

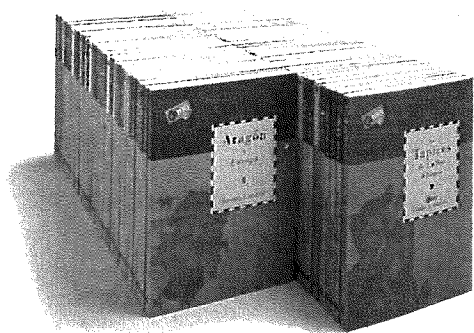
Revista Aragonesa de Teología

Año VII - Nº 13 - 2001

Enero-Junio



Saber más sobre Aragón

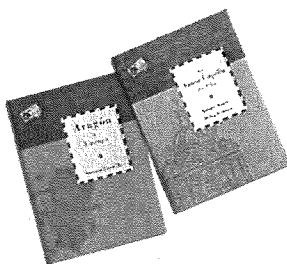


CAI 100: cada semana
un gran tema sobre Aragón
en un libro de bolsillo.
Coleccionalos.

**Ya a la venta un nuevo
número de la colección
a un precio muy asequible:**

200 ptas.

**Consíguelo en tu quiosco
o librería.**



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2001

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751134

Suscripciones:
José Antonio Escó

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. Baltasar Gracián: <i>El ingenio a la moral</i> . José M.^a Andreu	7
2. <i>Carta atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz</i> . Carmen Romeo, Gloria Álvarez y Paula Ortiz	17
3. <i>En diálogo con las iglesias protestantes</i> . Emilio Aznar	49
4. <i>Calderón de la Barca: el dramaturgo de una arquitectura celestial</i> . (II parte). Felipe Borau Barbed	57
5. <i>Historia del cristianismo en Aragón. El origen de las diócesis aragonesas. II. La creación de la diócesis de Roda</i> . Domingo J. Buesa Conde	65
6. <i>La respuesta de la Iglesia católica ante la «cuestión social», a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en algunos pueblos del Bajo Aragón: Híjar, Urrea de Gaén, etc.</i> Cándido Marquesán Millán	75
7. <i>Sindicalismo agrario y sociedad rural</i> . Luis Bel Cortés	85

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA
C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Coincide nuestro número con una fecha muy convencional, y eso hace que las primeras palabras sean para sumarnos a los muchos y buenos deseos que, desde todas partes, se pronuncian para una humanidad que cada día va teniendo más conciencia de comunidad planetaria y a la que pronto se le va a quedar pequeño este escenario terreno por lo que buscará nuevos espacios para investigar, trabajar y hacer turismo.

La nueva conciencia planetaria nos motivará para hacer frente a los problemas comunes más fuertes como ya se nota en la respuesta a los fenómenos naturales que afectan negativamente a cualquier país, pero habrá que ahondar en las motivaciones que den más fuerza a ese sentido de comunidad sin perdernos en un estilo homogeneizador y uniforme que pueda ser percibido como un atentado a las personalidades e identidades culturales distintas.

Ser hermanos en la diversidad, solidarios en la diferencia, unidos en la variedad rica y plural de un mundo multicolor en el que cada uno se sienta orgulloso de su origen y abierto, a la vez, a todos los demás seres humanos que también tienen su historia y su raíz.

Pero es necesario conocer y afirmar la propia realidad e identidad para, desde ella, ser, efectivamente, abiertos, sensibles y católicos en el sentido más genuino de la palabra.

Nuestro número insiste en esta faceta de identidad propia y resalta la figura de un aragonés universal del que celebramos el IV centenario de su nacimiento. Baltasar Gracián, polifacético e inconformista, fiel a sus convicciones y profundo conocedor del espíritu humano, maestro por su dominio de la Sagrada Escritura y ético por su aspiración a promover una humanidad más «ingeniosa» que fuera capaz de responder a las necesidades de su tiempo y de todos los tiempos. Siempre comunicador sutil y literato sublime cuyas obras siguen deleitando por su estilo y por los temas tan variados que trata con la profundidad de quien denota ser un gran pensador y un gran escritor.

Aparece también en este número la Carta Atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz. Es un documento especialmente interesante por ser citado con mucha frecuencia como referente de una mujer que, en su tiempo, ejerció una gran influencia y brilló a gran altura por su capacidad intelectual y sus cualidades literarias. Hemos creído importante su publicación para favorecer el conocimiento de este documento que muchos buscan y no siempre resulta fácil encontrarlo. Agradecemos a sus autoras el esfuerzo y el entusiasmo que han puesto para hacerlo posible. La participación de la mujer en los ámbitos de la teología será siempre motivo de alegría y nuestra revista quiere estar abierta de forma especial a su presencia.

A todos los autores que colaboran con tanto entusiasmo y a los lectores que nos apoyan con su acogida, deseamos un año, siglo y milenio llenos de dicha, fe y esperanza que el Dios de la Historia y del Tiempo reparte a manos llenas.

Baltasar Gracián: el ingenio a la moral

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

José M.^a Andreu

Nació Baltasar Gracián hace cuatrocientos años, el 8 de enero de 1601, en Belmonte de Calatayud (hoy Belmonte de Gracián). Ingresa en la Compañía de Jesús el 30 de mayo de 1619 y, a pesar de ciertas tensiones, permanece en ella hasta su muerte, acaecida en Tarazona el 6 de diciembre de 1658.

Gracián, Proteo de cien caras, es una persona con un trasfondo que nunca se termina de explorar. Su imagen asume enseguida contornos segmentados y complejos, engloba elementos difíciles de reunir: hijo de médico, infanzón, jesuita, amigo de las academias literarias, escritor, capellán castrense, pensador, aficionado a la música y a la pintura, educador, orador de la Corte y predicador popular, profesor de Sagrada Escritura. Del escurridizo Gracián conocemos algunos perfiles, siempre aspectos del gran hombre. Se nos escapan rasgos necesarios para solidificar en una figura unitaria todas las facetas del poliedro.

¿Cómo era Gracián? Lo que era lo encontramos en su obra. Toda creación literaria es autobiográfica. Escribiendo sus libros, «sus hijos de alma», se describió a sí mismo. La presencia del autor en su obra es la más auténtica. «Viven los sabios varones ya pasados y nos hablan cada día en sus eternos escritos» (C I, VII). En los signos impasibles de la escritura nos ha dejado su autorretrato, como en ciertos juegos para niños donde hay que reconocer en la maraña de un bosque la imagen de la liebre o del cazador. «Los personajes protagónicos de *El Criticón* son emanaciones, hipóstasis de su yo más recóndito. Esa emanación no es el resultado de su razón y de su voluntad explícitas, sino de motivaciones de su yo más enigmático» (E. Sábató). Gracián es un *criticón* —no frunzáis el ceño como hicieron muchos que se quedaron sólo con el título de su novela sin par— que este *criticón* es *discreto*, un *oráculo de prudencia* y un maestro del *arte de ingenio; político y piadoso*, que aprendía las lecciones de divina policía «con una continua grave lección de la Sagrada Escritura, la más provechosa, varia y agradable» (D XXV). Maestro de Sagrada Escritura, desde el año 1650 hasta comienzos del 1658, se familiariza con el Evangelio; de ahí brota su cristianismo crítico. La Biblia era para él «el guardajoyas de la mejor sabiduría» (A II, LVIII). En sus textos plurales, entretejidos con hilos que se enmarañan continuamente, afloran esas perlas ricas y brillantes, bordadas sutilmente por quien era maestro del arte de la ocultación. La Escritura «reparte estrellas» (C II, IV) en todos sus libros. La plenitud ética que dejan entrever quizás proceda de esas verdades primeras que abren las dimensiones mismas de la profundidad y que son las referencias últimas de su pensamiento. Y se nutría de la Eucaristía, prefigurada en el maná, el alimento de todos los gustos. Por eso lo primero que topamos al encontrarnos con Gracián es un *héroe* que, recorriendo caminos no sendereados, llegó a la excelencia.

Gracián es siempre un escritor ético: «los valores éticos configuran todos los arrastres literarios de Gracián» (Alvar). Gracián es un pensador de la vida: «la mayor sabiduría es la que enseña a vivir, que es lo que importa» (C I, XIII). Toda la obra graciana, monotemática, es un ensanchar y ahondar la problemática moral. Las siete obras de este pensador luminosamente obsesivo son geniales variaciones sobre el

mismo tema central. El pensamiento graciano es un pensamiento en movimiento circular, expandiéndose en sucesivas exploraciones pero contrayéndose en un incesante repetirse de motivos esenciales. Nada mejor para preparar la lectura de *El Criticón* que conocer bien los textos precedentes. Pero también esta obra definitiva es la luz que nos las hace más comprensibles. Las partes no se encadenan de manera fortuita; hay una composición rigurosa que organiza todo el material. El proyecto graciano, eso que Gracián no puede dejar de hacer, es el elemento bisagra que aún todo lo producido por él. El contexto de toda la obra es el que da sentido a cada frase. No podemos proceder con sus obras como «catadores de cocina, que pican solamente las pasas del pastel; se destruye así todo el trabajo que se ha tomado el autor y no se consigue más que la satisfacción de una vulgar curiosidad» (Nietzsche).

Su obra es «un discurso sobre el curso de la vida» que «empezando por la hermosa naturaleza y pasando por la primorosa arte para en la útil moralidad» (C I, A quien leyere). Como buen moralista en él convergen el psicólogo, el ingeniero y el artista: Gracián es un psicólogo profundo, un ingeniero sutil y un artista sublime.

Gracián psicólogo: a juicio de Azorín es «el psicólogo más completo y agudo de nuestra literatura». «Luis Vives, Huarte de San Juan y la legión de los místicos le habían precedido entre nuestros españoles en el estudio de la psicología, pero ninguno de ellos se adentró tan hondo en los fondos oscuros del alma. Ahí es donde explora las raíces del mal, los fieros instintos, las feas pasiones, las tres furias destructoras de la personalidad: la ignorancia, la envidia y el miedo» (Romera Navarro). Nietzsche declaraba a su amigo P. Gast: «Gracián demuestra en experiencia de la vida una sabiduría y una perspicacia con las cuales no hay nada comparable hoy. Sobre Baltasar Gracián tengo el mismo sentimiento que usted: Europa no ha producido nada más fino ni más complicado en materia de sutileza moral».

Gracián, maestro del arte de mirar, dirige sus ojos penetrantes hacia los fondos primordiales del alma llegando al interior más reservado. Indiscreto a su manera y desafiando el buen gusto, con su varita de avellano, tantea los más sutiles recovecos para desenmascarar las tinieblas en las que el hombre vive: «brujuleando el ánimo, sondando los afectos, va haciendo anatomía del ánimo, registrando y ponderando tanto los discursos como los afectos, hace anatomía del sujeto hasta las entrañas» (D XIX). Antes de que Nietzsche aireara las cloacas del alma nadie como él había visto la dimensión visceral y nocturna de la vida psíquica. Hurgando en la trastienda de la conciencia recorre las galerías de nuestro psiquismo y pinta las siluetas monstruosas de esas corrientes subterráneas, anticipándose en sus descripciones literarias a los disparates de Goya y a los análisis de Freud.

La antropología graciana tiene alma barroca. El realismo barroquista, al renejar de toda razón ideal abstracta, efectúa una nueva y exasperada revalorización de las pasiones, de las sensaciones, de las emociones, expresadas de manera intuitiva y colorista. Se reconoce y acepta la vida humana con su complejidad y variedad, con su belleza y su miseria. La sensibilidad por lo natural recoge el bullir hirviente de las pasiones, manantiales de energía. *El Criticón* nos muestra el viaje de Critilo y Andreño buscando la felicidad movidos y guiados por las pasiones luminosas e inteligentes y desviados por las pasiones estrechas y egoístas.

La naturaleza humana es biface y complicada. El barroco es el choque de lo apolíneo y lo dionisiaco, de la suave belleza y de los monstruosos ímpetus. La lucha de contrarios quizás sea lo más característico del estilo barroco. «Todo el hombre se compone de contrarios. Los humores empiezan la pelea; la parte inferior está siempre de ceño con la superior; combaten entre sí muy vivas las pasiones» (C I, III). El hombre graciano es dual, anfibio, «Critilo y Andrenio, que llenaron bien el uno en lo juicioso y el otro en lo humano» (C I, I). Andrenio, el lado oscuro y espontáneo de la vida, es la sombra de Critilo, su mitad, su otro yo. Critilo y Andrenio, con sus fronteras esfumadas y enlazadas, definen el espacio mismo de la vida. Entre ellos hay comunicación y una influencia recíproca; cada uno arrastra al otro; los dos viven las distintas metamorfosis necesarias para la maduración; los dos entran, al fin, en la isla de la inmortalidad. La descripción que hace Freud del *ello* y del *yo* ¿no tiene semejanzas con la que hace Gracián de Andrenio y Critilo?

Este hombre plural y contradictorio, que mezcla instinto y razón, mezcla de ángel y de bestia, «siendo la bestia para el ángel a la vez órgano y obstáculo» (Jankélévitch), lleno de incertidumbres y de miedos, yerra con frecuencia el camino. El laberinto es el símbolo con el que la imaginación poética de Gracián describe nuestro espacio interior; es la imagen de las entrañas. El vientre es el laberinto por excelencia, el microcosmos eufemizado del abismo, sede de los bajos instintos. Las fuerzas imaginarias del laberinto sugieren una ontología de la interioridad humana caótica, tortuosa y fragmentada. La vía que nos conduce a nuestro verdadero yo es un sendero difícil, lleno de vericuetos y meandros. El laberinto evoca los muros de las prisiones que nos angustian y de las fortalezas que nos protegen.

La degeneración de las pasiones es la modalidad degenerada de la vida pasional. De esta degradación se resiente de manera especial la convivencia humana. Dejado a sus instintos el hombre es la fiera más cruel de todas: «si los hombres no son fieras es porque son más fieros, que de su crueldad aprendieron muchas veces ellas; no hay lobo, no hay león, no hay tigre, no hay basilisco que llegue al hombre: a todos excede en fiereza» (C I, IV).

El hombre es un lobo para el hombre. La humanidad pintada en *El Criticón* es como un cuadro de El Bosco (C I, VI): una humanidad estúpida, miserable y contorsionada que nos horroriza, un anfiteatro de monstruosidades. El mundo humano es una jaula de fieras. La sociedad, inhóspita y avara, es la gran desalmada. El protagonista de *El Criticón* es el *homo viator* a través del gran desierto de los hombres. El vulgo descrito en *El Criticón* es una muchedumbre solitaria, «cada lobo por su senda». La vida humana es la peregrinación de un exiliado cuya libertad es la libertad precaria del extranjero. El símbolo del exilio nos muestra al hombre apátrida. En el hombre que vive fuera de casa se acumulan la hostilidad de los hombres y la hostilidad del universo. El símbolo del exilio sugiere la escisión del hombre y su mundo, el esencial aislamiento del hombre, su dificultad para crear relaciones auténticas. «El desdichado extranjero es el hombre de todos y todos somos él» (C I, VII).

Otro elemento de la antropología graciana es la dimensión teológica del hombre: «el hombre es la criatura más noble de cuantas vemos, monarca en este gran palacio del mundo, con posesión de la tierra y con expectativa de cielo, criado de Dios, por Dios y para Dios. Criado para el cielo, crece hacia allá y en la material rectitud del

cuerpo, está simbolizada la del ánimo». Los cabellos «son raíces de este humano árbol; arráiganle en el cielo y llévanle allá de un cabello. Allí han de estar sus cuidados y de allá ha de recibir el sustancial alimento». «Los pies huellan la tierra, despreciándola y tocan della no más de lo preciso para sostener el cuerpo». Y hace esta descripción del corazón: «su forma es en punta hacia la tierra, porque no se roce con ella; sólo la apunte, bástele un indivisible. Al contrario, hacia el cielo está muy espacioso, porque de allá reciba el bien, que él sólo puede llenarle» (C I, IX). El hombre es el ser excéntrico que busca, inquieto, su centro. «Es muy connatural en el hombre la inclinación a su Dios, como a su principio y su fin, ya amándole, ya conociéndole... En la naturaleza no hay cosa de balde ni inclinación que se frustre: si el hombre busca a Dios, Dios hay que es su norte, centro y sol, a quien busque, en quien pare y a quien goce» (C I, III). La hermosa naturaleza es «el espejo grande de Dios, libro en el que las criaturas son cifras de las divinas perfecciones... Lo más fascinante de este mundo es conocer un Creador de todo tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí, tan lejos y tan cerca. *Eso es lo que me tiene fuera de mí y todo en Él*» (C I, III).

La vida humana es deseo y búsqueda de la felicidad; el deseo se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción. Critilo y Andrenio peregrinan a través de países desconocidos, impulsados por la nostalgia y el recuerdo. El viaje tiene como meta el lugar del cual se ha partido: «grandes necios son los que andan buscando por la tierra la que está en el cielo... En vano ¡oh peregrinos del mundo, pasajeros de la vida!, os cansáis de buscar desde la cuna a la tumba esta vuestra imaginada Felisinda, que el uno llama esposa, el otro madre. Ya murió para el mundo y vive para el cielo» (C III, IX). El hombre, ser transfinito, no conoce límites: «su destino es el Todo» (C II, IV).

Y esa vida humana discurre en el tiempo. El tiempo es la ley de la vida, es el lugar en el que la realidad se nos da y el que posibilita nuestra coincidencia con ella, «es la cadena que nos ata a la existencia» (Zambrano). El tiempo no es sólo una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva a otra parte. Gracián explora la temporalidad en todos sus registros de desarrollo, finitud, sufrimiento y muerte. El tiempo aniquilador se funde con el tiempo regenerador: la vida humana es un proceso de maduración. Los hombres, siempre a medio hacer, «vanse cada día perfeccionando, al paso que en lo natural en lo moral... Todos se van haciendo hasta llegar al punto de su perfección» (D XVII). El discreto graciano es «el hombre de todas horas» (D VII), «el hombre en su punto» (D XVII). Para llegar a serlo se deben sufrir distintas metamorfosis en las que se van reformando y purificando el ingenio y el gusto.

El peso en el orden de la temporalidad corresponde al presente; nos regala la generosa inmediatez de la vida. Las filosofías con calado existencial son filosofías del instante. Es necesario que nos impregnemos de «la completa igualdad del instante presente y de lo real» (Bachelard). El afilado presente, la ocasión única y semelfáctica, dura sólo un segundo. El momento casi místico del aparecer sólo puede ser aprehendido por un ingenio pronto y agudo.

¡Qué enigmática, rica, y compleja es la imagen del hombre que nos pinta Gracián! Este «compuesto humano es un sonoro, animado instrumento que cuando está bien templado hace maravillosa armonía; mas cuando no, todo es confusión y disonancia. Compónese de muchos y muy diferentes trastes que con dificultad grande se

ajustan y con grande facilidad se desconciertan» (C III, II). «La maravillosa composición interior, la armonía de sus potencias, la proporción de sus virtudes, la consonancia de sus afectos y pasiones, ésa quédese para la gran filosofía» (C I, IX).

Gracián ingeniero: «Tahur del discurrir», abordó la difícil tarea de construir un saber sobre la espinosa y problemática existencia humana, que se hiciera cargo de todas las zonas de la vida, que escuchara las palabras que el cuerpo, plural en sus instancias y en sus necesidades, murmura. El ser humano porta y soporta lo irracional, lo oscuro. No se puede apartar lo siniestro y torcido de nuestra realidad humana ni ignorar los complicados nudos por los que se atasca nuestra existencia en unas reflexiones éticas que intentan, precisamente, la rectitud y la justicia.

Además el hombre, como persona libre, es imprevisible en sus acciones y modos de conducta; no se puede prever con certeza qué decisión tomará, ni siquiera dadas de antemano las circunstancias. El futuro es lo no previsible, y aunque al revelarse hace reconocibles sus huellas en el pasado, se ve que tan sólo se insinuaba de modo discontinuo. Hay un vagabundeo inextinguible en el privilegio de lo humano. Para las cosas vagas no hay ideas claras y distintas. La vaguedad y la imprecisión constituyen el acceso a una realidad menos limitada y constreñida.

De alguna manera la razón tiene que penetrar en todo lo indefinible y movedido que encierra la condición humana, tiene que organizar un saber sobre la desorganizada y problemática experiencia. La realidad plural y enigmática del hombre sólo puede ser abarcada por una mirada plural. Gracián apuesta por una racionalidad que permita explorar todos los registros de la existencia humana, propone un modo de pensar que permita aprehender la verdad moral, «el colmo de la ambigüedad y de lo inasible, lo inasible de lo inasible» (Jankélévitch). El modo de conocer que nos enseña, combina la experiencia, el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad, la atención, la simulación, la vigilancia y el sentido de la oportunidad.

De esta manera el pensar pierde fuerza lógica pero gana sagacidad psicológica. El método graciano es el de las aproximaciones concretas; trata de ponernos en camino para percibir unas presencias. El logos abandona su proceso dentro de la pura idealidad para convertirse en una modesta razón a la medida del hombre, en una razón dispersa que intenta recoger los detalles menudos y precisos, los matices, lo más distinto de cada cosa y de cada instante, los hechos inesenciales. El pensar graciano, bordado sobre episodios domésticos y concretos, no margina nada. Su filosofía casera (C III, I), o del sentido común, se expresa en términos ingenuos que desarman la respuesta prefabricada de la escuela. Su óptica y ética hogareñas nada tienen que ver con «los expositivos escolásticos, secos como esparto, que tejen lo que ha mil años se estampó y que poco o nada inventan» (C III, VII).

La capacidad racional omniabarcadora es el ingenio. Esta capacidad racional a través de varias metamorfosis, en su proceso de maduración, va transformándose en juicio y en buen gusto. Sobre el ingenio puede hacerse pivotear toda la gnoseología graciana.

El ingenio es la mayor prenda del Héroe, lo mejor del hombre (H III). Es lo que verdaderamente diferencia a los hombres: «Hay, a veces, entre un hombre y otro

casi otra tanta distancia como entre el hombre y la bestia; si no en la substancia, en la circunstancia; si no en la vitalidad, en el ejercicio de ella» (D I).

La capacidad del ingenio es ilimitada: «Habló del ingenio con él quien le llamó finitamente infinito. Sería ponerse a medir la perenidad de una fuente y querer contar sus gotas, pensar numerarle al ingenio sus modos y diferencias de conceptos y intentar comprender su fecunda variedad» (A II, L). El ingenio, como «causa eficiente de la agudeza, intenta excesos y consigue prodigios; es perenne manantial de conceptos y un continuo mineral de sutilezas» (A II, LXIII). «No brillan tantos astros en el firmamento, campean flores en el prado, cuantas se alternan sutilezas en una fecunda inteligencia» (A I, III).

Los diferentes modos de conocer son radiaciones del ingenio, «el sol del mundo inteligible» (A I, I). Cada rayo de luz ilumina un segmento de nuestra existencia. El ingenio entra en la realidad y «del sujeto sobre quien se discurre y pondera reparte líneas de ponderación y sutileza a las entidades que lo rodean» (A I, IV). Con el ingenio percibe el hombre la vinculación de todas las cosas. Conocer ingeniosamente es sumergirse en el entramado activo de la realidad interconexa. «El concepto es el acto del entendimiento que expresa la correspondencia que se halla entre los objetos» (A I, II). No se trata de un conocimiento especular, lineal, preciso: el ingenio descubre semejanzas entre las cosas, permite ver relaciones entre cosas diversísimas, muestra unas relaciones en las que antes nunca se había pensado.

Los rasgos del ingenio más apreciados por Gracián son: la rapidez: «Las prontitudes de ingenio son alas para la grandeza. Es la prontitud oráculo en las mayores dudas, esfinge en los enigmas, hilo de oro en los laberintos, y suele ser de condición de león, que guarda el estremarse para el mayor aprieto» (H III). El ingenio rápido genera un saber ocasional, del instante. Se requiere una gran agudeza para sorprender la ocasión repentina. Hay que «discurrir al caso» (C II, II). «La ocasionalidad del pensamiento quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a que se refiere, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión» (Gadamer). Para atrapar el instante que no se repetirá necesitamos un sentido de la oportunidad siempre despierto. La filosofía graciana se parece a un dardo; es una filosofía del punto y ese punto es un instante a cuyo alrededor gira todo. La verdad es un acontecer, más que un saber. El instante reducido a la puntualidad del acontecimiento pulveriza toda generalidad.

La inventiva: «la invención es gran prueba de un ingenio» (A II, XXXV). «Algunos ingenios son tan valientes que llegan a discurrir lo que no es» (A I, XV). «Inventar es arduo y después de tanto cerca de insuperable» (A I, I). Pensar inventivamente es perder el miedo a pensar, es indicio del poder creador del hombre.

El ingenio ambidextro: «Todo gran ingenio es ambidextro, discurre a dos vertientes» (A I, XVI). «Es el ingenio anfibio, está siempre a las dos vertientes de conveniencia y inconveniencia. Pondera la que descubre y discurre siempre para hallar el concepto en el un extremo o en el otro» (A II, LIX). «Todos, en la vejez, somos Janos: todos discurrimos a dos luces y andamos a dos haces; ni se puede vivir de otro modo que a dos caras. Hablamos en dos lenguas a la par. Hay primero y segundo semblante» (C III, I). Jano con su doble rostro significa que vigila tanto las entradas como

las salidas, que mira tanto al interior como al exterior, la sustancia como la circunstancia, los pro y los contra, lo presente y lo pasado.

El carácter anfibio del ingenio corresponde a la ambigüedad de la realidad. Son las mismas cosas las que ofrecen esa duplicidad de aspectos: «Todas las cosas tienen haz y envés. En todo hay convenientes y inconvenientes; la destreza está en saber topar con la comodidad; hace muy diferentes visos una misma cosa si se mira a diferentes luces; mírese por la de la felicidad» (O 224). «Hanse de discurrir las materias por entrambas partes y resolverse por el uno y otro lado, disponiéndola a dos vertientes. Son varios los dictámenes: esté atenta la indiferencia no tanto para lo que será cuanto para lo que puede ser» (O 180).

En Gracián todo es complementario; todo se opone sin contradecirse; su profunda madurez le ampara de las posiciones extremas y exclusivistas. Los que intentan conciliarlo todo, olvidando el modo de ser humano, demasiado humano, del hombre se sorprenden ante las extrañezas éticas, tan frecuentes en la obra graciana. El discreto graciano es «mixto de paloma y serpiente» (O 243), «hombre juicioso y notante» (D XIX), «diligente y inteligente» (D XXI), «hombre de espera con buenos repentes» (O 55 y 56), « procura los medios humanos, como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos» (O 251), es decir, es el «hombre de todas horas» (D VII).

El ingenio en la edad varonil se hace *profundo*: «hasta los cuarenta años no está del todo hecho, y aunque a veces más picante, pero no tan sazonado, que es gran perfección la madurez» (A II, LXIII). «Algunos realmente saben y discurren, pero se conoce que aún no están hechos del todo, que aún les falta algo, y, a veces, lo mejor... En la mayor edad son ya mayores y más levantados los pensamientos, réalzase el gusto, purifícase el ingenio, sazónase el juicio, defécase la voluntad» (D VII). «Con la madurez de la edad se sazonan los discursos y los afectos» (D XXV).

Gracián muestra sus simpatías por el ingenio profundo: «los hombres son ríos y comúnmente tienen más de fondo los de mayor sosiego, y llevan más agua, los que menos ruido» (D VII). «Son los ingenios reconcentrados, con fondos de discurrir, con enseñadas de pensar. Es con grande estruendo la pronta avenida de un arroyo, pero no de dura, no tiene perenidad, con la misma facilidad, desmaya; un río grande y profundo muévase sin ruido y lleva perennes golfos de caudal. Los milagros del ingenio siempre fueron repensados» (A II, LVIII). «Entendimiento con fondos, logra eternidades» (O 57). «Seso trascendental, digo en todo: más vale un grano de cordura que arrobas de sutileza» (O 92).

El ingenio en su sazón es *el buen gusto*. Cercano al buen sentido, al buen entendimiento, que es el que importa (H III). El saber para la vida es la sabiduría, ese saber ligado a la experiencia vital, «un modo de ciencia que no lo enseñan los libros; cúrsase en los teatros del buen gusto» (D V). El buen gusto, «la provincia más refinada y elegante del juicio» (Burke), es capacidad de discernimiento: «añade algo al ingenio sutil, al juicio acre: es el gran don del saber elegir. Es la norma de la propia conducta; gracias a él no se depende de los extraños. Supone una adecuada comprensión de todas las circunstancias. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar. Se fija, sobre todo en la conveniencia» (D X). «Es emi-

nencia de un buen gusto gozar de cada cosa en su complemento, conocer las cosas en su punto y saberlas lograr» (O 39).

El buen gusto está estrechamente vinculado a lo afectivo. «El ingenio vive a los confines del afecto, a la raya de la voluntad y es mal avecinado el de las pasiones... Despiértalo una pasión que suele suministrar armas (A II, LXIII)». «Realza la excelencia del entender el apetito del desear, y después la fruición del poseer. Conócese la altura de un caudal por la elevación del afecto» (O 65). El conocimiento del gusto es siempre un conocimiento interesado; el sujeto se siente ineludiblemente implicado en su dimensión afectiva. La razón está teñida y coloreada por los apetitos: «no hay antojos de colores que así alteren los objetos como los afectos» (C II, II). Cada cual juzga según la disposición afectiva en que se encuentra: «cada uno hace concepto según su conveniencia, y abunda en razones de su aprehensión. Cede en los más el dictamen al afecto» (O 294).

La garantía de la verdad radica en la previa rectitud de la parte afectiva del hombre: «es la pasión enemiga declarada de la cordura, y, por consiguiente, de la elección; nunca tiende a la conveniencia, sino a su afecto; y estima más salir con su antojo que con el acierto» (D X). «El dictamen leso procede tal vez de un corazón dañado» (O 218). De ahí la necesidad de una cultura del gusto, de una reforma del gusto para llegar a tenerlo relevante, plausible, delicado, en su punto.

En el juicio del gusto todas las facultades humanas se hallan presentes en su raíz originaria. El encuentro de sensibilidad y razón se realiza en el corazón. La cordura o sensatez sugieren una racionalidad amplia que integra el querer y el sentir. La verdad, sentida y razonada al mismo tiempo, nos pone de frente a la entereza de nuestro vivir en todo su abigarrado espesor. Este saber del corazón se expresa en sentencias en las que se entrelazan afectividad y pensamiento, conocimiento y amor. El discreto graciano utiliza su corazón como un espejo: «cree al corazón, que suele ser pronóstico de lo que más importa, oráculo casero» (O 178). Gracián aboga por una reconciliación entre la razón y la sensibilidad. «Hasta el corazón ha de ser de sesos para no dejarse tirar y aun arrastrar de sus afectos» (C III, VI).

El conocimiento del gusto es un conocimiento de lo singular y concreto. El buen gusto es el sentido fiel y casto con que el hombre capta la individualidad de las cosas. Supone una sensibilidad especial para lo particular: el gusto nos pone en contacto con las cosas azarosas que lo suscitan; «se acomoda a lo presente, que aunque no sea lo mejor es lo más preciso del vivir» (O 232).

«Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo. Gran ventaja concebir bien, pero mayor discurrir bien, entendimiento del bueno. Pensar bien es el fruto de la racionalidad. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince, y en la mayor oscuridad discurren más. Haylos de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito; ofréceseles mucho y bien; felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona toda la vida» (O 298).

Gracián artista-terapeuta: Gracián nos ofrece su sabiduría como un arte de vivir que haga del vivir un arte. En sus «lecciones de vivir» (C II, XI) nos ofrece un logos en el que late aún el aliento que lo origina; de él deriva una inspiración continua en cada

momento. El ingenio no sólo permite al hombre conocerse cabalmente sino que enseña a realizar una nueva experiencia de la verdad, a excavar en la interioridad y en la precariedad del existir el difícil heroísmo de una vida discreta, nada excepcional.

Gracián nos propone un modo de saber que tenga relación directa con la vida, un saber existencial que brote de la vida real y vaya destinado a esa vida como un saber de salvación, un saber con finalidades terapéuticas. La inmisericorde denuncia profética del endurecimiento de la conciencia moral y del mal se transforma en misericordiosa oferta de sanación. Es el testimonio de la humanidad profunda de Gracián.

Hijo de médico y enfermizo él también, estudia al hombre con la sonda delicada y cuidadosa del médico. Con su pluma-bisturí hace morales anatomías (C I, IX) que anticipan los mapas psicológicos de Freud. La miseria de la condición humana y su sufrimiento ya no son disimulados a la mirada especulativa. Es el médico-filósofo, más preocupado por la salud que por la verdad. Al tomar el pulso al hombre y a la sociedad se percata de que están enfermos. Detecta sus achaques y, partiendo de unos síntomas, hace diagnósticos y, como curandero, propone unos remedios. De «las saludables hojas de algunas plantas conficiona medicinas y distila quintas esencias con que curar el ánimo. Hojas cogidas en los huertos de Séneca, Epícteto, Luciano, Barclayo y Boquelino» (C II, IV). «La filosofía moral es el gran contraveneno». Las reglas de su arte de vivir, tan cercano al arte de curar, son remedios eficaces que devuelven a los hombres a su ser de hombres. El antídoto más eficaz es la verdad, una verdad medicinal, amarga: «las saludables hojas de la moral filosofía, de más provecho que de gusto, son de verdad muy eficaces» (C II, IV). Recurre al lenguaje figurado porque sabe que las verdades deben manejarse con infinitas precauciones. Se requiere mucho tacto para decir la verdad. Debe administrarse como un poderoso elixir que puede resultar mortal. Y enseña a «saber jugar de la verdad. Los diestros médicos del ánimo inventaron el modo de endulzarla: que cuando toca en desengaño, es la quintaesencia de lo amargo» (O 210). Como médico sagaz, sabe «azucararla» (O 267), para que el enfermo se la trague, «que no hay bocado más amargo que una verdad desnuda. Para esto inventaron los sagaces médicos del ánimo el arte de dorar las verdades, de azucarar los desengaños» (A II, LV).

Gracián es un escritor filósofo, un pensador poeta. En él poesía y pensamiento se traban en una sola forma expresiva. Realiza su tarea mental en constante o frecuente fusión de lo sensible con lo espiritual. Piensa figurativamente, imaginativamente; su pensar, que mana de la experiencia intuitiva y directa de la vida, es un pensar simbólico. «El ingenio de Gracián no es pura razón, sino razón impregnada de imaginación, por tanto creadora de poesía y no de discurso lógico. Es el ingenio el que eleva el discurso normal a un plano estético. El entendimiento funcionando imaginativa y estéticamente es el ingenio» (Parker). La verdad de la vida es figural, «una verdad sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones» (Zambrano). La unicidad de la experiencia va filtrándose a través de la fuerza figurativa y disimuladora de los símbolos y tropos retóricos.

