

Libros de **Cátedra**

Autobiografía, historia y memoria

Historias de vida como recursos en la enseñanza de la Historia Moderna

Juan Bubello, María Inés Carzolio
y Osvaldo Víctor Pereyra (coordinadores)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales

**Eduulp**
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

AUTOBIOGRAFÍA, HISTORIA Y MEMORIA

HISTORIAS DE VIDA COMO RECURSOS EN LA ENSEÑANZA
DE LA HISTORIA MODERNA

Juan Bubello
María Inés Carzolio
Osvaldo Víctor Pereyra
(coordinadores)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


Eduulp
EDITORIAL DE LA UNLP

Agradecimientos

Los autores participantes en este libro, que integran en su mayoría la Cátedra de Historia General IV *-Historia Moderna de Europa-* de la FaHCE-UNLP, queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a Emir Reitano (UNLP), titular de la Cátedra de Historia Americana I *-Historia Americana Colonial-*, a Facundo Sebastián Macias (UBA) y a Nahuel Vassallo (UNICEN) su acompañamiento y participación en el proyecto editorial. A Sebastián Sisto (UNLP) quien participó y ofició de secretario de redacción del presente volumen. Al mismo tiempo, queremos agradecer a la Edulp -Editorial de la Universidad Nacional de La Plata- la posibilidad de poner a disposición de los alumnos de grado de la carrera de Historia que cursan dichas asignaturas un material que consideramos ordenador y particularmente didáctico para el dictado de nuestras materias y de las problemáticas en común -a ambos lados del Atlántico- que abordamos.

Índice

Prólogo

Saber autobiográfico y espacio Atlántico. Un desafío para la historia Americana y Europea _____	6
<i>Emir Reitano</i>	

Introducción

Estudio Introductorio: Autobiografía, Historia y Memoria _____	12
<i>Juan Bubello, María Inés Carzolio y Osvaldo Víctor Pereyra</i>	

Capítulo 1

Vida. Autobiografía de Diego de Torres Villarroel _____	24
<i>María Inés Carzolio</i>	

Capítulo 2

Representaciones astrológicas en la autobiografía “Liber de libris propriis” de Girolamo Cardano (1501-1576) _____	56
<i>Juan Bubello</i>	

Capítulo 3

Las autobiografías espirituales en el mundo católico postridentino: mujeres, religiosidad y discursos en disputa _____	68
<i>Lucía Uncal</i>	

Capítulo 4

El Conde de Clarendon y el siglo XVII británico. Un breve análisis de sus redes y actuación durante el reinado de Carlos I (1625-1649) _____	94
<i>Sebastián Sisto</i>	

Capítulo 5

“...Hombre que no era ni lo uno ni lo otro...” Eleno de Céspedes: cuerpo, identidad y performatividad en el siglo XVI _____	118
<i>Jonatan Gastón García</i>	

Capítulo 6

Una narración autobiográfica entre ángeles, demonios y uniones divinales: Teresa de Ávila y la búsqueda de auto legitimación en su Libro de la Vida (1565) _____ 153
Facundo Sebastián Macias

Capítulo 7

La construcción histórica de la diplomacia: Don Francisco de Melo y Castro un articulador territorial al servicio de la Monarquía Imperial 1597-1651 _____ 178
Nahuel Cavagnaro

Capítulo 8

La acción misional en primera persona: memorias sobre el río de la Plata en las obras de dos jesuitas expulsos _____ 195
Nahuel Vassallo

Los autores _____ 218

PRÓLOGO

Saber autobiográfico e historias de vida en el Espacio Atlántico¹

Emir Reitano

No es la primera vez que me toca prologar un libro para la Cátedra de Historia Moderna y ello me agrada por demás, no solamente por compartir los mismos objetos de estudio sino por la amistad que me une a sus integrantes con quienes tenemos muchas actividades en común las cuales hacen del trabajo académico y docente algo sumamente placentero. En aquel primer texto que me tocó prologar recuerdo haber comentado que la comprensión del nexo aglutinante entre Historia Americana Colonial e Historia Moderna es de fundamental importancia para la comprensión del pasado histórico. El estudio de los espacios regionales, sus dimensiones políticas y sus vínculos socioculturales pueden observarse desde miradas concurrentes y comunes ya que ambas cátedras comparten la misma temporalidad histórica y los procesos analizados están totalmente relacionados en el denominado Espacio Atlántico (Reitano, E., 2017). En ese primer texto la construcción de aquel libro nos llevó a pensar el Espacio Atlántico como vínculo de investigación y, por lo tanto, las reflexiones se sucedieron en torno a la problemática de ese objeto de estudio a través del tiempo, con sus abordajes, sus limitaciones, sus críticas, su historiografía y, fundamentalmente, su mirada desde la periferia rioplatense.

Hoy ese planteo, que venimos llevando con éxito desde la creación del *Programa Interinstitucional del Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana*, nos traslada hacia otro punto de observación dentro del espacio atlántico y es el abordaje de la autobiografía, la historia de vida y la memoria para construir otra mirada, más acotada pero no por ello menos valiosa y enriquecedora, para llevar a cabo un nuevo punto de análisis. Van aquí dos ejemplos que nos invitan a pensar en ello.

Hace muchos años, indagando sobre las migraciones ultramarinas hacia el Río de la Plata durante el período colonial tardío, pude observar a través de los registros censales, testamentos y sucesiones que, para los migrantes portugueses metropolitanos, hacia mediados del siglo XVIII, era prácticamente lo mismo migrar al Río de la Plata que hacia Río de Janeiro. Ambas

¹ This work is an output of the Resistance Project, which has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 778076, and the Programa Interinstitucional de Historia Atlántica en la Modernidad Temprana de la FaHCE-UNLP.

regiones eran alternativas migratorias posibles y válidas. Pude observar también que los porcentajes regionales de esta migración joven y masculina se mantenían con proporciones muy similares dentro de ambos espacios (Reitano, E., 2010). No había demasiadas opciones divergentes en ello, Buenos Aires y Río de Janeiro eran ciudades que crecían, ofrecían trabajo y buenos salarios. En aquel momento no tenía demasiadas certezas para aseverar mi presunción sobre Río de Janeiro, pero la sugerente lectura del trabajo de María Fernanda Bicalho *A cidade e o imperio. O Rio de Janeiro no século XVIII* me corroboró lo que imaginaba (Bicalho, M.F, 2003).

Buenos Aires y Río de Janeiro se convirtieron en capitales virreinales en el mismo momento histórico. Sus estructuras burocráticas, sus demandas laborales, el crecimiento de su población portuaria y la composición sociocultural de sus migrantes europeos fueron muy similares en ambas regiones. Hacia ellas se dirigían jóvenes que se empleaban como cajeros, mozos de tiendas; también artesanos, marineros, carpinteros, calafateadores, estibadores, changarines y lancheros que eran bien pagos y solicitados ante esa gran demanda que los oficios portuarios requerían en ambos espacios con vertiginoso crecimiento en sus movimientos. Todos estos jóvenes veían a ambos espacios portuarios como alternativas migratorias con posibilidades laborales más allá de que pertenecieran a imperios diferentes. Así Manuel de Almeida, natural de Viseu, partió de su Portugal natal hacia Salvador, Brasil en 1752, de allí pasó a Río de Janeiro donde residió hasta 1764. Trasladado por un breve espacio a Luanda, Angola se fue a Buenos Aires donde vivió, comerció, testó y murió en 1783. Siendo comerciante dejaba unos pocos bienes, parte para su albacea y el resto para su hermana y sobrinos que quedaron en Portugal, firmando su testamento con una cruz potenziada por no saber leer². Este no fue el único portugués errante que encontré. Antonio Rivero de los Santos constituye otro caso singular que merece destacarse. Natural de Oporto no sabemos cuándo llegó al Río de la Plata, sin embargo, su sucesión nos muestra hacia 1801 que era uno de los grandes comerciantes del Buenos Aires tardocolonial. Poseía barracas de depósito de cueros en el Riachuelo y pulpería, como también una estancia situada en el pago de la Magdalena³.

Además de mercader y estanciero, Rivero de los Santos, estuvo ligado a una complicada red comercial que operaba desde la Colonia del Sacramento hacia 1761. En dicha red estuvieron enredados grandes mercaderes, pulperos, fleteros, patrones de lancha y empresarios. Para esa época, todavía residía en la Colonia. La complicada trama hablaba en la correspondencia de géneros, esclavos y otros productos de Brasil. Rivero de los Santos operaba desde la Colonia como el contacto fundamental entre los comerciantes portugueses y los de Buenos Aires⁴. Instalado en Buenos Aires luego del traspaso de la Colonia a la Corona Española en

² Archivo General de la Nación- 1783 R-4 f. 209.

³ AGN. Buenos Aires. Sucesiones. 1801. N° 7.777.

⁴ Esta red de contrabandistas y comerciantes se encuentra desarrollada por Zacarías Moutoukias (1995).

1777, fue reconocido como un destacado comerciante de la ciudad participando en transacciones comerciales importantes dentro de la plaza. Al morir, en 1801, su sucesión dejó un largo expediente y un numeroso inventario de bienes, negocios y cobranzas, entre otras cosas, géneros de tienda, deudas y cobros en Buenos Aires, Lima, España, Río de Janeiro y Portugal⁵.

Existen unos cuantos casos más similares a los citados, algunos los pudimos rastrear gracias a los registros coloniales, testamentos y sucesiones mientras que a otros la historia los perdió de vista. Esto nos demuestra que muchos portugueses pobres, ricos, poderosos o desamparados deambulaban dentro del espacio atlántico con total libertad sin que sus pertenencias imperiales les impusieran límites que ellos no pudieran franquear.

Los párrafos precedentes nos demuestran que un viejo proyecto de investigación y un programa en común con otras cátedras e instituciones llevan claramente a pensar que podían existir otras formas de abordaje para la historia atlántica, una perspectiva que no es nueva pero sí novedosa si la pensamos de una manera diferente, un abordaje desde la perspectiva intimista y personal del seguimiento de una historia de vida, una historia atlántica vivenciada desde los individuos, autobiográfica.

