencia individual.

El estudio de Del Río Parra además establece lazos de conexión con las otras cartografías mencionadas anteriormente en esta reseña comparativa. En este sentido, al hablar de los idiomas de las poblaciones indígenas, nos remontamos a América, donde una de las inquietudes era la enseñanza de la lengua castellana. Según nos explica Del Río Parra, en el capítulo tercero, había dos soluciones al problema de la diversidad lingüística. La primera era imponer el aprendizaje de la lengua autóctona al sacerdote, y la segunda era hacer obligatorio que la población nativa aprendiera el español. Mientras que se consideraba que la lengua hablada por las poblaciones cristianas era superior, había que tener en cuenta también que podía haber interferencias que impidieran la comunicación exitosa. El mayor peligro curiosamente no era la manipulación verbal del demonio, que nos intentaba engañar susurrándonos en nuestros oídos —ataques ampliamente estudiados por el profesor Armando Maggi—, sino la imposibilidad de transferir todo el ritual religioso de un idioma al otro sin perder parte del mensaje en el proceso de traslación. Esta situación era aprovechada por los traductores bilingües, quienes no querían perder su condición privilegiada y ocasionalmente sabotaban el intercambio cultural.

Por otra parte, lo curioso de estas compilaciones es que los recopiladores de tales catálogos de casos de conciencia no eran teólogos de primer orden como Pedro Martínez de Osma, Juan de Segovia o Juan de Torquemada ni tampoco doctores que poblaron la Iglesia en el siglo XV, sino que fueron “clérigos sin voz en los grandes sínodos y sin cátedra en las facultades y colegios mayores” (12). Debida a esta cercanía con la vida cotidiana y con la persona de la calle, la casuística no solo nos puede servir como documento histórico de las épocas renacentista y barroca aquí consideradas, sino que

también nos muestra la influencia que ejercía esta cadena de dudas espirituales en el surgimiento y desarrollo de ciertos géneros literarios. En su célebre libro del año 2005, titulado *Love and the Law in Cervantes*, Roberto González Echevarría ya inició esta vertiente investigadora detallando el modo en el que la creación de instituciones legales como la Santa Hermandad, la Inquisición y el Gran Archivo de Simancas en 1476, 1478 y 1588, respectivamente, había repercutido en el nacimiento de la novela picaresca y, más tarde, en la evolución de la narrativa cervantina. En aquel caso, cada proceso judicial resuelto y registrado en dichos organismos había dado origen a un estilo de escritura escueto y a un vocabulario del hampa que reaparecería constantemente en la prosa renacentista española. En el género casuístico, que aquí nos compete, podemos ver la misma repercusión. En su reciente trabajo de investigación, titulado *Conscience on Stage: The Comedia as Casuistry in Early Modern Spain* (2007), Hilaire Kallendorf argumenta que las comedias españolas estaban completamente impregnadas del registro lingüístico de la casuística, lo cual la lleva a pensar en ella como una de las fuentes del teatro del Siglo de Oro. Para Kallendorf, la frase clave es la de “¿qué he de hacer?” pues, según sus investigaciones, aparece en diferentes variantes en el 75% de las 116 obras teatrales —muchas de ellas escritas por Tirso de Molina— estudiadas en su volumen. En opinión de Kallendorf, esto se debe a que fueron los jesuitas los que educaron a muchos de los comediantes de esta generación, y también los que impulsaron desde sus escuelas la composición de la mayoría de estas comedias de tema religioso. Para Del Río Parra existe la misma interrelación entre la casuística y diversos géneros literarios. Por ello, en su estudio, no solo explica la generación de sumas de casos basadas en cuestiones espirituales históricas, sino que además dedica un capítulo entero —el séptimo— al análisis del protagonista de *El burlador de Sevilla* (1630) de Tirso de Molina (1571-1648) como un caso de ateo cristiano desalmado. A lo largo de la historia, la crítica ha debatido el espíritu demoníaco de Don Juan Tenorio, a quien no parece importar nada su salvación divina mientras abusa y engaña a cualquier doncella que atraiga su

atención. Este aspecto adquiere una considerable relevancia en el momento de su descenso a los infiernos en compañía del fantasma del Maestre de Calatrava. Diversos académicos americanos, como Barbara A. Simerka, han señalado que esta condena no significa que Don Juan haya abandonado completamente su fe en el dogma cristiano. No obstante, solo a través de la casuística que nos presenta del Río Parra somos capaces de documentar la actitud de un libertino que sólo se arrepiente al final de sus faltas por miedo a su condena infernal —atrición—, y no por su amor a Dios y dolor de los pecados —contrición. Mientras que la crítica anterior suponía una sinceridad religiosa en el personaje, gracias a los datos que nos aporta Del Río Parra el lector puede observar que el protagonista donjuanesco se ajusta al modelo de ateo cristiano desalmado, el cual es definido en la casuística como aquel que, profesando la fe de Cristo y habiendo sido bautizado, se despreocupa tanto de su salvación que vive como si no existiera un Dios en el cual creer.