Gracián nos enseña a ser sobrios, discretos, también en el orden del conocimiento. Es cosa de buen gusto no dejar las cosas al desnudo, y menos las humanas, ni hacerlas completamente transparentes. No es la exactitud el criterio de la verdad, sino la conveniencia, su capacidad para promover la vida humana. Lo conveniente,

como tal, implica siempre un margen de sombra. Más que un cuerpo de verdades, Gracián quiere enseñarnos cómo es la verdad: y la describe como una doncella bella, recatada; recoge la figura alegórica de la verdad como mujer o como el movimiento de velo del pudor femenino: «La verdad es una doncella tan vergonzosa cuanto hermosa y por eso anda siempre atapada» (D VIII). La verdad sólo llega a ser profunda bajo el efecto de un velo que la cubra. El encanto de la verdad quizás resida en el estar encubierta su hermosura por un velo que le da un aspecto prometedor, insinuante, seductor. Es como si el ser verdadero se dejase ver por el desgarrón del velo que lo cubre. El artista no se decidiría jamás a rasgarlo. Por eso Gracián apunta, insinúa, alude, brujulea, deja el gusto picado, deja con hambre, da que pensar.

Su obra permanece incorrupta. ¿Seguirá siendo Gracián un extraño entre nosotros o dejaremos, por fin, hablar sus labios adormecidos?

Carta atenagórica de Sor Juana Inés de la Cruz

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Carmen Romeo, Gloria Álvarez y Paula Ortiz

1. Introducción

Sor Juana Inés de la Cruz es la figura más representativa de la literatura colonial, una escritora singular, defensora de la libertad intelectual de la mujer, a la que una serie de circunstancias históricas y estéticas la hicieron brillar en su época de forma inusitada.

En su obra se sintetizan todas las corrientes literarias del Siglo de Oro: tradicionales, renacentistas y barrocas, populares, cultas y vulgares, y todas quedan asimiladas en un tono propio, en ese tono propio del habla de las mujeres.

No quiso *ruidos con el Santo Oficio*, pero, a pesar de ello, desde dentro de la Iglesia buscó y reclamó la libertad, y su actitud fue un impulso de libertad para la propia Iglesia.

Sor Juana comunica un desasosiego interior, provocado por una constante búsqueda de conocimientos y por un permanente conflicto entre la necesidad de hacer oír su voz de mujer y la de tener que recurrir a una autoridad eclesiástica que lo hiciera posible.

2. Biografía

Para reconstruir la vida de Sor Juana resulta interesante partir del documento más cercano a los hechos, la autobiografía que dejó en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*¹.

Nació en San Miguel de Nepathla el 12 de noviembre de 1651 y murió en México el 17 de abril de 1695, hija de Isabel Ramírez y del capitán Pedro Manuel de Asbaje. Llamada en el mundo Juana de Asbaje y Ramírez de Cantillana, es la personalidad literaria más sobresaliente de la época colonial hispanoamericana. Autodidacta y muy culta, ella misma nos cuenta que a los tres años aprendió a leer, pasión que la acompañaría toda su vida. A los seis o siete años ya quiso asistir a las clases de la universidad disfrazada de chico y siendo todavía una niña aprendió latín en apenas veinte lecciones. A los catorce años ya era tan famosa por su saber y por sus poesías que toda la corte tuvo la seguridad de su genio, y también la Iglesia, que llegó a sobresaltarse por su fama: ya en vida era conocida como la «Décima Musa» o como el «Fénix de México».

Tras una corta estancia en el palacio virreinal ingresó como monja carmelita descalza y después pasó a la Orden de las Jerónimas, orden en la que habían ingre-

¹ El obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, publicó una carta dirigida a Sor Juana en la que firmaba con el seudónimo de Sor Filotea de la Cruz y Sor Juana le contestó con su obra *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

sado muchas beguinas y beatas. Eligió esta forma de vida porque amaba la libertad y el estudio y, con gran realismo, reconoció que aborrecía menos la vida de la comunidad que la vida del matrimonio: «*Entreme religiosa porque, aunque conocía que tenía el estado cosas —de las accesorias hablo, no de las formales— muchas repugnantas a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación*».

El convento de las jerónimas resultó ser un lugar muy apropiado para desarrollar sus inquietudes intelectuales y literarias. El locutorio era frecuentado por la elite virreinal, en él se sostenían amenas pláticas sobre literatura, representaciones teatrales, conciertos de música escogida y encendidos debates intelectuales sobre temas de actualidad. Uno de ellos fue el que suscitó el *Sermón del Mandato* del padre Vieyra que tantas consecuencias tendría para la obra de Sor Juana.

Al cumplir los cuarenta años abandonó los estudios que tanto la apasionaban y se entregó de lleno a la oración y a la caridad. Murió víctima de unas fiebres epidémicas, atendiendo a las hermanas del convento.

Su temperamento fuerte y apasionado no fue un obstáculo para su condición de monja. Como Santa Teresa, se defendió con firmeza contra los que opinaban que una monja no debía escribir sobre cosas profanas y contra los que afirmaban que las mujeres no debían saber demasiado.

3. Obra literaria

Sor Juana tiene una extensa obra publicada sin ningún orden, ni temático ni cronológico, que ha sido clasificada de forma variada según los intereses de sus editores.

Cultivó los géneros que estaban de moda en su época. Destacó en el teatro, no sólo con los autos sacramentales, sino también con las comedias de capa y espada. Escribió poesía profana y religiosa, poesía intimista y de circunstancias, culta y popular, y cuando quiso desvelar sus verdades ocultas comenzó a escribir en prosa.

3.1. Obras en prosa

Están representadas fundamentalmente por dos grandes escritos: la *Carta Atenagórica* y la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

La *Carta Atenagórica* apareció en 1690 en la ciudad de Puebla en forma de folleto con un largo título: *Carta Atenagórica que la madre Juana Inés de la Cruz, religiosa profesa de velo y coro en el muy religioso convento de San Jerónimo... Que imprime y dedica a la misma sor Philotea de la Cruz, su estudiosa aficionada en el convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles*².

² En las Obras Completas aparece con otro título: *Crisis sobre un sermón de un orador grande entre los mayores que la madre Soror Juana llamó Respuesta por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos*.

Este es el único escrito teológico de la autora que, además, resulta insólito por dos razones: por ser un escrito teológico de una mujer y por haber sido escrito, como ella dice, para complacer a vuesa merced: *nació en v.md. el deseo de ver por escrito algunos discursos que allí hice de repente*. Escrita por encargo, critica el *Sermón del Mandato* del padre Vieyra con gran conocimiento de la Teología y aplicando el mismo método con que los escolásticos sometían a discusión sus pareceres.

La *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* se publicó después de la muerte de Sor Juana en 1700. Es la *Respuesta* al obispo y, a la vez, un complemento a su gran obra poética, a *Primero Sueño*. Como en *Primero Sueño* es el relato de los diarios afanes del mismo espíritu, pero aquí contados en un lenguaje directo y familiar.

4. La Carta Atenagórica

Una serie de circunstancias externas nos ayudan a comprender este texto esencial en la producción literaria de Sor Juana. En 1650, cuando ella todavía no había nacido, Antonio de Vieyra, jesuita portugués, confesor del rey de Portugal y uno de los mejores oradores de la época, había escrito, entre otros, el *Sermón del Mandato*, en el que expresaba su opinión sobre la más alta fineza de Cristo en el fin de su vida, a la vez que analizaba e impugnaba los pareceres de San Agustín, San Juan Crisóstomo y Santo Tomás.

Cuarenta años después, en la tertulia del convento jerónimo, Sor Juana comentaba el sermón de Vieyra³ y lo refutaba con razones que debieron convencer a alguno de sus oyentes, que le rogó que lo escribiera.

Sor Juana, siguiendo el consejo, escribió su *Respuesta o Crisis de un sermón*, que a través de varias manos llegó al obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz, erudito teólogo que leyó el manuscrito de la monja y decidió publicarlo a su costa con el título de *Carta Atenagórica* (1690)⁴.

La *Carta Atenagórica* es un texto muy polémico. Parece, por el contexto histórico, que detrás de la crítica al padre Vieyra se esconde la crítica a Aguiar y Seijas, arzobispo de México.

³ «Vieyra es una figura que pertenece tanto a la historia de Portugal como a la de Brasil. Considerado como uno de los grandes prosistas de su siglo, fue muy leído y comentado en España y en sus dominios. Sus sermones y cartas fueron publicados en español varias veces, incluso en México. Vieyra predicó varios sermones del Mandato, pero el criticado por Sor Juana fue pronunciado en la capilla real de Lisboa en 1650. O sea, cuarenta años antes. No es menos extraordinario que su autor, desterrado en Brasil, no se hubiera enterado nunca de la crítica de Sor Juana». Octavio Paz reconstruye con mucha claridad todo el contexto histórico y todos los episodios que rodearon la publicación de esta obra de Sor Juana. En definitiva, cómo Sor Juana fue utilizada por el obispo de Puebla —Manuel Fernández de Santa Cruz— para defender sus propios intereses y cómo en lugar de enfrentarse él, personalmente, al arzobispo de México, Francisco Aguiar y Seijas, de forma encubierta enfrenta a Sor Juana. En vuelta en unas relaciones sociales complicadísimas, Sor Juana ataca a Vieyra, porque atacarlo a él era atacar a Seijas y a los influyentes jesuitas amigos del arzobispo. PAZ, O. (1995): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral, pp. 511 ss.

⁴ En la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* se lee, con relación a la Carta Atenagórica: «Pero ya que su ventura la arrojó a vuestras puertas, tan expósita y huérfana, que hasta el nombre le pusisteis vos, pésame que entre sus deformidades, llevase también los defectos de la prisa» y un poco más adelante: «Y así, en lo poco que se ha impreso mío, no sólo mi nombre, pero ni el consentimiento para la impresión ha sido dictamen propio, sino libertad ajena que no cae bajo mi dominio, como lo fue la impresión de la Carta Atenagórica».

En la *Carta Atenagórica* se recogen las palabras del padre Vieyra que motivaron la respuesta: «*El estilo que he de guardar en este discurso será éste. Referiré primero las opiniones de los santos y después diré también la mía; mas con esta diferencia, que ninguna fineza de amor de Cristo dirán los santos a la que yo no dé otra mayor que ella. Y a la fineza del amor de Cristo que yo dijere, ninguno me ha de dar otra que la iguale*».

En estas palabras vemos que el padre Vieyra más que una discusión teológica lo que está lanzando es un reto dialéctico, una provocación. Está suscitando una de esas interminables cuestiones bizantinas, propias del barroco, en las que más que el contenido lo que preocupaba era el lucimiento ingenioso y verbal.

No es de extrañar que Sor Juana, tremendamente preocupada por estas cuestiones que le permitían brillar, aceptara el reto del orador. En realidad la dialéctica, como en el ágora de Atenas, era un juego, un divertimento y, a la vez, una ocasión para brillar en público, para adquirir prestigio y fama. Como en la dialéctica clásica lo importante era la lógica del discurso. Lo raro y novedoso es que una mujer participe en este juego reservado a los doctos varones⁵.

El sermón del padre Vieyra era una pieza de oratoria conocida en todos los ambientes cultos, como se desprende de la afirmación de Sor Juana; *vuesa merced los podrá leer despacio en el mismo autor*. Y ella misma posee una clara conciencia de la repercusión pública de su respuesta, aunque la llame papel: *porque esto no son más que unos apuntes o reclamos para dar claridad a la respuesta, que es ésta*.

El tema se centra en el amor y en la figura de Cristo. Cristo al final de sus días no pudo amar más, en mayor grado se entiende, que antes, porque su amor, desde el principio, había sido perfecto e infinito. Pero, al final de sus días, sus efectos fueron mayores, porque juntó el fin con lo fino⁶. Con estos preámbulos comienza el escrito en que se trata de demostrar cuál fue la mayor fineza de Cristo al final de sus días, teniendo siempre en cuenta que para Sor Juana fineza no es tener amor, sino la demostración externa del amor.

La *Carta Atenagórica* no es espontánea como pretende hacernos creer su autora, está concebida como un todo y organizada de forma novelesca. Se divide en dos partes marcadas formalmente con dos despedidas, dos finales de capítulo, pero temáticamente entrelazadas: el nuevo aspecto temático de la segunda parte, las finezas de Dios y la teoría de los «favores negativos» se anuncia antes de acabar la primera.

⁵ En este sentido nosotras proponemos interpretar etimológicamente *Atenagórica* como carta digna del ágora de Atenas, digna de ser tenida en cuenta entre los discursos públicos de los sabios.

Guillermo Schmidhuber de la Mora, en el prólogo a la edición facsímil propone otra interpretación. «El adjetivo *atenagórica* no fue escrito por Sor Juana, sino agregado por Fernández de Santa Cruz como título del ensayo sorjuanino, acaso como un homenaje a la inteligencia de Sor Juana. Ezequiel A. Chávez propuso la etimología en forma inexacta: “de las voces griegas *Athena*, Minerva, y del sufijo *-ica*, que vale tanto como *digna de*. Todos los críticos posteriores han aceptado esta explicación a pesar de que el adjetivo debiera ser *atenaica* o *ateniense*”. Propongo aquí una nueva interpretación: *Atenagórica* significa digno de Atenágoras, relativo al famoso filósofo y apologeta griego del siglo II, quien ya convertido al cristianismo dedicó a Marco Antonio su obra *Súplica en favor de los cristianos*».

⁶ Para Vieyra el amor fino es aquel que no busca causa ni efecto; ama porque ama y ama para amar.

La primera parte de la carta, hasta la primera despedida, marcada por el primer *Vale*, defiende que Cristo quiere que lo quieran los hombres porque es humano, es decir, Cristo pide muestras de correspondencia a su amor. Esta postura se contradice con la de otros poemas religiosos anteriores, pero es la que ha expuesto en muchos poemas amorosos.

Para ver la relación de esta primera parte con la segunda resulta muy útil conocer la doble postura que Sor Juana mantuvo en relación con el amor humano, porque a esa doble postura obedecen las dos partes de la carta.

En la primera parte presenta el amor que exige correspondencia, el que ella llama amor recíproco, y que produce una especie de felicidad, pero que no es el amor perfecto. En esta parte realiza una vuelta a lo divino de este tipo de amor humano. Por eso defiende que Cristo quiere que lo quieran los hombres porque es humano. Aquí, Sor Juana, cuando discute sobre las finezas de Cristo, defiende la postura de San Agustín, que la mayor fineza de Cristo es morir por nosotros.

En la segunda parte presenta el amor que no exige correspondencia, el que ella considera el amor más alto, el más pleno, el que llama heroico. En esta parte, mucho más corta, realiza una vuelta a lo divino de este tipo de amor, expone la teoría de los «favores negativos» y su opinión sobre las finezas divinas. Ya no habla de las finezas de Cristo en cuanto hombre sino de Dios en cuanto Dios. Ha desaparecido el elemento humano de la naturaleza divina, la que daba la originalidad del cristianismo. En el poema *Primero Sueño* tampoco aparecía el aspecto humano de la divinidad, allí tampoco hablaba de Cristo. Aquí aparece sólo Dios como Ser Supremo, y Dios no pide correspondencia, como tampoco se pedía en los amores heroicos humanos.

Además, este amor que no pide correspondencia brota de la libertad humana, de esa libertad que ahora no es una gracia que Dios nos da, sino de un «favor negativo» que nos hace, porque la mayor fineza de Dios consiste en dejarnos de la mano y así acrecentar nuestra libertad. Este tratamiento de los «favores negativos» es uno de los motivos por los cuales Sor Filotea, es decir, el obispo de Puebla, reprende a Sor Juana en una breve carta que sirve de prólogo a la *Atenagórica*.

Sor Juana, para rebatir al padre Vieyra, vuelve a lo divino temas que ya había tratado en otros textos. Pero, para ello, utiliza las mismas ideas y los mismos procedimientos que había utilizado él. En realidad utiliza el discurso del poder para poner en peligro al mismo poder: «*seguiré en la respuesta el método mismo que siguió el orador*». Sor Juana, preocupada e interesada por el método de razonamiento, en la carta sigue una lógica escolástica, una lógica propia del discurso masculino.

Con esta postura se adelanta a los discursos del feminismo ilustrado en los que se ataca el pensamiento dominante desde dentro de su mismo discurso: «*mi asunto es defenderme con las razones de los tres santos padres*». En realidad lo que intenta es lucir su razonamiento, exponer sus capacidades en un escrito público, participar en una dialéctica de interés público, darse a conocer, medirse con los grandes ingenios de la época, medir su capacidad de razonar, no sólo con un hombre sino con las máximas autoridades de la Iglesia.

La impresión que nos produce es que Sor Juana fue una verdadera pugilista intelectual, que se atrevió a hacer frente a uno de los oradores más famosos, que se

empeñó en hacer oír su voz con una humilde carta y que lo hizo con la misma potencia que el famoso sermón. Octavio Paz comenta esta pasión dialéctica: «*Vana sutileza e ingenio vacío —tanto en Vieyra como en Sor Juana— pues no estaban aplicados a ningún objeto real sino a entelequias alejadas de la verdadera filosofía. Pasión retórica, enamorada de sí misma y lejos también del auténtico sentimiento religioso*»⁷. Pero, consideramos que no se ha subrayado con suficiente claridad que esta postura de Sor Juana abrió el camino por el que luego habrían de transitar los discursos de muchas mujeres laicas que reclamaban el derecho a la igualdad. Sor Juana, como mujer, no podía hacer un sermón, por eso escribió una carta, género que se ajustaba bien al discurso femenino.

4.2. La carta prólogo que precede a la *Carta Atenagórica*

La *Carta Atenagórica* iba precedida por otra breve carta dirigida a Sor Juana y firmada por Sor Filotea de la Cruz, monja de un convento de Puebla que se declaraba estudiosa de la autora. En realidad, Sor Filotea de la Cruz era el seudónimo con el que se encubría el obispo de Puebla. Este juego de máscaras resulta un magnífico juego de narradores encubiertos.

De forma breve, tras los elogios, el obispo censuraba a la escritora por dedicarse demasiado a las letras profanas y, además, le reprochaba la teoría de los «favores negativos». Así, por una parte, criticaba la vocación literaria de Sor Juana y, por otra, él se alejaba de esta teoría religiosa de la monja que resultaba sospechosa.

El obispo de Puebla no presenta una postura clara con relación a la *Carta Atenagórica* porque: le pide a Sor Juana que escriba la crítica al padre Vieyra, la publica y él mismo da su *Aprobación* al escrito; pero, se esconde bajo un seudónimo de significado ambiguo⁸ y escribe esta carta-prólogo en la que, a la vez, elogia y reprende a Sor Juana.

Este prólogo era parte de un enredo muy difícil de explicar y de entender, era una artimaña frente a los enemigos de Sor Juana quienes se sentirían satisfechos por la reprimenda y a la vez daba pie para que ella se defendiera. Esta carta del obispo parece una invitación, como la del *vuesa merced* de Lázaro de Tormes para que ella exponga su caso y lo defienda.

Lo que resultó imprevisible fue la reacción de Sor Juana. El obispo había puesto el dedo en la llaga, la había herido en lo que más le preocupaba, en su vocación literaria y en su afán de saber. Esto es lo que ella no le perdonó, lo que provocó la airada *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

⁷ Paz, O. (1995): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral, p. 514.

⁸ Tras un análisis de la procedencia literaria del seudónimo, Octavio Paz llega a la conclusión de que el propio seudónimo era ya una invitación a Sor Juana a que dejase las letras profanas por las sagradas. Éste resultó ser el ataque que más le dolió a ella, porque en ese momento estaba más preocupada por el tema del conocimiento que por el aspecto religioso. Para todas estas cuestiones cfr. Paz, O. (1995): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral, pp. 536 ss.

4.3. La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz

La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz siguió a la *Carta Atenagórica* y apareció pronto, antes de un año, el 1 de marzo de 1691. Sor Juana dolida, airada, pero manteniendo las formas que la relación de obediencia le exigía, contestó al obispo de Puebla con un texto único en la historia de nuestra literatura.

No es sólo la versión en prosa de *Primero Sueño*, un texto sobre las confidencias de la vida intelectual, es, además, una enardecida respuesta al obispo de Puebla en la que intenta contestar a las acusaciones que le hacen sus adversarios. De ahí que tome formas variadas: unas veces la de un alegato, otras la de unas memorias, mezcladas con un género de exposición de ideas, equivalente a lo que hoy sería un ensayo.

Abundantes pasajes de la *Respuesta* son reinterpretaciones y juicios de crítica literaria sobre sus propias obras. En varias ocasiones hace referencia a la *Carta Atenagórica* para aclarar, justificar y defenderse de las acusaciones: «*Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que le debo a la Santa Madre Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria a Vieyra fue en mi atrevimiento?*», y más adelante dice: «*Demás yo ni falté al decoro que a tanto varón se debe, como acá ha faltado su defensor [...] ni toqué a la Sagrada Compañía en el pelo de la ropa, ni escribí más que para el juicio de quien me lo insinuó [...] Que si creyera que se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue. Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? y con eso él quedaría vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta. Si está bárbara —que en eso bien dicen—, riase, aunque sea con la risa que dicen de conejo, que yo no le digo que me aplauda, pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen*»

El tema religioso, tema central en la *Carta Atenagórica*, aquí pasa a segundo lugar, porque había sido ofendida en lo que más le importaba, en su vocación por el ansia libre de saber. Como era de esperar, esta réplica es una defensa enardecida de las letras profanas y, en particular, de las letras profanas escritas por mujeres. Y, como frente a la Inquisición, no podía decir que eran iguales a las sagradas se las ingenió para exaltarlas y mostrar tanto su valía como su necesidad.

El tono es ambiguo: un vaivén que va desde la reflexión hasta la defensa. En los momentos de reflexión se da cuenta de que la atacan por cultivar la literatura profana, pero que en realidad la están atacando por ser mujer, ya que, en su época, había abundantes clérigos que cultivaban la literatura profana en los conventos y que no eran atacados. Este es el principal motivo por el que su discurso se convierte en una defensa. Defensa de la literatura profana, pero, también y sobre todo, viva defensa de su condición de mujer.

Cuando ella misma se pregunta que por qué no ha escrito más letras sagradas, su respuesta es muy ambigua. Confiesa que no es capaz de penetrar en los asuntos de la Teología, y sabemos que esto no es cierto, porque acaba de penetrar sutilmente en la *Carta Atenagórica*. Dice también que prefiere los asuntos profanos «*porque*

una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio», en realidad, sabemos que siempre tuvo miedo, pero, también que prefería escribir comedias y sonetos.

La *Respuesta a Sor Filotea* es una justificación pública y ortodoxa de su postura, es una defensa de las mujeres y está llena de afirmaciones desconcertantes, pero no porque sean falsas sino porque son irónicas, porque responden a ese hablar a medias con que tenía que escribir una mujer. Sor Juana desde el punto de vista religioso acepta lo impuesto, acepta la ortodoxia y las convenciones, pero afectivamente es una rebelde, e intelectualmente una insumisa, y resultaba muy difícil, por no decir imposible, que ella, al tratar de defenderse, no se contradijera en sus escritos.

Aunque va dirigida a sor Filotea, es una respuesta al obispo de Puebla, a todos sus adversarios y a todos sus censores. Es un acto de rebelión que la condenará al silencio. Se da cuenta de que la condenan sobre todo por ser mujer, por eso la *Respuesta a Sor Filotea* es uno de los textos fundamentales de la defensa de las mujeres.

5. El estilo en la carta

En las obras en prosa y particularmente en la *Carta Atenagórica* apreciamos un reflejo del estilo de la prosa barroca de la época: los recursos literarios, parte de la organización sintáctica y muchas palabras resultan familiares a los lectores de Gracián. Pero detrás de estos rasgos, organizando todo el discurso, está presente el magisterio de la prosa teresiana, el estilo personal de Sor Juana y algunas características propias de la escritura femenina.

Sor Juana que no tenía un modelo, un sendero en el que reconocerse para elaborar un discurso teológico, parte de ella misma e inventa una nueva forma de expresión con la que intenta trascender el modelo masculino. Nos llama la atención la nueva relación entre el sujeto del discurso, la voz de Sor Juana, los rasgos que proceden de su propia experiencia, y el contenido mismo del discurso. La voz del texto es la de un sujeto que asume el proceso de razonamiento, pero que no es racionalista, fenómeno que resulta especialmente evidente en la sintaxis. Si la sintaxis organiza la estructura lógica del discurso y garantiza la unidad del yo, la expresión de Sor Juana es de un aparente desorden: pasa con gran facilidad de una culta ordenación barroca al estilo coloquial, de la cita latina a la frase hecha.

Sor Juana parte de una experiencia individual, de sus sentimientos, de «este es *mi sentir*», para enfocar un contenido hasta entonces ajeno a la pluma de una mujer. Así, coloca la reflexión teológica en la frontera entre una escritura personal y una escritura filosófico-científica que no se puede reducir ni a la una ni a la otra. Esta escritura fronteriza lleva consigo una mezcla de géneros y registros: la réplica al sermón se hace en un papel con forma de carta en la que utiliza con la misma soltura el cultismo barroco que la expresión coloquial. Estos rasgos están unidos de forma tan solidaria que no permiten una distinción rígida.

La carta es un constante vaivén de lo subjetivo a lo objetivo: las expresiones personales, intimistas y apasionadas, conviven con las pruebas objetivas, con la constante apelación a los argumentos de autoridad, con los ejemplos de las Sagradas Es-

crituras y con las citas latinas, de tal forma que su palabra queda dentro del lenguaje de la cultura oficial y, a la vez, desde el interior de esa cultura hace posible una perspectiva diferente, no vulnera las reglas del juego, pero tampoco se homologa con ellas.

6. La presente edición

Nos parece oportuno presentar una edición modernizada de la *Carta Atenagórica*, porque es un texto citado y comentado en casi todos los estudios de Sor Juana, pero resulta difícil encontrarlo completo en las ediciones modernas de sus obras.

Para la fijación del texto hemos seguido la «edición facsimilar» que en 1995 publicó, en México, Fredo Arias de la Canal. Hemos respetado el texto facsímil, pero hemos adaptado las grafías y la puntuación a la moderna ortografía y a las nuevas reglas de puntuación. También hemos corregido algunos casos de leísmo que hoy resultan de dudosa corrección, sobre todo los que afectan a los objetos y hemos completado algunas palabras que están abreviadas. En las citas latinas hemos respetado rigurosamente el texto original, independientemente de la corrección gramatical de algunos casos.

En los márgenes de la carta hay unas glosas referidas a algunos puntos de contenidos del discurso o a algunos pasajes de la Sagrada Escritura. Todas ellas están recogidas en notas a pie de página al final de los párrafos a los que hacen referencia.

7. Bibliografía

- CAMPOAMOR, C. (1983): *Sor Juana Inés de la Cruz*, Madrid, Júcar.
- GALAVIZ, J. M. (1987): *Juana Inés de la Cruz*, Madrid, Historia 16 & Ediciones Quorum.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1978): *El arte literario de Santa Teresa*, Madrid, Ariel.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (1951-57): *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. de Alfonso Méndez Plancarte, México, Fondo de Cultura Económica.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (1968): *Obras escogidas*, ed. de Juan Carlos Merlo, Barcelona, Bruguera.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (1978): *Selección*, ed. de Luis Ortega Galindo, Madrid, Editora Nacional.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor (1992): *Poesía lírica*, ed. de José Carlos González Boixo, Madrid, Cátedra.
- PAZ, O. (1995): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral.
- VV.AA. (1998): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, Coord. Zavala, I., Madrid, Anthropos.
- ZAVALA, Iris M. (1997): «Segunda Carta Atenagórica» en *La conjura del olvido*, Barcelona, Icaria.

Crisis¹ sobre un sermón, de un orador grande entre los mayores, que la madre Soror Juana llamó *Respuesta* por las gallardas soluciones con que responde a la facundia de sus discursos.

Muy Señor Mío: de las bachillerías² de una conversación, que en la merced que me hace, pasaron plaza de vivezas³ nació en v.md.⁴ el deseo de ver por escrito algunos discursos⁵ que allí hice de repente⁶, siendo algunos de ellos, y aun los más, sobre los sermones de un excelente orador⁷, alabando algunas veces sus fundamentos, otras disintiendo⁸ y, siempre, admirándome de su sin igual ingenio, que aún sobresa-le más en lo segundo que en lo primero. Porque, sobre sólidas basas, no es tanto de admirar la hermosura de una fábrica como la de la que sobre flacos fundamentos se ostenta lúcida, cuales⁹ son algunas de las proposiciones¹⁰ de este sutilísimo talento, que es tal su suavidad, su viveza, su energía, que al mismo que disiente enamora con la belleza de la oración, suspen- de con la dulzura, hechiza con la gracia y eleva, ad- mira y encanta con el todo¹¹.

De esto hablamos y v.md. gustó (como ya dije) ver esto escrito¹². Y porque co- nozca que le obedezco en lo más difícil, no sólo de parte del entendimiento, en asun- to tan arduo¹³, como notar proposiciones de tan gran talento, sino de parte de mi ge- nio, repugnante a todo lo que parece impugnar a nadie¹⁴, lo hago, aunque, modificado

¹ Linán y Verdugo en su *Libro de aviso de forasteros...* dice algo válido para explicar el nombre de *crisis* con que Gracián titula los capítulos de algunas de sus obras «... porque crisis es un vocablo de naturaleza griega, de la facultad de la arte médica, que quiere decir juicio, del verbo crino que es juzgar». Gracián prefiere crisis y no crítica, con el valor de juicio. Cfr. GRACIÁN, *El criticón*, ed. de Prieto, A. Madrid, Planeta, pp. 7 y 418.

² Locuacidad impertinente. Fig. y fam.: Cosa dicha sin fundamento.

³ pasar plaza de... expresión coloquial: pasar por... Tener la fama que se expresa.

pasaron plaza de vivezas: tuvieron fama de agudas e ingeniosas las bachillerías de Sor Juana. En la ciu- dad, se habían hecho famosos y habían dado lugar a vivas discusiones los comentarios ingeniosos de Sor Juana sobre los sermones del padre Vieyra, particularmente los que tuvieron lugar a propósito del famoso *Sermón del Mandato*, pronunciado en la capilla real de Lisboa en 1650.

⁴ Se refiere a algún contertulio que le pidió que lo escribiera. Un v.md. enigmático que no sabemos a quién identifica. Incluso podría ser un artificio literario, una ocasión para poder escribir al amparo de un mandato. Más tarde, el obispo de Puebla, cuando llegue a sus manos publicará este escrito, pero no hay que confundir el v.md. receptor interno de la carta con el que se responsabilizó de su publicación posterior.

⁵ Las charlas y discusiones que tenían lugar en el locutorio de las jerónimas, muchas de las cuales, si ha- cemos caso a Sor Juana, trataron sobre los sermones del padre Vieyra.

⁶ Como el autor de Lázaro de Tormes y Santa Teresa, dos autoridades cuestionadas, justifica el proceso mismo de la escritura: su intención no culta y un discurso en el que se busca como rasgo de estilo lo coloquial y espontáneo. Esa espontaneidad, ese *de repente*, es irónica. Con este título, la respuesta de Sor Juana, queda pa- rangonada con las grandes obras de la literatura.

⁷ Se refiere a los sermones del padre Vieyra que fueron motivo de frecuentes y apasionadas discusiones en la época.

⁸ Esta alternancia es muy característica de las discusiones y de la oratoria barroca.

⁹ cual equivale a como.

¹⁰ Lo utiliza como sinónimo de afirmaciones.

¹¹ Propio del arte de la oratoria de la época es este tipo de alabanza desmedida para hacer después una crítica.

¹² La carta, aparentemente, es fruto de conversaciones anteriores.

¹³ Se refiere a lo complejo del tema.

¹⁴ Aquí Sor Juana no es sincera, porque conocemos el gusto que tenía por las polémicas y las discusiones que precisamente hicieron famoso su locutorio. Esta afirmación que se contradice con su afición dialéctica le sirve para reforzar su actitud de obediencia.

este inconveniente, en que, así de lo uno como de lo otro, será v.md. sólo el testigo¹⁵, en quien la propia autoridad de su precepto, dejaré honestados¹⁶ los errores de mi obediencia, que a otros ojos pareciera desproporcionada soberbia, y más, cayendo en sexo tan desacreditado en materia de letras¹⁷, con la común acepción de todo el mundo. Y, para que v.md. vea cuán purificado va de toda pasión mi sentir¹⁸, es lo primero que propongo: tres razones que, en este insigne varón, concurren de especial amor y reverencia mía.

La primera es el cordialísimo y filial cariño a su sagrada religión, de quien en el afecto no soy menos hija que lo fue dicho sujeto. La segunda, la grande afición que este admirable pasmo¹⁹ de los ingenios me ha siempre debido, en tanto grado, que suelo decir (y lo siento así) que si Dios me diera a escoger talentos no eligiera otro que el suyo. La tercera, el que a su generosa nación tengo oculta simpatía; que juntas a la general de no tener espíritu contradictorio sobraba para callar, como lo hiciera, a no tener contrario precepto²⁰. Pero no bastarán a que el entendimiento humano, potencia libre y que asiente o disiente necesario²¹ a lo que juzga ser o no verdad, se rinda por lisonjear el comedimiento de la voluntad²². En cuya suposición digo que esto no es replicar, sino referir simplemente mi sentir²³, y éste tan ajeno de creer de sí²⁴, lo que del suyo pensó dicho orador diciendo: «*Que nadie le adelantaría*» (proposición en que habló más su nación, que su profesión ni su entendimiento), que, desde luego, llevo pensado y creído que cualquiera adelantará mis discursos con infinitos grados. Y no puedo dejar de decir que a éste, que parece atrevimiento, abrió él mismo el camino y holló el primero las intactas sendas, dejando, no sólo ejemplificadas pero²⁵ fáciles, las menores osadías, a vista de su mayor arrojo: pues si sintió vigor en su pluma para adelantar en uno de sus sermones (que será sólo el asunto de este papel)²⁶ tres plumas, sobre doctas, canonizadas ¿qué mucho que haya

¹⁵ Como muchos escritos de mujeres, lo escribe para que no se haga público. Ésta era una forma de poder escribir sobre lo que no les estaba permitido.

¹⁶ *Honestar*: Honrar a alguien (ant.: intr.): *portarse honestamente*. Dar visos de buena a una acción, justificarla.

¹⁷ No sólo es el tópico de la falsa modestia, además repite de forma irónica un estereotipo misógino.

¹⁸ Se acusaba a los escritos de las mujeres de falta de objetividad por exceso de pasión.

¹⁹ Una palabra de sabor coloquial, ya en 1400, aparece documentada equiparada a un verbo que parece significar *encantar*.

²⁰ Como Santa Teresa escribe por obediencia al mandato de un clérigo de prestigio y de influencia en los tribunales del Santo Oficio.

²¹ Ant. con valor adverbial, *necesariamente*.

²² La pasión del conocimiento en Sor Juana está por encima de los afectos.