¿Podemos ponerle rostros a esta historia atlántica construida desde la periferia? por supuesto que sí. Estos rostros nos revelan con sus pequeñas vidas cotidianas muchos aspectos sobre la sociedad que les tocó vivir los cuales conceden al historiador contemporáneo una comprensión más amplia de la misma y, aunque aquí no citemos ni hagamos referencia a obras “autobiográficas” como se verán en el resto del presente libro, estamos persuadidos que el vínculo entre ellas (autobiografías e historias de vida) es mucho más cercano de lo que habitualmente podamos imaginar. La individualidad es la que se aglutina en ambos casos y por ello lo ponemos en relieve. Tal vez el significado de este tipo de historias sea de una profundidad mayor más allá de proporcionar a los historiadores una oportunidad de mostrar su capacidad imaginativa e innovadora. La utilización imaginativa de las fuentes puede iluminar muchas zonas de la historia que podrían haberse visto condenadas a permanecer en la oscuridad (Sharpe, J., 1993: 55) y estas historias de vida y autobiografías podrían poner un poco de luz sobre ellas.

Carlos Mayo, en su trabajo titulado *Patricio de Belén, nada menos que un capataz* (1997), ponía en valor las historias de vida destacando que:

(...) es precisamente su vida la que hemos querido rescatar en un intento por recuperar una dimensión hasta hace poco extraviada de la historia: la dimensión individual. La vida de personas de carne y hueso, más aún, de gente común, ordinaria, anónima, se ha vuelto una vez más un objeto de estudio digno de interés (...) Pero no se trata de ver en una historia individual el reflejo de tendencias y regularidades más vastas, no se trata solo de acumular casos, se

⁵ AGN. Buenos Aires. Sucesiones. 1801. N° 7.777.

trata también de recuperar esa vida en lo que tiene de existencial, de propia, de intransferible... El individuo no es, como creían los historiadores románticos, el demiurgo de la historia, pero aun así puede ser rescatado como víctima de ella, de fuerzas y poderes que no controla pero con los cuales se mide cotidianamente en su lucha por vivir y sobrevivir. Alguien podría decir que, desde este punto de vista, no vale la pena demorarse en reconstruir vidas como la de Patricio, pasajeras, ocultas e intrascendentes. El historiador que afirme esto (...) está como diciéndonos que su propia vida, la única que tiene, carece de importancia (Mayo, C. A., 1997, pp. 616-617).

Más allá de este redimensionamiento que nos trae Carlos Mayo, bien destacan quienes coordinan este libro que la «vuelta al sujeto» que determina hoy la historia dota al género autobiográfico de una enorme importancia y potencialidad, pero sus límites están en que no debemos encerrarnos demasiado en una historia de vida concreta bajo la «preocupación biográfica por la individualidad» en detrimento de una narrativa histórica más amplia y explicativa. La autobiografía puede abrir campos muy interesantes, pero no por ello debemos dejar de lado las otras variantes que arman nuestro rompecabezas. Insertar lo micro en lo macro sería lo adecuado en ese aspecto y tal vez desde la historia de vida rastreada a través de los documentos ese equilibrio pueda lograrse combinándolo con la autobiografía y con las otras formas de hacer historia.

Comunicar estas historias al papel puede resultar complejo y acotado, pero si tomamos nuestros recaudos el resultado puede ser interesante y muy enriquecedor. Pareciera que una historia de este tipo resulta más oportuna como anécdota comentable en clase pero, como señalaron David Sweet y Gary Nash, se puede aprender mucho acerca del período colonial por medio de un examen detenido y sistemático de las experiencias de *tan extraordinaria gente ordinaria* (Sweet, D. y Nash, G., 1987, p. 7).

Sabemos también que es grande la tentación para el historiador de descubrir lo que hasta ahora no se sabía y disfrutar de ese encuentro, e incluso indagar y saber más del pensamiento de la gente corriente del período estudiado el cual desconocemos en gran parte. Esa gran seducción es muy importante para los seguidores de *la Historia desde abajo* en la que se inscriben algunos de los trabajos aquí presentes. Mucho nos identificamos con los hombres y mujeres comunes y corrientes de nuestro pasado, pero, como destaca Hobsbawm, *la curiosidad, el sentimiento y las satisfacciones del estudio de las cosas antiguas no son suficientes* (Hobsbawm, E., 1998, p. 217).

Podemos aprender mucho acerca de la historia a través de un análisis detenido de las experiencias extraordinarias de la gente común, aunque no sea tarea sencilla rescatarlas más allá de las notas y apéndices del discurso histórico. Para poder aproximarnos hacia la construcción de una «Historia Total», como deseaba Braudel, debemos hurgar por debajo de la historia política, institucional, económica y social para llegar al meollo de la otra historia, la historia que encontramos debajo de ella.

Estas propuestas nos están llevando hacia nuevos desafíos para entender la Historia Atlántica en su verdadera dimensión y dentro de ese contexto buscar las formas adecuadas de análisis de la misma. No debemos dejar de observar las pequeñas historias, las historias desde abajo, las historias de vida y las autobiografías, recurrir a las fuentes y a las bibliotecas, dejando de lado algunos paradigmas preestablecidos que todavía nos quieren imponer las anteojeras dogmáticas.

Lo señalado no significa rechazar los viejos aportes, en absoluto, ellos pueden constituirse en disparadores que nos conduzcan hacia nuevos interrogantes, hacia nuevas propuestas. Tal vez la construcción de una historia personal e intimista nos permita llegar a elaborar nuevas miradas para la Historia Atlántica, nuevas miradas desde abajo. Como ya ha destacado Robert Darnton “apartarse del camino trillado quizá no sea una metodología, pero así se tiene la posibilidad de disfrutar de visiones poco usuales, que pueden ser muy reveladoras para lo que se quiera comprender del pasado” (Darnton, R., 1994, p. 12).

De este modo, podremos integrar mejor, como un todo global, este objeto de estudio que es la historia misma del Espacio Atlántico más allá de toda etiqueta historiográfica, comprendiendo esta temática como un espacio común. Una historia común define, pero no determina. Por ello, como ya he sostenido en varias oportunidades se pueden superar los compartimientos estancos que por mucho tiempo existieron en nuestros respectivos objetos de estudio y que por décadas en vano intentamos desvanecer. Una historia Atlántica construida con rostros humanos, con historias de vida y autobiografías. Manuel de Almeida y Antonio Rivero de los Santos, como tantos otros, la están esperando.

Bibliografía

- Bicalho, M. F. (2003). *A cidade e o Império. O Rio de Janeiro no século XVIII*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Darnton, R. (1994). *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*. México: FCE
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la Historia*. Barcelona: Crítica
- Mayo, C. A. (1997). Patricio de Belén: Nada menos que un capataz. *Hispanic American Historical Review*, 77(4), 597-617.
- Moutoukias, Z. (1995). Redes, Autoridad y Negocios: Racionalidad empresaria y consenso colonial en Buenos Aires (segunda mitad del siglo XVIII), mimeo, 52 pgs.
- Reitano, E. (2017). El Antiguo Régimen y el Espacio Atlántico. En Carzolio, M. I., Pereyra, O. V. y Bubello, J. (Coord.), *El Antiguo Régimen. Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna*. La Plata, EDULP, Libros de Cátedra ISBN: 978-950-34-1483-5. Recuperado de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.512/pm.512.pdf>

Reitano, E. (2010). *La inmigración antes de la inmigración. Los portugueses de Buenos Aires en vísperas de la Revolución de Mayo*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Sharpe, J. (1993). Historia desde abajo. En Burke, Peter (ed.), *Formas de hacer Historia* (pp. 38-58). Madrid: Alianza Universidad.

Sweet, D. y Nash, G. (1987). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: FCE

Documentos

AGN. Buenos Aires. 1783. R-4 f. 209.

AGN. Buenos Aires. Sucesiones. 1801. N° 7.777.

INTRODUCCIÓN

Estudio introductorio: Autobiografía, Historia y Memoria⁶

Juan Bubello, María Inés Carzolio y Osvaldo Víctor Pereyra

Historia, memoria y autobiografía son ciertamente tres registros de las acciones humanas en el tiempo que tienen el mismo punto genético, el pasado -o si se prefiere una particular reconstrucción de este- pero que operan y se fundamentan de manera distinta.

La primera, es una ciencia social y humana, profundamente inductiva, que tiende a rastrear en los hechos y acciones pasadas conexiones de sentido -más o menos intensas- que permitan al investigador establecer explicaciones plausibles dentro de una matriz teórica de los fenómenos históricos rigurosamente contrastados a través de la utilización del método de crítica documental.

La segunda, la memoria, es siempre un «fenómeno colectivo» (P. Nora, 2001). Por su naturaleza es una reconstrucción afectiva, emotiva, abierta, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y bruscos despertares⁷. La memoria se configura como reconstrucción de un relato ficcional -no verídico- cuyo objetivo es la instauración de una legitimidad de origen, destacando así las virtudes propias de un «grupo», una «nación» -los mitos patrios- o bien, en casos mucho más tempranos, por ejemplo, la memoria genealógica⁸ propia de un linaje o una familia nobiliar tendiente a señalar su superioridad sobre el resto de sus convecinos, valiéndose para ello de leyendas y mitos que sirven de soporte legitimador y con una clara finalidad propagandística.

La tercera, la autobiografía, confluye entre ambos registros. Por un lado, puede convertirse para el historiador en una fuente documental, con el resguardo de entender que: "...los límites entre lo literario y lo documental, lo narrativo y lo ideológico, lo estéticamente elaborado y el

⁶ This work is an output of the Resistance Project, which has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 778076. El secretario de Redacción del presente libro ha sido el profesor Sebastián Sisto (Cátedra de Historia General IV, FaHCE-UNLP).

⁷ El pasado se transforma en memoria y "fenómeno colectivo" luego de haber sido seleccionado y reinterpretado según las sensibilidades culturales, los dilemas éticos y las conveniencias políticas del presente.