En relación con los sacramentos cristianos, es obligado destacar el interés de Del Río Parra por explicar con extremado cuidado los numerosos casos de conciencia derivados de la concesión del bautismo. En particular, se presta atención a la necesidad de convertir a infieles y príncipes herejes extranjeros al cristianismo a través de su unción bautismal. Al respecto, es conocido el caso del conflicto político entre la España de Felipe IV (1605-1665) y la Inglaterra de Carlos I (1600-1649), a quien se le impuso la condición insalvable de renunciar a su fe protestante con el fin de sellar una alianza política poderosa entre las dos naciones en la segunda década del siglo XVII. Como explica Del Río Parra, la conversión de un príncipe extranjero a la religión católica representaba un gran éxito y una conquista política. Uno de los bautismos más famosos fue el del príncipe de Marruecos Muley Xequé durante el reinado de Felipe II (1527-1598). Tal es el caso que dio lugar a la escritura de una comedia, titulada *El bautismo del príncipe de Marruecos* (1618) por parte de Lope de Vega, el cual presumía ser amigo íntimo del mahometano.

También de Lope es la comedia de *El castigo sin venganza* (1631), la cual es utilizada por Del Río Parra en el capítulo cuarto

como ejemplo literario de la preocupación histórica de los autores de la casuística por evitar casos de adulterio familiar. Al respecto, los compiladores de estos volúmenes deseaban establecer serios límites en la conducta humana e impedir comportamientos anómalos que condujeran “al escándalo. Incestos, crímenes pasionales entre sacerdotes adúlteros y seglares, suicidios, intereses personales antepuestos, difamaciones y homicidios [eran] situaciones que constantemente [ponían] a prueba los límites de lo moralmente legítimo en el fuero exterior con grave peligro de cobrar notoriedad pública —y en el interior— con riesgo para la salvación del alma” (148). Esta doble vertiente —la civil y la religiosa— es de suma importancia ya que casos como el suicidio, el divorcio y la bastardía ocasionaban reacciones contradictorias desde estos dos sectores de la sociedad —la justicia y la Iglesia. Estas contradicciones reaparecen constantemente en los casos de conciencia en el Nuevo Mundo, donde se practicaba una ortodoxia más intransigente con el fin de impedir la relajación de la normativa vigente en la metrópoli. En el capítulo quinto, Del Río Parra señala claramente la naturaleza distinta de las dos casuísticas pues la

peninsular, afamada como hemos visto en considerar previsora-mente todos los casos posibles, difiere de la americana en que esta última es reactiva; esto es, considera los casos una vez acontecidos. Si bien ambas son totalizadoras, su concepto de realidad es diferente: en el universo peninsular cualquier hecho verosímil es real, independientemente de su puesta en práctica; en el americano, en cambio, ésta se basa en la experiencia de los hechos y, así, una casuística tratará de modificar la realidad “material”, mientras que la otra dará cuenta de todas las posibilidades, ya que lo material está totalmente establecido (194-195).

Este carácter dispar de la casuística americana, en cierta manera, cuestiona la validez de esta actividad clasificatoria preventiva. Amé-rica, de este modo, pone de manifiesto que este código regulador nunca podrá ser exhaustivo pues siempre presentará fisuras que, cuanto menos, levantarán las sospechas del lector que consulte esta literatura ejemplar.

A modo de conclusión, la autora dedica el capítulo octavo de su volumen a la necesidad de renovar el reglamento casuístico a lo largo de la historia. Del Río Parra nos comenta que existen instituciones modernas, como la Congregación de la Fe católica, que investigan y exponen públicamente su opinión sobre casos de “abortos, protocolos de exorcismo, homosexualidad, esterilización, sepultura de pecadores manifiestos, eutanasia, catolicismo y vida política, libertad de conciencia, hostias sin gluten, pluralismo religioso y curaciones prodigiosas” (267). Se trata, efectivamente, de la constante lucha por eliminar vacíos legales que dejen al ciudadano indefenso ante situaciones cuyas consecuencias no sepa afrontar. Entre estas nuevas situaciones, causa asombro el curioso caso de las compañías aseguradoras que se eximen de responsabilidad financiera ante casos de desastres naturales por ser estos provocados por un Dios al que la ley no le puede regular su participación activa en la vida del hombre. Cargados de cierta ironía, estos ejemplos que se reúnen en este último capítulo, escrito en forma de apéndice, sirven para cerrar magistralmente un recorrido histórico en el que Elena del Río Parra traza el primer panorama crítico sobre la casuística de la conciencia española —desde la ordenación eclesiástica de hermafroditas y feos hasta dilemas económicos y conflictos de interés. En este sentido, este bien documentado estudio se sitúa en el centro de la historia cultural áurea, permitiéndonos observar la transformación de la población católica postridentina, posibilitándonos asistir a la historia de las instituciones en formación y, finalmente, haciéndonos posible estudiar la retórica casuística como teoría del conocimiento y epistemología durante la Edad de Oro de los siglos XVI y XVII. Sea aplaudida su labor por ello.

Jorge Abril Sánchez
University of Chicago
Frederick A. De Armas
University of Chicago