²³ Parece que es sincera y que sus escritos brotan de los sentimientos más que de la razón, pero esto es una postura, porque todo el razonamiento que sigue a continuación desmiente esta afirmación, aparentemente ingenua.

²⁴ Sor Juana sigue insistiendo en el tópico de la falsa modestia, para subrayar, por contraste, la soberbia que hay detrás de las palabras del padre Vieyra.

²⁵ *pero* con valor adversativo negativo, equivalente al actual *sino que*, es de uso constante en toda la carta.

²⁶ En lo tocante a sus escritos, como es propio en los escritos de mujeres, insistiendo en el tópico de la falsa modestia, no lo llama escrito sino papel, con un término un poco despectivo. En realidad lo que intenta es provocar sorpresa: poco esperamos de un papel y menos si sale de la pluma de una mujer, por lo tanto, su calidad

quien²⁷ intente adelantar la suya, no canonizada, aunque docta? Si hay un Tulio moderno que se atreva a adelantar a un Agustino²⁸, a un Tomás y a un Crisóstomo ¿qué mucho que haya quien ose responder a este Tulio? Si hay quien no tema combatir en el ingenio con tres, más que hombres ¿qué mucho es que haya quien haga cara a uno, aunque tan grande hombre? Y más si se acompaña y ampara de aquellos tres gigantes²⁹. Pues mi asunto es defender las razones de los tres Santos Padres. Mal dije. Mi asunto es defenderme con las razones de los tres Santos Padres. Ahora creo que acerté, y, entrando en él³⁰, digo que seguiré en la respuesta el método mismo que siguió el orador³¹ en el sermón citado, que es *del Mandato*, y es en esta forma³².

Habla de las finezas³³ de Cristo en el fin de su vida: *In finem dilexit eos*³⁴. Ioann. 13. cap. Y propone el sentir de tres santos padres que son: Agustino, Tomás y Crisóstomo, con tan generosa osadía que dice: «*El estilo que he de guardar en este discurso será éste. Referiré primero las opiniones de los Santos y después diré también la mía; mas con esta diferencia, que ninguna fineza de amor de Cristo dirán los santos a la que yo no dé otra mayor que ella. Y a la fineza del amor de Cristo que yo dijere, ninguno me ha de dar otra que la iguale*». Éstas son sus formales palabras, ésta su proposición y ésta la que motiva la respuesta³⁵.

La opinión primera es de Agustino que siente que la mayor fineza de Cristo fue morir, probada con el texto: *Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ioann. 15. cap.³⁶.

Dice este orador que *mayor fineza fue en Cristo ausentarse que morir*. Pruébalo por discurso, porque Cristo amaba más a los hombres que a su vida, pues da la vida por ellos: luego más fineza es ausentarse que morir. Pruébalo con el texto de la

será sorprendente. Además, ya desde el principio hace explícita su intención de rigor intelectual, su intención de sujetarse al tema.

²⁷ ¿Qué mucho que haya quien...? Expresión coloquial hiperbólica que se repite a lo largo de todo el escrito y que es propia de una conversación pero no de un escrito teológico, equivalente a algunas expresiones hiperbólicas actuales del tipo: ¿Cómo no va a haber quién...?

²⁸ Unas veces lo llama Agustino y otras San Agustín.

²⁹ Van a constituir los argumentos de autoridad del razonamiento de Sor Juana.

³⁰ Se entiende en el método.

³¹ A Sor Juana le preocupa el método de razonamiento. Como las grandes figuras en las que se apoya, seguirá un razonamiento basado en la casuística de la lógica escolástica.

³² En estos párrafos iniciales en los que está justificando la razón de su escrito se percibe un tono de inseguridad que le dificulta la expresión. A medida que se va sintiendo más segura, su discurso resulta más claro.

³³ Hace referencia a las pruebas de amor y bondad de Cristo. Sor Juana juega con el rasgo estilístico de la homofonía *fin* y *fino*. Habla de las finezas de Cristo al final de sus días donde juntó el fin con lo fino. Por otra parte, este tema de las muestras de amor o «finezas de Cristo» era típico de la Contrarreforma y Sor Juana lo trata también en otras obras: en algunos poemas amorosos, en un sainete, en algunos villancicos (en el de San Bernardo).

³⁴ *Los amó hasta el fin*.

Las citas en latín van salpicando el texto. La propia Sor Juana, en la *Respuesta a Sor Filotea*, afirma que aprendió latín en apenas veinte lecciones, pero como podemos comprobar muchas de ellas son frases hechas que pudo aprender de oídas.

³⁵ Nótese la provocación que para Sor Juana suponen las palabras del padre Vieyra.

³⁶ *Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos*.

Este párrafo lleva una acotación al margen que dice: «D. Agustín».

Magdalena que llora en el Sepulcro y no al pie de la Cruz, porque aquí ve a Cristo muerto y allí ausente, y es mayor dolor la ausencia que la muerte.

Pruébalo más con que Cristo no hace demostraciones de sentimiento en la Cruz cuando muere: *inclinato capite emissit spiritum*³⁷, y las hace en el Huerto, porque se aparta: *factus in agonia*³⁸, porque le es más sensible la ausencia que la muerte.

Pruébalo con que, pudiendo Cristo resucitar al segundo instante que murió y sacramentarse después de la resurrección, que lo primero era remedio de la muerte y lo segundo de la ausencia, dilata el remedio de la muerte hasta el tercer día y el de la ausencia no sólo no lo dilata, pero lo anticipa, sacramentándose en el día antes de morir. Luego, siente más Cristo la ausencia que la muerte³⁹.

Prueba más. Dice que Cristo murió una vez y se ausentó una vez, pero que a la muerte no le dio más que un remedio, resucitando una vez, mas que a la ausencia le buscó infinitos, sacramentándose. Y así a la muerte le dio una resurrección por remedio, pero por una ausencia multiplica infinitas presencias. Luego, siente más la ausencia que la muerte.

Dice más, que siente Cristo tanto más la ausencia que la muerte, que siendo así, que el Sacramento de la Eucaristía, en cuanto sacramento es presencia y en cuanto sacrificio es muerte, en que muere Cristo tantas veces cuantas se hace presente, no repara en que cada presencia le cuesta una muerte. De manera que siente tanto más Cristo el ausentarse que el morir, que se sujetó a una perpetuidad de muerte por no sufrir un instante de ausencia. Luego, fue mayor fineza ausentarse que morir.

Estas son en sustancia sus razones y pruebas, aunque por no dilatarme⁴⁰ las estrecho a la tosquedad de mi estilo⁴¹ en el que no poco pierden su energía y viveza. Y, será preciso hacerlo así en todos los discursos, pues v.md. los podrá leer despacio en el mismo autor⁴² a que me refiero, porque esto no son más que unos apuntes o reclamos para dar claridad a la respuesta, que es ésta.

Siento con San Agustín que la mayor fineza de Cristo fue morir. Pruébese por discurso, porque lo más apreciable del hombre es la vida y la honra y ambas cosas da Cristo en su afrentosa muerte. En cuanto Dios, ya había hecho con el hombre finezas dignas de su omnipotencia, como fue el criarle, conservarle, etc. Pero, en cuanto hombre no tiene más que poder dar que la vida. Pruébese, no sólo con el texto: *Maiozem hac dilectionem, etc.*⁴³. El cual se puede entender de otros amores, sino con otros infinitos. Sea uno en el que Cristo dice que es buen Pastor: *Ego sum Pastor bonus; bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis*⁴⁴. Donde Cristo habla de sí

³⁷ *Inclinada la cabeza entregó el espíritu.*

³⁸ *Entrado en agonía.*

³⁹ En este párrafo una nota al margen: Luc. cap. 22.

⁴⁰ Un largo discurso va a ser su escrito.

⁴¹ Como Santa Teresa es consciente de su valía literaria, pero expone irónicamente el tópico de la falsa modestia. Precisamente la mayor crítica está tras el tono irónico que envuelve a toda la carta.

⁴² El sermón del padre Vieyra era una pieza de oratoria conocida en los ambientes cultos.

⁴³ *Amor más grande, etc.*

⁴⁴ *Yo soy el buen pastor. El buen pastor sacrifica su vida por sus ovejas.*

mismo y califica su fineza con su muerte. Y, siendo Cristo quien sólo sabe cuál es la mayor de sus finezas, claro es que, cuando se pone a ejecutarlas, él mismo, a haber otra⁴⁵ mayor, la dijera. Y no ostenta para prueba de su amor más que la prontitud a la muerte. Luego, es la mayor de las finezas de Cristo⁴⁶.

Más: dos términos tiene una fineza que la pueden constituir en el ser de grande. El término *a quo* de quien la ejecuta y el término *ad quem* de quien la logra. El primero hace grande una fineza por el mucho costo que tiene al amante. El segundo, por la mucha utilidad que trae al amado. Hay muchas finezas que tienen un término, pero carecen del otro. Sea ejemplo de las primeras Jacob sirviendo catorce años. ¡Oh qué trabajos! ¡Oh qué yelos! ¡Oh qué soles! Gran fineza de parte de Jacob. Pero, veamos: ¿qué utilidad trae esto a Raquel, que es el otro término? Ninguna, pues el tener esposo sin estas diligencias lo lograría por su belleza. Esta fineza tiene sólo el término *a quo*. Sea ejemplo de las segundas Ester, elevada al trono real en lugar de la reina Vasti. ¡Gran dicha! ¡Por cierto, gran ventura! ¡Gran utilidad para Ester! Pero, veamos el otro término. ¿Qué costo le tiene a Asuero esta fineza? Ninguno, sólo querer. Esta fineza tiene sólo el término *ad quem*. Luego, para ser del todo grande una fineza ha de tener costos al amante y utilidades al amado. Pues, pregunto ¿cuál fineza para Cristo es más costosa que morir?, ¿cuál más útil para el hombre que la Redención que resultó de su muerte? Luego, es por ambos términos la mayor fineza morir⁴⁷.

Encarna el Verbo y mide por nuestro amor la inmensa distancia de Dios a hombre. Muere y mide la limitada que hay de hombre a muerte. Y, siendo así, que aquella es mayor distancia cuando nos representa sus finezas y nos recomienda su memoria, no nos acuerda que encarnó y nos representa que murió: *Hoc est Corpus meum, quod pro vobis tradetur, hoc facite in meam commemorationem*⁴⁸. Pues, no nos podía decir Cristo: ¿Éste es mi cuerpo, que por nuestro amor lo tomé y me hice hombre? No, que la encarnación no le fue penosa ni obró luego nuestra redención. Y quiere Cristo acordarnos su costo y nuestra utilidad que son los dos términos que hacen perfecta una fineza y que sólo los comprende su muerte, que es la mayor de sus finezas; porque la encarnación fue mayor maravilla, pero no fue tan gran fineza. Pues, en cuanto a maravilla, mayor maravilla fue hacerse Dios hombre que morir siendo hombre; pero, en cuanto a fineza, mayor costo le tuvo morir que encarnar, porque en encarnar no perdió cosa alguna del ser de Dios cuando se hizo Cristo y en morir dejó de ser Cristo, desuniéndose el cuerpo del alma de que se hacía Cristo. Luego, fue mayor fineza el morir. Y, parece que el mismo Señor lo reguló así. Pruébese por discurso. Todos aquellos que se eligen por medios para algún fin se tienen por de menor aprecio que el fin a que se dirigen. La encarnación fue medio para la muerte, pues Cristo se hizo hombre para morir por el hombre. Conque fue mayor fineza morir que encarnar, aunque sea mayor maravilla encarnar que morir. Luego, morir fue la mayor fineza en la graduación del mismo Cristo que es quien únicamente sabe guardar sus

⁴⁵ a haber otra: equivalente a si hubiera otra. Es una estructura condicional coloquial, casi vulgar.

⁴⁶ En este párrafo hay dos notas al margen: Juan, cap. 15 y Juan cap. 10.

⁴⁷ En este párrafo dos notas al margen: Gen. cap. 29 y Ester cap. 2.

⁴⁸ *Esto es mi cuerpo, que por vosotros será entregado. Haced esto en mi memoria.*

finezas. Y aun por ello dice al expirar: *consummatum est*⁴⁹, porque el expirar fue la consumación de sus finezas⁵⁰.

*Compra*⁵¹ Cristo (dice el autor⁵²) *cada presencia en el Sacramento con una muerte*. Yo entiendo que compra la muerte con la presencia, pues tiene la presencia para acordarnos la muerte: (*Haec*) *Quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*⁵³. Aquella fineza que el amante desea que se imprima en la memoria del amado es la que tiene por mayor. Cristo dice: acordaos de que morí. Y no dice: acordaos de que os crié, de que encarné, de que me sacramenté, etc. Luego, la mayor es morir.

Se confirma esta verdad: aquella fineza que el amante ostenta y reitera más tiene por la mayor. Cristo reitera su muerte y no otra. Luego ésta fue la mayor. Y teniendo infinitos beneficios que podernos acordar, sólo nos acuerda que murió. Luego ésta es la mayor.

Más. Las demás finezas de Cristo se refieren, pero no se representan. La muerte se refiere, se recomienda y se representa. Luego no sólo es la mayor fineza, pero es un compendio de todas las finezas. Pruébolo: Cristo en su muerte nos repite el beneficio de la creación, pues nos restituye en ella al primitivo ser de la gracia. Cristo con su muerte nos reitera el de la conservación, pues no sólo nos conserva vida temporal muriendo porque vivamos, sino que nos da su carne y sangre por sustento. Cristo en su muerte nos reitera el beneficio de la Encarnación, pues uniéndose en la Encarnación a la carne purísima de su Madre, en la muerte se une a todos, derramando en todos su sangre. Sólo el Sacramento parece que no se representa en la muerte, y es porque el Sacramento es la representación de su muerte, y esto mismo prueba ser la mayor fineza la muerte, pues, siendo tan gran fineza el Sacramento, es sólo representación de la muerte.

Pues en verdad que hasta ahora no hemos respondido al autor, sino sólo defendiendo el sentir de Agustino de que la mayor fineza de Cristo fue morir. Vamos a las razones del autor, pues ya dejamos dichos sus fundamentos, a los que, desde luego, le concedemos que *Cristo amó más a los hombres que a su vida; pues la dio por ellos*, pero le negamos el supuesto de que Cristo se *ausenta*. Y, dado que se ausentase, negamos también el que la ausencia sea mayor dolor que la muerte. Vamos a lo primero, que es probar que Cristo no se ausentó.

Sirva de prueba al mío su propio argumento. Si dice que *Cristo siente tanto el ausentarse y tan poco el morir que dilata el remedio de la muerte en la resurrección hasta el tercer día y anticipa el de la ausencia en el Sacramento* ¿Por qué suda en el Huerto? *Factus est sudor eius*⁵⁴. ¿Por qué agoniza de congoja? *Factus in agonia*⁵⁵. ¿Por qué se ausenta, si queda ya presente sacramentado en el Cenáculo? Y si

⁴⁹ *Está consumado.*

⁵⁰ En el margen de este párrafo: I ad Corint. cap. 11.24.

⁵¹ *Compra* con el significado de *adquiere*.

⁵² Cuando Sor Juana habla del autor se refiere al padre Vieyra.

⁵³ *Cuantas veces hicieréis esto, lo haréis en memoria mía.*

⁵⁴ *Le vino un sudor.*

⁵⁵ *Entrado en agonía.*

remedia la ausencia antes que llegue ¿cuál ausencia es la que siente, ya remediada? Luego la agonía no es de que se aparta quien deja ya asegurado el que se queda. Luego de todo esto se infiere que el ausentarse no sólo no se debe contar por la mayor fineza de Cristo, pero ni por⁵⁶ fineza, pues nunca llegó el caso de ejecutarla.

Dice el autor que *Cristo se va, porque nos importa: Expedit vobis ut ego vadam*⁵⁷. Es verdad, que se va; pero es falso que se ausenta. No gastemos tiempo⁵⁸. Ya sabemos la infinidad de sus presencias.

Probado el que Cristo no se ausentó, no sirve la prueba de la Magdalena para esta conclusión, pues sólo sirviera suponiendo el autor la ausencia, que yo niego. Y mi argumento es que la muerte de Cristo fue la mayor fineza de las finezas que obró, no la supuesta de la ausencia, que en ésta niego todo el supuesto, y no hay relativo de comparación entre lo que tiene ser y lo que no lo tiene. Pero, porque propuse probar que no es la ausencia mayor dolor que la muerte y, por consiguiente, ni mayor fineza, sino al contrario, será preciso responder a la prueba de la Magdalena. Y así digo que de llorar la Magdalena en el sepulcro y no llorar al pie de la cruz no se infiere que sea mayor dolor el de la ausencia que el de la muerte, antes lo contrario. Pruébolo.

Cuando se recibe algún grande pesar acuden todos los espíritus vitales a socorrer la agonía del corazón que desfallece. Y esta retractación de espíritus ocasiona general embargo y suspensión de todas las acciones y movimientos hasta que, moderándose el dolor, cobra el corazón alientos para su desahogo y exhala, por el llanto, aquellos mismos espíritus que le bruman⁵⁹ por confortarle, en señal de que ya no necesita de tanto fomento⁶⁰ como al principio. De donde se prueba por razón natural que es menor el dolor cuando da lugar al llanto que cuando no permite que se exhalen los espíritus, porque los necesita para su aliento y confortación. Pruébese con que este mismo efecto suele ocasionar un gozo: luego no son indicio de muy grave dolor las lágrimas, pues son un signo tan común que indiferentemente sirven al pesar y al gusto.

A dos hombres gradúa Cristo con el dulce título de amigos. El uno es Lázaro: *Lazarus amicus noster dormit*⁶¹. El otro es Judas: *Amice ad quid venisti?*⁶². Suceden, a los dos, dos infortunios. Muere Lázaro, muerte temporal; muere Judas, muerte temporal y eterna. Bien claro se ve que esto sería más terrible para Cristo. Y vemos que llora por Lázaro: *Lacrimatus est Iesus*⁶³. Y no llora por Judas, porque aquí el mayor dolor embargó⁶⁴ al llanto y allí el menor lo permite⁶⁵.

⁵⁶ *ni por* equivale a *ni siquiera por*.

⁵⁷ *Os conviene que yo me vaya*.

⁵⁸ Queremos notar la sistemática presencia de la ironía. Si le interesa evitar un tratamiento temático, porque es arduo o difícil de probar, recurre al tópico del abuso de tiempo que provoca aburrimiento, cuando en realidad todo el discurso se basa en largas disquisiciones.

⁵⁹ Hoy *abruma*. *Brumar*, de bruma, «cosa molesta»: magullar, moler a palos.

⁶⁰ *fomento* con el significado de *auxilio o protección*.

⁶¹ *Nuestro amigo Lázaro se ha dormido*.

⁶² *Amigo, ¿a qué has venido?*

⁶³ *Jesús se echó a llorar*.

⁶⁴ *embargó* con el significado de *impidió*.

⁶⁵ En el margen de este párrafo: Juan, cap. 11. Mat. cap. 26. Juan *ubi supra*.

La Reina de los Dolores, para serlo también de los méritos, se halla al⁶⁶ doloroso espectáculo de la muerte de su Unigénito y, cuando lloran con tan distante conocimiento las hijas de Sión, no llora la traspasada Madre: *stantem lego, flentem non lego*⁶⁷, porque el inferior dolor llora, el supremo suspende y no deja llorar.

Dentro del caso mismo de la Magdalena hallaremos otra prueba. No hay duda que la Magdalena amó mucho a Cristo. El mismo Señor lo testifica: *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*⁶⁸. Pues, siendo este amor tan meritorio, claro está que sería perfecto, y el perfecto claro está que es amar a Dios sobre todas las cosas. Luego amaba la Magdalena más a Cristo que a Lázaro, su hermano. Pues ¿cómo llora en la muerte de su hermano: *Et vidit eam lesus flentem, etc.*⁶⁹ y no llora la muerte de Cristo? Es porque tuvo menor dolor en la muerte de Lázaro que en la muerte de su maestro: luego se prueba ser mayor dolor el que no deja llorar que el que llorar deja⁷⁰.

Pruébolo más. ¿Qué dolor hay en la ausencia sino una carencia de la vista de lo que se ama? Pues éste, claro está que lo tiene la muerte más circunstanciado, porque la ausencia trae una carencia limitada y la muerte una carencia perpetua. Luego es mayor dolor el de la muerte que el de la ausencia, pues es una mayor ausencia.

Aprieto más. El ausente siente sólo no ver lo que ama, pero no tiene otro daño en sí, ni en lo que ama. El que muere, o ve morir, siente la carencia de su amado y la muerte propia o siente la carencia y siente la muerte de su amado. Luego es mayor dolor la muerte que la ausencia, porque la ausencia es sólo ausencia y la muerte es muerte y es ausencia. Luego si la comprende con aditamento, mayor dolor será.

Vamos al segundo sentir, que es de Santo Tomás. Dice este Angélico Doctor que *la mayor fineza de Cristo fue el quedarse con nosotros sacramentado cuando se partía a su Padre glorioso*. Ajustadme esto con aquella tan ponderada ausencia del discurso pasado. Vamos al caso.

Dice este sutilísimo ingenio que *no fue la mayor fineza de Cristo sacramentarse, sino quedar en el Sacramento sin uso de sentidos*. Pruébalo con el lugar de Absalón cuando, vuelto de Guesur a la corte y no enteramente reducido a la gracia de David, quería más la muerte que tan penosa ausencia. Allá verá vuesa merced en el sermón lo elegante de esta prueba, que a mí me importa primero averiguar la forma de este silogismo y ver cómo arguye el santo y cómo replica el autor⁷¹.

El Santo dice *sacramentarse fue la mayor fineza de Cristo*. Replica el autor: *no fue sino quedarse sin uso de sentidos en ese sacramento*. ¿Qué forma de argüir es ésta? El Santo supone en género, el autor responde en especie. Luego no está en for-

⁶⁶ *se halla al* con el significado de *se encuentra con*.

⁶⁷ *Prefiero al que está a mi lado y no al que llora*.

⁶⁸ *Se le perdonarán muchos pecados porque ha amado mucho*.

⁶⁹ *Y Jesús la vió que lloraba*.

⁷⁰ En el margen de este párrafo: Juan, *ubi supra*.

⁷¹ En realidad esto es lo que le interesa a Sor Juana, comprender la estructura del discurso del poder. Detrás de este afán por comprenderlo se oculta el problema de adquisición de un lenguaje. Precisamente a ella no le resultaba difícil comprender a Viegna, sino contestar a su discurso con la lógica de la escolástica.

En el margen de este párrafo hay una acotación que dice: «*El autor contra Santo Tomás*».

ma el silogismo ni vale el argumento. Si el Santo hablara de una de las especies infinitas de finezas que se encierran en aquel erario riquísimo del Divino Amor debajo de los accidentes de pan, fuera buena la oposición, pero si las comprende todas en la palabra *sacramentarse* ¿cómo le responde, oponiéndole una de las mismas finezas que el Santo comprende? Si uno dijese que *la más noble categoría era la de la sustancia* y otro le replicase que *no, sino el hombre*, aunque para esto trajese muy elegantes pruebas, cuales son las que trae el autor, no diríamos que no servían porque era sofisticado el argumento y pecaba en la forma⁷², pues ¿el hombre es especie del género de la sustancia y está comprendido debajo de ella? Claro está. Pues así juzgo yo éste, si no es que me engaño, que bien podrá ser, pero lo que aseguro es que no será por pasión. Véalo v.m.d. que yo me sujeto en todo esto (como en todo) a su corrección. Paréceme que, quitadas las primeras basas sobre las que estribaba la proposición, cae en tierra el edificio de las pruebas que, cuando eran más fuertes, tanto son más prontas al precipicio, saliendo flaco el fundamento.

Ya pienso que he satisfecho en lo que toca a la defensa de Santo Tomás, cuya proposición abraza y comprende todas las finezas sacramentales. Pero, si yo hubiera de argüir de especie a especie con el autor, dijera que de las especies de fineza que Cristo obró en el Sacramento no es la mayor el estar sin uso de sentidos, sino estar presente al desaire de las ofensas. Porque, privarse del uso de los sentidos es sólo abstenerse de las delicias del amor, que es tormento negativo. Pero, ponerse presente a las ofensas es no sólo buscar el positivo de los celos, sino también, lo que más, es sufrir ultrajes en el respeto. Y es ésta tanto mayor fineza que aquélla, cuanto va de un amor agraviado a un amor reprimido. Y lo que dista el dolor de un deleite que no se goza a una ofensa que se tolera, dista el de privarse de los sentidos al de hacer cara a los agravios. No ver lo que da gusto es dolor, pero mayor dolor es ver lo que da disgusto.

Venden a José sus hermanos en Egipto y privan a Jacob del deleite de su vista. Atreverse Rubén a violar el lecho de su padre ¡Grandes delitos ambos! Pero, veamos los castigos que Jacob les previene. A Rubén priva de la primogenitura, expresando por causa el agravio, maldícele y quiere que no crezca: *Effusus es sicut aqua, non crescas; quia ascendisti cubile patris tui, et maculasti stratum eius*⁷³. Bien merecida pena a su culpa. Pero veamos, ¿qué castigo asigna a los demás por haber vendido a José? Ninguno, ni vuelve a hacer mención de tal cosa. Pues, ¿cómo?, ¿un delito tan enorme queda así?, ¿vender a su hermano?, ¿y a un hermano tal como José, delicias y consuelo de Jacob, y después amparo de todos?, ¿y esto se olvida, y a Rubén castigan? Sí, que en la venta de José privaron a Jacob sólo del deleite de su amor, pero Rubén ofendió su amor y su respeto. Y es menor dolor privarse del logro del amor que sufrir agravios del amor y de respeto. Luego es en Cristo mayor fineza ésta que aquélla. Esto he dicho de paso, que ya digo que es argumento de especie a especie que puede hacerse al autor, no al Santo. Vamos a la tercera que es de San Juan Crisóstomo⁷⁴.

⁷² Interesada por las estructuras del discurso del poder, Sor Juana resulta una alumna aventajada, y critica las formas del razonamiento de Vieyra con gran soltura.

⁷³ *Eres como el agua desbordada, no crezcas, porque subiste a la cama de tu padre y has profanado su lecho.*

⁷⁴ En el margen de este párrafo: Gen. cap. 49.

Dice el Santo que *la mayor fineza de Cristo fue lavar los pies a los discípulos*. Dice el autor que *no fue la mayor fineza lavar los pies, sino la causa que le movió a lavarlos*⁷⁵.

Otra tenemos no muy diferente de la pasada. Aquella de especie a género, ésta de efecto a causa. ¡Válgame Dios!⁷⁶ ¿Pudo pasarle por el pensamiento al divino Crisóstomo que Cristo obró tal cosa sin causa, y muy grande? Claro está que no pudo pensar tal cosa. Antes no sólo una causa, sino muchas causas manifiesta en tan portentoso efecto como humillarse aquella inmensa Majestad a los pies de los hombres. Este es el efecto. Y con su energía, el Crisóstomo quiere que infiramos de él lo grande de las causas, sin expresarlas, porque no pudo hallar más viva expresión que referir tan humilde ministerio en tanta soberanía, como diciendo: mirad cómo nos amó Cristo, pues se humilló a lavarnos los pies. Mirad lo que deseó: enseñarnos con su ejemplo, pues se abatió hasta lavarnos los pies. Mirad cuánto solicitó la conversión de Judas, pues llegó a lavarle los pies. Y otras muchas más causas que el Evangelio expresa, y muchas más que calla, y que el Crisóstomo incluye en aquél: *lavó los pies a sus discípulos*. Pues, si el motivo de lavar los pies y la ejecución de lavarlos son como causa y efecto, y la causa y efecto son relativos, que aquí no pueden separarse ¿dónde está esta mayoría que el autor halla entre lavar y la causa de lavar, si sólo su diferencia es ser generante la causa y el efecto engendrado?, ¿y cuál es la mayor fineza que da a lo que el Santo dice? Pues, al fin lo refunde en que *Cristo se abatió a los pies de Judas, cuyo corazón era trono de Satanás*. Y este es el efecto que el Santo pondera y expresa, y que *la causa fue por reducirlo*. Y esta es la causa, o una de las causas, que el Santo incluyó, refiriendo el efecto con más misteriosa ponderación que si las expresara.

Quiere el evangelista San Juan dar pruebas del amor del Eterno Padre y lo prueba con el efecto: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*⁷⁷. Amó Dios de tal manera al mundo que le dio a su Hijo: luego el efecto es el que prueba la causa. Para encender nuestros deseos en los bienes eternos se nos dice que ni ojos vieron, ni oídos oyeron, ni corazón humano puede comprender cómo es aquella felicidad eterna. Pues ¿no fuera mejor para suscitarlos el deseo pintarnos la gloria? No, que lo que no cabe en las voces queda más decente en el silencio. Y expresa y da a entender más un «*no se puede explicar cómo es la gloria*» que un «*así es la gloria*». Así el Crisóstomo supone que la obra que es exterior expresa la causa y, como inexplicable, la deja de decir.

Para dar mayor claridad a lo dicho y apoyar más la propiedad con que habló el Santo, apuremos qué cosa es fineza. ¿Es fineza acaso tener amor? No por cierto, sino las demostraciones de amor⁷⁸, esas se llaman finezas. Aquellos signos exteriores demostrativos y acciones que ejercita el amante, siendo su causa, motivan el amor,

⁷⁵ En el margen de este párrafo hay una acotación que dice: «*El autor contra Crisóstomo*».

⁷⁶ Sor Juana que entra en la lógica interna del discurso eclesiástico, en su forma de expresión no se doblega a las formas cultas y va salpicando su discurso, una vez más como Santa Teresa, de abundantes exclamaciones valorativas coloquiales.

⁷⁷ *Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Único Hijo*.

⁷⁸ Para Sor Juana fineza no es amor, sino las demostraciones externas del amor.

eso se llama fineza. Luego, si el Santo está hablando de finezas y actos externos, con grandísima propiedad trae el lavatorio y no la causa, pues la causa es el amor, y el Santo no está hablando del amor, sino de la fineza, que es el signo exterior. Luego no hay para qué ni por qué argüirle, pues lleva el Santo supuesto lo que después le sacan como nuevo.

Ya hemos respondido por los tres Santos. Ahora vamos a lo más arduo, que es la opinión que últimamente forma el autor, al Aquiles de su sermón⁷⁹, a la que en su sentir tiene por mayor fineza de Cristo y a la que dice que *ninguno le dará otra que le iguale*, que es decir que *Cristo no quiso correspondencia de su amor para sí, sino para los hombres. Y que ésta fue la mayor fineza: amar sin correspondencia*. Pruébalo con aquellas palabras: *Et vos alter alterius lavare pedes*⁸⁰. De donde infiere que Cristo no quiere que le correspondamos, ni que le amemos, sino que nos amemos unos a otros, y dice que es la mayor fineza de Cristo ésta, porque es fineza sin interés de correspondencia. Para esto no trae pruebas de Sagrada Escritura⁸¹, porque dice que *la mayor prueba de esta fineza es carecer de pruebas, porque es fineza sin ejemplar*. Conque, bien mirada, la proposición tiene dos miembros a que responder. El uno es que *Cristo no quiso nuestra correspondencia*. El otro, que *no tiene prueba esta fineza de Cristo*. Conque serán dos las respuestas. Una, probar que no sólo no fue fineza la que el autor dice, pero que fue fineza lo contrario, que es que *Cristo quiere nuestra correspondencia y que ésta es la fineza*⁸². La otra, probar que *cuando supiéramos que era fineza la que dice el autor, no le faltarán pruebas en la Sagrada Escritura ni ejemplares donde no falta*⁸³.

Vamos a lo primero, que es probar que no fue fineza la que dice el autor, ni Cristo la hizo. El probar que Cristo quiso nuestra correspondencia y no la renunció, sino que la solicitó, es tan fácil que no se halla otra cosa en todas las Sagradas Letras que instancias y preceptos que nos mandan amar a Dios. Ya se ve que el primer precepto es: *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tuae*⁸⁴. Pues ¿cómo se puede entender que Cristo no quiere nuestra correspondencia cuando con tanto aprieto la encarga y manda? Claro está que el autor sabrá esto mejor que yo, sino que quiso hacer ostentación de su ingenio con la extravagancia, no porque sintiese que lo podía probar, pues aunque en la cláusula: *Et vos debetis alter alterius lavare pedes*⁸⁵, no se expresa el amor que nos pide Cristo para sí y se expresa el amor que nos manda tener al prójimo; se incluye y envuelve en ella misma el amor de Dios, aunque no se expresa con mayor eficacia que el del prójimo que se manda⁸⁶.

⁷⁹ Al punto que Sor Juana considera más débil en el sermón del padre Vieyra.

⁸⁰ *También vosotros debéis lavarlos los pies unos a otros.*

⁸¹ Precisamente son las que va a utilizar ella que tan buenos conocimientos tenía de las Sagradas Escrituras y, además, porque le brindan la oportunidad de brillar en la erudición. Como podemos comprobar en éste y otros escritos Sor Juana es una autora de citas.

⁸² Ésta es la postura que defiende Sor Juana en los poemas de amor humano no heroico,

⁸³ En el margen de este párrafo hay una acotación que dice: «*El sentir del autor*». Y un poco más abajo una nota: Juan, cap. 13.

⁸⁴ *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas.*

⁸⁵ *También vosotros debéis lavarlos los pies unos a otros.*

⁸⁶ En el margen de este párrafo: Deuter. 6 y Marc. 12.

Pruébolo por razón. Manda Dios amar al prójimo y quiere que lo hagamos porque él lo manda. Luego deja supuesto que debemos amar a Dios, pues por su obediencia hemos de amar al prójimo. Cuando se hace por respeto de alguno alguna acción a favor de otro, más se aprecia *el aquél* por cuya atención se hace, que *al con quién* se hace.