⁸ Véase en general Iglesia Duarte, J. I. de la (2003) y Martínez Sopena, P. y Rodríguez, A (2011). Para el ámbito del reino de Castilla Fernández de Larrea, J. A. y Díaz de Durana, J. R. (2010) y Prieto Lasa, J. R. y Díaz de Durana, J. R. (2014).

simple instrumento funcional, están harto desdibujados, sobre todo en las épocas anteriores al siglo XX” (Durán López, 2002, p. 154). Por otro lado, es también un ejercicio práctico de «memoria personal» (Urzainki Miqueleiz, 1995, p. 194) auto centrado o auto referenciado, que puede o no componerse ficcionalmente, pero que se caracteriza por reseñar una estructura temporal circunscripta a lo vivencial, interiorizada, siendo éste el llamado “*sujeto autobiográfico*”, es decir, un complejo «*puzzle*» donde nos encontramos con el autor / el narrador y el personaje, todos al mismo tiempo⁹.

Para un historiador la autobiografía interesa ante todo como escritura de lo real (Durán López, 2002, p. 155), es decir, como un documento que asevera relatar hechos ocurridos realmente, en este sentido la misma se convierte en testimonio cuya veracidad y exactitud deben ser justipreciados por el investigador. Como estima Paula Bruno (2016, p. 269) la biografía ha sido entendida por los historiadores bajo tres modalidades distinguibles, y a veces confluyentes: como género, como método y como recurso. Concebida como un *género*, la biografía se enlazaba a cuestiones relativas a las formas literarias y al mercado; como *método*, articulaba los debates ligados a las posibilidades de conocimiento que habilitaba el abordaje de una vida (qué y en qué medida es posible conocer a través de ella) y como *recurso*, constituía un medio más que un fin orientado a aportar información y dinamizar explicaciones en el marco de un relato histórico o sociológico más general. Es en esta tercera modalidad, diríamos como recurso documental, donde centramos el conjunto de problemas que se desarrollan en el presente libro¹⁰. Es decir, los autores aquí compilados entienden que estas autobiografías permiten un anclaje con lo “vivido” -que va mucho más allá de lo experimentado y narrado- y cuyas tramas entrecruzadas entre la experiencia vital y la social necesariamente tiene que ser explicada, contextualizada, interpretada por el historiador en función de poder explicar así -adecuadamente- las condiciones mismas que postulan las circunstancias del sujeto. El recorrido vital se constituye dentro de un sentido socio histórico mucho más amplio en el cual se desenvuelve el relato. De allí se entiende como impugnará J. Rancière (2009, p. 253) la simple idea de que la vida, es decir “lo real de toda experiencia vital”, constituye un material previo y disponible para los fines e intereses de la escritura biográfica. La idea de recurso necesariamente nos enlaza a pensar el género autobiográfico como una composición experiencial, abierta a las posibilidades interpretativas

⁹ Como afirma E. Traverso “Al extraer de la experiencia vivida, la memoria es eminentemente subjetiva. Está anclada en los hechos a los que hemos asistido, hechos de los que fuimos testigos, incluso actores, y a las impresiones que grabaron en nuestro espíritu. Es cualitativa, singular, se preocupa poco por las comparaciones, por la contextualización, por las generalizaciones. No necesita pruebas para aquel que es portador de ella. El relato del pasado que un testigo nos brinda -siempre y cuando este último no sea un mentiroso consciente- siempre será su verdad, o sea, la imagen del pasado depositada en él” (2011, p. 22).

¹⁰ Como afirma Giovanni Levi “... la biografía se encuentra como nunca en el centro de las preocupaciones de los historiadores, y al mismo tiempo destellan de manera clara sus ambigüedades. En algunos casos se recurre a ella para acentuar en nombre de la experiencia vivida el carácter irreductible de los individuos y de sus comportamientos dentro de los sistemas normativos generales. En otros se la percibe como el lugar ideal para probar la validez de hipótesis científicas, las cuales atañen a las prácticas y al funcionamiento efectivo de las leyes y de las reglas sociales” (2019, p. 195).

propias del narrador -de sus circunstancias y de su tiempo- que necesariamente siempre será una visión parcializada de los hechos¹¹. Lo «vivido» no remitiría a la experiencia vital en sí, es decir, los sucesos efectivamente transcurridos de una vida, sino al carácter discursivo de las explicaciones que en definitiva lo terminan configurando de acuerdo con el narrador. Estamos en presencia del hiato, siempre existente, entre nuestra explicación parcializada de los sucesos y lo real. A ello le podemos definir como experiencia vital, o recorrido vital. Entendemos así que para el historiador:

(...) el problema de la biografía no es saber si hay que preferir lo individual a lo colectivo, el tiempo corto al tiempo largo, el microcosmos a lo macrocosmos. La biografía nueva es la resolución en acto de estas oposiciones. Su principio es el hacer ver lo general en lo particular, el siglo en el instante, el mundo en una habitación. Y puede hacerlo en nombre de este principio filosófico-poético que revela el qué en el cómo, la esencia en la manifestación (Rancière, 2009, p. 259).

La “vuelta al sujeto” que determina hoy las ciencias sociales y la historia en particular, sin duda, dotan al género autobiográfico de enorme importancia y potencialidad. Sin embargo, como afirman J. C. Davis e I. Burdiel (2005) debemos alejarnos del peligro metodológico que significa cerrarnos demasiado en una vida concreta bajo la “preocupación biográfica por la individualidad” en detrimento de una narrativa histórica mucho más amplia y explicativa.

Debemos tener siempre presente la dimensión discursiva propia de la composición autobiográfica, como afirman J. Aladro y D. Dabaco (2011: 28):

Toda “autobiografía” conlleva la esquizofrénica transformación de autor a actor y con su consecuente metamorfosis; resultado de la manera en que el “individuo” ve su relación con el mundo exterior y su capacidad de poder manipularla narrándola: la “autorrepresentación”. El acto de escribir una autobiografía permite al autor reemplazar la realidad por una nueva ilusión “literaria”, seleccionando los detalles, los sucesos y los acontecimientos, transmitiéndonos una sensación de coherencia y unidad ficticia de su nueva vida haciéndola verosímil para el lector (Aladro y Dabaco, 2011, p 28).

Una autobiografía comporta, en sí misma, una mirada introspectiva propia del autor, por lo tanto, una visión de su situación y su lugar en el mundo, así como una legitimación de su actuación, es una operación discursivo-literaria en la cual él interpreta y condiciona una imagen

¹¹ En este sentido, podríamos evocar la distinción que sugiere Walter Benjamin (2005) entre la “experiencia transmitida” (Erfahrung) y la “experiencia vivida” (Erlebnis). La primera se perpetúa casi naturalmente de una generación a la otra, forjando las identidades de los grupos y de las sociedades en el largo plazo; la segunda es lo vivido individualmente, frágil, volátil, efímero.

que quiere transmitir¹². Este sentido íntimo y personal de lectura vivencial es justamente un elemento central que debe ser tenido en cuenta por el historiador al utilizar este tipo de fuente documental. El auto elogio, la auto exculpación son parte inherente de las dinámicas discursivas producidas por este tipo de relato. Ello no les resta importancia a las memorias autobiográficas, sino que le añade complejidad al análisis de estas. Estamos en presencia de un discurso escrito «operativo» que resalta ciertos elementos, interfiere y excluye otros, buscando con ellos la auto legitimación del relator-actor.

Otra dimensión importante de los discursos autobiográficos es lo que denominaríamos la visión “*from below*” (historia desde abajo) en la que se inscriben una parte importante de estas producciones. Debemos diferenciar así entre las autobiografías provenientes de sectores populares de aquellas que provienen de los miembros de la elite. El sentido general de las primeras es la de elaborar una voz y autorizar el testimonio de un ser en cierto sentido “*marginado*” o “*desclasado*”. Tomemos por ejemplo *Las Confesiones* (397-398) de San Agustín¹³ -uno de los primeros ejemplos del género- no intentan narrarnos el sentido virtuoso de una vida, sino una “metamorfosis” a través de la propia conversión religiosa del protagonista. Una lucha interna, muchas veces perturbadora, en un diálogo permanente que trata de la hondura del “yo” espiritual del protagonista. Lo mismo encontramos, por ejemplo, en *La vida de Santa Teresa de Jesús* (1562-1565), donde no sólo hallamos los pesados condicionamientos de la situación social de una mujer, sino también la tormentosa posición cultural y religiosa que enfrentaban los “cristianos nuevos”. Si hay un punto de unión que nos permite anclar a ese conjunto de historias vitales de personajes tan diversos como pícaros, monjas, soldados, etc., es que generalmente las mismas implican un reto al “*statu quo*” de una sociedad que, en algunos casos, los trata de marginarles. Es también necesario señalar que, durante los XVI y XVII, en España, circulaban abundantemente, en ciertos circuitos de lectores, este tipo de escritos de “historias de vida”, sirviendo ello como modelos literarios con los cuales relatar sus historias. Ello también nos dice mucho del mundo de la lectura durante el llamado “siglo de Oro español”. Por ejemplo, sabemos que la *Vida y trabajos* (1565), del soldado-escritor Jerónimo de Passamonte circuló ampliamente como manuscrito en Madrid, sin llegar nunca a ser publicado en vida por el autor¹⁴.

¹² En términos del problema de la autobiografía moderna en el espacio entre historia y literatura, véase el artículo de J. Amelang (2006, pp. 143-157).

¹³ Con *Las Confesiones* de San Agustín tenemos la primera autobiografía genuina de la humanidad. No porque la formulara en un tono intimista, algunas obras como *Las Meditaciones* (170-780), de Marco Aurelio (según Gibbon el más “ilustrado de los emperadores romanos”) también intentaron exaltar ese tono interior. Pero al hacerlo encontramos siempre una distancia, casi metafísica, por ejemplo, al hablar de su existencia y del poder “... Este ser mío, lo que quiera que sea, consiste en un poco de carne, un poco de aliento y aquella parte que gobierna...” Es decir, no encontramos al hombre, sino un hombre genérico. En Agustín, en cambio, tenemos una narrativa profundamente subjetiva, cargada de un “yo,” que cuenta sus padecimientos y tormentos. En este sentido estamos en presencia de la primera autobiografía.

¹⁴ Véase Passamonte, J. (2017) Estudio introductorio.

Hay que señalar también el hecho de que este tipo de escritos deben pasar por el tamiz de la censura oficial, constituida por el ojo censor de la Inquisición -que censura lo que tiene que ver con la fe y la concepción eclesiástica del poder-, pero también aconsejan al rey otras muchas personas religiosas o laicas que lo rodean. Estos son los que permiten otorgar el “*imprimatur*”. Por lo tanto, no estamos ante un ejercicio libre de auto reflexividad, sino de un texto sometido a la meticulosa expurgación por parte de la Iglesia. Una vez más sirve el ejemplo la autobiografía de Santa Teresa, cuyo título no deja lugar a dudas acerca de la cuidadosa forma se presenta el texto: “La vida de la madre Teresa de Jesús, y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella mesma por mandato de su confesor, a quien lo embia y dirige y dize anzi” (Aladro y Dabaco, 2001, p. 30). Es la época de las iluminadas y del crecimiento del protestantismo. La iglesia nunca vio con simpatía a las mujeres escritoras y menos a las monjas escritoras. Aparecen por esa época varias aspirantes a predicadoras y visionarias que deseaban una relación directa con la divinidad a través de sus visiones. Obtenían un ascendiente que inspiró temor en el clero masculino, y de allí la exigencia de que escribieran sus visiones en el contexto de un “*diario*” o “*autobiografía*” y que tuviesen un confesor que las contuviese. Algunas escribían porque esa era su vocación, pero otras eran obligadas a ello para poder pescarlas en algún matiz de herejía. En el caso de Teresa, excepcionalmente inteligente y escritora y poetisa dotada. Ella estaba bajo una doble sospecha: iluminada y posible judaizante. ¿Qué hacía el confesor con los escritos? Los escrutaba solo o los debatía con sus superiores. Si se encontraba en ellos argumentos acerca de una posible herejía, corría la misma suerte o peor que su confesada. El que la corrigiera era su seguro frente a la Inquisición. La «ejemplaridad» no era una excusa. Muchas de estas monjas visionarias eran penitentes perpetuas con una total renuncia a sí mismas, cosa que no fue el caso de Teresa. Pero sí era, en cuanto a su austeridad, un símil de San Francisco. Sin embargo, el problema de la censura no deja de ser -para el historiador social- un elemento de enorme riqueza para «reconstruir» las tensiones que se provocan en una sociedad cuando la religión intenta regular o influir todos los aspectos de la vida social, incluyendo su interioridad.

El problema de lo religioso, más allá de la censura es, diríamos, un elemento central que enlaza este tipo de producción autobiográfica en el “Siglo de Oro español”. Es un tema central y recurrente en cada uno de los ejemplos de este tipo de género marcados por una intensa lucha espiritual que acompaña la narración. No es un elemento menor, señala a las claras la importancia que tiene la religión y la práctica intimista de la religiosidad para legitimar las acciones de los hombres y las mujeres, muchas veces abarcados por un profundo conflicto interno mostrando así una intimidad intensamente conflictuada. Debemos también tener en consideración que ello también devenía en un modelo literario profundamente acendrado en la sociedad europea de siglo XVI-XVII. Muchos de los libros que circulaban eran hagiografías o historias de vida de personas que demostraron alguna ejemplaridad espiritual, siendo por ello un tópico general para la época y también se ve reflejado en las producciones del género autobiográfico.

Otro tema recurrente en este tipo de escritos de historias de vida en el Edad Moderna es sin duda, el problema del honor y de la honra. En la España moderna existía una noción de

honor bastante extendida que era equivalente a un ideal de “estima social, reputación, virtud o prestigio” (Mantecón Movellán, 2001, p. 40) de la cual participaban los distintos individuos inscriptos en sus respectivos cuerpos o corporaciones. La versión individual de este honor era inmanente al mismo por nacimiento (siendo transmitido por la sangre). Ello hacía participar al sujeto del patrimonio inmaterial del honor propio de los cuerpos sociales en que se hallaba inscrito, el estamento de pertenencia, su casa, linaje, familia, gremio, comunidad local, etc., siendo aceptado y refrendado por el resto de la comunidad. La persona no sólo “debía ser, sino también parecer”, es decir poner en juego su honra, pues la misma dependía de una dimensión pública y de la estimación del conjunto. El honor y honra funcionan así al interior del cuerpo social con sus contrapartes, el deshonor y la deshonra, pues era la opinión de los demás la que otorgaba a la persona su honorabilidad “puesto que la honra era la particular combinación de rasgos honorables en un individuo” (Mantecón Movellán, 2001, p. 41). En este sentido, el honor era el patrimonio inmaterial de los cuerpos sociales en su interacción, determinando así tanto la posición del grupo social de pertenencia como también del individuo. El problema del honor y la honra es por ello un elemento central para el universo mental en el cual se desarrollan estas autobiografías.

Un recurso que parece también común al género autobiográfico es la movilización interior por una motivación, que siempre se encuentra explicitada por el autor a lo largo de su obra. Es decir, se escribe este recorrido vital por una movilización interior, o bien por un mandato, o por un fin aleccionador, o para dar cuenta de, etc. No es simplemente un recuento más o menos prolijo de las acciones vitales vividas por nuestros narradores, sino más bien la construcción de un discurso que tiene siempre una finalidad manifiesta de generar en el posible lector cierta relación empática. Por ejemplo, muchas de las autobiografías de los soldados-escritores sirvieron como amplias declaratorias de los «leales servicios» prestados a la corona en busca de algún tipo de reconocimiento por los mismos o derivaron de ellas. Tenemos así casos “justificadores” como el del “montañés” Suárez Corvín, D. (2004) *Historia del Maestro último que fue de Montesa*; Galán de Escobar, D. (2001) *Relación del cautiverio y libertad de Diego Galán*; Alonso de Contreras (1983) *Discurso de mi vida*; Diego Duque de Estrada (1956) *Memorias de Don Diego Duque de Estrada*; Domingo de Toral y Valdés (1879) *Relación de la vida del capitán*; y el ya mencionado Jerónimo de Passamonte (2017) *Vida y trabajos*; entre otros, señalando simplemente algunos de los representantes más arquetípicos de esta literatura del “Siglo de Oro español”.

Otra consideración importante al acercarnos a este tipo de documentación autobiográfica es lo que definiríamos como el “problema de la temporalidad personal”. La narración de sus vidas no es siempre cronológica y con frecuencia se interrumpe el relato para incluir información adicional u olvidada. Ello también es un recurso literario al cual apela el relator con la finalidad de otorgarnos detalles de la niñez y juventud del protagonista a fin de mostrarnos la creación y evolución de una imagen, siempre ilusoria, de una vida en su totalidad. Da la impresión de que estas obras tienen más bien un sentido de «confesiones largas» -requeridas por el Santo Oficio-

pero que se corporizan en forma autobiográfica con las necesarias omisiones, exageraciones y pruebas típicas que intentan establecer cierta verosimilitud en sus relatos.¹⁵

Surge entonces la pregunta ¿Pueden constituir este tipo de escritos materiales para la reconstrucción de una historia de la vida privada? ¿Tiene alguna funcionalidad dicha conceptualización? Considerando que esta noción amplia no funciona sin su contraparte racional-operativa, es decir, la vida y la opinión públicas es particularmente poco práctico, en términos del análisis histórico en la Edad Moderna, establecer en ese punto la discusión del problema¹⁶. Estos esquemas discursivos, si bien pasan por momentos profundamente intimistas, no se encuentran determinados por la búsqueda de cierta aprobación «pública» a sus actos. Se exponen descarnadamente, vitalmente, pero no buscan el beneplácito del lector. Diríamos que se tratan, más bien, de una mirada introspectiva, más cercana a la confesión y a la noción clásica de la *cognitio sui* (conocimiento de ti mismo) cuyas acciones corresponden a una sociedad donde los sentimientos que los acompañaban (pudor, vergüenza, humillación, etc.) formaban parte de un todo mucho más complejo contradictorio. Un universo cultural donde los desbordamientos parecen ser una pauta frecuente y no una excepción a la regla. En cierto sentido estos arrebatos vitales son también tolerados, siendo por ello necesario, como jalón final de toda una vida el remordimiento y la constricción. Por lo tanto, el historiador los debe considerar dentro de esa complejidad de sentidos que le otorga su propio universo cultural.

Finalmente, los trabajos aquí reunidos nos muestran claros ejemplos de las posibilidades de análisis que nos brinda el trabajo con este tipo de documentación. Pasan revista a un abanico de discursos autobiográficos desde la temprana modernidad hasta el siglo XVIII, en el dilatado espacio conformado por los dominios del Imperio Hispánico, tomando en consideración la más diversa representación de agentes y actores que poblaron los mismos. Obtenemos así un variopinto calidoscopio de experiencias vitales contadas en primera persona.

Abriendo el conjunto de artículos se encuentra el trabajo de María Inés Carzolio (UNLP) *Vida. Autobiografía de Diego de Torres Villarreal*. Sin duda, la vida de pensadores, literatos y científicos españoles de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII no alcance la dimensión introspectiva de otros cultivadores del género autobiográfico como San Agustín o

¹⁵ Véase Aladro, J. y Dabaco, D. (2001, p. 31).

¹⁶ Las nociones de público y privado y otras que por lo común se les han asociado históricamente, lo íntimo, doméstico, individual o particular, son todos conceptos que los historiadores tendemos a utilizar simplificando nuestros análisis con un significado que pertenece más a nuestras conciencias contemporáneas que a las de nuestros antepasados. Es necesario siempre tenerlo en cuenta y considerar las posibles implicancias que tiene el uso de cada una de estas nociones amplias (véase el reconocido trabajo colectivo dirigido por Philippe Ariès en G. Duby y P. Ariès (2001)). Por ejemplo, P. Ariès sostiene la necesidad de pensar tres dimensiones de lo “público” con antelación al siglo XVIII: 1- sujeto a la mirada de los otros, a la de la comunidad o el vecindario, frente a la sociabilidad restringida al círculo de la familia más estrecha o los amigos íntimos, que se desarrollaría intensamente a partir del siglo XVIII. 2- como lo político, identificado, en términos jurisdiccionales, con la jurisdicción del soberano, que las monarquías modernas tratarían de afirmar en concurrencia con otros poderes señoriales. 3- Público, en fin, en el sentido habermasiano, como la cultura política y la opinión pública que desde el siglo XVIII, particularmente en Inglaterra, se afirmarían en su derecho a criticar las instituciones sociales y la labor de los gobiernos. Por “oposición” con estas nociones, históricamente variables, de lo público, lo “privado” fue haciéndose espacio lo largo de la Edad moderna a partir de un conjunto menos diferenciado de actividades sociales y políticas.