Quiere Dios destruir al pueblo por el pecado de la idolatría. Interpónese Moisés diciendo: *Señor, o perdónales o bórrame del Libro de la Vida*. Perdona Dios a aquel pueblo ingrato por esta interposición. ¿Quién queda aquí —pregunto— más obligado a Dios, Moisés o el pueblo? Claro está que Moisés, pues aunque el beneficio resultó en beneficio del pueblo y quedó muy obligado a Dios, más lo quedó Moisés, pues lo hizo Dios por su respeto. Quiere Cristo que nos amemos, pero que nos amemos en Él y por Él. Luego su amor es primero. Y, si no, veamos cómo lleva el que nos amemos sin su respeto. Veámoslo. Manda Cristo amar a los padres: *Honora patrem tuum*⁸⁷. Manda amar al prójimo: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*⁸⁸. Bien. Pero ¿cómo ha de ser este amor? Anteponiendo siempre el suyo, no sólo a los amores pecaminosos, no sólo a los viciosos, sino a los lícitos, a los obligatorios, a los que Él mismo nos manda tener, como entre el padre y el hijo, entre la mujer y el marido. Y todos los demás que su Majestad quiere no los quiere en no siendo por su respeto, antes los aborrece y los separa. Y si no, véase el admirable orden con que en el Evangelio nos va enseñando el modo de cumplir y practicar aquel primer precepto: *Diliges Dominum Deum tuum, etc.*⁸⁹. Ha mandado su Majestad amar a los padres: *Honora patrem tuum, etc.*⁹⁰. Y, para que no pensemos que los podemos amar más que a Dios, dice: *Qui amat patrem, aut matrem, plusquam me, non est me dignus*⁹¹. Y aquí parece que se contenta Dios sólo con que no amemos más a los padres que a su Majestad. Pues no, más adelante pasa la obligación, pues hasta ahora sólo manda no amarlos más, pero después manda aborrecerlos si son estorbo de su servicio: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, etc.*⁹². Se ve aquí que ya nos manda aborrecer a todos los propincuos⁹³. Pues todavía falta, que aún quedamos enteros, y ni aun a nuestros miembros hemos de perdonar si importa a su servicio: *Si autem manus tua, vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum, et proiice abs te*⁹⁴. En verdad, que ya ni la mano, ni el pie, ni el ojo están exentos. Pero, aún hay vida, pues no, ni ésta tampoco: *Qui non odit patrem suum, et matrem suam, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus*⁹⁵. ¡Válgame Dios!, ¡qué apretado

⁸⁷ Honra a tu padre.

⁸⁸ Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

⁸⁹ Amarás al Señor, tu Dios, etc.

⁹⁰ Honra a tu padre, etc.

⁹¹ Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí.

⁹² Si quien viene a mí no aborrece a su padre y a su madre, y a la mujer, y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, etc.

⁹³ propincuos con el significado de prójimos.

⁹⁴ Y si tu mano o tu pie te escandaliza, córtatelo y arrójalo lejos de ti.

⁹⁵ El que no aborrece a su padre y a su madre, y a la mujer, y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo.

precepto que no reserva ni aun la vida! Pero, aún nos queda el ser. ¿Cómo? Ni el ser se reserva. Oigamos: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*⁹⁶. Si alguno quiere seguirme, niéguese a sí mismo. Veis ahí cómo nada hay reservado en importando a su servicio. Pues, ¿cómo hemos de pensar que no quiere nuestro amor para sí, si vemos que los más lícitos amores nos prohíbe cuando se oponen al suyo? Y no como quiera, sino que les hace guerra a sangre y fuego: *Ego veni ignem mittere in terram*⁹⁷. Y en otra parte: *Non veni mittere pacem in terram, sed gladium: veni enim separare hominem adversus patrem suum, et filium adversus matrem suam, et nurum adversus socrum suam, et inimici hominis domestici eius*⁹⁸. En que es para mí muy notable la circunstancia de decir Cristo que viene a apartar la nuera de la suegra y a hacer a los criados enemigos de su dueño. Pues, Señor, ¿qué necesidad hay de que vos los apartéis y enemistéis?, ¿ellos no están separados y enemistados? Apartar al padre del hijo y a la madre de la hija, al marido de la mujer, al hermano del hermano, bien está, porque todos éstos se aman. Pero ¿a la nuera de la suegra?, ¿a los criados del amo? No lo entiendo, porque ¿qué nuera no aborrecerá a su suegra?, ¿qué criado no es necesario enemigo de su dueño? Pues ¿qué necesidad hay de separarlos, si ellos lo están? Ese es el mayor aprieto del precepto, que habiendo tan pocas excepciones de buenos criados y nueras amantes de suegras, no obstante, los comprende, porque los pocos que suele haber en esta línea no se tengan por exentos del precepto. Que ya vimos un Eliazer, fiel criado de Abraham, y una Rut amante de su suegra Noemí, porque es Dios muy celoso en lo que toca a este punto de la primacía de su amor. Y así, apenas se halla plana sagrada en que no lo repita: *Ego sum Dominus Deus tuus fortis zelotes*⁹⁹. Yo soy tu Señor y Dios, fuerte y celoso. Y hace de tal manera ostentación de su amor, en sus celos, que después de haber hecho varias amenazas a la Sinagoga, por sus maldades, la última y más terrible es: *Auferam a te zelum meum*¹⁰⁰. Como si dijera: pues con tantos beneficios no te quieres reducir, ni con tantos castigos te quieres enmendar, yo ejecutaré en ti el mayor de todos. Y, ¿cuál es, Señor?, ¿cuál? *Auferam a te zelum meum*¹⁰¹. Quitaré de ti mi celo, que es señal de que quito de ti mi amor¹⁰².

Quiere Dios examinar la fe del Patriarca Abraham y mándale sacrificar a Isaac, su hijo. Ahora reparo yo, ¿por qué es Isaac el señalado?, ¿no era hijo también Ismael?, ¿y, si el sacrificio había de ser de un hijo, no bastaba que fuese Ismael, o al menos que Dios le dijera: sacrifícame uno de tus hijos, sin señalar cuál, y dejar libre la elección a su padre? Pues, ¿por qué nombra a Isaac?, ¿por qué? Atiéndase a las palabras: *Tolle filium tuum, quem diligis Isaac, etc.*¹⁰³. Así que ¿el querido es Isaac? Pues sea

⁹⁶ Si alguien quiere seguirme, niéguese a sí mismo.

⁹⁷ Yo he venido a traer el fuego a la tierra.

⁹⁸ No he venido a traer la paz en la tierra, sino la espada; pues he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra, y los enemigos del hombre serán las personas de su misma casa.

⁹⁹ Yo soy el Señor, tu Dios, muy celoso.

¹⁰⁰ Quitaré de ti mi celo.

¹⁰¹ Quitaré de ti mi celo.

¹⁰² En el margen de este párrafo hay varias anotaciones: Exod. cap. 20; Mat. cap. 10; Luc. cap. 14; Mat. cap. 10; Mat. cap. 10; Exod. cap. 20.

¹⁰³ Coge a tu hijo Isaac, al que amas, etc.

Isaac el sacrificado, que parece que está Dios celoso de que sea Isaac tan amado de su padre y quiere probar cuál amor puede más con Abrahan, si el suyo o el del hijo¹⁰⁴.

Más. Bien sabemos que Dios sabía lo que Abrahan había de hacer y que le amaba más a Él que a Isaac; pues, ¿para qué este examen? Ya se ve que es para nosotros, porque es Dios tan celoso que no sólo quiere ser amado y preferido a todas las cosas, pero quiere que esto conste y lo sepa todo el mundo y, para esto, examina a Abrahan.

De todo esto juzgo que se puede conocer el grande aprieto con que Cristo pide nuestro amor y que, cuando manda que nos amemos, es siendo su Majestad el medio de este amor. De manera que para amarnos los unos a los otros ha de ser su Majestad el medio y la unión. Y nadie ignora que el medio que une dos términos se une él más estrecha e inmediatamente con ellos que los une entre sí a ellos. Cristo se pone por medio y unión: luego quiere que le amemos cuando manda que amemos al prójimo.

Dice más Cristo, que su precepto es que amemos al prójimo como su Majestad nos amó: *Hoc est preceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*¹⁰⁵. Aquí sólo manda que nos amemos unos a otros. Pero, para poder cumplir nosotros este precepto ¿qué disposición hemos menester? El mismo Cristo la enseña: *Qui diligit me, mandatum meum servabit*¹⁰⁶. Y el evangelista San Juan en la Epístola I, cap. 5: *Hoc est enim charitas Dei, ut mandata eius custodiamus*¹⁰⁷. Luego, para cumplir el precepto de amar al prójimo, hemos de amar primero a Dios. Si Cristo (como dice en otro sermón el mismo autor)¹⁰⁸ se llama vid y a nosotros sarmiento: *Ego sum vitis, vos palmites*¹⁰⁹; y los sarmientos primero se unen a la vid que ellos entre sí. Luego quiere Cristo, luego manda Cristo, luego solicita Cristo que le amemos¹¹⁰.

Creo que me he alargado superfluamente en lo que por sí es tan claro; pero eso mismo causa el que ocurra tanto que decir en la materia, que se trabaja más en dejarlo que en ponerlo. De lo dicho juzgo que sale por legítima consecuencia que Cristo no hizo por nosotros la fineza, que el autor supone, de no querer correspondencia.

Podránme replicar que si ¿hay fineza que sea digna de tal nombre que Cristo dejase de hacer por nosotros con su inmenso amor?¹¹¹. Y diré yo que sí hay, porque hay finezas que las ocasiona a serlo nuestra limitada naturaleza, y éstas no las hizo Cristo, porque no eran conformes a su perfección infinita, ni decentes a su inmensa Majestad, ni a la dignidad y soberanía suya. Verbi gratia, los justos hacen por Cristo algunas finezas que Cristo no hizo por ellos, como es resistir tentaciones luchando

¹⁰⁴ En el margen de este párrafo: Gen. cap. 22.

¹⁰⁵ *Este es mi precepto, que os améis unos a otros, igual que yo os he amado.*

¹⁰⁶ *El que me ama guardará mi mandamiento.*

¹⁰⁷ *Y en esto consiste el amor a Dios, en que guardemos sus mandamientos.*

¹⁰⁸ Aunque Sor Juana responde a un sermón del padre Vieyra conocía los otros, que también eran famosos.

¹⁰⁹ *Yo soy la vid, vosotros los sarmientos.*

¹¹⁰ En el margen de este párrafo: Juan cap. 15; Juan cap. 14.

¹¹¹ Fruto de la oralidad que rige la mayor parte del discurso de Sor Juana es esta curiosa mezcla de estilos. La oración empieza en estilo indirecto y acaba en directo.

con nuestra naturaleza, que coinquinada¹¹² con el pecado está propensa al mal; y, a más de ello, el temor y peligro de ser de ellas vencido, y pelear con la incertidumbre de la victoria o la pérdida. Ninguna de estas dos especies de finezas pudo hacer Cristo, pues ni pudo ser tentado, ni menos tener peligros de pecar. Pues, aunque su Majestad fue llevado al desierto: *Ut tentaretur a diabolo*¹¹³, bien saben los doctos cómo se entiende este lugar, y lo explica el glorioso Doctor San Gregorio sobre el mismo lugar diciendo que la tentación es en tres maneras: por sugestión, delectación o consentimiento. Del primer modo (dice) solamente pudo Cristo ser tentado por el demonio. Porque, nosotros, cuando somos tentados, las más veces caemos o en el consentimiento o en la delectación, o podemos, al menos, caer en una de las dos cosas, o en ambas, porque, como hijos del pecado y concebidos en él, tenemos en nosotros mismos la semilla de la culpa, que es el *somes peccati*¹¹⁴, que nos inclina a pecar. Pero, Cristo, nacido de Madre Virgen y por Concepción milagrosa, era impecable, por lo cual no pudo sentir en sí alguna repugnancia o contradicción al obrar bien; y así, sólo pudo ser tentado por sugestión, que es una tentación extrínseca y que estaba muy lejos de su mente, y no le podía inclinar, ni hacer guerra alguna. Y no teniendo ni la lucha ni el riesgo, no pudo hacer la fineza de resistir, ni temer el riesgo de pecar. Por lo cual dice el apóstol: *Adimpleo ea, quae desunt Passione Christi, in carne mea, pro corpore eius, quod est Ecclesia*¹¹⁵. Pues ¿cómo, si fue copiosa la redención: *copiosa apud eum redemptio?*¹¹⁶, ¿qué añade o qué llena la Pasión de Cristo?, ¿a la Pasión pudo faltarle algo?, ¿qué hizo San Pablo que no hizo Cristo? El mismo Apóstol lo dice: *Datus est mihi stimulus carnis meae Angelus Satanae, qui me colaphizet*¹¹⁷. Esto es lo que le faltó a la Pasión de Cristo, luchar con tentaciones y tener peligros de pecar; y esto es lo —con que dice San Pablo— que llena la Pasión de Cristo; y éstas son las finezas que no pudo hacer Cristo y podemos hacer nosotros¹¹⁸.

Pues así, el no querer correspondencia fuera fineza en un amor humano porque fuera desinterés. Pero en el de Cristo no lo fuera, porque no tiene interés alguno en nuestra correspondencia. Pruébolo. El amor humano halla en ser correspondido algo que le faltara si no lo fuera, como el deleite, la utilidad, el aplauso, etc. Pero, al de Cristo nada le falta, aunque no le correspondamos. En sí, y consigo, tiene todos sus deleites, todas sus riquezas y todos sus bienes. Luego nada renunciara si renunciara nuestra correspondencia, pues nada le añade, y el renunciar lo que era nada no era fineza alguna. Y como no era fineza en Cristo, por eso no la hace Cristo por nosotros. En el Libro de Job, al cap. 35, se lee, hablando de la soberanía con que Dios nos ha menester: *Porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua acci-*

¹¹² Ant. Ensuciar o inficionar. Coinquinarse: mancharse con algo indigno.

¹¹³ Para que fuese tentado por el diablo.

¹¹⁴ Somos del pecado.

¹¹⁵ Pues yo voy completando en mi carne mortal lo que falta a la Pasión de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia.

En el margen de este párrafo: Paul. Epis. I ad Colos; Paul. Epist. ad Colos.

¹¹⁶ La redención fue rica en él.

¹¹⁷ El ángel de Satanás que me da puñetazos me ha dado el estímulo de mi carne.

¹¹⁸ En el margen de este párrafo varias notas: Mat. cap. 4; Paul. I ad Colos.; Epis. ad Colos.

*piet? Homini, qui similis tui est, nocebit impietas tua, et filium hominis adiuuabit iustitia tua*¹¹⁹. De donde sale claro que nosotros necesitamos de correspondencias, porque nos traen utilidades y, por tanto, fuera fineza, y muy grande, el renunciarlas. Pero, en Cristo, que no le resultan algunos cómodos¹²⁰ de nuestra correspondencia, no fuera fineza el no quererla. Y, por eso, como ya dije, no la hace Cristo por nosotros, antes hace lo contrario, que es solicitar nuestra correspondencia sin haberla menester, y ésa es la fineza de Cristo.

Es el amor de Cristo muy al revés del de los hombres. Los hombres quieren la correspondencia porque es bien propio suyo. Cristo quiere esa misma correspondencia para bien ajeno, que es el de los propios hombres. A mí me parece que el autor anduvo muy cerca de este punto, pero equivocólo, y dijo lo contrario, porque, viendo a Cristo desinteresado, se persuadió a que *no quería ser correspondido*. Y es que no dio el autor distinción entre correspondencia y utilidad de la correspondencia. Y esto último es lo que Cristo renunció, no la correspondencia. Y así la proposición del autor es que *Cristo no quiso la correspondencia para sí, sino para los hombres*. La mía es que *Cristo quiso la correspondencia para sí; pero la utilidad que resulta de la correspondencia la quiso para los hombres*.

Acá el amante hace la correspondencia medio para su bien. Cristo hace la correspondencia medio para el bien de los hombres, de manera que divide la correspondencia y el fin de la correspondencia: la correspondencia se la reserva para sí. El fin de ella, que es la utilidad que de ella resulta, se lo deja a los hombres. Acá los amantes recíprocos quieren el bien de su amor para su amado, pero el bien del amor del amado para sí¹²¹. Cristo, el bien del amor que tiene al hombre y el bien del amor que el hombre le tiene, todo quiere que sea para el hombre.

Examina Cristo a Pedro de su amor y dícele: *Petre amas me?*¹²². Responde Pedro, con aquellas ardientes ponderaciones que brotaba su encendido corazón, que sí y que pondrá su vida por su amor. Veamos ¿para qué es este examen tan apretado de Cristo? Sin duda que quiere que Pedro le haga algún servicio. Sí quiere. Y, ¿cuál es? *Pace oves meas*¹²³. Esto es lo que quiere Cristo, que el amor de Pedro sea suyo, pero que la utilidad resulte¹²⁴ en sus ovejas. Bien pudiera Cristo decirle a Pedro (y parece que era más congruente): Pedro, ¿amas a las ovejas? Pues apacientálas. Y no dice sino: *Pedro, ¿me amas a mí? Pues guarda mis ovejas*. Luego quiere el amor para sí y la utilidad para los hombres¹²⁵.

Pudiéramos ahora replicar diciendo: si Cristo no ha menester el amor del hombre para bien suyo, sino para el bien del mismo hombre, y para este bien basta el

¹¹⁹ Si obrares bien, ¿qué es lo que le darás o qué recibirá él de tu mano? Para el hombre, que es semejante a ti, tu impiedad le dañará y tu justicia ayudará al hijo del hombre.

¹²⁰ En el texto *commodos*, tomado del latín *COMMODUS*, cosas convenientes o apropiadas.

¹²¹ Esta es la teoría de Sor Juana en muchos poemas de amor humano.

¹²² *Pedro, ¿me amas?*

¹²³ *Apacienta mis ovejas*.

¹²⁴ *resulte* con el sentido de *se manifieste*.

¹²⁵ En el margen de este párrafo: Juan, cap. 21.

amor de Cristo, que es quien nos ha de hacer el bien ¿para qué solicita el amor del hombre, pues sin que el hombre lo ame puede Cristo hacerle bien?

Para responder a esta réplica es menester acordarnos que Dios¹²⁶ dio al hombre libre albedrío con que puede querer y no querer, obrar bien o mal, sin que para esto pueda parecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó. Pues ahora, de la raíz de esta libertad nace que no basta que Dios quiera ser del hombre si el hombre no quiere que Dios sea suyo. Y como el ser Dios del hombre es el sumo bien del hombre, y esto no puede ser sin que el hombre quiera, por eso quiere Dios, solicita y manda al hombre que le ame, porque el amar a Dios es el bien del hombre. Dice el real profeta David que Dios es Dios y Señor, porque no necesita de nuestros bienes: *Dixit Domino: Deus meus es tu; quoniam bonorum meorum non eges*¹²⁷. Aquí se conoce claro que Dios no necesita de nuestros bienes. Después, hablando en persona del mismo Señor, dice haciendo ostentación de su poder: *Yo no he menester vuestros sacrificios, ni vuestros holocaustos. Yo no recibo vuestros becerros ni vuestros hircos*¹²⁸. *Mías son todas las aves que vuelan y las fieras que pacen. Mía toda la abundancia que produce en sus frutos la tierra. Mía, en fin, toda la máquina del orbe. ¿Por ventura pensáis que me sustentan las carnes de los toros o que bebo la sangre vertida de los cabritos?* Pues, Señor Altísimo (le pudiéramos responder), si de nada necesitáis, porque todo es vuestro, si desdenáis todas las victorias y no aceptáis los sacrificios, si sois todopoderoso e inmensamente rico ¿qué podremos hacer en vuestro servicio vuestras pobres criaturas? Ved que es desconsuelo nuestro el no poderos ofrecer algo, porque lo tenéis todo, cuando nos tenéis tan obligados con vuestros beneficios. Sí podéis (parece que nos responde al verso 14 del mismo salmo) *Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua, et invoca me in die tribulationis, et eruam te, et honorificabis me*¹²⁹. Como si dijera: ¿Hombre, quieres corresponder a lo mucho que te he dado? Pues, pídemme más, y eso recibo yo por pago. Llámame en tus trabajos para que te libre de ellos; que esa confianza tuya tengo yo por honra mía. ¡Oh primor del Divino Amor, decir que es honor suyo lo que es provecho nuestro! ¡Oh Sabiduría de Dios! ¡Oh liberalidad de Dios! Y ¡oh finezas, sólo Dios! Y ¡sólo dignas de Dios! Para eso quiere Dios nuestro amor, para nuestro bien, no para el suyo. Y éste fue el primor de su fineza, el no querer nuestra correspondencia, como quiere el autor, sino el quererla para bien nuestro¹³⁰.

Ya queda probado que Cristo¹³¹ quiso nuestra correspondencia y que su fineza mayor fue el quererla. Falta ahora probar lo que prometí, que es que, *cuando supon-*

¹²⁶ A partir de este párrafo se aleja de la respuesta al sermón del padre Vieyra y anticipa el tema de la segunda parte de la carta: las finezas de Dios en cuanto Dios y la teoría de los «favores negativos». Este recurso narrativo sirve para dar cohesión a la obra y era frecuente en las novelas de la época. Consistía en anticipar un poco antes del final de cada capítulo el tema que se iba a tratar en el siguiente.

¹²⁷ *Dijo al Señor: Señor, tú eres mi Dios, porque no necesistas de mis bienes.*

¹²⁸ Del lat. HIRCUS. Ant. macho cabrío.

¹²⁹ *Inmola a Dios un sacrificio de alabanza y cúmplele al Altísimo tus votos. Invócame en el día de la angustia: yo te libraré y tú me darás gloria.*

¹³⁰ Cuando Sor Juana vuelve a lo divino el amor que no necesita correspondencia se refiere a Dios y no a Cristo.

En el margen de este párrafo hay varias notas: Salmo 14, vers. 1; Salmo 49, vers. 7.

¹³¹ Después de haber intercalado las finezas de Dios, de haber anticipado el tema de la segunda parte, vuelve a las finezas de Cristo para cerrar la primera parte.

gamos que fuera fineza el no quererla no le faltarán (como quiere el autor) *pruebas ni ejemplares a esa fineza en la Sagrada Escritura*; aunque el autor la hace tan grande y tan sin ejemplar que dice que *no ha habido quien del Amor que tiene quiera para otro la correspondencia*. Veamos si yo hallo alguno que lo haya hecho.

Mata Absalón a su hermano Amón por el estupro de Tamar. Y ¿qué hace su padre el rey David? Se indigna tanto que obliga a Absalón a salir, huyendo de la muerte, a Guesur. Y permanece tan airado el rey, que aun Joab, su primer ministro, no se atreve a hablar en su perdón, sino es por medio de Tecuites. Aun después de todo, no quiere David que Absalón le vea la cara. ¡Grande enojo! ¡Grande ira! Vuelve, en fin, Absalón a la gracia de su padre y, apenas se ve en ella, cuando traidor y rebelde a su amor y su corona, se hace aclamar rey en Hebrón. Procura no sólo quitar a su padre el reino, pero la vida y la honra, profanando públicamente sus hechos. ¡Oh qué ofensas! ¡Oh qué ingratitudes! ¡Oh qué ultrajes! Y ¡oh qué tal podemos esperar que ese David de indignado, de ofendido, de airado contra tan mal hijo, contra tan traidor vasallo! Poco falta para que lo veamos, que ya la fortuna de las armas está a favor de David y se podrá vengar a su satisfacción. Oigamos la orden que para esto da al general Joab: *Servate mihi puerum Absalon*¹³². ¡Jesús!, ¿qué orden es ésta, tan al revés de lo que se esperaba? Pues no para ahí. Quebranta Joab, inobediente la orden, mata a Absalón. Y ¿qué hace David?, ¿qué? Lloro y se vuelve toda la victoria en llanto, y no como quiera, sino que desea ser él el muerto, porque sea Absalón el vivo: *Fili mi Absalon, quis mihi det, ut ego moriar pro te*?¹³³. ¿Qué es esto, David, así lloráis por un hijo tan enemigo?, ¿por un vasallo tan traidor? Por quien os quería quitar la vida, queríais vos dar la vuestra. Y ya que es tan grande vuestro amor, que le queréis perdonar tan execrables maldades contra vos, ¿cómo cuando mató a su hermano Amón no mostrasteis esta ternura, sino que le queríais matar a él, esto es, al mismo Absalón? Pues ¿cómo allí estáis airado por la menor ofensa, que fue matar a su hermano, y aquí por la mayor, que es quereros matar a vos, no sólo no estáis enojado, mas estáis tierno?, ¿más sentimiento hicisteis de que Absalón fuese cruel con Amón que no de que lo fuese con vos?, ¿más sentís que faltase Absalón al amor de Amón que al vuestro? Sí. Así pasó. Pues ahora, ¿para quién pedía David la correspondencia de su amor? Bien claro se ve que para Amón y no para sí. Luego hay prueba y ejemplares de quien busca para otro la correspondencia que se le debe. Luego, cuando fuera fineza en Cristo no buscar correspondencia, no carecería de prueba, como dijo el autor, que es la segunda parte a que prometí responder¹³⁴.

¹³² *Conservadme a mi hijo Absalón.*

¹³³ *¡Hijo mío Absalón! ¿Quién me diera algo para que yo muriera por tí?, es decir, ¡Hijo mío Absalón! ¡Ojalá pudiera morir yo en tu lugar!*

¹³⁴ Cierra el contenido de la primera parte como en los capítulos de las novelas, con un esbozo de lo que desarrollará en la segunda, lo que prueba la intención de unidad de la obra. Luego la carta obedece a un plan estructural, es decir, no está escrita ni de repente ni sin aliño como ha afirmado al principio o como afirmará en la *Respuesta a Sor Filotea*.

En el margen de este párrafo varias notas: 2 Reg. cap. 13; cap. 18; cap. 18. Aquí la autora se equivoca de libro, porque los pasajes a que hace referencia se encuentran en II Samuel, 13-18.

Con lo cual me parece que aunque con mi rudeza, cortedad y poco estudio, he obedecido a v.md. en lo que me mandó¹³⁵. La demasiada prisa con que lo he escrito no ha dado lugar a pulir algo más el discurso, porque *festinans canis caecos parit catulos*¹³⁶. Y así le remito en embrión, como suele la osa parir sus informes cachorrillos, y así lleva este defecto más, entre los muchos que v.md. le reconocerá. Pero como todos van a sus manos, unos corregirá con discreción y otros suplirá con amistad. El asunto también con su dificultad dejó honestado¹³⁷ el no conseguirle, pues en blanco inaccesible no queda tan desairado el error del tiro como en las comunes, y basta para bizarria en los pigmeos atreverse a Hércules. A vista del elevado ingenio del autor, aun los muy gigantes parecen enanos. Pues ¿qué hará una pobre mujer? Aunque ya se vio que una quitó la clava de las manos de Alcides, siendo uno de los tres imposibles que veneró la antigüedad. Y hablando más a lo cristiano: *Quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; et ignobilia mundi, et contemptibilia elegit Deus, et eae quae non sunt, ut eae quae sunt destrueret; ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius*¹³⁸. Creo cierto que si algo llevare de acierto este papel, no es obra de mi entendimiento, sino sólo que Dios quiere castigar con tan flaco instrumento la soberbia de aquellas proposiciones primeras de decir que *no habría quien le diese otra fineza igual*. Conque cree que puede aventajar su ingenio a los de los tres Santos Padres y no cree que puede haber quien le iguale. Y pensando que no se estrechó la mano de Dios a Agustino, Crisóstomo y Tomás, juzga que se abrevió¹³⁹ a él para no poder criar quien le responda. Que cuando yo no haya conseguido más que el atreverme a hacerlo, fuera bastante mortificación para un varón tan de todas maneras insigne que creyó que no habría hombre que se atreviese a responderle, ver que se atreva una mujer ignorante en quien es tan ajeno este género de estudio y tan distante de su sexo¹⁴⁰; pero también lo era de Judit el manejo de las armas y de Débora la judicatura. Y, si con todo, pareciere no lícita extravagancia ésta en mí¹⁴¹, con romper v.md. este papel quedará subsanado el error de haberlo escrito. Finalmente, aunque este papel sea tan privado que sólo lo escribo porque v.md. lo manda y para que lo vea, lo sujeto en todo a la corrección de nuestra Santa Madre Iglesia Católica, y detesto, y doy por nulo, y por no dicho, todo aquello que se apartare del común sentir suyo y de los Santos Padres¹⁴². Vale¹⁴³.

¹³⁵ Esta ostentación del tópico de la falsa modestia, en Sor Juana como todas las escritoras, incluida Santa Teresa, resulta tremendamente irónica.

Este párrafo con el que acaba la primera parte, vuelve a las cuestiones que ya había planteado en los párrafos iniciales, con lo que esta parte adquiere una estructura circular, cerrada y autónoma.

¹³⁶ *La perra que se apresura pare cachorros ciegos*. Un símil muy plástico referente al proceso y al modo de su escritura.

¹³⁷ *dejó honestado* es una respuesta al *dejaré honestados* del segundo párrafo de la carta. Es decir, se ha portado honestamente, ha obedecido al mandato y ha expuesto el caso tal como v.md. se lo pidió.

¹³⁸ *Lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado se lo escogió Dios, lo que no existe para anular a lo que existe, de modo que ningún mortal se jacte en su presencia*.

¹³⁹ *se abrevió a él* equivale a *se le adelantó*.

¹⁴⁰ Este pasaje es una dura crítica contra la soberbia intelectual masculina.

¹⁴¹ Como en otros momentos de la carta, el acusado hipérbaton de la oración dificulta su lectura.

¹⁴² Como dijo en la *Respuesta a Sor Filotea*, no quiso ruidos con el Santo Oficio y, aunque se rebeló en su actitud intelectual, en su vida fue una ferviente católica, ortodoxa, temerosa de las herejías y de los escándalos.

¹⁴³ Esta despedida marca el final de la primera parte, como si se tratara de una carta autónoma.

En el margen de este párrafo: Paul, Epist. I ad Corint. cap. 1.

Bien habrá v.md. creído, viéndome clausurar este discurso, que me he olvidado de ese otro punto que me mandó escribir, que es *cuál es, en mi sentir, la mayor fineza del amor divino*. Lo cual me oyó v.md. discurrir¹⁴⁴ en la misma conversación citada. Pues no ha sido olvido, sino advertencia¹⁴⁵. Por allí, como era una conversación sucesiva¹⁴⁶, fueron llamando unos discursos a otros, aunque no fuesen muy del caso¹⁴⁷. Y aquí es necesario hacer separación de los que no lo son, para no confundir uno con otro. Explícome. Como hablamos de finezas, dije yo que *la mayor fineza de Dios, en mi sentir, era los beneficios negativos; esto es, los beneficios que nos deja de hacer, porque sabe lo mal que los hemos de corresponder*. Ahora, este modo de opinar es muy disparato¹⁴⁸ del autor, porque él habla de finezas de Cristo y hechas en el fin de su vida, y esta fineza que yo digo es fineza que hace Dios en cuanto Dios y fineza continuada siempre. Y así, no fuera razón oponer ésta a las que el autor dice, antes sería una muy viciosa argumentación y muy censurable, por lo cual me pareció separarla y, como discurso suelto e independiente de lo demás¹⁴⁹, ponerla aquí para que v.md. logre del todo el deseo, pues el mío es sólo obedecerle.

La mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir, son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud. Pruébolo. Dios es infinita bondad y bien sumo; y, como tal, es de su propia naturaleza comunicable y deseoso de hacerles bien a sus criaturas. Más. Dios tiene infinito amor a los hombres. Luego siempre está pronto a hacerles infinitos bienes. Más. Dios es todopoderoso y puede hacerles a los hombres todos los bienes que quisiere, sin costarle trabajo, y su deseo es hacerlos. Luego Dios, cuando les hace bien a los hombres, va con el corriente natural de su propia bondad, de su propio amor y de su propio poder, sin costarle nada. Claro está. Luego cuando Dios no le hace beneficios al hombre, porque los ha de convertir el hombre en su daño, reprime Dios los raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su absoluto poder. Luego, según nuestro modo de concebir, más le cuesta a Dios el no hacernos beneficios que no el hacérmolos. Y por consiguiente, mayor fineza es el suspenderlos que el ejecutarlos,

¹⁴⁴ *discurrir* con el sentido de *desarrollar* una idea en un discurso.

¹⁴⁵ Este comienzo de la segunda parte hace referencia al comienzo de la primera y además es una especie de *captatio benevolentia*, una forma de atraer de nuevo no sólo la atención de v.md., el narratorio o receptor interno, sino también la de todos los lectores.

¹⁴⁶ Hace una clara distinción entre las reglas que rigen la estructura del discurso hablado y las del discurso escrito. A ella, como autora, se le imponen los modelos conversacionales, pero el tema requería una estructura procedente de los modelos escritos. Como solución a este dilema resulta un acierto la elección del género. La carta le permite la coloquialidad en la expresión y en su desarrollo, como en la «narratio» de las epístolas clásicas puede incorporar una estructura lógica.

¹⁴⁷ La autora intenta justificar una estructura digresiva, pero superpuesta al progreso discursivo digresivo, la cuidada estructura general del escrito responde a una intención unitaria. La carta gira en torno a un único tema, en torno a las *finezas*, pero desde un doble enfoque: las finezas de Cristo y las finezas de Dios. Y los temas que se derivan de cada uno de ellos son diferentes. Por lo tanto, para dos aspectos temáticos, dos cartas, la primera desarrollada y la segunda sólo esbozada, y no porque le faltase tiempo, sino por lo espinoso del tema, porque tenía que desarrollar y probar la teoría de los «favores negativos» que resultaba sospechosa. Cada una de estas partes tiene correspondencia con el doble tratamiento del amor humano que Sor Juana desarrolla en otras obras. Vuelve a lo divino su teoría de los amores humanos que piden correspondencia en las finezas de Cristo y la de los amores humanos que no piden correspondencia, los heroicos, en las finezas de Dios.

¹⁴⁸ *disparato*: Adj. hoy desusado; *disparatado*, contrario a la razón de otro.

¹⁴⁹ Justifica las dos partes de la carta.

pues deja Dios de ser liberal, que es propia condición suya, porque nosotros no seamos ingratos, que es propio retorno nuestro. Y quiere más parecer escaso, porque los hombres no sean peores, que ostentar su largueza con daño de los mismos beneficiados. Y, siendo así, que ésta es una como nota en la opinión de liberal, antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión y a su propio natural.

Predica el Redentor su milagrosa doctrina y, habiendo hecho, en tantos lugares, tantos milagros y maravillas, llegó a su patria, que parece que debía ser preferida en el cariño, y apenas llega, cuando, en vez de aplaudirle sus vecinos y compatriotas, empiezan a censurarle y a sacarle las que, a su parecer de ellos, eran faltas, diciendo: *Nonne hic est fabri filius? Nonne Mater eius dicitur Maria et frates Iacobus, et Ioseph, et Iudas? Et sorores eius nonne omnes apud nos sunt? Unde ergo huic omnia ista?*¹⁵⁰ Y prosigue el evangelista: *Non fecit ibi virtutes multas (propter incredulitatem illorum)*¹⁵¹. De manera que Cristo bien quería hacer milagros en su patria, bien quería hacerles beneficios, pero mostraron ellos, luego, su dañado ánimo en la murmuración y el modo con que recibieron los favores de Cristo. Y así les adelantó Él mismo lo que ellos habían de decir y les dijo: *Utique dicetis mihi hanc similitudinem: Medice, curate ipsum, quanta audivimus facta in Capharnaum, fac et hic in patria tua*¹⁵². Y, para satisfacer la calumnia antes vista, les dice que en tiempos de Elías había muchas viudas y sólo una fue remediada, y que muchos leprosos había en tiempos de Eliseo y sólo curó a Naaman Siro, y que ningún profeta es acepto¹⁵³ en su patria. Ellos, no entendiendo la satisfacción y prosiguiendo en calumnia, le quisieron precipitar, confirmando con esta maldad el motivo por que Cristo no les hacía beneficios positivos, sino el negativo de no darles ocasión de cometer mayor pecado. Y éste fue el mayor beneficio que pudo Cristo hacer por entonces a su ingrata patria, en que la prefirió a aquellas dos ciudades que el mismo Señor amenaza por haber sido ingratas a las maravillas que en ellas obró diciendo: *Vae tibi Corozain! Vae tibi Beth-Saida! Quia si in Tyro, et Sydone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio, et cinere poenitentiam egissent. Verumtamen dico vobis, Tyro et Sydoni remissius erit in die iudicii, quam vobis*¹⁵⁴. ¡Ay de vosotras, que si en Tyro y Sidón se hubieran hecho las maravillas que se han hecho en vosotras, se hubieran ya convertido! Pero, yo os aseguro que en el juicio tremendo serán ellos menos castigados que vosotras¹⁵⁵.