Santa Teresa de Jesús, o la dimensión política de memorias tales como las de Samuel Pepys, o Saint Simon, etc., citando algunos ejemplos más conocidos para este tipo de género literario, pero también ellos constituyen una fuente vital de información para componer una serie de bisectrices tejidas entre el espacio de una vida. La febril actividad intelectual de Diego de Torres Villarroel fascina a quienes han intentado su biografía con la multiplicidad de sus facetas humanas: brujo, astrólogo y catedrático en la Universidad de Salamanca, epígono del barroco, pícaro, disoluto conocido y reconocido.

Juan Bubello (UBA-UNLP) *Representaciones astrológicas en la autobiografía “Liber de libris propriis” de Girolamo Cardano (1501-1576)*. La astrología era una de las características centrales de la cultura europeo occidental del Renacimiento (las representaciones astrológicas del período son visibles en multitud de registros escritos -tratados, manuscritos, epístolas, libros- y visuales -pinturas, grabados, cuadros, estructuras arquitectónicas). En este marco cultural específico, el célebre médico, filósofo, fisónomo, matemático y astrólogo Girolamo Cardano (1521-1576), escribió a lo largo de su vida sucesivas versiones de su *Liber de libris propriis*. Después que la “*editio prínceps*” de este libro apareció en París -más de medio siglo después de su muerte- merced al trabajo del bibliotecario del cardenal Mazarino, Gabriel Naudé (*Hieronymi Cardani Mediolanensis De propria vita liber*), aparecieron posteriormente numerosas reimpressiones y ediciones críticas. El trabajo de Cardano es un buen punto de ingreso para observar las formas discursivas en las que un erudito de la Europa Renacentista vinculó en retrospectiva diversos sucesos de su vida a partir de los fenómenos y los movimientos celestes, construyendo en este proceso un horizonte de significados y sentidos precisos en función de representaciones astrológicas vigentes en su época.

Lucía Uncal (UNLP) *Las autobiografías espirituales en el mundo católico postridentino: mujeres, religiosidad y discursos en disputa*. Las autobiografías espirituales fueron una herramienta clave de la reconstrucción postridentina del mundo católico. Su producción y circulación procuraron inspirar, en todos los sectores de la sociedad, un ejemplo de devoción católica, humanizando la sacralidad y acercándola a las experiencias contemporáneas de las personas que habitaban y vivían bajo las monarquías católicas. Este género implicó un acceso de las mujeres a la palabra -de primera pluma o dictada- que construyó diversas convenciones alrededor de las trayectorias esperadas para monjas y beatas que, a su vez, intentaba proyectar pautas de conducta deseadas para el resto de las mujeres. De esta manera, la circulación de estas obras, leídas individualmente o de forma comunitaria, revela la tensión existente en relación con quiénes y en qué circunstancias podían generar un discurso propio sobre la espiritualidad, en un contexto de extenso control sobre los sentidos de la religiosidad católica y los comportamientos de género. En este caso, se analiza la autobiografía espiritual de Ana de San Bartolomé -compañera íntima de Santa Teresa de Jesús- hija de labradores e iletrada hasta su ingreso en la orden de las Carmelitas Descalzas.

Sebastián Sisto (UNLP) *El Conde de Clarendon y el siglo XVII británico. Un breve análisis de sus redes y actuación durante el reinado de Carlos I (1625-1649)*. El autor presenta un somero análisis contextualizador al Reino de Inglaterra durante el reinado de Carlos I (1625-

1649), momento en el cual estallan las primeras dos guerras civiles entre los años 1642-1646 y 1648-1649, respectivamente, finalizando con la ejecución del rey en 1649. Dicho período ha suscitado varias interpretaciones, que se pueden dividir entre aquellas que ponen el énfasis en la excepcionalidad británica y otras que han buscado una conexión con los sucesos continentales. El objetivo, en este capítulo, es introducir al lector en la situación política del reino a través de la figura de Edward Hyde, quien se desempeñará como miembro del parlamento, luego como *Chancellor of the Exchequer* bajo Carlos I para terminar su carrera política como *Lord High Chancellor* de Inglaterra bajo Carlos II (1660-1685). Su figura destaca por varios motivos, en primer lugar, por su *History of the Rebellion and Civil Wars in England: Begun in the Year 1641*, que ha influenciado a generaciones de historiadores y por la obra *The Life of Edward Earl of Clarendon*. En segundo lugar, por su labor como Lord Canciller bajo Carlos II, pero también por su papel e influencia durante la primera guerra civil, en particular a causa de la cercanía que tuvo con el rey Carlos I. De esta forma el lector obtendrá una visión de las redes cortesanas, del enfrentamiento entre el rey y el parlamento, así como el contexto general inglés durante estos años.

Jonatan Gastón García (UNLP) “...Hombre que no era ni lo uno ni lo otro...” *Eleno de Céspedes: cuerpo, identidad y performatividad en el siglo XVI*. La vida de Eleno de Céspedes nos es conocida producto de un acontecimiento inesperado: fue denunciado ante el Santo Oficio de la Inquisición en Toledo en 1587. Esto provocó que el poder, como una suerte de aciaga luz, posara su foco sobre este sujeto y lo obligara a enunciarse, a narrar su vida y dejar ligeros rastros de su existencia que se expresaron a través de los intersticios de una serie de agudas sesiones de interrogatorio. El proceso incoado en su contra lo acusaba “por desprecio del matrimonio y tener pacto con el demonio”. Pues se argüía que, siendo mujer, había engañado a las autoridades médicas y los testigos con artificios para “andar en hábito de hombre”, y una vez obtenidos los permisos pertinentes, contraer -de mala fe- matrimonio “*in facie ecclesiae*” con otra fémina, María del Caño. El extenso proceso y las numerosas sesiones de interrogatorio frente a los inquisidores obligaron a Eleno a desnudarse -literal y figurativamente- en reiteradas ocasiones. Sus confesiones permiten abordar distintos aspectos de su vida y su contexto histórico, confesional y social. A través de su relato autobiográfico forzado se pueden observar la actuación conjunta de los poderes médico e inquisitorial en el escrutinio de los cuerpos y las almas, para enunciar la “verdad” de su cuerpo, de su identidad. Esto lleva al investigador a considerar las teorías médicas y demonológicas en torno a los sexos y sus metamorfosis en la temprana modernidad.

Facundo Macías (UBA) *Una narración autobiográfica entre ángeles, demonios y uniones divinales: Teresa de Ávila y la búsqueda de auto legitimación en su Libro de la Vida (1565)*. En el presente capítulo, el autor, se propone abordar el marco general del universo político-religioso del siglo XVI, dominado por los conflictos desatados tras las Reforma Protestante y la posterior respuesta de la Iglesia romana -ésta última a partir de la categoría historiográfica de Contrarreforma- se intenta así señalar el lugar de la espiritualidad afectiva en Europa en general, y en Castilla en particular, destacando la creciente sospecha de un grupo de la corporación

teologal hacia aquellas formas de contacto inmediato con la Alteridad creadora del imaginario cristiano. Finalmente, el trabajo aborda a la emblemática figura de la reformadora y visionaria Teresa de Ávila (1515-1582) y cómo en su narración autobiográfica, conocida como Libro de la Vida (1565), ella busca construir un espacio de auto legitimación a partir de la resolución teórica y práctica de tres de los problemas de mayor efervescencia de la cultura e intelectualidad religiosa del período: la contemplación femenina, la demonología y el discernimiento de espíritus.

Nahuel Cavagnaro (UNLP-Universidad de Téramo) *La construcción histórica de la diplomacia: Don Francisco de Melo y Castro un articulador territorial al servicio de la Monarquía Imperial 1597-1651*. Es bien sabido que, en la articulación político, jurídica y territorial de la Monarquía Hispánica intervinieron una multitud de funcionarios, agentes y hombres del rey, cuyo desempeño al servicio de la corona conllevó múltiples procesos sociales, económicos y que tuvieron un profundo impacto geopolítico. Los cortesanos más importantes al servicio de la Monarquía de Castilla, en los siglos XVI y XVII, ocuparon roles militares, diplomáticos y llegaron a gobernar territorios importantes dentro del entramado imperial que conformaron los Habsburgos. La profesionalización de estos ámbitos acompañó en gran medida a la consolidación de la estructura real como un cuerpo regulado en sus diferentes estamentos, lo que no mermaba ni limitaba la libertad de los actores. Uno de los cortesanos que mejor refleja el ascenso y la movilidad en los círculos reales, fue Francisco de Melo y Castro por su rápido protagonismo en la corte de Felipe IV prácticamente desde el inicio de su reinado. La figura y el personaje Francisco de Melo tienen además matices interesantes para comprender la movilidad social, los vínculos inter-aristocráticos y la complejidad de los intereses estratégicos de la Monarquía Hispánica.

Nahuel Vassallo (UNICEN) *La acción misional en primera persona: memorias sobre el río de la Plata en las obras de dos jesuitas expulsos*. La Compañía de Jesús constituye, sin duda, una referencia ineludible a la hora de analizar y comprender la historia de la dominación hispánica en América, y de la expansión de la cristiandad en Europa y Asia. Sus iglesias, colegios y misiones ocuparon un rol central en la evangelización de las poblaciones nativas y en la consolidación del culto católico en las ciudades americanas. El estudio de la acción misional jesuita y de la multiplicidad de prácticas que la constituyeron puede ser abordado a partir de la prolífica producción escrita que los sacerdotes ignacianos produjeron desde la fundación de la orden hasta su supresión. En este marco, las obras autobiográficas publicadas después de la expulsión de los jesuitas de los territorios del rey de España constituyen un recurso fundamental. Con la finalidad de abordar distintas coyunturas que marcaron la acción misional de la orden en América durante el siglo XVIII, el investigador analiza la obra de dos jesuitas expulsos, con trayectorias vitales diferentes y destinos divergentes: las memorias del jesuita austríaco Florian Paucke, intituladas *Hacia allá y para acá*, y la *Descripción de la Patagonia*, del británico Thomas Falkner. Por medio de estas reconstruye en primera persona, la complejidad de la acción misional jesuita en el río de la Plata, como así también, sus trayectorias individuales en la provincia “paraquaria”, las informaciones que recogieron y el destino que les legó el contexto de conflictos corporativos e internacionales que atravesó la monarquía durante este periodo.

Referencias

- Aladro, J. y Dabaco, D. (2001) “Un estudio de la autobiografía de los siglos XVI y XVII”, en Compostella *Aurea Actas del VII Congreso de la AISO Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 2008*. Santiago de Compostela: Servicio editorial de la Universidad de Santiago de C
- Amelang, James (2006) “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”, en *Chronica Nova*, n. 32, pp. 143-157. Compostela, pp. 27-32.
- Benjamin, Walter (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Bruno, Paula (2012) “Biografía e historia. Reflexiones y perspectivas”, en Anuario del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Nro. 27, pp.113-119.
- Contreras, Alonso de (1983) *Discurso de mi vida*, edición de Henry Ettinghausen. Barcelona: Bruguera.
- Dacosta, A.; Prieto Lasa, J. R. y Díaz de Durana, J. R. (eds.) (2014) *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Davis J. C. y Burdiel, I. (2005) *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia: Publicación de la Universidad de Valencia.
- Duby, G. y Ariès, P. (2001) *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus, 5 volúmenes.
- Duque de Estrada, Diego (1956) *Memorias de Don Diego Duque de Estrada*. Madrid: Biblioteca Autores Españoles.
- Durán López, F. (2002) “La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos”, en *Memoria y Civilización (MyC)*, n. 5, pp. 153-187.
- Galán de Escobar, Diego (2001) *Relación del cautiverio y libertad de Diego Galán*, edición de Miguel Á. de Bunes y Matías Barchino. Toledo: Diputación Provincial, 2001.
- Iglesia Duarte, J. I. de la, (ed.) (2003) *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Laorea, J. A. y Díaz de Durana, J. R. (eds.) (2010) *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Madrid: Silex.
- Levi, Giovanni (2019) “Los usos de la biografía”, en Levi, Giovanni, *Microhistorias*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes.
- Mantecón Movellán, T. (2001) “Honor, patronazgo y clientelas en el Antiguo Régimen”, en Imízcoz Beunza, J. M. *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*. Bilbao: Universidad de País Vasco, pp. 31-64.
- Martínez Sopena, P. y Rodríguez, A.(eds) (2011). *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia: P.U.V.
- Nora, Pierre (ed.) (2001) *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard.
- Pasamonte, Jerónimo (2017) *Vida y Trabajos*, edición revisada por J. Á. Sánchez Ibáñez y A. Martín Jiménez. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p. 254-255.

- Rancière, Jacques ([2000] 2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: Lom Ediciones. Traducción de Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel, Iván Trujillo y Francisco Undurraga.
- Suárez Corvín, Diego (2004) *Historia del Maestro último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja. La manera como gobernaron las plazas de Orán y Mazalquivir, reinos de Tremecén y Tenez...*, edición de Miguel A. de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Toral y Valdés, Domingo de (1879) *Relación de la vida del capitán Domingo de Toral y Valdés, escrita por el mismo capitán*, en Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo 71, pp. 495-547.
- Traverso, Enzo (2011) *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Urzainki Miqueleiz, I. (1995) "Autocreación y formas autobiográficas en la prensa crítica del siglo XVIII", en *ALEUA, Revista editada por el Departamento de Filología Española, Lingüística General y Teoría de la Literatura*, n. 11, pp. 193-226.

CAPÍTULO 1

Vida. Autobiografía de Diego de Torres Villarroel

María Inés Carzolio

Introducción

La biografía y la autobiografía no gozaron del favor de los historiadores como fuentes hasta fines del siglo XX (Loriga, S., 2015). En la penúltima década del siglo, Pierre Bordieu (1986) planteó nuevas perspectivas en cuanto al análisis biográfico y a la relación entre la biografía y la historia, sobre todo en lo que respecta a la posibilidad de que la vida de un individuo fuese un instrumento útil para iluminar el pasado o de que los testigos individuales pudiesen contribuir a la formulación de una hipótesis general¹⁷. Durante siglos, el relato histórico alternó entre los protagonistas colectivos (los pueblos, las naciones, los poderes), y los héroes y otros personajes excepcionales (Alejandro, César, Carlomagno, Luis XIV, Napoleón). Pero la inclinación hacia lo plural, lo social, hacia los grandes movimientos generales conduce en los siglos XIX y XX a gran parte de los historiadores y filósofos (J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, K. Marx, W. Humboldt, J. Droysen, J. Burckhardt, H. T. Bucle, H. Spencer, F. Simiand, K. Lampretch) a ocuparse de los hechos como carentes de protagonistas, donde lo que contaba era el número (historia cuantitativa), o bien el acotado campo de las mentalidades colectivas y de la prosopografía, con una clara diferenciación entre historia política e historia social. La crisis del marxismo y del estructuralismo permitiría el rescate de la autobiografía.

Se ha reconocido el importante papel jugado por la microhistoria y la historia de las mujeres en la recuperación de las trayectorias individuales (Ginzburg, 1986; Levi, 1985)¹⁸. A propósito de esto último, hace ya unos años, en un artículo, James Amelang (2006) se preocupaba acerca de la influencia que las perspectivas disciplinares de distintas ciencias humanas han tenido sobre las interpretaciones actuales de la autobiografía moderna, en especial las de los historiadores de

¹⁷ G. Levi (1989) se refiere a las dudas de P. Bordieu acerca de la posibilidad misma de la biografía, de la cual sería indispensable reconstruir el contexto en cada instante, además de la divergencia existente entre el personaje social y la percepción de sí mismo.

¹⁸ Ambos se sirvieron de la autobiografía para cuestionar la homogeneidad aparente de las instituciones, de las comunidades locales, y los grupos sociales, y con ello reevaluaron el equilibrio entre individuo y estructura social. Sobre la importancia de las autobiografías y ego-documentos en la historia de las mujeres, ver J. Amelang (2003 y 2006) y S. Loriga (2015, p. 39).

la literatura. Planteó entonces cuatro diferencias fundamentales entre las posiciones de estos últimos y las de los historiadores en cuanto a la definición de la autobiografía, mucho más estricta en lo formal para los primeros, el énfasis puesto sobre la identidad del autor y su contexto para la comprensión del texto en cada una de las disciplinas, la calidad literaria (indispensable desde la literatura como criterio de investigación), y la concepción de la autobiografía como expresión característica del individualismo moderno, cuyo nacimiento se produciría para los historiadores en el siglo XV y para las letras, en el XVIII (Amelang, 2003, pp. 154-155)¹⁹. Tales definiciones han llevado a los historiadores de la literatura a menospreciar las categorías que los historiadores designan como ego-documentos, autoescritura o documentos personales²⁰. Por otra parte, para el historiador actual, la autobiografía es una fuente que no se limita a la peripecia vital de su autor, sino que también puede iluminar otros asuntos y por ello, la personalización y la contextualización serían los únicos trabajos de explicación que deberían realizarse sobre ella. Los historiadores, a diferencia de los literatos, se preocupan sobre todo por el contenido: consideran autobiografía “cualquier forma de escritura en primera persona” (Amelang, 2003, p. 150)²¹. Suelen adherir a la tesis de J. Burckhardt sobre el individualismo como marca del Renacimiento y de la modernidad (Amelang, 2003, pp. 151-2). Para muchos, la autobiografía significaba una revalorización de las calidades del individuo frente a la nobleza de nacimiento.²²

El descubrimiento de las autobiografías o ego-documentos (memorias, crónicas, diarios personales y familiares, diarios de viaje, correspondencia) de individuos de ambos sexos de las clases populares hasta entonces desatendidos, han conducido al desarrollo de un nuevo interés por la narración de las experiencias personales, del que se hicieron eco, como ya se ha dicho, la microhistoria y la historia de las mujeres. Pero también condujo a caminos ciegos en cuanto a su valoración, que S. Loriga (2015) llama “utopías” (pp. 38-41). El primero sería el de la “representatividad biográfica”, que se propone “descubrir un punto que encapsula todas las cualidades del todo.” Busca experiencias cercanas a la media, al destacar los aspectos más comunes en detrimento de los más particulares y personales, lo que lleva a borrar la variedad

¹⁹ El ejemplo clásico de la autobiografía moral lo constituyen las Confesiones de J. J. Rousseau, acerca de la cual G. Levi (1989, p. 1328) comenta: «Un compromis fut trouvé dans la biographie morale qui, de fait, renonçait à l'exhaustivité et à la veracité individuelles pour rechercher un accent plus didactique, en ajoutant parfois passions et émotions au contenu traditionnel des biographies exemplaires, à savoir les faits et gestes du protagoniste.» Más allá de esta caracterización, debe recordarse que la tesis burckhardiana sobre la biografía moderna, más que sobre la autobiografía, ha sido cuestionada por N. Z. Davis (1986, pp. 53-63) y, de hecho, por el propio Amelang, con sus trabajos sobre las autobiografías populares. Davis cuestionó “la famosa máxima de Burckhardt” de que el hombre medieval se consideraba a sí mismo no como un individuo sino como miembro de un grupo.

²⁰ P. Lejeune (1989) define la autobiografía como “una narración retrospectiva en prosa escrita por una persona real sobre su propia existencia, concentrándose en su vida individual y particularmente en la historia de su personalidad” (p. 4 apud Amelang, J., 2003, pp. 145-146).

²¹ Ver también G. Levi (1989, p. 1326).