Luego de este mayor cargo excusa el Señor a Nazaret con no hacerle beneficios, y, entonces, es el mayor beneficio el no hacérselos, porque excusa el mayor cargo que de él resultara. *Gravius* (dice el glorioso San Gregorio) *inde indicemur, cum*

¹⁵⁰ ¿No es éste el hijo del carpintero?, ¿no es su madre la que se llama María y sus hermanos, Santiago, José y Judas? ¿Y sus hermanas no viven todas entre nosotros? ¿De dónde le vienen, pues, estas cosas?

¹⁵¹ No hizo muchos milagros a causa de su incredulidad.

¹⁵² Ciertamente, me pondréis esta semejanza: Médico, cúrate a ti mismo, cuantas cosas hemos oído en Cafarnaúm hazlas en tu patria.

¹⁵³ acepto: adj. del lat. ACEPTUS. Agradable, bien recibido, admitido con gusto.

¹⁵⁴ ¡Ay de ti, Corozain! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han obrado en vosotras, tiempo ha que hubieran hecho penitencia cubiertas de ceniza y de cilicio. Pero, os digo que Tiro y Sidón serán tratadas menos rigurosamente que vosotras en el día del juicio.

¹⁵⁵ En el margen de este párrafo: Mat. cap. 13; Mat. cap. 11.

*enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum*¹⁵⁶. Mientras más es lo recibido, más grave es el cargo de la cuenta. Luego es beneficio el no hacernos beneficios cuando hemos de usar mal de ellos¹⁵⁷.

Hizo Dios a Judas, fuera de los beneficios generales, muchos particulares y, llegando el caso de su sacrilega traición, lamentando Cristo no su muerte, sino el daño del ingrato discípulo, dice: *Vae homini illi per quem tradar ego: bonum erat ei, si natus non fuisset!*¹⁵⁸. Conque parece que se arrepiente de haberle hecho el beneficio de la creación; porque le estuviera mejor el no haber nacido que nacer para ser tan malo. Más claro se da a entender esto cuando, ofendido Dios de las maldades de los hombres, determinó acabar el mundo por agua, pues, usando de las humanas locuciones, dice el texto que dijo: *Delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terrae, ab homine usque ad animantia, a reptili usque ad volucres Caeli, poenitet, enim me fecisse eos*¹⁵⁹. De manera que se arrepiente Dios de hacer beneficios al hombre que han de ser daño del hombre. Luego es mayor beneficio el no hacerle beneficios. ¡Ah, Señor y Dios mío, qué torpes y ciegos andamos cuando no os reconocemos esta especie de beneficio negativo que nos hacéis! Tiene el otro corta fortuna y, cuando mucho, dice que es *castigo de Dios*. Cuando sea castigo, el castigo también es beneficio, pues mira a nuestra enmienda, y Dios castiga a quien ama. Pero, no sólo es el beneficio de castigarnos el que nos hace, sino el beneficio de exonerarnos¹⁶⁰ de mayor cuenta. Tiene el otro poca salud y le parece que está Dios sordo, porque no oye sus lamentos; no está tal, sino haciéndolos el beneficio de no daros salud, porque la habéis de emplear mal. Envidia es en nuestros prójimos los bienes de fortuna, los dotes naturales. ¡Oh qué errado va el objeto de la envidia! Pues sólo debía serlo del gran cargo que tiene, de que ha de dar cuenta estrecha. Y, ya que queramos envidiar, no envidiemos las mercedes que Dios le hizo, sino lo bien que corresponde a ellas, que esto es lo que se debe envidiar, que es lo que le da el mérito, no el haberlas recibido, que eso es cargo. Estimemos el beneficio que Dios nos hace de no hacernos todos los beneficios que queremos, y los que también su Majestad quiere hacernos, y suspende, por no hacernos mayor cargo. Agradezcamos y ponderemos este primor del Divino Amor, en quien el premiar es beneficio, el castigar es beneficio y el suspender los beneficios es el mayor beneficio, y el no hacer finezas, la mayor fineza. Y, si no, díganme: Dios que dio al mundo su Unigénito, que encarnó y murió por el hombre ¡qué podrá negar al hombre! Nada. Él mismo lo dice: *Quis est ex vobis homo quem si potierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? Aut si piscem potierit, numquid serpentem porriget ei? Si ergo vos cum sitis mali nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester, qui in Caelis est, dabit bona petentibus se?*¹⁶¹. Pues,

¹⁵⁶ De donde se deduce que, cuando se aumenta lo recibido, más grave es el cargo de la cuenta.

¹⁵⁷ En el margen de este párrafo: Greg. in Homil. 9; Mat. in cap. 25.

¹⁵⁸ ¡Ay de aquel hombre por el cual yo seré traicionado, mejor le sería si no hubiera nacido!

¹⁵⁹ Yo borraré, dijo, de la superficie de la tierra al hombre que he creado, con el hombre, a las bestias, a los reptiles y a las aves del cielo, pues me arrepiento de haberlos creado.

¹⁶⁰ exonerar: aliviar, descargar de peso u obligación.

¹⁶¹ ¿Hay por ventura alguno entre vosotros que pidiéndole pan un hijo suyo le dé una piedra? ¿O que si le pide un pez le dé una culebra? Pues, si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos ¡Cuánto más vuestro Padre Celestial dará cosas buenas a los que se las pidan!

Señor, ¿cómo la madre de los hijos del Zebedeo os pide dos sillas y no se las dais? Porque no saben lo que piden, y en Dios el mayor beneficio es no dar, siendo su condición natural, porque no nos conviene, que dar siendo tan liberal y poderoso¹⁶².

Y así juzgo ser ésta la mayor fineza que Dios hace por los hombres. Su Majestad nos dé gracia para conocerlas, correspondiéndolas, que es el mejor conocimiento. Y que el ponderar sus beneficios no se quede en discursos especulativos, sino que pase a servicios prácticos para que sus beneficios negativos se pasen a positivos, hallando en nosotros digna disposición que rompa la presa a los estancados raudales de la liberalidad divina, que detiene y represa nuestra ingratitud. Y a v.m.d. me guarde muchos años. Vuelvo a poner todo lo dicho debajo de la censura de nuestra Santa Madre Iglesia Católica, como su más obediente hija. Iterum vale¹⁶³.

¹⁶² En el margen de este párrafo: Gen. I, cap. 6; Mat. cap. 7.

¹⁶³ El *Iterum* une formalmente los dos *Vale*, las dos partes autónomas de la carta. Tras un análisis de la procedencia literaria del seudónimo, Octavio Paz llega a la conclusión de que el propio seudónimo era ya una invitación a Sor Juana a que dejase las letras profanas por las sagradas. Éste resultó ser el ataque que más le dolió a ella, porque en ese momento estaba más preocupada por el tema del conocimiento que por el aspecto religioso. Para todas estas cuestiones cfr. Paz, O. (1995): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral, pp. 536 ss.

En diálogo con las Iglesias protestantes

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Emilio Aznar

Ya va para dos años de la firma entre católicos y luteranos de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (Ausburgo, 31 de octubre de 1999). Un acuerdo religioso que mereció la atención momentánea de los medios de comunicación y que tuvo por tanto una cierta resonancia social en nuestro país.

La idea que se reflejó entonces, de manera especial por los informativos de televisión, que por definición no entienden de otros matices que no sean los de las imágenes, queda perfectamente ilustrada en el contenido de alguna de las llamadas que recibí en los días siguientes de personas normales, de cultura media, no muy introducidas en cuestiones teológicas: «¿Así que, por fin, os habéis unido protestantes y católicos? Ya era hora; os ha costado reconocer que Lutero tenía razón en lo de la justificación por la fe».

No sé si entre personas con una cierta formación teológica y cristiana, en general, se ha comprendido mejor la naturaleza y el alcance del acuerdo. Me inclino a pensar que no mucho mejor si nos atenemos a la poca resonancia, difusión y debate que ha provocado la cuestión hasta ahora. No conozco entre nosotros ni una sola iniciativa formativa sobre el tema. Tan sólo tengo constancia de una sesión conjunta entre católicos y evangélicos (*Iglesia evangélica española*) en la que se trató expresamente este tema y en la que tuve oportunidad de participar personalmente (Zaragoza, 28 de febrero de 2000), y la publicación de los textos del acuerdo en el Boletín Oficial de la Diócesis de Zaragoza¹.

Como quiera que es deseo de unos y de otros que el consenso logrado respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación lleguen a influir en la vida y el magisterio de las respectivas Iglesias², nos proponemos ofrecer en este artículo unas líneas básicas de comprensión del acuerdo que nos ayuden a no olvidar un tema dogmático de primer orden, tanto por su importancia en la comprensión global del mensaje cristiano, como por sus evidentes repercusiones ecuménicas. En el desarrollo del mismo incluiremos alguna referencia al Concilio de Trento, para poner de manifiesto una vez más, y en contra de una creencia generalizada, que muchos de los

¹ Boletín Eclesiástico Oficial de la Diócesis de Zaragoza, año CXXXVIII, n.º 10, octubre 1999, pp. 603-622. Y una posterior rectificación, a la que luego nos referiremos, en la p. 691 del Boletín de diciembre de 1999 (año CXXXVIII, n.º 12), en la que todavía persiste una errata, pues el primer documento *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (propuesta definitiva)*, data del 16 de junio de 1997, y no de 1998 como apunta la corrección. Así mismo, en ese mismo número se recoge el artículo publicado por D. Elías Yanes en la Hoja Diocesana *Iglesia en Zaragoza*, titulado *El acuerdo entre católicos y luteranos sobre la doctrina de la justificación*, pp. 654-655.

² Cfr. *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (propuesta definitiva)*, 16 de junio de 1997, n.º 43 (en adelante DJ).

postulados típicos de Lutero sobre esta doctrina son asumidos por este Concilio. Posiblemente no hubiera sido posible un acuerdo como el que nos ocupa sin la base dogmática que nos proporciona el siglo XVI, en el origen mismo de la Reforma³.

Los documentos

La primera condición para valorar correctamente el acuerdo alcanzado es conocer la secuencia y naturaleza de los documentos que lo componen. Éstos no nacen de la nada, pues son el resultado de un largo proceso de diálogo que se inicia con el fin del Concilio Vaticano II y, en fases sucesivas, se abordan temas como los del *Evangelio e Iglesia*, *Eucaristía y ministerio* y, desde 1986, el de la justificación, con un primer resultado en la línea que estamos analizando: el documento *Iglesia y justificación: la concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (1993)⁴.

Lo firmado el 31 de octubre de 1999 por el cardenal Edward Idris Cassidy en nombre de la Iglesia Católica y el obispo Christian Krause en el de la Federación Luterana Mundial, no es un solo documento sino dos, entre los que media, además, un período de dos años.

El documento básico, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (propuesta definitiva) (DJ)*⁵, está fechado el 16 de junio de 1997. Consta de 44 números distribuidos bajo los siguientes epígrafes: 1. *El mensaje bíblico de la justificación*; 2. *La doctrina de la justificación como problema ecuménico*; 3. *Interpretación común de la justificación*; 4. *Explicación de la interpretación común de la justificación*; 5. *Significado y alcance del consenso logrado*. La fórmula sintética que articula todo el documento aparece en el n.º 15, cuando afirma solemnemente: «Sólo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras». El texto completo tiene carácter oficioso. Por parte luterana firma la *Federación Luterana Mundial* y por la católica el *Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos*.

A este primer documento básico le siguen las respuestas de las respectivas Iglesias, que se producen un año después. La del *Consejo de la Federación Luterana Mundial* el 16 de junio de 1998 y la de la *Iglesia Católica* el 25 de junio de 1998. Aunque en ambos casos se habla de ratificación por parte de las Iglesias, las respuestas no tienen nada de protocolario, pues constituyen ambas un riguroso juicio sobre los aspectos de la *DJ* que consideran de todo punto incompatibles con las posiciones dogmáticas adquiridas. Desconocemos el texto de la *Federación Luterana*, pero la

³ En este sentido, es altamente positivo el juicio de la teología moderna y contemporánea sobre el alcance del *Decreto sobre la justificación* del concilio de Trento. Los elogios vienen incluso de un protestante liberal tan significado como Harnack, vid. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander, 1991, pp. 302-303.

⁴ Para el estudio del diálogo en este período de tiempo, vid. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca, v. I, 1986; v. II, 1993; A. BIRMELE, *La communion ecclesiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Genève-Paris, 2000.

⁵ Cfr. *Ecclesia*, n.º 2902, 18 de julio de 1998, p. 26.

respuesta católica, que ahora, además, viene ya firmada conjuntamente por la *Congregación para la Doctrina de la Fe* y por el *Consejo pontificio para la Promoción de la Unidad de los cristianos*, supone un riguroso análisis crítico de los postulados presentados en la *DJ*. El juicio global no puede ser más categórico: «*El elevado nivel de acuerdo alcanzado no permite aún afirmar que todas las diferencias que separan a los católicos y luteranos, en la doctrina de la justificación, son simples cuestiones de acentuación o de lenguaje. Algunas afectan a aspectos de contenido y, por consiguiente, no todas son recíprocamente compatibles, como por el contrario se afirma en el número 40*»⁶.

Hay finalmente un segundo documento conjunto: *Comunicado oficial común emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica*, conocido de forma general por *Anexo*, pues no es un texto que sustituya al de la *DJ*, sino que lo matiza en alguno de sus extremos, integrando de este modo las críticas que tanto luteranos como católicos habían emitido en un primer momento. Con esta firma, ahora sí, el 31 de octubre de 1999, la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial confirman la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en su totalidad. *Declaración conjunta* más *Anexo* son los dos documentos objeto del acuerdo. Veremos su conexión en alguno de los puntos sobre el contenido que nos proponemos analizar a continuación.

Los puntos más conflictivos

A juzgar por los puntos que aborda el *Anexo*, y si descartamos los suscitados por la *respuesta de la Iglesia Católica*, de los que tenemos conocimiento por el documento antes expuesto, tres parecen ser las dificultades del lado luterano.

La primera tiene que ver con una interpretación un tanto liberal del concepto de concupiscencia: la tradición protestante siempre ha identificado la concupiscencia con el pecado, mientras que la católica ha considerado aquella como una mera inclinación al mal, que no se concreta en pecado si el hombre, de forma personal, no accede a ella. El *Anexo* contempla este problema al reconocer que para los luteranos el deseo puede llegar a ser la abertura por la que el pecado ataca⁷. Este argumento sería suficiente para conciliar las afirmaciones católicas con las suyas propias. En cualquier caso, unos y otros están de acuerdo en que dicha tendencia, la concupiscencia, no corresponde al designio inicial de Dios para la humanidad⁸, y que, aunque se enfatice el perdón de los pecados y la renovación de la humanidad en Cristo, los justificados están expuestos, también constantemente, al poder del pecado y no están eximidos de luchar toda su vida contra la oposición a Dios (*DJ* 28).

⁶ *Respuesta de la Iglesia Católica...*, 25 de junio de 1998, n.º 5. Esta es la razón de la inadmisble colocación de los documentos en el *Boletín Oficial de la Diócesis de Zaragoza* (vid. nota n.º 1), pues al situar la respuesta de la Iglesia católica al final de los tres documentos que publica sin fechar, da la impresión que este juicio crítico es la última palabra sobre el tema. Si esto fuera así, no estaríamos hablando ahora de un acuerdo sino de un gran desacuerdo.

⁷ Cfr. *Anexo*, n.º 2, B).

⁸ Se recoge en este punto una cita textual de la *DJ*, en el número 30.

El tratamiento dado al tema de las obras (Anexo 2, D) y el de la promesa de la vida eterna (Anexo 2, E) parecen ser los otros dos puntos que suscitan recelos entre los luteranos. No entramos en ellos.

Del lado católico, tres son también las cuestiones candentes: la aceptación de la fórmula *simul iustus et peccator*, el que no se dé suficiente relieve a la cooperación del hombre en el proceso de su propia justificación, no concediéndole más que una actitud meramente pasiva, y, finalmente, la dificultad para reconocer la centralidad que el protestantismo en general otorga al tema de la justificación. Expresamente la *Respuesta de la Iglesia Católica* reconoce que la mayor dificultad se encuentra en la primera cuestión, lo que leído en sentido positivo es reconfortante, pues indirectamente está dando su aprobación a afirmaciones tan decisivas para el conjunto de la cuestión como *La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación* (DJ 19-21), *La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia* (DJ 22-24) o *La justificación por fe y por gracia* (DJ 25-27). A este respecto, llaman la atención las formulaciones claras y nítidas del Concilio de Trento, cuando explica cómo hay que entender que el pecador es justificado por la fe y gratuitamente: «La fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación, sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6) y llegar al consorcio de sus hijos; y se dice que somos justificados gratuitamente, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; porque si es gracia, ya no es por las obras; de otro modo (como dice el mismo Apóstol) la gracia ya no es gracia (Rom 11, 6)»⁹. Pero, veamos con más detalle cómo se abordan los puntos anteriormente citados.

La expresión *simul iustus et peccator*

La expresión *simul iustus et peccator*, en cuanto que trata de definir la realidad del pecador justificado, plantea serias dificultades a la concepción católica en el mismo título. La apelación de la *Respuesta católica* al Concilio de Trento es contundente: «Porque en los renacidos nada odia Dios, porque nada hay de condenación en aquellos que verdaderamente por el bautismo están sepultados con Cristo para la muerte»¹⁰.

Tampoco parece gustar el giro típicamente protestante que aparece en la DJ 29 cuando se refiere al hombre justificado por Cristo: «Pero, viéndose a sí mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador, el pecado sigue viviendo en él». Dicha apreciación atentaría directamente contra la doctrina de Trento que afirma: «La justificación misma que no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior»¹¹. Evidentemente, no es fácil compaginar la afirmación de un estado de santidad como el que se plantea con la de un hombre que sigue siendo totalmente pecador.

⁹ Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 8, DS 1532.

¹⁰ Trento, *Decreto sobre el Pecado Original*, DS 1515.

¹¹ Trento, *Decreto sobre la justificación*, DS 1528.

El *Anexo* se muestra bastante sensible a la problemática planteada y vuelve a abordar el tema con una formulación más bíblica y menos teológica. Lo hace de la siguiente manera. *Primero*, insistiendo en el aspecto de liberación del pecado y del consiguiente don de una nueva vida en Cristo: estamos en paz con Dios (Rom 5, 1), somos hijos de Dios (1 Jn 3, 1), el que está en Cristo es una nueva creación (2 Cor 5, 17). Nada que objetar por parte católica, pues ése es precisamente su acento. Nada que objetar por parte luterana en cuanto que resuelve la cuestión a partir de un argumento escriturístico inapelable.

Segundo, el contrapunto del pecado se expone a continuación con una sucesión de citas bíblicas encadenadas que comienzan textualmente: «*Aun así nos engañamos si decimos que no tenemos pecado (1 Jn 1, 8-10)*»¹²; y que siguen con Sant 12; Sal 19, 13; Lc 18, 13; Rom 6, 12.

La argumentación más teológica de la *DJ* retrotrae ahora la común interpretación del *simul iustus et peccator* a su fundamento escriturístico y rebaja los argumentos teológicos antes expuestos a la categoría de *diferentes aproximaciones*¹³. El hecho no deja de ser una constatación de la dificultad que entraña un acuerdo como el propuesto y explica que las invitaciones mutuas a seguir profundizando con base en el consenso logrado son algo más que fórmulas retóricas¹⁴.

¿Una actitud meramente pasiva?

La *Respuesta católica* acoge con satisfacción la afirmación de que el hombre puede rechazar la gracia (*DJ* 21) y que, por tanto, conserva una cierta capacidad de decisión, de forma que no se sitúe ante ella como un ser inerte y pasivo. Sin embargo, echa de menos una formulación más amplia que parece deducirse de lo afirmado, pues a la libertad de rechazar debe corresponder la libertad de acoger. Esta libertad positiva es considerada por la parte católica como una nueva capacidad para adherirse a la voluntad divina, y se corresponde con lo que Trento en su día llamó *cooperatio*. Pues bien, la afirmación de una cooperación por parte del hombre es difícilmente compatible con la expresión *mere passive* (meramente pasiva) que utiliza la *DJ*.

En este sentido, la postura del Concilio es un ejemplo de equilibrio y de sensibilidad religiosa. No nos resistimos a recoger textualmente dicha doctrina: «*Declara además que el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios proveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la*

¹² *Anexo*, n.º 2, A).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Curiosamente sí que hay algunos autores católicos contemporáneos que han reflexionado acerca de una apropiación católica de la fórmula *simul iustus et peccator*. En concreto, J. L. Ruiz de la Peña propone una lectura no metafísica de la compatibilidad en un mismo sujeto de dos realidades, santidad y pecado, al situar la cuestión en una perspectiva relacional y procesual: «En cuanto expresión de una relación interpersonal, en efecto, eso que llamamos gracia no es una cosa que se tiene o no se tiene, es más bien una realidad que conoce diversas vicisitudes y asume variadas conformaciones en los distintos momentos de su decurso; que se modula no según una trayectoria uniformemente rectilínea, sino describiendo una curva a menudo sinuosa y accidentada. Si el justo no estuviese constantemente asistido por un régimen de gracias actuales, volvería a ser lo que fue y lo que *potencialmente* continúa siendo: un pecador», o.c., p. 369.

que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de Él que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él»¹⁵.

El tratamiento de este tema en el Anexo es breve pero significativo. Por un lado enmarca la cuestión enunciando el principio general de la *sola gracia* y la *sola fe*: «La justificación tiene lugar sólo por la gracia (DJ 15 y 16), por la sola fe; la persona es justificada sin las obras (Rom 3, 28, cf DJ 25)»¹⁶. Incluso recuerda a continuación que no sólo cuando la fe comienza, sino hasta cuando esta fe termina, según expresión de Tomás de Aquino. Para terminar reconociendo, efectivamente, que la obra de la gracia no excluye la acción humana: desde el momento en que el Espíritu Santo ha comenzado su acción en nosotros, podemos y debemos cooperar con su poder¹⁷.

La importancia de la doctrina de la justificación

Existe una última dificultad de conjunto: la clara diferencia de apreciación que la doctrina de la justificación tiene para católicos y luteranos en cuanto criterio para la vida y para la praxis de la Iglesia. Para los luteranos, la doctrina de la justificación es como el artículo central de la fe, la medida y criterio de la fe cristiana; mientras que la parte católica habla más bien de insertar esta doctrina en el conjunto de la regla de fe, es decir, la confesión del Dios uno y trino, cristológicamente centrada y arraigada en la Iglesia viva y en su vida sacramental¹⁸.

Para nosotros, esta dificultad es de orden menor si tenemos en cuenta su planteamiento matizado en la misma DJ: «Cuando los luteranos resaltan el significado sin parangón de este criterio, no niegan la interrelación y el significado de todos los postulados de la fe. Cuando los católicos se ven ligados por varios criterios, tampoco niegan la función peculiar del mensaje de la justificación»¹⁹.

Existen, por parte católica algunas dificultades más. Una relativa al sacramento de la penitencia y otra que afecta a la representatividad de los firmantes por el lado luterano y que se refiere, no tanto a las personas, sino a la legitimidad de su modo de organización. En ese sentido, el Anexo recuerda que la Iglesia Católica no pretende poner en cuestión la autoridad de los Sínodos luteranos y cada parte respeta el proceso propio de la otra para alcanzar las decisiones doctrinales.

¹⁵ Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 5, DS 1525.

¹⁶ Anexo, n.º 2, C).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. *Respuesta de la Iglesia Católica...*, n.º 2.

¹⁹ DJ n.º 18.

Alcance y perspectivas

Poco queda que añadir a las valoraciones que siguieron a los días de la firma, porque el acuerdo se nos presenta sobre todo como un punto de partida, en base al cual seguir profundizando. Algunos de los puntos aquí tratados visibilizan el tenor de lo acordado y las dificultades que persisten. No quiere esto decir que no sea un paso importantísimo. Todo lo contrario, es la primera vez que las Iglesias firman al más alto nivel y de forma oficial un acuerdo de estas características, pues siempre el diálogo se había llevado a cabo en grupos de trabajo, comisiones y personas delegadas para el mismo. Por parte católica es ahora la Congregación para la Doctrina de la Fe la que suscribe lo acordado. En ese sentido, se trata de un punto de partida valiosísimo.

Una pista de trabajo puede ser fecunda en este momento: la de la actualización del lenguaje. El documento, como podemos comprobar, sigue siendo de corte académico, planteando las cuestiones en los mismos términos que en el siglo XVI. Es absolutamente necesaria una reelaboración de estas doctrinas para que sean significativas para el hombre de hoy²⁰. Por un lado, porque el término justificación considerado en solitario es reductivo si de lo que queremos hablar es de la gracia y la verdad que nos ha sido dada generosamente en Cristo Jesús. Por otro, porque habrá que plantear las cuestiones en una perspectiva pastoral sin que esto disminuya para nada el rigor positivo, doctrinal y especulativo de toda teología dogmática que se precie. Estas dos tareas pendientes se unen a la formulada por la *Respuesta de la Iglesia Católica* cuando recuerda la necesidad de profundizar en el fundamento bíblico que constituye la base común de la doctrina de la justificación tanto para católicos como para luteranos²¹. Por eso mismo sería un precioso marco de colaboración afrontar las doctrinas en la perspectiva de los problemas comunes.

Sólo esa mirada puede introducirnos a unos y a otros en el camino de la conversión²², requisito absolutamente indispensable para plantearse cualquier tema, y más cuando lo que hay que salvar son siglos de mutua desconfianza y recelo. Si esa conversión no se va produciendo, nuestros diálogos no serán más que un repertorio de doctrinas que unas veces chocan y otras casan, pero que no nos abren a la verdad de Cristo, nuestro salvador. También en Dogmática, si no hay conversión, no habrá fecundidad.

²⁰ Esta exigencia se ha puesto de manifiesto en la celebración de este año jubilar, en el que se ha recuperado de forma generalizada y acrítica el lenguaje de las indulgencias sin el menor esfuerzo por hacer comprensible al hombre de hoy el trasfondo dogmático de las mismas. Muchas de las afirmaciones que se han realizado a este propósito las podría haber suscrito en su completa literalidad un católico del siglo XVI.

²¹ Cfr. *Respuesta de la Iglesia Católica*, n.º 7.

²² Cfr. B. SESBOÛÉ, «À propos de la Déclaration commune, sur la doctrine de la justification (31 octobre 1999)», en *Recherches de science religieuse*, 88/3 (2000), pp. 391-398.

Calderón de la Barca: el dramaturgo de una arquitectura celestial

II PARTE

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Felipe Borau Barbed

V. Realismo, intelectualismo y sentido didáctico en los autos sacramentales de Calderón de la Barca

Calderón trata, en sus autos sacramentales, de hacer teología, de reflexionar sobre Dios, el hombre y las realidades humanas. Vive en un tiempo, y, aparte de ser un genio del teatro, ha de valerse de unos medios para la elaboración de sus reflexiones teológicas. En la portada de una edición de sus autos sacramentales de 1677 figuran estas dos palabras connotativas: «ALEGÓRICAS Y HISTORIALES DEDICADOS A CRISTO, SEÑOR NUESTRO, SACRAMENTADO». Se dice alegóricas, o dicho de otra forma, que la alegoría constituye no sólo la constante estilística del auto sino que a su vez es una técnica de investigación teológica.

Cuando hemos definido el auto sacramental, ya hemos hecho referencia a este aspecto sustantivo del mismo. No era sólo la necesidad de hacer más fácilmente inteligibles los conceptos abstractos lo que exigía el uso de la alegoría, sino que además existía una larga tradición escrituraria —patrística y medieval— que gustaba de interpretar simbólicamente los libros sagrados y buscar prefiguraciones proféticas del Mesías. Además, el gusto por el arte alegórico que estaba en el arte de la época y que informa una parte tan extensa de la plástica y literatura barroca: los poemas de Góngora, la pintura de Valdés Leal y de Pereda; la misma narrativa había acogido esta tendencia, apuntada por Mateo Alemán y que tiene su máximo exponente en las concepciones alegórico-filosóficas de Gracián.

Los autos siempre caminan al ritmo de lo objetivo del dogma, aunque éste pueda revestirse de miles de formas en un entendimiento educado en una mentalidad escolástica donde la analogía es una de las fuerzas motrices de la especulación dogmática. Así es explicable la cantidad de formas con que Calderón recrea a Cristo. Solamente el poder de la analogía y la capacidad sorprendente de imaginación y fantasía pudieron crear semejante revestimiento de formas. La alegoría es el camino de marca imprescindible en este juego escénico. La alegoría es una transparencia intelectual, y su uso solamente puede residir en el poderío intelectual de las grandes síntesis.

Hay tres formas que siempre imperan como constantes en los autos: el realismo, el intelectualismo y el sentido didáctico.

I.1. El realismo

El realismo está sujeto por el Misterio que se nos ha dado. El Misterio no puede ser expresado con palabras distintas, sino que ha venido a nosotros en unas formas fijas, en que la coincidencia es el ángulo exacto de una ortodoxia. El núcleo central de los autos casi siempre coincide con la afirmación de un misterio sencillo y claro que se va desarrollando a través de unas líneas intelectuales que nos producen la

sensación de encontrarnos ante un escolástico. Los autos en su descomposición más sencilla aparecen reducidos al siguiente esquema arquitectónico: la afirmación de un misterio y el desarrollo explicativo de ese misterio. El desarrollo explicativo se nos dará a través de una alegoría.

El español es realista. Sus palabras están cosidas al sentido de la vida y de las cosas. El español es tan realista que por ese sentir la naturaleza de las cosas llega a quedar sobrecogido en sueños fantásticos; quizá porque los sueños son el mejor análisis del hombre y de la realidad. El realismo español no se da separado del sueño. El amor a lo fantástico que algunos ponen como caricatura del barroco español tiene un amor trascendente en la literatura española. El realismo español hasta las postrimerías de la vida: la muerte, el juicio, el infierno, el cielo.

El realismo español del siglo XVII es inseparable de la fe, de esas voces misteriosas que solamente pueden llegar al oído del hombre. Vossler afirma que el realismo de la literatura española descansa sobre una base esencialmente religiosa (C. VOSSLER: *Introducción a la literatura española del siglo de Oro*). La realidad de la vida humana nace siempre acogida por el Dios que ha llegado hasta la tierra para dar un sentido nuevo a los hombres. Calderón se siente sobrecogido siempre por la inmensidad de Dios que llega a este «pequeño mundo». Esta presencia de Dios, de tal manera llega a inundarlo todo, que nos hace más transparentes las miserias del hombre en un haz de división (E. GONZÁLEZ: «Los autos marianos de Calderón», en la revista *Religión y Cultura* [1936]).

Pfandl hacía observar que en ninguna literatura, sino en la española, lo humano y lo divino se hallan tan estrechamente unidos, puestos el uno junto al otro. Y esto se realiza y plastifica sobre todo en el auto sacramental (L. PFANDL: *o.c.*, p. 4).

Creo que el realismo de los autos no ha sido suficientemente explicado, porque su realidad no puede ser captada sin un cierto sentido religioso. Una de las afirmaciones al respecto más atinadas la encontré en un ensayo de Hamellin sobre el teatro cristiano y que creo que nos puede sumergir en la mejor explicación o al menos sugerirla. «En efecto, la fatalidad que sostiene los hilos de la comedia griega ha sido reemplazada por la Gracia. El drama cristiano nació de esta diferencia». Y de aquí creo que debe nacer ese teatro «de planta totalmente nueva» del que habla Valverde Riquer.

Al principio hemos dicho que la realidad de los autos viene condicionada por el Misterio que se nos ha dado. Este Misterio que en los hombres es de redención es lo que divide la realidad de los autos en dos zonas reales que comprenden al hombre: el hombre antes de la redención y el hombre nuevo que surge después de la redención. Dios no se queda en el esquema de un idealismo absoluto sino que sigue dominando la realidad de los hombres. Sigue la vivencia de lo divino en los signos y en los símbolos. Esto es una manifestación extraordinaria de que todavía no ha perdido el hombre el sentido de lo religioso. Calderón posee un esquema cristiano y una vivencia religiosa. El hecho central cristiano es para él, como para todo cristiano, la aparición de Cristo en la historia. Y lo fundamental, para Calderón, es poner al hombre en una coyuntura de fe en Cristo. Solamente así podemos darnos cuenta de por qué el poeta, en tantos autos, coloca después de la aparición de Cristo en la historia la pregunta sobre la identidad de Jesús. En los autos *La redención de cautivos*, *El día mayor de los días*, *El diablo mudo* y *El primer refugio del hombre*.

Esta realidad divina en los autos traspasa todas las cosas. Alcanza al hombre y al cosmos. Jamás el hombre habrá sido más dividido, más partido, más disperso, que en los autos de Calderón. El hombre es «fábrica», «mundo pequeño», «república de sentidos y de potencias». El hombre está enmarcado en el interiorismo de la época, en este caso dentro de un reflexión ignaciana. Donde más apreciamos el influjo de San Ignacio sobre el hombre es en los autos. Es sorprendente la capacidad de análisis que tenía Calderón, que llega a hacer del hombre un ser inmensamente débil contrastando su debilidad en un constante claroscuro.

El hombre tiene la naturaleza contingente de un actor, de un caminante, de un invitado, de un viejo, de un enfermo, de una cosa pintada atada al tiempo, un instrumento de organizados sentidos.

Lo horroroso es lo que le devuelve la imagen de su verdadero ser, del ser que quisiera ser y poner en marcha. La muerte es siempre como la canalizadora de la conducta humana: «Pues quien más al hombre enmienda - la memoria es de la muerte».

El hombre aparece como un ser lleno de tentativas. El hombre es la fragilidad y el impulso de su deseo. Cada auto nos sumerge en una división del hombre. Y es en esta descomposición donde aparece con más energía la debilidad del hombre.