²² J. Amelang (2003) se detiene en las múltiples facetas de la autobiografía popular, entre las cuales destaca el deseo de dejar testimonios de sus propios logros (pp. 52-53, 176-182). De ello son acabada muestra las declaraciones de orgullo de Diego de Torres Villarroel acerca de su modestísimo linaje, que no pudo proporcionarle elementos para la situación de la cual llegó a gozar.

del pasado. El segundo lo constituye la “utopía naturalista” de aquellos historiadores que desean “describir el pasado en todo su detalle y elaborar categorías interpretativas que respeten totalmente la integridad y complejidad de la realidad empírica”. La conclusión a la cual conducen es la de que “un individuo no puede explicar un grupo, una comunidad o una institución y viceversa, un grupo, una comunidad o una institución no puede explicar a un individuo” (Loriga, 2015, pp. 42-45). Un individuo es siempre un punto donde se cruzan redes de relaciones y aunque esté embebido de sus experiencias sociales no puede reducirse a una sola de ellas. Wilhelm Dilthey (1976) proponía una tercera vía: “La comprensión del todo supone la de las partes, pero para comprender estas últimas, tenemos que entender el todo. Es decir que la tarea de contextualización es interminable, pero no un inconveniente, pues brinda la oportunidad de conocer” (pp. 180-181).

Junto al género, la forma autobiográfica de la novela picaresca española, que tuvo mucha difusión en Francia, se ciñe a lo esencial, al armazón constituido “por los hitos de una experiencia como yo, como origen y centro del discurso, del pensamiento, de la existencia, de la investigación” (Esmorís Galán, 2016, pp. 155-6). No trata acerca de una imagen completa de la vida del protagonista sino de las vivencias y decisiones, de los pensamientos que considera fundamentales para comprender cómo ha llegado a ser quien es. No conoceríamos los sin la multiplicación material de la literatura de toda especie que conoce Europa a causa de la ampliación de dos fenómenos: la difusión de la imprenta y de las ediciones, y el enorme aumento de la lectura y de la escritura, que más allá de la práctica de la nobleza, se cuela hacia las capas menos pudientes de la sociedad a partir del siglo XVI.

Diego de Torres Villarroel y su época

La Ilustración española fue en gran medida deudora de la francesa, pero con fuertes contribuciones italianas, inglesas y centroeuropeas. Fue además precedida por el movimiento crítico y limitado de los «novatores» o «novadores» que buscó superar el escolasticismo y el atraso científico que separaba a España de las naciones más adelantadas de Europa. Pero el de los «novatores» fue un movimiento ciertamente limitado cuyos frutos más notables fueron la creación de la Regia Sociedad Médica de Sevilla y la publicación de las obras de Fr. Benito Feijóo, en especial, de su *Teatro Crítico*. Suscitó polémicas que han sido relacionadas con el cambio de dinastía, que tuvo profundas repercusiones sobre todo en política internacional, pero no ideológicas. Se reconocía que el nivel tecnológico de Francia era superior al de España, se leía Descartes y comenzaban a copiarse las modas francesas (abandono de la golilla por la corbata, la adopción de las pelucas blancas). Desde los últimos decenios del siglo XVII, la conciencia de los españoles sobre su propio retraso avivó el interés por lo extranjero. El hermano bastardo de Carlos II, D. Juan José de Austria, ministro y consejero, contribuyó a crear un ambiente preilustrado por medio de la academia privada que sostenía en la corte, protegiendo a intelectuales extranjeros como el jesuita flamenco Lafaille, a quien encomendó la cátedra de matemáticas en el Colegio Imperial de Madrid, el médico italiano Juan B. Juanini, así como al fundador de la Gazeta de Madrid (1661), el borgoñón Francisco Fabro Bremundán, su secretario

personal. Muchos historiadores modernistas concuerdan en que los peores momentos de España en siglo XVII habían transcurrido a mediados de dicho siglo y que el reinado de Carlos II había iniciado una incipiente recuperación.

La nueva dinastía respetó las costumbres y tradiciones españolas y mantuvo la Inquisición. En la última fase del reinado de Felipe V, se destacarán dos ministros, cuyo origen era la nobleza media: Campillo y Patiño que poseían vocación de servicio a la Monarquía y al reino. Durante el reinado de Fernando VI, Patiño fue sucedido por el marqués de Ensenada, D. Zenón Somodevilla, quien crearía un ejército profesional, restauraría la marina, reorganizaría las finanzas y trataría de poner la ciencia y la cultura españolas a tono con la de las grandes potencias europeas. Esta recuperación permitió el éxito de la política reformista de Carlos III, con quien el absolutismo regio llegó a su punto más elevado. A su sombra fue creciendo un funcionariado eficiente, una administración eficaz y se dio el salto cualitativo de los «*novatores*» o «*novadores*», que lamentaban el atraso científico de España y trataban de paliarlo, a los *ilustrados* que, con un programa más amplio incorporaban la acción al pensamiento.

Difícilmente catalogable, Diego de Torres Villarroel (1694-1770) nació bajo el gobierno de Carlos II, el último Austria, y murió durante el del Borbón Carlos III, es decir, que perteneció al momento de la llamada Ilustración Temprana, la de los «*novatores*» o «*novadores*», denominación que se aplicaría a un grupo minoritario de pensadores, literatos y científicos españoles de finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Tal periodo corresponde al tiempo en que se va construyendo la modernidad española, a la par de una renovación del pensamiento y de la práctica científica. En la historia intelectual de Europa, atañe a la llamada “crisis de la conciencia europea” que precede a la Ilustración, y que en la península suele denominarse *pre-ilustración* española.

El siglo XVIII conoció en Europa una amplia diversidad literaria a la cual, la prensa periódica, ya surgida en la segunda mitad del siglo XVII en España, ofreció posibilidades de comunicación insospechadas hasta entonces para la información cultural, la difusión, la crítica social, que fueron aprovechadas por voces y puntos de vista heterogéneos, y que favorecieron la publicación de relatos “de matriz pseudo-autobiográfica” (Urzainqui, 1995, p. 194) próximos a lo novelesco, aunque sustentados en la realidad. No se trata de estructuras autobiográficas enteramente ficticias, sino de naturaleza híbrida y con fuerte presencia del *yo*, en los cuales el sujeto autobiográfico es autor, narrador y personaje central. Se trata de una corriente de “ensayismo crítico” que tuvo desarrollo en Inglaterra desde comienzos del siglo XVIII, y que se caracterizó por el “discurso breve”, “sin aparato bibliográfico” y de “fuerte subjetivismo” y que en la España del siglo XIX acabaría por llamarse *ensayo* (Urzainqui, 1995, pp. 193-4). Uno de los autores que se inserta en ese caudal fue Diego de Torres Villarroel con su extensa obra y especialmente con su *Vida* (Urzainqui, 1995).

Fascina a quienes han intentado su biografía con la multiplicidad de sus facetas humanas: brujo, astrólogo y catedrático en la Universidad de Salamanca, epígono del barroco, pícaro, disoluto conocido y reconocido. Su existencia reúne aspectos de gran modernidad, en cuanto a que es el primer autor español que edita sus obras mediante una modalidad que conocería la

difusión del folletín desde comienzos del siglo XIX -sus *Obras completas* en 14 tomos fueron publicados por una suscripción pública encabezada por el rey Fernando VI en 1752 -, pero sigue sosteniendo hipótesis contradictorias como el geocentrismo frente al heliocentrismo, en un mundo científico en el cual ya dominan Copérnico y Newton (Álvarez de Miranda, 1992, p. 36). No sabemos si cree en la astrología que practica. No sabemos si su declarado desprecio hacia los claustros de la Universidad de Salamanca es verdadero o simplemente expresa su despecho por la falta de reconocimiento que recibe por parte de sus pares. Los variados temas de su obra y las peripecias su de su vida solo adquieren unidad cuando se advierte su rebeldía contra los destinos prefijados por la sociedad corporativa y jerárquica. Lo intentó todo para librarse de pobreza, armado de los rasgos notorios de su personalidad que lo condujeron a interminables conflictos: un individualismo irreductible, un inextinguible afán de independencia, una notoria sed de celebridad y una vitalidad que no le permite renunciar a nuevas experiencias. Conocemos sus peripecias por su propio relato, disperso en los seis “Trozos” de su *Vida*.

Hijo del librero Pedro de Torres, el joven salmantino disfrutó de lecturas azarosas en casa de su padre durante los difíciles días de la Guerra de Sucesión y las luchas civiles que terminaron por arruinarlo, y estudió latín con un gramático reconocido, Juan González de Dios. En 1709 ingresa en las Escuelas Menores, contiguas a las Escuelas Mayores de la Universidad, tras obtener una beca en el Colegio Trilingüe, de la cual gozaría hasta 1713, pero que abandonaría sin mucho aprovechamiento y con fama de tumultuoso y rebelde²³. Su formación intelectual fue deficiente y azarosa, su existencia parece avanzar por su indudable talento e impulsos caprichosos y motivos banales: poco después de terminar su beca escapa a Portugal, tal vez a consecuencias de su expulsión del Colegio Trilingüe. Acompaña por un tiempo a un ermitaño que conoce ocasionalmente, luego se gana el sustento como curandero, bailarín y se contrata como soldado de un regimiento del cual deserta para retornar a su casa cuando cuenta ya veinte años. Descarta así la milicia, una de las vías de inserción ofrecidas por el sistema para encauzar las energías de los rebeldes, opuestas a su destino estamental. Aprovecha el período de quietud de que disfruta a partir de ese momento para leer en el comercio de su padre sin un plan determinado, obras de filosofía, derecho, medicina y matemáticas superficial y desordenadamente, pero centró su interés en las matemáticas y en la astrología, que más adelante le servirían para independizarse de su familia.

En 1715 se ordenó de subdiácono e hizo dos oposiciones a beneficios curados (Barrio Gozalo, 2001, pp. 74, 82-87)²⁴ lo que supone al menos la intención de ingresar en el estado

²³ Las Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca, albergaba las enseñanzas menores -que permitían alcanzar el título de bachiller- de los estudios universitarios.