Ya que hemos hablado del deseo, vamos a examinar el hombre que aparece en el auto «A tu prójimo como a ti mismo». Es en común el mismo que conocemos en todos los autos: el hombre caído, sumergido en la impotencia y languideciendo en su misma esperanza. Ayer salió con su deseo y el deseo le alcanzó en lo más profundo de su alma. Le mordió, le traicionó sin parecerlo; y de aquel deseo tenuemente externo pasó a la zona misteriosa del abandono de su propia existencia, de su persona pertrechada en los caminos de Dios con potencias y sentidos, sumergiéndose en aquella zona donde todo es mentira. Creo que lo más mágico de Calderón es este conocimiento del hombre. En este auto es el hombre y su deseo. El hombre camina con su deseo, pero el deseo humano siempre es más largo. El deseo es el gran aliado del hombre, de tal manera que él le acompañará siempre, primero para caer y más tarde para ayudarlo a restablecerse.

Esta profundización psicológica de Calderón va siempre unida a la expectativa de una esperanza. Lo que fondea en toda esta profundización es el dolor y la constante esperanza por la redención.

Este sentido de realismo, mezclado con el prisma de Dios, hace que Calderón nos haya aportado un hombre, una situación humana, que está más cerca de la miseria que de la grandeza. Eugenio Frutos tiene una frase muy certera para indicar esta situación: «El hombre en los autos es como un arco tendido a la trascendencia» (E. FRUTOS: *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*).

Pero este hombre calderoniano que vive en continuo contacto con lo mágico, con lo misterioso, con Dios, ¿ha llegado a perder humanidad, algo que le haya quitado tierra de su tierra? Hatzfeld así lo cree en su libro *Estudios sobre el Barroco*. Eugenio Frutos piensa lo contrario y escribe a este respecto: «La abstracción y la conceptualización no quitan humanidad, ni puede hablarse de una psicología imaginaria del hombre donde se captan tan finos rasgos de la naturaleza humana y tan penetrante actuación de sus afectos» (E. FRUTOS: o.c., p. 20).

Junto a esta realidad objetiva, los autos nos manifiestan en sus formas la espiritualidad real de una época. Su vocabulario está lleno de expresiones absolutistas. Se nos muestra el sentido exagerado del absolutismo de los reyes que llega a adquirir formas ridículas, a través de esa doble manifestación de terror y de amor. La dignidad de los reyes es tal que el sentido historial, por medio de ellos, se hará una alegoría.

1.2. Intelectualismo

A Calderón se le llama «teólogo», «dramaturgo de la escolástica», «poeta de la Contrarreforma». También se dice de él que es el poeta que nos da una visión teológica del universo. Son afirmaciones que se han convertido en generalidades y tópicos. Hemos de preguntarnos cómo y a través de qué elementos Calderón elabora su teología, ya que teólogo es aquel que hace una reflexión acerca de lo que Dios nos ha revelado, una reflexión acerca de los misterios que se nos han dado por la revelación de Dios.

Decir que Calderón es teólogo es decir que el poeta no se ha quedado en la pura afirmación del Misterio, sino que ha elaborado una reflexión acerca del mismo. Esta reflexión Calderón no nos la ha entregado en unos manuales de teología, sino que se ha servido para su exposición de unas tablas, de unos personajes.

El auto sacramental es un teatro nuevo; con nuevos espacios y tiempo. En él hay personas y realidades distintas. Dios viene a la escena. Come con el pobre y con el rico. Y ¿cómo ha de sucederse este nuevo espacio y este nuevo tiempo teatral si la divinidad penetra con tanta irrupción en la escena sobrecogiendo todas las cosas? ¿Quién podrá dar la imagen de este nuevo tiempo y de este nuevo espacio dentro del teatro?

Las alegorías son símbolos conceptuales. La alegoría nunca puede tener un ser estático. El simbolismo —como la alegoría en el arte— debe tener necesariamente un sentido diverso tanto dentro del conceptualismo como del realismo (Edgar DE BRUYNE: *Historia de la Estética*). Y en este caso no hemos de olvidar que el Barroco no es una forma químicamente pura (A. HAUSER: *Historia social de la literatura y el arte*).

La religiosidad del Barroco no es la degeneración horrorosa en lo religioso de la última Edad Media. Además, el servicio de la Contrarreforma en el terreno del arte en cuanto fue polo determinante no puede ser un desequilibrio, sino el encuentro con un elemento equilibrador.

Los autos son intelectuales. Piezas donde la medida ocupa un lugar extraordinario. la agilidad del poeta, su inmenso mundo de trama, reside en el poderío de dramatizar setenta y dos veces una misma acción: la salvación del hombre.

Estos autos son alegóricos. La alegoría es siempre, como el rail permanente por donde circula la pieza dramática. Dice así Calderón en las postrimerías del auto «La semilla y la cizaña»:

«Y porque la alegoría
junto con el auto acabe»...

Es decir, que la alegoría es como la constante dentro de la obra dramática del autor. Pero hemos de apercibirnos que la alegoría aquí no es solamente una constante estilística, sino sobre todo una constante de acción. Un espejo intelectual.

Estos autos, dado que son esencialmente alegóricos, al presentar la caída y la redención no dramatizan el primer capítulo del Génesis ni el Evangelio de la Pasión, sino que intentan llevar a las tablas las ideas contenidas detrás de los dogmas. Siguiendo la expresión del mismo Calderón lo historial se convierte en alegórico, en idea representable. Por lo tanto Calderón ha hecho una verdadera reflexión teológica alegorizando los sucesos.

Esta alegoría al servicio de lo religioso representa un progreso dentro del primitivismo que tenían los primeros dramas litúrgicos. El suceso religioso, el puro suceso que ya todos llegan a manosear, se estiliza dentro de unas formas racionales que llegan a convertir el suceso en dogma. Esto se acrecienta más todavía cuando los siglos XVI y XVII, portadores de una herencia aristotélica tomista tienen su nudo dentro de un proceso causal (J. HUIZINGA: *El otoño de la Edad Media*). Es además el proceso inherente de la época. Veamos un ejemplo práctico. En el auto «A Dios por razón de Estado», el ingenio se niega a seguir dialogando, a seguir buscando a Dios en el ateísmo por una razón muy sencilla:

«Pues no se debe argüir
con quien los principios niega.»

Es un ejemplo que nos patentiza hasta que punto Calderón era deudor de toda una tradición intelectual. En este mismo auto el ingenio dice que nadie de los que no han conocido a Dios puede quejarse ya que «a todos dotó Dios de razón para buscar».

¿Pero cómo podrá hacerse una reflexión de los misterios sobre unas tablas? ¿Cómo podía convertirse en drama la acción de Dios sobre los hombres? «¿Cómo si no, podía ponerse en relación íntima lo humano y terrenal, con lo sobrenatural y puramente ideal y abstracto que constituye el verdadero nervio vital de este arte?» (PFANDL, O.C., p. 482)

González Pedroso, en su magnífico estudio de los autos, había dicho ya ciertamente: «Con seguro instinto escaparon los poetas del Corpus por la única salida, que, en medio de tantos embarazos, les quedaba todavía abierta. Recurrieron a las alegorías, que son, en efecto, un término medio entre lo visible y lo invisible; única realización material a que se prestan en el terreno del arte las cosas del espíritu» (E. GONZÁLEZ PEDROSO: Prólogo del colector en el tomo 58 de la BAC).

Por eso repetía Calderón con verdadera insistencia que «alegóricos tropos tiempo y lugar admiten» (en el auto «La redención de cautivos» y «Sueños hay que verdad son»). Todas las perspectivas de esa nueva dimensión sobrenatural podían ser encerradas dentro de las tablas porque en las tablas corretearía la analogía en forma de alegoría. Calderón emplea con frecuencia para hablar de Dios la palabra o expresión al «humano modo». Dios puede ser expresado con conceptos humanos no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente. Lo cierto y definitivo es que Calderón para hablar de Dios, de los misterios de Dios, «al humano modo», se sirve de la alegoría; y que por medio de la alegoría construye sus autos.

Sainz de Robles define así la alegoría: «La alegoría es un tropo de sentencia por semejanza que, en virtud de una comparación tácita, presenta completos el sentido literal y el intelectual» (F. SAINZ DE ROBLES: *Ensayo de un Diccionario de la literatura*).

No difiere mucho la definición que nos da Carlos Bousoño: «Una alegoría es una imagen continuada a través de todo un poema, que va traduciendo a plano meta-

fórico cada uno de los componentes de una esfera real» (C. BOUSOÑO: *Teoría de la expresión literaria*).

Según estas definiciones en la alegoría hay una relación constante entre dos planos: el real y el imaginativo. La palabra no ha de recubrir la significación sino que es el mismo hecho el que intrínsecamente tiene semejanza. En los autos el plano real está comprendido casi siempre por lo histórico y el plano imaginativo o el de la visión del espectador comprende la idea teológica.

¿La alegoría es analogía? La alegoría comprende siempre una correlación analógica, pero no viceversa. «En toda alegoría hay que suponer, además, una analogía perfecta o un paralelismo perfectamente adecuado entre los dos planos, y aun entre los términos, uno a uno de los mismos. El fundamento de esta analogía puede ser físico, de realidad externa, perceptible sensorialmente, etc.; o serlo puramente intelectual, con una única realidad interna, imperceptible por vía sensorial, tal la evocación por similitud de una emoción o de un ente racional» (Fray Modesto DE SANZOLES: *La alegoría como constante estilística en los autos sacramentales de Lope de Vega*).

Bien podemos justificar una vez más la alegoría en las tablas y calificar a Calderón de un verdadero poeta teólogo. Poeta porque no ha salido fuera de la construcción del mundo poético en la fabricación de su teatro; y teólogo porque ha usado un medio de reflexión comparable al mejor teólogo de su tiempo. Si se quiere un medio más complejo y de unas relaciones más extensas. Nos ha dado los misterios en imágenes alegóricas y la alegoría se ha convertido en un medio para expresar o sugerir indirectamente y en lenguaje figurado la esencia de las cosas. Así dirá Calderón en el auto «El verdadero Dios Padre»:

«La alegoría no es más
que un espejo que traslada
lo que es con lo que no es;
está toda su elegancia
en que salga parecida,
tanto la copia en la tabla
que el que está mirando a una
piense que está mirando a entrambas.»

La alegoría en los autos es más que una figura poética, que un siempre justificable medio de expresión. Es en los autos un medio de trabajo, el único medio para una exposición e inteligibilidad del misterio en las tablas. De tal manera que el lector o espectador que se acerque a los autos o a una representación de este género sin esta indumentaria resbalará entre tanto concepto complejo y abstracto.

Para San Agustín la alegoría es un tropo mediante el cual entendemos una cosa por otra.

La alegoría es como una figura con dos sonidos. Una cosa que resuena en la palabra y otra distinta alborea en el espíritu. Así la alegoría se apoya en cierta semejanza e igualdad entre dos cosas diversas, «habent in magna disparitate quandam similitudinem». Es decir que la alegoría posee el mismo fundamento que la analogía, la semejanza y la igualdad.

Lo alegórico tiene un movimiento de excitación, de sugestión, porque se presiente que bajo la imagen se oculta otra cosa distinta. La resultante es una incitación

a la inteligencia que le lanza a la búsqueda del sentido más profundo, que se trasluce en otro plano donde la igualdad y la semejanza se correlacionan en una andanza intencional, porque el autor así lo ha querido. Y ese sentido más profundo que anda oculto, es el que produce un goce de belleza, propio de toda expresión poética.

Si examinamos los versos transcritos anteriormente del auto «El verdadero Dios Pan» con estos pensamientos de San Agustín, la coincidencia no puede ser mayor. Nos encontramos estos términos: Espejo, elemento de duplicidad; ser y no ser; la belleza consiste en que la copia salga tan parecida en las tablas que el que está mirando a una piense que está mirando a entrambas. Todos estos elementos coinciden con la doctrina de San Agustín. Al espectador siempre se le exige una cosa: pensar en la correlación.

La alegoría en los autos desarrolla el principio del alegorismo medieval «en el que por medio de la contemplación descubre el magnífico espectáculo de la realidad visible como la revelación de un mundo invisible, al elevarse hacia Dios, apoyándose en la percepción y en la imaginación. La representación de unas formas visibles nos conduce al conocimiento de lo invisible (E. DE BRUYNE: o.c., p. 578).

1.3. Sentido didáctico de los autos

Los autos son una alabanza continua de la Eucaristía, una alabanza que no se queda en pura glorificación sino que redunde en enseñanza para el pueblo. Este fin didáctico viene precisado en esencia por la misma alegoría. Además de que toda poesía bajo presión de la escolástica se convierte en fin didáctico, como dice E. de Bruyne.

Recientemente Helmutz Halzed nos plantea uno de los problemas fundamentales de Calderón ante un análisis de los autos sacramentales. Dice así: «El drama profano de Calderón no se distingue esencialmente del de Lope; pero como creador de un drama teológico y filosófico, Calderón nos presenta un problema fundamental, el de saber si saca los temas de sus dramas de la verdadera esencia de la fe, o si transforma la teología en material teatral por puro intento didáctico, aunque, dentro de las limitaciones que le imponen las circunstancias de su época, logre sobreponerse a ella gracias a su estilo poético y a una genialidad muy especial» (H. HALZED: *Estudios sobre el Barroco*).

La pregunta es dignísima de tenerse en cuenta. ¡Cómo explicar las 72 composiciones sacramentales que en esencia no son más que la repetición de un tema principal! Es en esta repetición, llena de multiplicidad y paradoja, donde reside la grandeza de Calderón, según Halzed.

Calderón construye el auto sacramental para la fiesta del Corpus, pero el auto participa de la comunicación de un mensaje al gran público. Transmite una doctrina que avalora siempre con las confrontaciones escriturísticas y patrísticas. Tiene autos de verdadero valor catequético con los mejores elementos de la Sagrada Escritura.

A lo largo de mis estudios sobre los autos he podido observar cómo hay una catequesis fija que se repite con fidelidad. Son como unos clichés acomodaticios. Esta catequesis que es una historia de las maravillas de Dios para con el hombre, es la que en círculos concéntricos se repite siempre y fluctúa entre diversos personajes.

Si seguimos afirmando que los autos no son más que sermones representados, y el sermón tiende por su esencia a ser una educación de la fe, hemos de decir lo mismo de los autos sacramentales. Y por lo tanto Calderón es pedagogo, educador de la fe siempre.

Los autos no han sido estudiados bajo este aspecto. Solamente el auto «La vida es sueño» ha sido estudiado en todos sus aspectos pedagógicos. E. Hesse ve en este auto todo un programa para la educación del príncipe perfecto y, por lo tanto del cristiano perfecto (LILLO RODRÍGUEZ, «Panorama educativo de *La vida es sueño*», en *Revista de Educación* [1946]).

Para estudiar este sentido didáctico vamos a escoger dos autos:

«*La cena del rey Baltasar*». Todo el drama de la cena está tejido a través del relato bíblico de Daniel. Calderón, de todo este relato, ha querido sacar una conclusión moral, las disposiciones para recibir a Cristo. Y para conseguir esto nada mejor que el relato del rey Baltasar. La muerte es claramente la protagonista, ya que el recibir bien a Cristo supone la vida, y el recibirle mal es la muerte.

Al final del auto, girando entre la luz y la sombra, la alegoría y la realidad, se han superado las figuras. La intencionalidad del auto ha quedado al descubierto.

Reducido el auto a una simple trama, a un esquema, sería el siguiente: Tema: las frases de San Pablo a los Corintios en las que se habla de las disposiciones para recibir a Cristo, alimento de muerte y vida.

Esta idea la desarrolla a través de «*La cena del rey Baltasar*» que «tratando indignamente los vasos sagrados recibió la muerte». El público podía trasladarse inmediatamente al otro plano: luego recibiendo indignamente el Cuerpo de Cristo comemos nuestra propia muerte. Y era muy importante que el público se quedara con la antítesis de vida y muerte.

«*La devoción de la Misa*». En este auto se ve una clara intención didáctica; su idea central es enseñar, mostrar, comunicar las excelencias, maravillas y valor del santo sacrificio de la Misa. Para enseñar esto va a servirse de una trama muy sencilla y muy conocida en el pueblo: la leyenda del conde Garci Fernández y Pascual Vivas. Una trama que le será redonda para explicar y comunicar sus fines.

Calderón era un hombre de vida-muerte. ¿Cuántas veces utiliza esta antítesis en los autos sacramentales? El repliegue del alma concentrada sobre un tema, un asunto, se canalizará en planos sucesivos.

Sus temas proceden de su profundidad cristiana y de unos manuales de teología; van de camino para hacer una glorificación de la Eucaristía. En medio del camino nos encontraremos con multitud de conceptos y nociones que irán ampliando la cultura del cristiano. Despertarán la inteligencia del espectador que, para unirse a la fiesta teatral, no tendrá más remedio que descubrir la multitud de relaciones que los planos tienen entre sí.

¿Será excesivo el calificar a los autos exclusivamente bajo este aspecto didáctico? Seguramente existe una ordenación de fines. Lo cierto es que el sentido didáctico es algo esencial a la constitución intencional de los autos. Los autos primitivos tienen la frescura de la sencillez, del puro suceso. Eran más anuncio, narración pura. El proceso reflexivo tiene más intencionalidad y está recubierto de un mundo de cortinas pedagógicas.

Historia del cristianismo en Aragón

El origen de las diócesis aragonesas

II. La creación de la diócesis de Roda

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Domingo J. Buesa Conde

No es nada nuevo decir que no hay territorio en el mundo que sufra una transformación tan profunda, refiriéndonos a lo que es la geografía eclesiástica, como la península Ibérica después de la consolidación de la presencia y dominio musulmán en el siglo VIII. Las cosas cambiaron tanto que, en principio y sin ser excesivamente drásticos, podemos suponer que del antiguo mapa episcopal hispano-visigodo no quedó casi nada; en muchos casos ni el escueto recuerdo de por dónde debían ir los límites del ejercicio de cada jurisdicción diocesana.

Por un lado, hay ciudades episcopales que se abandonan, otras ciudades nacen para justificar el mandato canónico que entendía necesario fijar el obispado en un espacio urbano, incluso hay sedes que se trasladan de uno a otro núcleo urbano aunque estén lejanos en el mapa. Por otro lado, los nuevos Estados que nacen de este avance, de esta nueva dinámica socioeconómica, imponen una novedosa configuración civil que repercute inevitablemente en lo eclesiástico.

1. La gran transformación del mapa eclesiástico en la frontera de al-Andalus

Con todo ello, lo que está pasando es algo muy sencillo: se están desfigurando los límites que habían organizado el mapa eclesiástico hispanogodo. Y esta cuestión tenía mucha más importancia de la que parecía, puesto que si se perdía la noción de los límites y se cambiaban las cabeceras diocesanas, el problema de los conflictos de límites estaría servido. Un conflicto en el que no había ningún punto de reflexión, no quedaban instrumentos que sirvieran como descriptores del pasado. La excepción era la existencia de la falsa *División de Wamba*, un relato de la situación anterior que será utilizada por el papado en casos de litigios diocesanos. Si tuviéramos que referirnos a un caso en el que el Papa apuesta por aceptar este documento, hay que citar el momento en el que Adriano IV la usa para fijar los límites de la diócesis de Zaragoza, cuestión que se fecha el 22 de junio de 1158.

Zaragoza, el viejo obispado cesaraugustano, mantiene su lista de pastores durante los primeros años del dominio musulmán, aunque nosotros no conozcamos más que unos pocos obispos. Pocos, pero los suficientes para que nos permitan suponer que los obispos continuaban residiendo en la ciudad del Ebro, en un espacio en el que se multiplicaban las conversiones a la nueva religión islámica, tanto por razones económicas —entre las que primaba la exención de impuestos religiosos— como por el deseo de buscar el acercamiento a los nuevos y escasos dominadores. Un acercamiento que podía reportar buenos beneficios económicos —y de rango

social— para todos aquellos propietarios hispano-visigodos que, de la noche a la mañana, cambiaban de credo religioso.

Por esta causa, ya he señalado antes¹, que los pocos que se mantienen en el cristianismo formarán una comunidad cerrada y limitada, una comunidad que definiremos como mozárabe (compuesta por los cristianos que mantienen su fe bajo el poder musulmán) y que tendrá que vivir su religiosidad en torno a esa iglesia de Santa María, que es nombrada en viejos pergaminos como «*madre de las iglesias de la ciudad*» del Ebro.

Esta comunidad mozárabe que habita en la ciudad de Madinat al-Bayda, es un cohesionado grupo de cristianos que vive controlada por prelados como el obispo Senior (839-863), que recibió a San Eulogio de Córdoba, y el obispo Heleca (864-902), que asistió a la consagración de la iglesia de San Salvador de Valdediós, mientras estaba en tierras asturianas gozando de la protección del rey Alfonso III. Este hecho podría indicarnos que las relaciones entre las jerarquías políticas y las eclesiásticas se han deteriorado, en la segunda mitad del siglo IX, momento en el que el obispo Heleca debió verse obligado a abandonar la ciudad por causa de esos problemas que bien pudieron referirse a su colisión con los primeros gobernadores tuchibíes —muy fieles al emir— por causa de su gran vinculación a la situación anterior al año 889².

No obstante, lo que es notorio es el modo en el que este prelado cesaraugustano, a finales del siglo IX, ha visto reducida su autoridad a la comunidad hispano-visigoda de la ciudad y a los escasos monasterios que perviven³ en su inmediato entorno, al mismo tiempo que perdía el control espiritual y el liderazgo del territorio de la vieja ciudad romana.

En la sede oscense ocurriría lo mismo. En la ciudad sertoriana siguieron viviendo los obispos⁴, a los que pertenecía (pero sólo de manera teórica) toda la *terra Aragonensis*; un territorio que tenían lejano y por el que no mostraron gran interés, por lo menos hasta finales del siglo IX cuando se case la condesa aragonesa Sancha Aznárez con el walí oscense al-Tawil. Esta boda, alianza firme entre la casa condal de Aragón y los gobernantes de la Huesca musulmana, pudo provocar la presencia en la

¹ Domingo BUESA, «La diócesis de Zaragoza, aproximación a su historia», en *El Espejo de nuestra Historia* (Zaragoza, 1991), pp. 37-38, notas 64 a 66.

² José María LACARRA, *Historia de Zaragoza*, tomo I (Zaragoza, 1976), p. 127.

³ Ver mi estudio «Consideraciones urbanísticas en torno al Santuario de Santa Engracia», en *Aragonia Sacra*, tomo VII-VIII (Zaragoza, 1993). También conviene valorar lo que refiere Antonio LINAJE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973), y José ORLANDIS, en sus *Estudios sobre las instituciones monásticas medievales* (Pamplona, 1971).

⁴ Vicente CATALINA en su *Episcopologio de la Diócesis de Huesca* (Huesca, 1891), pp. 14 a 19, nos habla de algunos obispos mozárabes que emigraron a «la montaña con muchos cristianos y sin salir de su diócesis continuaron apacentando su grey en la manera que les fue dable, si bien desde esta época tomaron el dictado de Obispo de Aragón». Esta afirmación es insostenible. La serie la compone el obispo Nitideo (año 750), Frontiniano (año 800), Feriolo (815-835), Íñigo (año 842), Mancio I (año 880), Fortunio (año 889)... Luis Vázquez de Parga en su revisión sobre unos «Textos hagiográficos referentes a San Urbez», publicados en el *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, tomo 5 (Zaragoza, 1977), pp. 31 a 50, lleva la vida de San Urbez hasta el siglo VI y con ello los presuntos obispos Nibridio y Frontiniano que están relacionados con él se deben situar con anterioridad al siglo VIII.

sede episcopal oscense de Redento, un hijo del conde Galindo II y en consecuencia sobrino de la condesa casada con el wali⁵. Pero no sólo pudo suponer la recuperación de la vieja ciudad romana como cabeza episcopal de los valles pirenaicos, esta era de entendimiento supuso una mayor cercanía de estos pastores con esos valles. Un proceso de acercamiento que pronto se debió de cortar, pues pienso que la vida episcopal oscense terminó muy pronto, dejando interrumpida la serie de sus titulares.

Un dato interesante a tener en cuenta es el abandono de algunos monasterios mozárabes de las cercanías de Huesca a partir de la segunda mitad del siglo X. Monasterios como el de Asán (luego de Montearagón), que pudo ser residencia de obispos de Huesca y seminario de su clero desde su fundación en el siglo VI⁶, parecen trasladarse a los montes de Peña Ferrera, al noreste de la Boletania, al actual emplazamiento del monasterio de San Victorián de Sobrarbe.

Y por último, en Tarazona los autores siempre han dado por válida la tesis que habla de la permanencia de los obispos —al frente de la pequeña comunidad mozárabe— en esa ciudad, aunque los nombres que conozcamos sean apócrifos⁷.

2. La construcción de un nuevo mapa diocesano entre Pamplona y Urgell

Estamos ya en tiempos de intensa actividad y de debate territorial. La iglesia peninsular se va ordenando en la zona nordeste, con base en diferentes bloques que van a pugnar por hacerse con el control. Por un lado las diócesis que marcan lo que sería la pervivencia —Zaragoza y Huesca—, el mantenimiento de la herencia clásica. Por otro lado las innovadoras que manifiestan una fuerte contestación, como en el caso del obispado de Roda. Y entre los dos extremos, dos atentos poderes que vigilan el día a día mientras personifican lo que es —en realidad— el símbolo de la prepotencia extranjera. Seo de Urgell y Pamplona van a controlar la vida espiritual de las tierras orientales y de las occidentales, manteniendo una idea clave que ya se había generalizado en la época visigótica: los obispos deben residir siempre en una ciudad y nunca en una villa, tal y como mandaba el derecho canónico.

Aclarados estos extremos, podemos recapitular lo que supuso este período. Entramos en un momento de nuestra historia en el que vamos a partir de un territorio fronterizo musulmán, la frontera superior de al-Andalus, y vamos a llegar a poder perfilar lo que serán los reinos de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza. Es un marco cronológico muy concreto: desde el siglo IX hasta el siglo XI. Momento en el cual la provincia de Narbona ya ha sido desgajada de Hispania, de un país invadido por los musulmanes, y ha pasado a la órbita de influencia del reino franco. Por lo tanto ya están sentadas las bases para que la Iglesia aragonesa pase a depender de ese

⁵ Antonio DURÁN en *Los condados de Aragón y Sobrarbe* (Zaragoza, 1988), se inclina por esta posibilidad, p. 221.

⁶ *Ibidem*, p. 247. Habla de cómo a mediados del siglo XII conservaba este monasterio el archivo de los obispos visigodos Vicente, Pompeyano y Gavino de Huesca. De DURÁN ver «El monasterio de Asán» en el *Homenaje a don José María Lacarra*, tomo I (Zaragoza, 1977), p. 138.

⁷ Ver José María SANZ ARTIBUCILLA, *Historia de la Fidelísima y Vencedora ciudad de Tarazona*, I (Madrid, 1929), pp. 206 y 207.

ámbito eclesial de la Septimania, sobre todo si no olvidamos que en el origen de los estados pirenaicos se puede ver la voluntad del poder franco carolingio.

En línea con lo indicado antes, al llegar al año 800 nos encontramos con que han pervivido dos obispados en la zona pirenaica: Pamplona y Urgell, que están ubicados en los extremos occidental y oriental de Aragón, que los dos están en proceso de consolidación. En la ciudad de Pamplona subsiste el obispado, que estaba documentado ya en los finales del mundo visigodo y cuya influencia se extendería más por el territorio de la cuenca del Aragón y sus afluentes, es decir por la zona oriental de Pamplona⁸.

Un obispado que no ejercería ninguna influencia en los territorios situados a sus lados, en los que la dirección pastoral y el control eclesial lo llevarían los monasterios (no olvidemos la presencia del de San Pedro de Siresa desde el año 833 y la fundación de algunos monasterios como el de San Martín de Cercito sin contar con obispo alguno⁹), aunque el hecho de conferir órdenes fuera competencia exclusiva de los dos prelados, que se reparten un amplio espacio geográfico.

En Urgell podemos sintetizar la historia de la organización eclesiástica de la zona oriental aragonesa. Antes del año 806 el territorio de Pallars-Ribagorza fue liberado por la actuación del conde San Guillermo de Tolosa y se planteó la necesidad de tomar una decisión sobre ese espacio geográfico. Se consideró que políticamente no era bueno crear un nuevo condado (por lo que se adjudicaron las tierras a los vecinos condes tolosanos que habían hecho la inversión y la expansión) y eclesiásticamente se pensó que no era prudente la erección de una nueva diócesis, por lo que su territorio podía ser adjudicado a la diócesis de Urgell.

Se hizo así nada menos que por precepto imperial de Carlomagno¹⁰, y en este proceso se piensa que influyó notablemente la no existencia de una tradición de independentismo en este territorio (del Cinca al Noguera Pallaresa), que —por otra parte— había estado antaño vinculado a la sede de Lérida. Pero además, pesó el interés que había en apoyar al prelado que estaba encargado de acabar con la herejía adopcionista, la misma que había extendido por estas tierras el destituido (año 799) obispo urgelitano Félix¹¹. El nuevo prelado recibe también, por esa causa, las comarcas vecinas del Poniente como Pallars, Ribagorza o Gistáin.

En todas esas unidades geo-económicas, fueron los monasterios los encargados de asumir su administración después que Luis el Piadoso, en los primeros años del siglo IX, concedió tierras yermas al obispo de Urgell para levantar monasterios «donde reunir monjes que, después de la muerte del prelado, quedarían autorizados

⁸ José María LACARRA, *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media* (Pamplona, 1975), pp. 80-81. Habla de un obispo Opilano que consagra en el año 829 la iglesia de San Pedro de Usún.

⁹ Antonio DURÁN en *Los condados de Aragón y Sobrarbe* (Zaragoza, 1988), dedica el capítulo VII (pp. 221 ss.) a la Iglesia aragonesa en estos momentos.

¹⁰ Ramón DE ABADAL trata específicamente del tema en su «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», en *EEMCA*, V (Zaragoza, 1952), pp. 10-13.

¹¹ Ramón DE ABADAL, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda* (Barcelona, 1949). El precepto imperial lo publicó Abadal en su *Els diplomes carolingis a Catalunya* (Barcelona, 1926-1950), Precepto Urgel, I, p. 279.

para elegir ellos mismos los correspondientes abades». Dato que nos recuerda enormemente el diseño de la aludida geografía hispano-visigoda, sobre todo si lo completamos con la noticia de que estas comarcas se organizaban por agrupaciones parroquiales. Así lo podemos ver en la consagración de la catedral de Urgell el año 838, cuya acta enumera todas las parroquias pertenecientes a la diócesis, agrupándolas por comarcas¹².

Aunque tanto detalle quedó sólo en eso ya que no se prestó ninguna atención a estas tierras, pues no supieron o no quisieron conseguir que sus habitantes sintieran el proyecto como suyo. No se provocó en su población indígena el interés necesario para mantener el restablecimiento eclesiástico, situación que abrió la puerta a la creación de un obispado intermedio entre las diócesis de Urgell y Aragón. Un obispado que sería el de Roda y que tendría como cometido el asumir la representación espiritual de esas comunidades parroquiales distribuidas por tierras ribagorzanas.

3. El nacimiento de la sede ribagorzana de Roda, como anticipo de Barbastro

Hemos visto cómo se consolidan las sedes de Pamplona y de Urgell, cómo se difuminan los perfiles de la sede oscense, y en realidad como se está produciendo el fenómeno por el cual la historia eclesiástica externa está siendo asumida por la historia política de estos territorios. Comienza la fuerte vinculación entre la geografía religiosa y los sentimientos de independencia de las comunidades autóctonas.

En línea con esta idea, es donde podemos ubicar el origen de un obispado en tierras de Ribagorza. Detallemos un poco más el proceso, desde sus inicios. El año 888 se produce un grave conflicto en las tierras de Urgell cuando —al aprovechar el cambio de dinastía acaecido en el reino franco a la muerte del emperador Carlos el Gordo— un clérigo de nombre Esclúa se apoderó de la sede urgelitana (ocupada por un obispo enfermo) y apoyado por otros obispos (Frodoino de Barcelona y Godmaro de Vic) y por el conde de Barcelona, decidió constituirse en provincia eclesiástica, desgajándose del control del metropolitano narbonense que seguía fiel a la legitimidad carolingia.

Acaecida esta ruptura en lo político con los carolingios y en lo religioso con Narbona, el nuevo metropolitano necesitaba aumentar la nómina de sus obispos dependientes, consolidar su autoridad a través del número de prelados y territorios que le reconocieran su autoridad supradiocesana. Para ello no dudó en consagrar obispo en Gerona (cargo que dio a Eremiro) y obispo en Ribagorza. Para este cometido eligió a Andulfo o Adulfo¹³ y le adjudicó el control pastoral de una amplia porción

¹² Ramón de Abadal (Zaragoza, 1952) trató este asunto en el citado trabajo sobre el «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», pp. 14-16. La editó PUJOL en *Estudis romànics*, 2 (Barcelona, 1917) y hace una amplia referencia a este asunto Antonio UBIETO ARTETA (Zaragoza, 1989) en su libro *Historia de Aragón. Orígenes de Aragón*, pp. 334-335.

¹³ Ver Ramón DE ABADAL, «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», p. 19. Es obispo de Ribagorza entre el año 888 y el 913. Ubieta habla de obispo de Ribagorza y Abadal habla de obispo de Pallars.

de territorio (formado por los condados de Pallars y Ribagorza) que además tenía una total independencia política, puesto que se daba la buscada coincidencia que estaban regidos por el conde Ramón I.

El conde Ramón, iniciador de la casa condal ribagorzana, sería la persona que evitó que al deponer al obispo usurpador —Esclúa de Urgell— se destituyera a su obispo pallarense y ribagorzano, con lo cual se echaría por tierra todo ese prestigio que le daba el hecho de contar con una diócesis que se identificaba con sus territorios, tal y como había ordenado el Concilio de Calcedonia —en el año 451— al decir que los límites diocesanos debían coincidir con los civiles.

La férrea defensa de esta unidad diocesana en el Pirineo oriental, duró hasta la muerte del obispo. Como era de suponer, después volvieron los territorios a depender del obispo de Urgell, en cumplimiento del mandato de un sínodo episcopal reunido en Fontcuberta (Narbona). Pero las dos décadas, en que se había mantenido esa independencia espiritual del obispo de Urgell fueron definitivas para que la vuelta a la dependencia durara poco. El año 939 ya tenemos a un hijo del difunto conde Ramón como obispo de Pallars, Ribagorza y Sobrarbe.

Se trataba de Atón, que además era hermano del gran caudillo del siglo X que fue el conde Bernardo Unifredo¹⁴. El poder político no deja de trabajar para diferenciar Ribagorza a través de la geografía eclesiástica. Y Atón, la persona que ayudó a su padre en la conquista de Pallars, después de la invasión (el año 904) de los musulmanes ildenses, es el encargado de dar un paso más en la propuesta de consolidar el obispado de Ribagorza.

Pero, los graves problemas de sucesión en el condado de Pallars y su propia muerte (alrededor del año 950) hicieron que nuevamente estos territorios volvieran a la obediencia pastoral de Urgell ya que el conde Borrell de Barcelona había heredado ese condado¹⁵. Pero esta vuelta era partida, ya que volvía el territorio de Pallars a dominio del obispo urgelitano Wisado, pero este hábil prelado ya tenía muy claro que no se podía seguir manteniendo su poder con base en los títulos otorgados por los desaparecidos monarcas carolingios. Por ello, en diciembre del 951, va a Roma y obtiene del Papa Agapito II una bula confirmando todas las posesiones del obispado de Urgell.

Ante estos movimientos rápidos de los prelados catalanes, nos podemos preguntar ¿Qué había pasado en Ribagorza a la muerte del obispo Atón? Pues algo muy lógico: sus hermanos los condes Bernardo y Mirón no estaban dispuestos a entregar sus territorios al control de un obispo lejano y además sometido a las fuertes presiones políticas barcelonesas. Y como tenían que evitar que les alcanzara la influencia barcelonesa, bien pudieron tomar la decisión de nombrar como obispo a Oriulfo, un hombre fiel a ellos y que Ramón de Abadal considera abad de Alaón¹⁶. La operación

¹⁴ Habla en extenso de este personaje, que gobierna entre los años 913 y 950, Antonio DURÁN GUDIOL en su *De la Marca Superior de al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza* (Huesca, 1975), pp. 79 a 83.

¹⁵ ABADAL, «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», pp. 26 y 27. La regencia del condado de Urgell quedó en manos de la condesa Goltregoda y del conde Guillermo. La condesa era prima hermana del barcelonés y por ello inclinó su política hacia el Levante.

¹⁶ Frente a esta opinión, Antonio DURÁN GUDIOL, en *De la Marca Superior de al-Andalus al Reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, pp. 11-113, considera que no se puede identificar al obispo Oriulfo con el abad de Santa María de Alaón que tiene el mismo nombre, cargo para el que fue elegido el año 970.

política quedaría perfectamente justificada en la historia eclesiástica reciente y además la persona que la protagonizaba pudo ser un hijo de una ilustre familia del país, un clérigo muy cercano a la política inspirada por la iglesia metropolitana de Narbona que estaba empeñada en la introducción de la regla de San Benito en la Península.

La cuestión estaba ejecutada a gusto de los rectores ribagorzanos. Por ello, algunos han pensado que ese fiel vasallo, al que los condes colmarán de donaciones, estaba llamado para renunciar en favor de un miembro de la propia casa condal. En concreto, de uno de los hijos del conde Ramón II, llamado Odesindo. Su padre el conde pactó con Aimerico, el arzobispo de Narbona, que su hijo fuera el sucesor en el obispado de Ribagorza, al mismo tiempo que le aseguraba su total apoyo a la expansión benedictina. En este punto debemos aclarar que algunos historiadores, como Antonio Ubieto Arteta, apuestan por considerar que la llegada al episcopado de Odesindo es directa, que no hay un obispo intermedio que le cede el cargo, que en realidad es el primer obispo de Ribagorza¹⁷, situándose su elección episcopal en torno al año 955. Hay que recordar que las crónicas alaonesas sí nos hablan de un obispo Oriulfo.

Sea como fuere, puesto que no cambian mucho las cosas, iniciaran el obispo Oriulfo o el obispo Odesindo el episcopologio, lo importante es el hecho de la consolidación de un espacio diocesano nuevo. Había llegado el momento en el que sólo quedaba pendiente la creación de una sede física, por supuesto de carácter urbano puesto que se acababa de establecer la ciudad, para asentar el nuevo obispado y esa sede era Roda, de Isábena. El día 1 de diciembre del año 956 se consagró la iglesia de San Vicente de Roda, y dice el acta que los condes habían edificado «*una casa en honor de Nuestro Señor Jesucristo en la ciudad que se llama Roda, para que sea sede episcopal, según había dispuesto y concedido el arzobispo Aimerico de Narbona*»¹⁸. A partir de este momento, el obispo Odesindo gobernará la diócesis rotense entre el año 956 y el año 975, año en el que un documento nos ofrece la última mención del «*obispo Odesindo, cuya diócesis es Ribagorza*».

Estas dos décadas serán de continuado trabajo, un tiempo en el que será muy importante la actividad constructora del prelado, su afán por consagrar abundantes iglesias que renacían por todo su dominio pastoral, su pasión por ir dotando de objetos litúrgicos la catedral y los templos.

Estamos en la segunda mitad del siglo X, cuando se produce esta consolidación del Obispado de Ribagorza, con capital en Roda de Isábena y sin una verdadera organización diocesana, ajeno ya a las apetencias del obispo de la Seo de Urgell, y que va a caminar hacia su propia conversión en Obispado de Roda, un proceso que tendrá lugar en el siglo XI. No hay problemas de límites, ahora hay problemas de exis-

¹⁷ En *Historia de Aragón. Orígenes de Aragón*, p. 335, haciendo relación de lo que se contienen en el *Cartulario de Alaón (Huesca)*, publicado por José Luis CORRAL (Zaragoza, 1984). Los documentos de este cartulario nos permiten fijar como fechas extremas del gobierno de este obispo diciembre del año 956, para su inicio, y julio del 975 para su conclusión.

¹⁸ «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», p. 34. No hay dotación de rentas, sólo los ornamentos más precisos y algunas cosas básicas para su funcionamiento. Se está cubriendo el expediente de los preceptos canónicos, pero nada más. Ver UBIETO, *Historia de Aragón. Divisiones administrativas* (Zaragoza, 1983), p. 32. El texto lo da ABADAL en *Catalunya Carolingia*, I, pp. 371-372.

tencia, por lo cual el conde Bernardo Unifredo verá bien que, al morir Odesindo, sea un familiar del arzobispo de Narbona el designado como sucesor¹⁹. La sucesión recaerá en manos de Aimerico, según Antonio Durán²⁰, un arcediano de la propia catedral de Roda, que gobernará la sede desde el año 977 y por un largo período de treinta años, en el cual le tocarían vivir momentos muy difíciles. Incluso el ser apresado por las tropas musulmanas de Abd al-Malik que atacó la ciudad episcopal de Roda en la campaña del verano del año 1006.

La llegada de Aimerico al obispado es otro paso dado en la línea de consolidar la vida de la sede ribagorzana que, mientras esté cautivo el pobre obispo Aimerico, aún volverá a manos del obispo de Urgell. Sabemos que el 21 de noviembre del año 1017, se reunieron en la catedral de Seo de Urgell una asamblea de notables procedentes de Ribagorza y de Pallars, que aparte de solucionar gestiones puntuales acordaron la elección del sucesor del obispo Aimerico. La reunión se celebró mientras Roda estaba en manos de los musulmanes y la presidió el conde Guillermo II de Pallars-Sobirà. Asistieron doce abades, entre los que estaban los de Alaón y Obarra, siete canónigos exilados de Roda y doce nobles. Como consecuencia de esta absoluta dependencia del criterio del conde de Pallars, el nuevo obispo fue Borrell que además era sobrino del difunto conde Sunyer de Pallars.

El trasfondo de esta asamblea reunida en la catedral de Seo de Urgell, no sólo se refiere a mantener un claro control sobre la sede ribagorzana establecida en Roda de Isábena, se amplió a un plan de acción que permitiría a la casa de Pallars hacerse con el control de todo el territorio ribagorzano. Un plan en el que era clave controlar espiritualmente el territorio, como primer paso para poder hacer factible el dominio político y la expulsión de la condesa Mayor de Ribagorza; la mujer que no estuvo en Seo de Urgell aunque era la autoridad a la que más directamente afectaba el nombramiento del nuevo obispo de Roda.

Pero toda esa operación de política sólo se hizo realidad en el nombramiento del obispo Borrell, consagrado solemne y apresuradamente por los obispos de Urgell y Carcasona, el 24 de noviembre del año 1017, tres días después de reunirse la asamblea de notables en torno al conde Guillermo II. Todo lo demás se vino al traste con la aparición del rey Sancho el Mayor de Pamplona, también conde de Aragón, en defensa de su tía la condesa Mayor. El conde de Pallars había perdido definitivamente la batalla y ni siquiera podría hacer pervivir la dependencia eclesiástica de Roda.

En el año 1018 el rey pamplonés controla las tierras de Ribagorza y decide plantear el problema de la independencia de la sede ribagorzana, puesto que él mismo estaba necesitado de encontrar apoyo en la jerarquía eclesiástica. Para ello aprovechó la muerte del obispo Borrell, acaecida en 1026. Nada será como antes. El acto

¹⁹ Ver Ramón DE ABADAL, «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», pp. 38 ss. Se refiere al obispo Aimerico que gobierna desde finales del siglo X (c. 977) y que en los últimos años se verá supeditado al dominio de la sede de Urgell, pues el conde Sunyer reúne los condados de Pallars y Ribagorza en sus manos (p. 43).

²⁰ Así se expresa en *De la Marca Superior de al-Andalus al Reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, p. 108. Destaca también el interés de este nuevo obispo por continuar la serie de consagraciones de iglesias que inició su antecesor.

de consagración del nuevo obispo Arnulfo se hace en Burdeos, para romper lazos con la metrópoli de Narbona, en realidad para distanciarse definitivamente de la sede de Urgell, y para atraer al nuevo obispo al occidente del reino, hacia la órbita pamplonesa²¹.

La independencia del obispo de Ribagorza estaba lograda. Sólo quedaba el abandonar la denominación de obispo de Ribagorza, cuestión que se produce entre 1068 y 1076, cuando los documentos testifican el cambio de titulación de los obispos de Ribagorza en obispos de Roda. En 1100 el obispo veía cómo su sede se llevaba de Roda a Barbastro²² y en 1149 la residencia de estos viejos obispos ribagorzanos se trasladaba a la recién conquistada ciudad de Lérida.

²¹ «Origen y proceso de consolidación de la sede ribagorzana de Roda», pp. 59-60, notas 117 y 118.

²² Ver de Antonio DURÁN GUDIOL su trabajo sobre «La Santa Sede y los obispados de Huesca y Roda en la primera mitad del siglo XII», en *Anthológica Annua*, XIII (Roma, 1965), pp. 35 a 134.

La respuesta de la Iglesia Católica ante la «cuestión social», a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en algunos pueblos del Bajo Aragón: Híjar, Urrea de Gaén, etc.

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Cándido Marquesán Millán

El año 1891 el Papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*, uno de los documentos pontificios más importantes en la historia de la Iglesia. Puede decirse que hay un antes y un después. Este documento es la toma de postura de la Iglesia ante la grave y acuciante «cuestión social», provocada por la revolución industrial e introducción del sistema capitalista liberal, que había dejado en una situación de desamparo a amplios sectores de la sociedad, tanto obreros en las ciudades como proletarios o pequeños propietarios del campo.

Desde otras opciones políticas, como el socialismo, anarquismo, la reacción fue relativamente rápida, tratando de mejorar y de dar respuestas, profundamente revolucionarias, a esos amplios sectores de la sociedad marginados y explotados por una clase social burguesa en cuyos planteamientos no había otro interés que el enriquecimiento.

La Iglesia Católica fue a remolque de los acontecimientos, respondió cuando ya estaban muy extendidos los partidos políticos y sindicatos socialistas y anarquistas, tanto en Europa como en España. En 1864 se celebró ya en Londres la I Internacional, fecha en la que la clase obrera europea habla ya de su emancipación frente al capital. España, aunque no estuvo representada en Londres, celebró en junio de 1870 en Barcelona el I Congreso de la Sección Española de la Internacional. Pronto surgirían diferencias dentro del movimiento obrero español, ya que en 1872 hay una Federación Regional Española de carácter anarquista bakunista, y otra Federación Madrileña de carácter marxista. En 1881 ya existía una Federación de Trabajadores de la Región Española (anarquista); en 1878, se creó el P.S.O.E., y en 1888 la Unión General de Trabajadores.

En cambio, desde el aparato gubernamental español hubo que esperar al año 1883 para que se creara una Comisión de Reformas Sociales en las Cortes con la misión de estudiar el problema social y proponer soluciones al Gobierno. Esta Comisión recogió informes y testimonios, pero que no sirvieron para nada, ya que ni había recursos para afrontar los problemas de la clase obrera, ni había especial interés en solucionarlos al chocar con los intereses de los industriales.

Por parte de la Iglesia Católica española no se produjo ninguna iniciativa, salvo los Círculos Obreros del padre Vicent, para afrontar la problemática inherente a la

llamada cuestión social, a no ser otra que la estrictamente benéfico-caritativa, como podían ser las Conferencias de San Vicente o las Escuelas Dominicales. Las primeras llegaron a España desde Francia, y datan ya en España de 1849 y trataban sus componentes de la mejora espiritual de sus miembros y de los pobres, así como auxiliarles en sus necesidades con la beneficencia domiciliaria, roperos, asilos y comedores. En Híjar las Conferencias de San Vicente existían ya a primeros de 1892¹, ya que en esta fecha están documentadas, aunque lo más probable que fuera tras la llegada a Híjar de las Hermanas de San Vicente de Paúl a comienzos de los años 80.

En la misma línea estaban las Escuelas Dominicales, cuya primera presencia en España es de 1857 en Madrid, promovidas por el jesuita Mariano Cortés y por la duquesa de Humanes. En Zaragoza estaban el 1859, en Huesca en 1861 y en Híjar en 1864². Ignoro de dónde sacaron estos datos. No obstante, según la prensa zaragozana su creación en Híjar fue el año 1892. Trataban las Escuelas Dominicales de promocionar socialmente a los trabajadores a través de la formación cultural, fundamentalmente con enseñanzas de primeras letras y las cuatro reglas aritméticas, con un conato de enseñanza técnica. Es muy interesante el documento del «Diario de Avisos» de Zaragoza de 12 de febrero de 1892, para conocer los objetivos de las Escuelas Dominicales en Híjar, además de que aparecen como una creación de las Conferencias de San Vicente. La reseña es la siguiente, que por su interés reproduzco:

«Y ya que hablo de obras de caridad e instrucción, no debo omitir la Escuela Dominical para jóvenes que la Conferencia de San Vicente de Paúl abrió el 1.º de enero, a la que acuden todas las tardes de los días festivos unos 150 mozos y chicos. Instruidos señores y labradores dirigen los grupos, enseñando la lectura, escritura y moralidad con un celo y un cariño admirables. Así fraternizan con sus inferiores en edad y posición los socios de dicha Conferencia, dando ejemplo a la sociedad y pueblos de lo que debe hacerse para evitar las grandes catástrofes que nos amenazan. Dar limosna al pobre, visitarlo e instruir y moralizar al joven, es el tema de dicha Conferencia y de este modo ejercitan la caridad cristiana que considera a todos como hermanos.»

En cuanto a los Círculos del padre Vicent tenían fines religiosos, instructivos, recreativos y económicos. Entre los primeros estaba el conservar, arraigar y propagar las creencias religiosas, apostólicas y romanas. El fin instructivo era el de impartir conferencias o clases. Los fines económicos no tenían nada de reivindicaciones. En efecto había socios que no eran obreros, sino patronos y señoras protectoras. En todo caso, el fin económico quedaba reducido a medidas de carácter cooperativo o de ayuda mutua: socorros para obreros enfermos, Cajas de Ahorros, tienda de abastecimientos, cocinas económicas, etc. En 1895 el padre Vicent había conseguido que sus Círculos de Obreros fueran 169 y sus socios sobrepasaban el de 36.000 por las diócesis de Valencia, Tortosa, Barcelona y hacia el interior de la Península. Por todo ello el padre Vicent ha sido considerado como el patriarca del catolicismo social en España; no obstante, debido a las características de estos Círculos, no podían servir para solucionar la problemática social de la clase obrera, lo cual él mismo lo comprendió.

¹ *Diario de Avisos*, 12 de febrero de 1892.

² *Historia de España*, R.I.A.L.

Puede decirse que antes de la aparición de la *Rerum Novarum* no encontramos en España un verdadero movimiento católico-social, una experiencia amplia y organizada de acción católico-social. Debemos precisar el término «catolicismo-social», como algo diferente a la postura caritativa (limosna, beneficencia, filantropía) ante la problemática social; que rechaza el liberalismo económico, que preconiza un intervencionismo legislativo del Estado y la creación de instituciones en nombre de la justicia.

Duroselle señala el carácter moderno del catolicismo social, que surge ligado a la nueva sociedad industrial; nacido de la síntesis de dos nociones: la del problema obrero, de carácter económico; la del progreso, de carácter intelectual. Ligar el progreso social a la mejora de la suerte de los obreros.

La actitud católico-social implica una nueva conciencia del problema social como algo más que un problema de beneficencia y caridad. Es el lento proceso que lleva a descubrir las exigencias de la justicia, además del deber moral de la caridad.

Esta nueva actitud del catolicismo-social en España era desconocida en los ambientes cristianos, antes de la *Rerum Novarum*, no así en otros países europeos como en Bélgica, Francia, Italia y Alemania, donde ya existía a partir de 1871. Se puede considerar como influencia en la redacción de la encíclica la de la «Unión de Estudios Sociales de Friburgo» y Mons. Mermillod. En cambio en España los precedentes españoles de la encíclica son irrelevantes. Podría decirse que en España la encíclica no viene a confirmar un movimiento previo, como en Alemania o Francia, sino más bien a despertar e impulsar una conciencia nueva.

En cuanto a los contenidos de la obra de León XIII, en la introducción señala los factores que a su juicio han provocado el problema social: los adelantos de la industria; el cambio de relaciones entre patronos y obreros; la acumulación de riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría.

En la primera parte critica al socialismo como alternativa al problema social, justificando la propiedad individual. Su alternativa es la necesaria contribución de la Iglesia, el Estado y los propios interesados (obreros y patronos), para el encauzamiento y superación del problema social.

Reclama y reivindica la legitimidad de la intervención de la Iglesia. Frente a las utopías socialistas, León XIII plantea el fin último de armonizar las clases sociales. La Iglesia convoca a las dos partes, patronos y obreros, al cumplimiento de sus respectivos deberes: En cuanto a los obreros: cumplir el contrato de trabajo; no ser violentos ni revolucionarios en la defensa de sus derechos (condena implícita de huelgas y de agitaciones políticas); respetar a los patronos, y no dañar al capital. Por su parte los ricos y patronos deben —les recuerda en tono duro y concreto— no considerar a los obreros como esclavos; reconocer la dignidad del trabajo; cuidar de las necesidades espirituales y morales de sus obreros; limitar la jornada y demás condiciones de trabajo según el sexo, edad y fuerzas de los trabajadores; dar un salario justo.

Del mismo modo defiende la intervención del Estado para llevar a cabo una acción que alivie grandemente la situación de los trabajadores.

Finalmente el Papa aborda la contribución de las partes directamente interesadas. Se refiere elogiosamente a las distintas instituciones existentes: sociedades de

socorro mutuo, instituciones de previsión y seguros, patronatos. Ante el constante crecimiento de las asociaciones obreras de resistencia y de la influencia socialista, plantea como alternativa la necesidad de crear asociaciones de obreros cristianos.

De una manera breve he resumido los principales contenidos de la encíclica. En cuanto a su recepción en España fue dispar. El diario republicano «El País» señala que no ofrecía ninguna solución eficaz al problema social. Los conservadores, que por entonces trataban de aprobar en las Cortes unos primeros proyectos de reforma social, identificaron su programa con el de la encíclica. Castelar criticó al Papa por inmiscuirse en un ámbito que no era el suyo.

Dejando aparte la recepción política de la *Rerum Novarum*, la propiamente católica-confesional, en los medios católicos oficiales y en la publicística católica, fue débil y escasa. Salvo algunas excepciones (pastorales de Sancha, Catalá y Albosa, Morgades), los comentarios breves y tópicos de la mayoría de los obispos, al presentarla a sus diocesanos, revelan una escasa comprensión de los contenidos. Los comentarios se reducen, en la mayoría de los casos, a elogiar la capacidad de magisterio de la Iglesia y el carácter imprescindible de su aportación para la solución del problema social.

Las conclusiones del Congreso Católico de Sevilla (1892), referentes a la cuestión social, constituyen el mejor testimonio del retraso y desfase en la recepción primera de la encíclica recién publicada. Hasta la publicación de «Socialismo y Anarquismo» del padre Vicent, no encontramos en la publicística católica española un comentario verdaderamente amplio y profundo de la encíclica. Sólo a partir de 1894-95 se produce una recepción madura de la *Rerum Novarum*.

Una sencilla valoración de la peregrinación obrera a Roma en 1894 (cuyos efectos impulsores del catolicismo social español son ciertos) en comparación con las peregrinaciones obreras francesas, expresan el desfase y retraso, una vez más, del catolicismo español. Mientras las peregrinaciones francesas tienen un carácter predominantemente obrero, por los participantes y por los objetivos, los de la peregrinación española son más religiosos y eclesiales (exaltación de la Iglesia y del Papado) que sociales. Mientras la alocución del Papa a los peregrinos franceses interpreta y matiza las directrices de la *Rerum Novarum* y las cuestiones polémicas de la acción católico-social, la alocución a los peregrinos españoles, si bien invita a la creación de los Círculos Católicos, se centra en la cuestión de la unidad de los católicos españoles y la postura adecuada ante el régimen liberal vigente.

En esta peregrinación hubo participación de todas las diócesis españolas, en un número de 18.000 a 19.000. La diócesis de Zaragoza aportó un total de 376. Entre ellos iban 9 hijaranos, con el sacerdote Manuel Espinosa, que a la vuelta costearon una fiesta en honor del patrón San José; y después de la misa, 4 de los 9 peregrinos se pusieron a las puertas de la iglesia con bandejas y repartieron 2.600 medallas bendecidas por el Papa³.

³ *Diario de Avisos*, 3 de julio de 1894.

El Congreso de Tarragona en 1894 comienza a situar la reflexión del catolicismo español al nivel europeo, en temas como el del salario familiar, o la definición del principio intervencionista.

Sólo al final de la última década del siglo, especialmente a partir de 1899, con las reseñas bibliográficas de Amando Castroviejo en la «Revista Católica de Cuestiones Sociales», comienzan a llegar al catolicismo español noticias y comentarios de las revistas demócrata-cristianas francesas e italianas. Esta propaganda se hace más intensa a partir de la publicación de *Graves de Comuni*.

El repaso de las publicaciones católico-sociales de autores españoles, y especialmente, de las traducciones de las obras más significativas del catolicismo social europeo, confirman la tesis del retraso. En la década de los 90, el panorama de las publicaciones españolas es muy escaso y poco original. La obra de Vicent y las pastorales de Maura pueden salvarse de este juicio.

La traducción sistemática de los autores y obras más influyentes del catolicismo social europeo no se hace hasta la primera década del siglo XX, en colecciones como la promovida por «la Paz Social», y, más adelante, en la Biblioteca Fomento Social. Puede servir de ejemplo el libro de Max TURMANN, *El desenvolvimiento del catolicismo social desde la encíclica «Rerum Novarum»*, publicado en octubre de 1907, prologado y traducido por Severino Aznar.

El retraso y desfase del catolicismo social español hay que entenderlo, por una parte, en el contexto del retraso general del reformismo social español —que se manifiesta en la tardía aparición de la primera legislación socio-laboral— y, por otro, en relación con las peculiaridades del catolicismo español.

En el primer punto de vista, el retraso del reformismo español está relacionado con el escaso desarrollo industrial, que imposibilita el tomar conciencia del problema social.

Por lo que respecta al segundo aspecto la Iglesia católica española está más preocupada por cuestiones religiosas (confesionalidad del Estado, el laicismo, la enseñanza católica, la cuestión de las órdenes religiosas), que van a absorber la mayor parte de sus energías.

Además, hay unas convergencias en el catolicismo social español con el reformismo conservador, tanto a nivel teórico y práctico.

Una vez definido el concepto de catolicismo-social español y de la misma manera visto el contexto en que surge y se desarrolla, paso a describir las distintas instituciones preconizadas por la Iglesia Católica en Híjar y algunos pueblos del entorno, además de las ya comentadas anteriormente.

En el mes de septiembre de 1901 aparece documentada la existencia de la «Sociedad de Socorros Mutuos del Santísimo Cristo del Milagro de Híjar», fundada, reglamentada, dirigida y sostenida en parte por el clero⁴.

La finalidad era de auxiliar a los socios en sus enfermedades. Era una sociedad sin carácter político, aunque los socios podían tener sus opiniones particulares,

⁴ *El Noticiero*, 20 de febrero de 1907.

de las que debían de prescindir en todos los actos de la Sociedad. Podían pertenecer todos los varones católicos, con residencia en Híjar, cuya inmoralidad no fuera motivo de escándalo.

Debían gozar de buena salud, exenta de toda afección crónica, lo que se acreditaba con un certificado del médico de la localidad.

Los socios eran fundadores, activos y honorarios. Los activos debían tener más de 20 años y menos de 41, y según la fecha de ingreso pagaban de cuota de entrada de 2,50 a 10 pesetas. La admisión era competencia de una Junta Directiva, que no permitía la entrada a los que blasfemasen, faltasen al respeto a las autoridades, practicasen juegos prohibidos, se embriegasen o trabajasen los días festivos. Una vez admitidos, debían pagar 1 peseta al mes.

Todos los socios activos debían formar parte de la Junta para los cargos que fueran propuestos. Del mismo modo debían asistir obligatoriamente a la Juntas Generales. Debían igualmente asistir a la fiesta anual que celebra la Sociedad en honor del Santo Cristo del Milagro y a la misa de réquiem por los socios fallecidos.

A partir del cuarto mes de ingreso, los socios activos y fundadores eran asistidos en las enfermedades con 1,50 pesetas los primeros tres meses, y con 1 peseta el cuarto.

Para el buen gobierno de la Sociedad habrá una Junta Directiva compuesta por el Presidente, Vicepresidente, Tesorero, Secretario, Vicesecretario y tres Vocales.

Este tipo de mutualidades eran muy antiguas y no necesariamente tenían que ser confesionales. Una de las primeras era la Sociedad de Socorros Mutuos de San Homobono de los sastres de Zaragoza, fundada ya en el siglo XVII. En 1894 se fundó la de Nuestra Señora de Bonaria de Zaragoza. La comentada de Híjar es bastante temprana, y en cuanto a sus objetivos son claros, tratando de proteger a los campesinos u obreros agrícolas ante una situación de enfermedad, y de evitar la situación de auténtico desamparo en la que se quedaban, ante cualquier contratiempo de la salud. Desde cualquier punto de vista que se analice esta iniciativa de la Iglesia Católica tiene que ser positiva. En 1909 había 49 mutualidades católicas en todo Aragón.

Otra institución del catolicismo social muy interesante también, de 24 de enero de 1903, según la escritura⁵ fue: «Pósito o Granero de San José de Urrea de Gaén».

Fue creado con la autorización de las autoridades eclesiástica y civil, bajo la protección de San José y bajo la tutela de una Junta Directiva, cuyos presidente y vicepresidente eran respectivamente el Párroco y Alcalde del pueblo.

La patrocinadora fue doña Serapia Cabañero y Temprado, que cedió de su pecunio particular 120 cahíces de trigo y lo que fuera necesario. Pertenecía a una de las familias más ricas del Bajo Aragón, los Esponeras, ya que su padre era don Francisco Cabañero Esponera.

Su objetivo era el de atender las apremiantes necesidades de los labradores, que en el tiempo de la siembra especialmente podían utilizarlo, prestándoles determinadas cantidades de grano con la obligación de devolverlo en los meses de la reco-

⁵ Archivo Municipal de Urrea de Gaén.

lección con un pequeño rédito, que redundase en beneficio del propio pósito, para no verse en la triste circunstancia de caer en las garras de los prestamistas usureros.

Las Ligas Católicas en el Bajo Aragón

En el año 1903 aparecieron en varios pueblos del Bajo Aragón, como Alcañiz, Caspe e Híjar, las llamadas Ligas Católicas; en Zaragoza se fundó el 25 de diciembre de 1902.

Estas instituciones surgieron con la finalidad de aceptar y defender las enseñanzas de la Iglesia, especialmente las consignadas en los documentos de Pío IX y León XIII; propagar y fomentar la prensa católica; favorecer a la clase obrera, con cuantos medios sea posible, fundando Asociaciones y Círculos conforme a las enseñanzas de León XIII; y procurar el voto de los católicos en la elección de los candidatos netamente católicos⁶.

La *Liga Católica de Híjar* fue fundada el 25 de octubre de 1903⁷. Un mes antes, en las fiestas patronales, estuvo en Híjar, Norberto Torcal, vocal de la Junta de la Liga Católica de Zaragoza, hablando durante una hora sobre estas instituciones, en el salón de la escuela de párvulos, con todos los sacerdotes del capítulo de Híjar, los frailes capuchinos y algunas personalidades. De esta charla saldría una Junta Gestora, compuesta por el párroco Domingo Gascón, el capuchino Basilio de Gea y don José Monzón, para propagar la idea y designar la fecha en que había de tener lugar el *meeting* católico para la constitución de la L. C. en Híjar. Debieron trabajar bien ya que se constituyó un mes más tarde.

El día de la inauguración, 25 de octubre de 1903, todo comenzó por la mañana con una misa mayor, oficiada por mosén Pedro Dosset (beneficiado de la iglesia de San Pablo e hijarano, de la influyente familia de los Dosset) y que en el sermón explicó el significado de las Ligas Católicas. Por la tarde, a continuación de vísperas y de la función del cuarto domingo en honor de la Virgen del Carmen, 800 hombres se reunieron en el salón de las escuelas a oír el discurso de Norberto Torcal. Lo fundamental, además de criticar a los partidos turnantes, fue explicar el significado de las Ligas Católicas. Señaló que éstas no tenían otros intereses que los de Dios y la Patria, luchando en el terreno de la política a fin de que las leyes y las instituciones se informasen del espíritu católico. Habló también de la acción católico social, que no debían los cristianos darse por satisfechos ante la grave cuestión social con la caridad, sino con la mutualidad y la asociación, y que debían seguir las doctrinas de León XIII. Acabó señalando que los católicos españoles debían imitar a los católicos de Bélgica, Alemania y los Estados Unidos, que habían sabido fundar instituciones sociales para mejorar la condición de la clase obrera, apartándolos de la revolución y la anarquía. Al acabar el discurso se inscribieron más de 300 socios y otros no pudieron hacerlo por ser ya muy tarde.

⁶ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, V., *Aragón en la historia social de España (1871-1936)*. C.A.I., 1986.

⁷ *El Noticiero*, 27 de octubre de 1903.

Capellanía de la Buena Prensa de Híjar. El 31 de diciembre de 1906 se produjo su inauguración en la ermita de la Virgen del Carmen, para aplicar diariamente el Santo Sacrificio por la prosperidad de la Buena Prensa y obligaciones de los fundadores con la obligación del capellán de enseñar gratis el latín a los niños de esta arciprestazgo que manifestasen inclinación a la carrera eclesiástica. Para explicar los fines de la fundación estaba prevista la llegada del canónigo don Santiago Guallar; al no haber podido llegar a tiempo le suplió mosén Pedro Dosset⁸.

El catolicismo social estaba muy interesado por tener a su disposición una buena prensa, para hacer frente al resto de la prensa, republicana, socialista, anarquista o liberal. En septiembre de 1908 se celebrará en Zaragoza la II Asamblea de la Buena Prensa, en cuya presidencia estaba el deán Florencio Jardiel, ilustre hijarano y que fue nombrado hijo adoptivo.

Los momentos decisivos del catolicismo-social en Híjar

A comienzos de 1907, en el mes de febrero, en «El Noticiero» se cruzaron dos cartas: la primera era de un hijarano anónimo y la segunda una réplica del capítulo eclesiástico de Híjar⁹.

En la primera se acusa a los clérigos hijaranos de falta de iniciativa, de no imitar al padre Vicent, a la hora de crear algún tipo de asociación para hacer reformas sociales en el pueblo.

En la réplica, los sacerdotes se defienden señalando que han sabido fundar obras de carácter social, como la Sociedad de Socorros Mutuos, que en el tiempo funcionaba muy bien, aunque su esfera de acción era limitada, no por falta de celo del clero, sino porque los socios eran muy pobres y por ello no podían aportar a la Sociedad más que una peseta. No obstante señalan cierto desencanto porque faltaba unión, y que la Liga Católica estaba en franca decadencia, a pesar de su éxito inicial, ya comentado.

En octubre de 1907, ese desencanto de la clerecía hijarana con respecto a la posibilidad de crear obras de acción social católica parece que estaba desapareciendo. Todo puede estar relacionado con la reciente llegada a Híjar del nuevo párroco Gregorio Marcuello, que según «El Noticiero»¹⁰ estaba muy ilusionado con estas obras.

A comienzos de enero de 1908¹¹, en el mismo periódico católico, comprobamos que se acababa de crear una Junta para realizar obras sociales católicas, en la que figuraban como presidentes honorarios el cura párroco mosén Pedro Dosset y el alcalde Mariano Sorribas, y, como efectivos y directores otras personas, por ello comenzaban a sonar proyectos de Círculo Católico, teatro, rondalla, caja de ahorros, cooperativas, etc.

⁸ *El Noticiero*, 6 de enero de 1907.

⁹ *El Noticiero*, 14 y 20 de febrero de 1907.

¹⁰ *El Noticiero*, 5 de octubre de 1907.

¹¹ *El Noticiero*, 12 de enero de 1908.

Por estas fechas se estaba produciendo un fuerte movimiento del catolicismo social en el mundo rural. En el campo los esfuerzos de la Iglesia Católica fueron recompensados con el éxito. Primero porque la religión católica tenía mayor fuerza en los ámbitos rurales del norte y buena parte del centro que en los pueblos mineros y en los suburbios industriales de las grandes ciudades; en segundo lugar, porque a los pequeños campesinos se les ofrecían cosas ventajosas, sin atacar los intereses de los grandes propietarios católicos. En muchas comarcas rurales españolas, a comienzos del siglo XX, aún se podía hacer frente a los socialistas y anarquistas, ya que estas ideologías a unos pequeños campesinos que deseaban asegurar su propiedad y hacerla más productiva no podían serles atractivas. Estas palabras si hay un lugar donde puedan aplicarse con rotundidad total era en Híjar.

Aunque había grupos agrícolas católicos desde comienzos de siglo, cuando cobró fuerza el sindicalismo católico agrario fue a partir de la Ley de Sindicatos Agrarios de enero de 1906, que dio *status* legal a las asociaciones de agricultores y a las instituciones de crédito agrario, prometiéndoles ventajas fiscales y arancelarias en lo referente a maquinaria, simientes, animales de cría y fertilizantes.

En estos momentos el arzobispo de Zaragoza convocó una gran Asamblea de párrocos de la diócesis, que se desarrolló de 16 al 19 de octubre de 1906. En ella habló el padre Vicent sobre los sindicatos agrícolas, como medio de defensa contra la usura y el individualismo. Muchos párrocos se entusiasmaron por la obra fundacional de los sindicatos agrícolas, pero reconocieron la cortedad de sus medios para realizarla, y por ello solicitaron el apoyo de propagandistas, entre los cuales cabe mencionar a Inocencio Jiménez. Para los mismos objetivos la Biblioteca «El Pilar» publicó en 1906 el libro «Vademecum del propagandista de Sindicatos Agrícolas», firmado por Le Soc (seudónimo de Inocencio Jiménez).

El Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza, de 28 de marzo de 1908, publicó una Circular instando a los párrocos a fundar los sindicatos agrícolas. La obra pronto comenzó a crecer, ya que en enero de 1909, en la archidiócesis de Zaragoza había 42 sindicatos católicos agrícolas. Entre ellos estaba el de Híjar; que en esta localidad surgiera con tanta prontitud no debe extrañarnos dadas sus características religiosas.

Patronato Católico de Obras Sociales, Sindicato Agrícola, Seguro de Caballerías y Caja de Ahorros y Préstamos de Híjar

A mediados de 1908 surgieron todas estas obras sociales en Híjar, la Caja de Ahorros y Préstamos fue más tarde de marzo de 1910.

La inauguración oficial de todas estas obras fue el 10 de enero de 1909¹². Fue un acto lleno de pompa y boato, en el que la presidencia la ejerció don Florencio Jardiel; el discurso lleno de doctrina social de la Iglesia fue de don Santiago Guallar, y en el que no podía faltar la presencia de mosén Pedro Dosset y los sacerdotes del capítulo, así como de los capuchinos del convento de Híjar.

¹² *El Pilar*, 16 de enero de 1909. *El Noticiero*, 13 de enero de 1909.

El Patronato Católico de Obras Sociales era una asociación destinada a la creación, fomento y apoyo de dichas obras, procurando el perfeccionamiento moral, intelectual y material de sus asociados.

El Sindicato Católico Agrícola, surgía para defender los intereses de sus asociados, comprando maquinaria de uso común, simientes seleccionadas, superfosfatos, almacén de productos agrícolas, etc.

El Seguro de Caballerías era importantísimo, ya que venía a poner a salvo a los agricultores de las terribles consecuencias de la muerte de uno de sus animales de labranza. Todas las noticias del momento nos confirman que la muerte de una caballería para un agricultor era la ruina total.

La Caja de Ahorros y Préstamos servía para que los agricultores pudieran librarse de los prestamistas usureros, que frecuentemente les cobraban unos intereses desorbitados en metálico o en especie.

Todas estas obras surgidas de la iniciativa de la Iglesia Católica estaban supervisadas por los clérigos, ya que en todas las Juntas estaban los párrocos o coadjutores, como consiliarios.

A partir de la creación de estas obras el dinamismo fue muy grande. Las conferencias fueron muy frecuentes. En enero de 1909, el capuchino de Híjar, Jerónimo de Villarquemade, habló sobre los patronatos, los socorros mutuos y cajas de ahorros. En febrero del mismo año habló el mismo capuchino, especialmente de las cajas de ahorros, ya que las conocía por su presencia en Navarra, así como de aperos de labranza y de selección de razas. El párroco de Samper de Calanda, por las mismas fechas, habló sobre «el espíritu de asociación». En marzo de 1909, disertó sobre el grave problema social del alcoholismo el médico de la localidad, don Pelayo Marquesán. Al mismo tiempo se hacían representaciones teatrales, lecturas de poesías, sorteos de libros, etc.

Para corroborar la pujanza de todas estas obras del catolicismo social hijarano, a mediados de 1911, podemos servirnos nuevamente del periódico católico «El Noticiero»¹³. En él se nos cuenta que los socios fundadores del Sindicato fueron 50 y que en esos momentos eran ya 408. Se habían adquirido varias máquinas agrícolas, entre ellas una seleccionadora, tres arados de vertedera y dos segadoras para usos de sus asociados, se compraban superfosfatos, que iban desterrando la rutina en el trabajo agrícola. La Caja de Ahorros y Préstamos llevaba una vida próspera, ya que en caja había una existencia de 6.000 pesetas. Funcionaba muy bien el Seguro de Caballerías, con valores por 115.000 pesetas.

Todas estas obras sociales católicas de Híjar son una muestra de la vitalidad de la Iglesia Católica en los medios rurales, donde supo movilizarse y movilizar a los agricultores con una serie de objetivos que a lo largo del artículo han quedado claros y manifiestos.

Toda esta encomiable obra desapareció un triste día de finales de julio de 1936, cuando unas columnas anarquistas llegaron al pueblo de Híjar y quemaron toda la documentación del Sindicato Católico Agrícola en una inmensa hoguera. Pero eso es otra historia.

¹³ *El Noticiero*, 17 de julio de 1911.

Sindicalismo agrario y sociedad rural

Rev. Aragon. Teol. 13 (2001)

Luis Bel Cortés

A la hora de hablar del sindicalismo agrario no lo podemos hacer al margen de las circunstancias históricas, políticas y económicas en que se ha desarrollado. El sindicalismo ha tratado de dar, desde el sector, una respuesta a los problemas con los que se encontraba en cada momento, problemas que han ido siendo distintos como distinta es la realidad a lo largo del tiempo. Por eso he tomado como referencia dos momentos importantes y con profundas repercusiones en la agricultura y en el mundo rural: 1957 cuando España se incorpora al «desarrollo» y al consumo, y 1986 año de la incorporación a la Unión Europea.

Hasta 1957. De labradores a agricultores

Contexto agrario-rural

Hasta los años cincuenta, años en los que comienza el proceso de desarrollo, en los que España se abre al resto del mundo (en la primera mitad de los años cincuenta se firma el tratado con los Estados Unidos y el concordato con la Santa Sede) y en los que comienza el despegue de la industria, España ha vivido encerrada en sí misma y el objetivo económico ha sido el de tratar de asegurar el abastecimiento interior y la subsistencia de la población.

El papel de la agricultura es básico en esta etapa a todos los niveles. En 1950 la población activa en el campo supone el 47,6 % del total. Para el Estado que surge de la guerra civil del 36 el campo ha de jugar un doble papel: asegurar un abastecimiento mínimo y reforzar el sistema tradicional de agricultura.

Coexisten, en este tiempo, dos tipos de agricultura: una *agricultura tradicional* que convive con una *agricultura latifundista* de corte capitalista. No sólo conviven sino que se necesitan mutuamente.

¿Qué es la agricultura tradicional? Es aquella en la que tanto las materias primas como la fuerza del trabajo humano y animal provienen de la misma explotación. Se abona con estiércol, no se compra semilla fuera sino que se reserva para semilla parte de la cosecha anterior. El objetivo es producir lo más posible para no tener problema a la hora de consumir en casa. La producción no está orientada hacia el mercado ni a obtener un beneficio económico sino a cubrir las propias necesidades.

La agricultura latifundista en cambio está abierta al mercado, produce para vender y no para consumir, su objetivo es conseguir el máximo beneficio con el mínimo de inversión, necesita mano de obra exterior y le interesan jornales bajos para no invertir en mejoras o en mecanización.

Pero las dos se necesitan: el latifundista necesita mano de obra eventual que sólo podrá encontrar en las pequeñas explotaciones y al pequeño agricultor le va bien tener un sitio donde ganar un jornal cuando su explotación le deja tiempo libre. Por otra parte, el excedente de producción que puede tener el pequeño agricultor sólo lo podrá colocar en el mercado a través del latifundista ya que es él quien controla el comercio de productos de alimentación; también puede prestarle semillas, dinero, solucionarle problemas de papeleo, etc. Todo esto afianza la sociedad tradicional, basada en relaciones paternalistas, casi feudales.

Pero retrocedamos un poco en el tiempo:

La agricultura había soportado anteriormente crisis importantes: los cambios realizados a lo largo del siglo XIX en los sistemas de transporte, con el tren y el barco de vapor como hechos importantes, aceleraron la formación de mercados regionales y nacionales primero e internacionales después. Es el inicio de lo que ahora llamamos la *globalización de la economía*. Comienza a llegar trigo de América a un precio por debajo de lo que cuesta producirlo en las zonas cerealistas españolas, lo cual trae como consecuencia una seria crisis para el sector cerealista y para el sector agrario en general. Esto se unió a los problemas causados por la muerte de los viñedos a causa de la filoxera, y con la necesaria introducción de nuevos cultivos hace su aparición la maquinaria: segadoras, trilladoras, limpiadoras, etc. Todo ello hace que quienes sufren la crisis, labradores y jornaleros, tengan que abandonar la tierra y dé comienzo el éxodo rural. Algunos se levantan y las huelgas de jornaleros proliferan.

Situación sindical

Son tiempos en los que patronos y jornaleros se organizan. Partidos políticos, Iglesia, sindicatos, etc., tratan de colocarse para poder defender sus intereses. El desarrollo del sindicalismo obrero empujó a la Iglesia Católica a poner en marcha sus organizaciones creando un sindicalismo interclasista en el que todos cupieran con el fin de suavizar, por una parte, los efectos del capitalismo incipiente y como reacción frente al socialismo y al anarquismo a los que había que parar.

La Ley de Sindicatos Agrícolas de 1906 es el marco legal para todas las iniciativas de organización agraria que surgirán posteriormente, entre las que sobresale, por su peso específico y su influencia en todo el territorio nacional, la Confederación Nacional Católico Agraria (CNCA).

De la mano de la CNCA se vertebra el sector agrario en esos años decisivos del primer tercio del siglo XX, en los que en todos los países de Europa se estaban produciendo cambios importantes en la organización del sector agrario y en la instalación de este sector en el conjunto de la economía.

La defensa de una política agraria proteccionista, basada en aranceles y en precios tasados, se convierte en la bandera de la CNCA, que trata de atender las demandas de los pequeños campesinos poniendo en marcha cooperativas de crédito, de servicios y comercialización, y que sirven, también, como mecanismos de control social.

La estructura de la propiedad de la tierra es algo intocable y cuando la Segunda República aborda la reforma agraria con expropiaciones y los jornaleros realizan

ocupaciones de fincas, asentamientos, etc., terratenientes y partidos políticos conservadores propician el golpe de estado del 36.

Mientras tanto, en nuestro entorno (en Francia, por ejemplo, donde tan diferente había sido la salida del Antiguo Régimen), agraristas y liberales se enfrentaban sobre las medidas necesarias para modernizar la agricultura y organizar el sector. La Juventud Agraria Católica (JAC) asume el proceso de modernización desde una perspectiva humanista y se vuelca en la modernización del sector agrario.

Terminada la guerra civil, la política agraria de los primeros años del franquismo consistió en deshacer lo poco que en línea de reforma agraria había hecho la República, en reforzar el sistema tradicional y en asegurar los abastecimientos. Se suprimen los derechos de sindicación, de reunión y de libertad de expresión. Se prohíben las organizaciones sindicales agrarias democráticas, se persigue a sus dirigentes y se les expropián sus bienes. Falangistas, tradicionalistas y la CNCA se disputan el control del campo. La pelea entre falangistas y CNCA, ganada en un primer momento por aquéllos, se mantendrá hasta el año 1942, en que se aprueba la Ley de Cooperativas Agrarias. Los falangistas controlarán a los agricultores a través de la Organización Sindical (en el campo será la Hermandad de Labradores y Ganaderos) y a los católicos se les permite mantener su influencia a través de las cooperativas.

Estos primeros años del franquismo, hasta la década de los cincuenta, son años de escasez, hambre, penuria y estraperlo. Entre 1940 y 1950, un millón seiscientos mil campesinos emigran a las ciudades, y a pesar de eso la población activa agraria representa, en 1950, el 47,57 % del total. Son años de control social y político en los pueblos, en los que «el jefe local» hace y deshace a su antojo.

Las Hermandades de Labradores y Ganaderos se definen como sindicato dependiente del partido único y ser miembro de la Falange es una condición imprescindible para poder formar parte de la Hermandad como representante. En el año 1949 nacen las Cámaras Oficiales Sindicales Agrarias. Son las Hermandades cambiadas de nombre ya que no de objetivo ni de contenido democrático, siguen totalmente controladas y sin autonomía frente al poder establecido.

En torno a los primeros años de la década de los cincuenta se producen una serie de fenómenos que van a incidir sobre el panorama económico y social y, lógicamente, sobre la situación del campo español.

Con los años cincuenta comienza la apertura al exterior y se dan algunos tímidos pasos en la liberalización económica. Se produce una lenta, pero clara y creciente separación de la industria respecto de la agricultura y es la agricultura la que financia, en parte, el desarrollo industrial. Termina el racionamiento de alimentos y los monopolios van dejando paso a empresas privadas. Ya no es la agricultura sino la industria el motor del desarrollo, y a ésta se la mima: se mantienen o descienden los precios agrarios para sujetar el coste de los salarios en la industria y controlar el descontento social, pero con ello se provoca el descontento agrario. Los precios en el año 1956 no alcanzaban el nivel del año 1951, mientras los precios de los productos industriales no paraban de crecer. En la VI Asamblea de Hermandades de Labradores y Ganaderos, en presencia del Caudillo se manifiesta la «indignación» de los labradores.

El desarrollo de la industria produjo una aceleración de la salida de mano de obra del sector agrario hacia las industrias situadas en las ciudades, comenzando por los jornaleros agrícolas. La escasez de la mano de obra la encareció y comenzó a resultar rentable la mecanización que se introdujo en principio en las grandes explotaciones, pero con el paso del tiempo se extenderá a todas las explotaciones de forma masiva.

Entra en juego el Instituto Nacional de Colonización, se aprueba la Ley de fincas manifiestamente mejorables, la de concentración parcelaria, etc., y se ponen las bases de lo que va a ser la política de modernización, que de la mano de los técnico-políticos del Opus Dei se va a producir en la época siguiente y que supondrá el fin de la agricultura tradicional. Mientras, en Europa, nacía la Comunidad Económica Europea y echaba a andar la Política Agraria Común, la PAC.

1957-1986. De agricultores a empresarios agrícolas

Contexto agrario-rural

La nueva etapa que se abre con los Planes de Desarrollo asigna a la agricultura y a los agricultores una tarea: poner al servicio del desarrollo industrial sus personas, sus productos baratos y, además, sus dineros, necesarios para abastecerse de unos productos industriales a precios protegidos.

La sociedad capitalista se introduce en el sector agrario. El pequeño agricultor tradicional, que antes tenía como objetivo producir para el propio consumo de casa ahora tiene que producir para vender en el mercado. Y ello porque necesita hacer frente a los gastos que las nuevas técnicas requieren: fertilizantes, semillas, maquinaria, fitosanitarios, piensos, etc., y también porque necesita dinero para las nuevas necesidades de consumo impuestas por el desarrollo industrial: televisor, nevera, lavadora, coche. La agricultura se integra en la economía de mercado.

La nueva política agraria provocó importantes cambios en el sector agrario, cambios económicos y sociales:

■ Se da, por una parte, la necesidad de un crecimiento continuo de la productividad. El pequeño agricultor debe producir cada vez más para poder sobrevivir y mantener sus rentas, esto lo consigue trabajando más él y su familia, ampliando la explotación e introduciendo nuevas técnicas para aumentar la productividad, con lo que ha de incrementar la inversión y, en consecuencia, el endeudamiento. El agricultor pasa a ser empresario.

■ Por otra parte, el incremento del trabajo y de la inversión no se traduce en un aumento de la renta. La política de precios bajos de los productos agrícolas, para mantener salarios bajos que posibiliten el desarrollo industrial, hace que los precios de lo que vende el agricultor crezcan poco mientras que los precios de lo que compra suben sin cesar. Existe descontento entre los agricultores, descontento que no tardará en manifestarse.

■ Y a los que no pueden hacer frente a la situación no les queda otro camino que el de la emigración, interior o exterior. Se produce un segundo éxodo del campo.

La crisis energética de los años setenta irrumpe en este panorama y afecta gravemente a un sector agrario que se ha hecho dependiente de los derivados del petróleo y que tiene muchos problemas estructurales todavía sin resolver: tamaño de las explotaciones, propiedad de la tierra, grado de parcelación etc., y, lo que viene a complicar las cosas, en un régimen político en el que no hay libertad sindical. Con la Ley sindical de 1972 se permite una cierta democratización de las Hermandades a nivel local, pero siguen dependiendo del Gobierno y apoyan su línea política.

Situación sindical

Ya a finales de los años sesenta comienzan a producirse conflictos como consecuencia de los bajos precios de algunos productos, como en 1966 en Asturias y Cantabria, donde los ganaderos dejan de entregar la leche a las industrias lácteas. A pesar de los impedimentos puestos por las autoridades a través de la guardia civil, se celebran asambleas y el conflicto se generaliza. Sin embargo las jerarquías sindicales consiguen reconducir la protesta creando la Central Lechera Asturiana, una cooperativa que agrupa a los disconformes.

Pero es en la primera mitad de los años setenta cuando la presión popular hace inútiles todos los controles y la conflictividad estalla: el primer conflicto importante y con repercusión en la prensa nacional fue la «guerra del pimiento»: en 1973 agricultores navarros y aragoneses de la Ribera del Ebro y las Cinco Villas se enfrentan a los industriales conserveros por los precios y condiciones de entrega de los pimientos. Seguirán conflictos con el tomate, en la Ribera Navarra; en ese mismo año, la guerra de la leche movilizó a toda la zona norte desde finales del 73 a marzo del 74; el espárrago es el centro del conflicto en 1974-1975; vuelve el tomate en el 1975; en Aragón el motivo es el precio del maíz en el año 1976; la remolacha en el Duero, la negativa de los agricultores catalanes a pagar las jornadas teóricas de la Seguridad Social, etc. Las reivindicaciones tradicionales, centradas en la reforma agraria y localizadas en Andalucía y Extremadura, dejan ahora paso a otro tipo de conflictos protagonizados no por jornaleros y campesinos sin tierra sino por pequeños y medianos agricultores modernizados y se dirigen hacia las industrias de transformación, hacia los monopolios y hacia la política agraria de la Administración.

Los conflictos cubren la geografía nacional y la vieja Organización Sindical se ve desbordada a pesar de que pone todo su empeño en controlarlos a través de las Cámaras, unas veces tratando de mediar entre los agricultores y los industriales y otras poniendo en juego todo su peso político y social tratando de desmovilizar. Pero, a pesar de todo, los conflictos se les escapaban de las manos. Detrás de cada «guerra» estaba latente la lucha por la libertad sindical, porque fuera legal el movimiento sindical que desde 1973 se estaba moviendo en la clandestinidad.

Los agricultores se iban organizando mientras el país andaba ocupado con el agotamiento de la dictadura, la Reforma Política, etc. Agricultores independientes, las Comisiones Campesinas del PCE (con escaso número de militantes pero bien organizadas), organizaciones y movimientos de la Iglesia en los pueblos, sobre todo de jóvenes; gentes de lo que luego serían partidos políticos como el PT, MC y la ORT además del PCE, reuniéndose cuando y donde podían, iban poniendo en marcha un

sindicalismo distinto, democrático, independiente, con aspiraciones de aglutinar a todos los pequeños y medianos agricultores.

Por todas partes surgen organizaciones de agricultores, unas de ámbito regional y otras de carácter provincial, que el 14 de noviembre de 1976 se articulan entre sí creando la Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos del Estado Español (COAG). El desplome de la vieja Organización Sindical y la eclosión de un sindicalismo agrario al margen de las estructuras del franquismo era un hecho impareable. Los 108.000 tractores que, según cifras oficiales, estaban en las carreteras de 28 provincias el 27 de febrero de 1977 respondiendo a la convocatoria de COAG por la prohibición de asambleas de agricultores, supusieron el reconocimiento público de su existencia, de su fuerza y de la decisión de los agricultores y ganaderos de seguir adelante. Por fin, el 1 de abril de 1977 se firma el Real Decreto sobre la libertad de asociación.

El marco en el que surgen las Organizaciones Profesionales Agrarias (OPAS) está definido por la crisis económico-energética y por la transición política, y en el horizonte, la incorporación a la Comunidad Europea, deseada por unos y vista como una amenaza por lo que supone de desaparición del proteccionismo por otros.

Con la tractorada, la Organización Sindical queda desplazada y aparece la necesidad de reorganizarse de acuerdo con la nueva democracia que vive el país.

Los viejos caciques debaten cómo acomodarse a la nueva situación para seguir controlando el sector agrario como lo han hecho siempre: surgen nuevas organizaciones agrarias para contrarrestar el efecto COAG y se configura el primer mapa sindical agrario del país.

COAG (*Coordinadora de Organizaciones de agricultores y Ganaderos*) se configura como un lugar de encuentro y coordinación de las Uniones que la integran. El elemento aglutinador es una ideología común de defensa de la explotación familiar, antimonopolista, que exaltando el cultivo directo de la tierra equipara a los agricultores con los trabajadores manuales de otros sectores. Denuncia la situación de subordinación y dependencia de los pequeños agricultores respecto a los intermediarios comerciales y a las industrias de suministro y transformación.

Está integrada por agricultores y ganaderos que trabajan directa y personalmente la tierra, con independencia tanto de su ideología como de su carácter de propietario, arrendatario, aparcero, etc. Es un sindicato de clase y su línea reivindicativa insiste, frente a una concepción de la política agraria como una política de precios, en una política de rentas que pone el acento en la contención de los costes de producción y en la reforma de las estructuras productivas y comerciales del sector, reforma imprescindible para entrar en condiciones en la Comunidad Europea.

La Unión de Empresarios de la Hermandad Nacional promocionó, con carácter de organización empresarial, la *Confederación Nacional de Agricultores y Ganaderos* (CNAG), organización promotora, a su vez, de la CEOE. Su implantación tuvo un alcance limitado al ámbito de influencia de sus promotores y, a la vez, grandes empresarios: la Baja Andalucía, Extremadura, La Mancha y las provincias de Valladolid y Zaragoza.

Frente al modelo asambleario de la COAG, CNAG era una organización perfectamente jerarquizada y estructurada, con unos equipos técnicos perfectamente dotados y que contaban con todo el apoyo de la CEOE. Su especial sensibilidad hacia los cultivos y la ganadería extensivos, característicos de las grandes explotaciones, motivaron que pequeñas explotaciones familiares dedicadas a este tipo de agricultura formaran parte de sus bases de afiliados.

Su línea reivindicativa, que estuvo centrada en una primera época en la exigencia de una política de rentas, se fue decantando hacia simples reivindicaciones de incrementos de precios y de congelación de la presión fiscal.

El nacimiento del *Centro Nacional de Jóvenes Agricultores (CNJA)* se remonta a los primeros años setenta cuando un grupo de jóvenes técnicos y profesionales agrarios trató de organizar, en el seno de la Hermandades, un movimiento juvenil que recogiese el espíritu modernizador que animaba los movimientos de los jóvenes agricultores franceses. En 1977, tras la desaparición de la Organización Sindical, optaron por potenciar un sindicato agrario abierto a todos los agricultores y sin distinción de edad. Esta operación se benefició del apoyo prestado por la UCD que estaba interesada en potenciar una OPA afín con la que contrarrestar el avance y la incidencia de la COAG y la CNAG en el campo.

Se estructuró como una federación de organizaciones provinciales y regionales y se definía como un sindicato en defensa de los intereses de la explotación familiar. Al igual que la COAG, reconocía que una política de precios no era suficiente para asegurar las rentas de las explotaciones familiares y reivindicaba una reforma que modernizara e incrementara la productividad de las explotaciones. En la práctica estuvo siempre al lado de la CNAG en su demanda de incremento de los precios regulados y dejó a un lado la reforma estructural.

UFADE (*Unión de Federaciones Agrarias de España*) surgió en octubre de 1978, en un segundo intento de articular una OPA por medio de la federación de CNJA con organizaciones de ámbito provincial que no estaban dispuestas a vincularse ni a CNAG ni a COAG, pero que, dado el criterio de la Administración de reconocer sólo como interlocutores válidos a organizaciones de ámbito nacional, se les forzaba a integrarse en alguna federación. Dirigentes de la UCD llegaron, mediante promoción gubernamental, a un acuerdo de coordinación que inicialmente descansaba en dos soportes: el CNJA y la Federación Regional de Agricultores y Ganaderos de la Cuenca del Duero.

Las luchas por el reparto de influencia en el seno de la nueva federación determinaron la salida del CNJA que recuperó su autonomía, y más tarde la ausencia de acuerdo en torno a la línea sindical y la diferente orientación política de sus dirigentes concluyó con el alejamiento de la Federación de la Cuenca del Duero.

El reconocimiento de UFADE por la CEE como organización agraria representativa y una estructura interna centralizada, poco participativa y sin discusión interna y que permitía a sus dirigentes tomar decisiones al margen de las bases, e incluso sin bases, le permitió sobrevivir aunque forzada a acercarse progresivamente al CNJA, con quien coincidía además en su línea reivindicativa basada en una política de precios.

A finales de 1976 se reconstituyó, con el apoyo de la UGT y por iniciativa del Grupo Agrario del PSOE, la *Federación de Trabajadores de la Tierra (FTT)*, disuelta, como todas las organizaciones socialistas, a consecuencia de la guerra civil. Aunque trató de incorporar a los agricultores de la explotación familiar en competencia con COAG su penetración fue escasa y su influencia sindical quedó reducida a los asalariados del campo. El Comité Federal del PSOE, en marzo de 1982, decide la doble militancia sindical de los socialistas y un plan para instrumentalizar a COAG al servicio del PSOE. Intenta hacer una única organización de agricultura familiar que sirva de canal privilegiado del PSOE con el medio rural y que contrarreste la fuerza de la gran organización patronal.

El deseo de UGT de no renunciar al espacio sindical agrario tanto de asalariados como de autónomos y de tomar posiciones de cara al previsto reparto del mapa sindical socialista entre FTT y COAG según zonas de influencia le lleva a la creación de la *Unión de Pequeños Agricultores de la FTT (UPA-FTT)* en un congreso constituyente en septiembre de 1982, en vísperas del triunfo electoral socialista.

Como federación de UGT está sujeta al organigrama federal con subordinación al Comité Federal, lo que le hace padecer una excesiva centralización. Su política reivindicativa se aproxima a los mismos planteamientos de la COAG.

El PSOE no consiguió instrumentalizar a la COAG y trató de romperla dividiendo las Uniones. Tampoco FTT consiguió una influencia importante en la agricultura familiar, le costaba consolidarse e incluso en el PSOE se trabajó, sin reconocerse oficialmente, en otras alternativas, como el Frente Sindical Agrario o el CODEF, a los que trataban de atraer sindicalistas y Uniones de COAG.

Eran muchas siglas en el mercado para unos agricultores sobre los que seguían pesando mucho los años de inactividad, de pasividad, de esperar soluciones de arriba, de servilismo al poder, y el nivel, no ya de militancia, sino de afiliación era muy bajo. La organización de los agricultores costará mucho y todo ello produce, como consecuencia, debilidad y poca capacidad negociadora de las organizaciones agrarias. Hay una necesidad sentida: la fusión sindical, y en 1990, CNAG, CNJA y UFADE se fusionan presentándose con las nuevas siglas de ASAJA (*Asociación Agraria de Jóvenes Agricultores*)

Desde 1986. De empresarios agrícolas a ¿...?

Contexto agrario-rural

Desde el año 1986, con la entrada de España en la CEE, la política agraria deja de decidirse en el ámbito nacional y comienza a aplicarse la Política Agraria Común (PAC), con lo que las decisiones ya no dependen de Madrid sino de laboriosas negociaciones entre los países que la forman.

Pero tampoco la Unión Europea es autónoma en sus decisiones. El comercio agrícola se globaliza progresivamente y los grandes bloques económicos, a través de la Organización Mundial del Comercio (OMC), tratan de imponer sus reglas de juego a los demás. Cada reforma de la PAC ha venido forzada por quejas de EE.UU.

respecto a aspectos concretos de la política agraria comunitaria: ayudas a la exportación, límites a las entradas de productos de otros países, aranceles, subvenciones, etc.

La pérdida de importancia del sector agrario en la economía, la internacionalización de los mercados agrarios, el control del gasto, los excedentes, los acuerdos comerciales existentes, han marcado la evolución de la PAC. Evolución que ha llevado a que la renta de los agricultores y ganaderos no dependa de la producción y del precio que pagan los consumidores, sino de ayudas directas, a las hectáreas cultivadas o a las cabezas de ganado, que salen del bolsillo de los contribuyentes. Cambios que se ajustan a los compromisos internacionales de la Unión Europea pero que no definen qué se quiere de los agricultores ni qué modelo de agricultura se pretende para el futuro. Cambios que distorsionan la imagen que los agricultores tienen de su profesión y la imagen que la sociedad tiene de los agricultores. Cambios que quieren integrar nuevas funciones para el sector agrario, funciones que por otra parte había realizado siempre, además de la tradicional de producir alimentos: conservación del medio ambiente y mantenimiento del tejido social en las áreas rurales.

Cambios que afectan también a los pueblos y al mundo rural. La agricultura ya no es la actividad principal en la mayoría de los pueblos y por tanto ha dejado de ser el elemento que articulaba las relaciones sociales. Agricultores, obreros, empleados de servicios, funcionarios, empresarios que poco o nada tienen que ver con la agricultura, veraneantes, población de fin de semana, jubilados, etc., conviven en el pueblo pero cada uno tiene una visión diferente y trata de cubrir en él necesidades diferentes. Lo rural ya no es igual a lo agrario y es necesario integrar en lo rural la nueva realidad que se da en lo que llamamos el pueblo.

Cambios que ponen en cuestión el futuro de la actividad agraria y de los pueblos. Actividad que se organiza desde diferentes campos: por una parte los agentes de desarrollo rural con proyectos LIDER, etc., por otra parte se gestionan los intereses económicos a través de cooperativas, bodegas, etc., que no quieren incidir en temas de políticas agrarias o de desarrollo rural, y por otra parte están los sindicatos agrarios que inciden en temas generales, «profesionales», pero que tropiezan con un «eso no es lo nuestro» cuando requieren la colaboración de los otros. Este enfoque sectorializado y exclusivo de la propia actividad está presente en la mayoría de los organizaciones existentes en los pueblos y no favorece nada la vertebración del sector ni del mundo rural.

Todos estos cambios hacen que quede superada la clasificación de las OPAS según su discurso, más de tipo empresarial y centrado en los precios unas, o más pensando en el mantenimiento del medio rural y centrado en las rentas otras.

Lo agrario ha perdido importancia en el medio rural; la globalización de la agricultura y las relaciones comerciales con países terceros relativizan la importancia de las agriculturas nacionales; el futuro de la agricultura y de los pueblos ya no está en las propias manos sino que depende de decisiones que se toman a veces muy lejos; las cuestiones que hoy se plantea la agricultura, como: ¿qué papel va a tener la agricultura en el futuro?, ¿cómo van a evolucionar las relaciones entre los agricultores y la sociedad?, ¿cómo resolver la paradoja de excedentes agrarios en países desarrollados y hambre en el tercer mundo?, ¿qué papel puede jugar el sector agrario desde la perspectiva del desarrollo rural?, ¿cuál va ser el lugar del agricultor, como per-

sona y como profesional, en el marco de una agricultura globalizada?, son preguntas que no se planteaban hace tan sólo diez años pero que están ahí como un reto al que hay que responder. Y cada agricultor lo va respondiendo, bien o mal, desde sus circunstancias concretas.

Situación sindical

Y también los sindicatos han tenido que ir variando su discurso al tener que posicionarse ante las nuevas condiciones que le han sobrevenido a la agricultura y al mundo rural. Son muchas preguntas las que están pendientes de respuesta. Las reformas de la PAC, las políticas para el desarrollo rural, los planteamientos sobre el agricultor profesional, la modulación de las ayudas y el contrato social entre los agricultores y la sociedad obligan a las organizaciones agrarias a tomar postura sobre estas cuestiones y, en consecuencia, a definir de manera más clara ante los agricultores los intereses que cada una de ellas representa.

Hay agriculturas distintas, no es lo mismo la agricultura de Levante que la del Valle del Ebro y ésta es distinta de la de la Cornisa Cantábrica o la Meseta, cada una con sus realidades distintas y problemas distintos, pero esa realidad distinta no puede hacer sino enriquecer el diálogo para, en la medida de lo posible, despejar ese interrogante en que hoy está convertido el futuro de la agricultura familiar y del mundo rural.

Frente a la globalización de la economía sólo se puede dar respuesta globalizando también la lucha y la organización. En mayo de 1993 puso una primera piedra cuando se constituyó el movimiento internacional VÍA CAMPESINA. «Es un movimiento internacional —dice su secretario general, Rafael Alegría— que coordina organizaciones campesinas de pequeños y medianos agricultores.

»Trabajadores agrícolas, mujeres y comunidades indígenas de Asia, África, América y Europa. Somos un movimiento autónomo, pluralista, independiente de denominaciones políticas y económicas. Está integrado por organizaciones nacionales de Europa Este, Europa Oeste, Noreste y Sudeste de Asia, Asia del Sur, América del Norte, Centroamérica y América del Sur».

Por parte de Europa Oeste pertenecen a *Vía Campesina* la Coordinadora Campesina Europea (CPE), COAG y el Sindicato de Obreros del Campo (SOC). Se han reunido en la India, octubre de 2000, junto con otro centenar de organizaciones, para celebrar su tercera conferencia y cuyo lema era «Globalizar la lucha, globalizar la esperanza».

Las líneas generales que orientan el trabajo de este movimiento parten de que «... todos los agricultores del Sur o del Norte, de América o de Asia, tenemos los mismos problemas. Esto es: el acceso a los recursos productivos, a la tierra, al agua, a los bosques, a los mercados, a la distribución, a la tecnología necesaria. Estos problemas son comunes para pequeños y medianos productores agrícolas de todo el mundo. El asunto no está en el diálogo Norte/Sur, sino en el mismo modelo económico. El proceso de globalización que impulsan la mayoría de los gobiernos y los países del mundo desarticula las economías campesinas y el mundo rural. En esta lucha

contra el modelo neoliberal se hace necesario organizar y articular propuestas alternativas...».

Los ejes principales sobre los que se articula su trabajo son: la reforma agraria, soberanía alimentaria, comercio, biodiversidad y recursos genéticos, igualdad hombre-mujer y derechos humanos.

Se trata, en resumen, de establecer alternativas a la política neoliberal y a instituciones como la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional; de ir articulando un movimiento de pequeños y medianos agricultores en el ámbito internacional, porque es necesario globalizar la lucha para responder a una economía y a una política y a una cultura globalizadas.



**UN SERVICIO
PARA LA
LITURGIA
DOMINICAL**

**EXEGESIS de los textos litúrgicos
NOTAS para la preparación de las homilías
MONICIONES para la celebración**

Solicite ejemplares gratuitos a:



DABAR
Paricio Frontiñán s/n
50004 ZARAGOZA
Tlno. y Fax: 976 439 635

TELÉFONO DEL EVANGELIO



976 445 566 - 976 445 555

**LLAMAR, ESCUCHAR (Grabación de 3 minutos) y
REFLEXIONAR**

(Precio de la llamada: coste normal)