²⁴ La seguridad material que otorgaba un beneficio, lo convertía en una etapa esencial de la carrera eclesiástica, pues era importante no solo por el disfrute inmediato de una renta (congrua), sino porque abría las puertas al estado eclesiástico, ya que los pretendientes al sacerdocio necesitaban estar en posesión de un título eclesiástico para ser promovidos, es decir, disfrutar de un beneficio que les proporcionase una renta que les permitiera vivir dignamente. Los beneficios curados se proveían por oposición, implicaba la cura de las almas y otorgaba a su titular la potestad de orden (administrar

eclesiástico que deseaba su padre para él, pero carente de vocación sacerdotal al parecer, no elegiría ese destino hasta su madurez y bajo la presión de una amenaza. ¿Por qué se empeñó su padre en encaminar a su vástago tumultuoso hacia ese destino? ¿Acaso porque presentía los peligros de posibles sombras que se proyectaban sobre su origen familiar?

Sus conocimientos de astrología y matemáticas le permitieron impartir provisoriamente clases en la Universidad de Salamanca como profesor sustituto durante dos cursos. Pero este éxito se contrapesó con los seis meses de prisión a que se lo condena a consecuencias de las luchas provocadas por la cuestión de la alternativa de las cátedras entre las diversas escuelas teológicas (1717-1718) de dominicos y jesuitas, acusado de haber escrito una sátira contra quienes la votaron. También en 1718 publica su primer *Almanaque*, publicación de gusto popular por entonces, que le resulta accesible por sus conocimientos astrológicos (Torres Villarroel, 1718). Logra la absolución por el Real Consejo pero se gana a los veinticuatro años una reputación de persona de dudosa respetabilidad y provocadora de polémicas y conflictos que le acompañará hasta el fin de su vida. Toda su carrera universitaria será constantemente gravada por la animadversión del claustro y la hostilidad de los jesuitas.

Se sabe que estuvo relacionado con la academia burlesca de los Quendos (cuernos), “escuela” salmantina que pretendía parodiar ciertas instituciones y mofarse del sistema de colegios universitarios, con sus estatutos, jerarquías, justas poéticas. Este ambiente pudo moldear su carácter y su pluma, pues se ha hallado un manuscrito datado en 1718 en la Biblioteca Rodríguez Moñino, que recoge composiciones líricas y dramáticas de su autoría y de otros poetas vinculados a la Quendada (Garau y Madroñal, 2016). M. Garau y A. Madroñal subrayan el gusto barroco de los “académicos” que la frecuentan y del propio Torres Villarroel, sobre todo en sus *Visiones y visitas de Torres con D. Francisco de Quevedo por Madrid (1727-1751)*²⁵, que lo enlazarían más al pasado que al futuro en cuanto a sus gustos literarios (Sebold, 1976)²⁶. Aquí y allá se salpica su prosa con expresiones de la literatura del Siglo de Oro, especialmente de la picaresca, pero su influencia mayor y notoria fue Quevedo, al punto que ya en su tiempo se le llamaba “el Quevedo de este siglo” (Onís, 1912, p. XIX).

Urgido por la miseria viajó a Madrid para tentar suerte, adonde después de pasar agudas necesidades, fue protegido por la Condesa de los Arcos. Esto le permitió asistir a tertulias donde se debatían novedades científicas y filosóficas y reanudar sus estudios de medicina. Había detectado en sus lecturas de astrología elementos aprovechables para lograr una independencia económica y construir un perfil intelectual y social respetable. De allí que comience a publicar bajo el seudónimo de Gran Piscator de Salamanca, en 1721, sus *Almanaques y Pronósticos anuales*, que poco a poco le dieron fama, especialmente por sus

los sacramentos) de jurisdicción y de gobierno sobre los fieles de su parroquia. Fueron instituidos por el concilio de Trento con la finalidad de estimular el estudio entre los religiosos, pero no todas las diócesis los poseían.

²⁵ D. Torres Villarroel (1743). Aunque hay una edición digitalizada del año 2000, en <http://www.cervantesvirtual.com>

²⁶ R. Sebold (1976) denuncia galicismos e italianismos en la lengua de corte por entonces, como Villarroel en el “Trozo Quinto” de su Vida, critica el uso de pelucas entalcadas (p. 218), moda afrancesada adoptada también en España.

predicciones astrológicas, pero que desde el principio suscitaron nuevos problemas de competencia con rivales que ya poseían una situación firme en el ramo.²⁷ Su éxito provocó la reacción de quien dominaba hasta entonces en la ciudad el mercado de almanaques, el Gran Piscator Sarrabal de Milán, Juan de Aritzia, quien beneficiaba al Hospital General de Salamanca con una suma fija. Aritzia obtuvo del Real Consejo la prohibición de que se vendieran nuevos almanaques. El suceso coincidió con una crisis del gobierno por la dimisión de Felipe V en su hijo Luis I, y por la lucha entre inmovilistas e innovadores (Pérez López, 2005, pp. 16-17). Torres contraatacó elevando al joven soberano memoriales con los cuales finalmente obtuvo que levantara la prohibición. El almanaque de 1723 que se vendió por ello en 1724, le produjo estimables beneficios económicos, e irónicamente contenía la profecía de la muerte de Luis I, que se cumplió al cabo de solo siete meses de reinado.

Las predicciones astrológicas suscitaron entonces la crítica de intelectuales como Fr. Benito Feijóo y el afamado médico Martín Martínez y polémicas ruidosas que le otorgaron popularidad entre el público lector²⁸. La predicción astrológica, una actividad de entretenimiento, produjo en los enfrentamientos un deslizamiento hacia el plano de la heterodoxia religiosa que llega a preocupar al Real Consejo, cuyo presidente, el Sr. Herrera, obispo de Sigüenza, baja la tensión de los contrincantes ordenando a Torres muy oportunamente, retornar a Salamanca en 1726. Al parecer, el disparador de la expulsión de la corte habría sido la publicación de *Sacudimiento de Mentecatos*, respuesta a una presunta censura al conde de Maurepas, fiscal de la Academia de París, a una obrita de Torres, en la cual desnuda “un sistema individualista de valores, centrado en el gozo de la vida, con resonancias subversivas de intensidad no igualada en otras páginas de las obras mayores del autor” (Pérez López, 2005, pp. 17-18)²⁹. En 1724 habían sido juzgados y encarcelados por la Inquisición como judaizantes los médicos *novatores* Diego M. Zapata y Juan Muñoz Peralta, fundadores junto a otros de la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla, y médicos de la familia real, con amplias relaciones en la corte. No cabe duda de que estas condenas debieron conmover a Torres como a muchos otros intelectuales críticos de la escolástica. Pero lo importante es que tras la primera acusación que no llegó a ningún tribunal, la sospecha se convirtió en un agravio-amenaza permanente, sentido hondamente como un peligro por Torres (Torres Villarroel, 1912, p. 185).

²⁷ B. Menéndez Martínez (1994-1995) atribuye a Torres el haber fijado definitivamente la estructura y temática del género que los convierte en algo más que en un conjunto de efemérides y noticias curiosas (p. 499).

²⁸ Los almanaques, que se publicaban desde finales de la Edad Media, continúan durante el siglo XVIII, junto a otras especies de literatura popular (romances de ciego, oraciones), a pesar de los ataques oficiales de los que diferenciaban astrología de astronomía y del debate sobre astrología judicial. Se trata de una manifestación más de la querrela entre tradición y modernidad, del momento de cambio que se vivía y de la manera en que la tradición se adaptó a las novedades científicas y críticas novatoras. La astrología se desprestigia de modo que, hasta los mismos almanaques, se refieren a ella de modo ambiguo, paralelamente a los procesos de secularización y a la paulatina diferenciación entre cultura «sábica» y «popular». Ver J. Álvarez Barrientos (2020, pp. 9-16) donde también se trata acerca de la polémica apuntada.

²⁹ La publicación en cuestión fue *Sacudimiento de mentecatos* havidos y por haver. Respuesta de Torres al Conde de Maurepas, fiscal de la Academia de París, y de camino es carta a todos los fiscales de sus obras. El comentario pertenece a M. M. Pérez López (2005, p. 18).

A su retorno a Salamanca se encuentra con que acababa de convocarse a oposición la cátedra de Matemáticas y Astrología, vacante desde hacía treinta años, por lo que no había en el claustro quien pudiese actuar de jurado académico. Como en todas las ocasiones en que tomaba parte en una competencia, las oposiciones constituyeron una experiencia inédita para la Universidad salmantina, pues la población y los escolares de la ciudad lo apoyaron con aplausos y vítores y presionaron para la obtención en su favor de la casi totalidad de los votos del claustro. Su victoria, el 29 de noviembre de 1726, fue anticipada por una fiesta popular con su acompañamiento de cohetes y toque de campanas, y su elección como catedrático fue celebrada al día siguiente, con iluminaciones, música y alegría general. Publica en los años siguientes *Visiones y visitas de Torres con D. Francisco de Quevedo por la Corte* (1727), *Vida natural y Católica* (1730), *La barca de Aqueronte* (1731).

A partir de entonces disfruta de cinco años de calma y trabajo hasta 1732, cuando recibe los grados de Licenciado y maestro en Artes. Tanta quietud es un paréntesis extraño en su vida novelesca, que no podía tener otra conclusión que el estallido de un nuevo escándalo. Sus vacaciones anuales transcurrían en Madrid y por entonces hizo amistad con el caballero D. Juan de Salazar. En mayo de 1732 es desterrado sin término de España por estar en compañía de su amigo, cuando éste comete un delito. Aunque él no participa en la agresión de que se acusa a Salazar, lo acompaña en su huida a Burdeos, y más tarde en su retorno a España³⁰. Torres Villarreal vuelve a encontrarse como en su adolescencia, peregrinando por Portugal, pero ahora enfermo y con su única esperanza puesta en un perdón real, que logran trabajosamente sus hermanas dos años después. No será sin condiciones: se le prohíbe publicar y acudir a la corte. Por fin exculpado, entre 1735 y 1743 su vida transcurre entre sus trabajos universitarios y sus veranos en la corte, lo que dio lugar a la producción de sus obras de mayor envergadura entre las cuales, la primera es *Los desahuciados del mundo y de la gloria* (1736-37). Por fin con buena salud y holgura económica es distinguido por personajes de alta jerarquía social y admirado por las poblaciones. Disfruta del favor de la duquesa de Alba, en cuya casa es huésped cuando publica sus dos obras más destacadas: los *Sueños Morales* y los cuatro primeros “Trozos” de su *Vida*, esta última con el deseo de reivindicarse. Pero ya no participa en la difusión de la nueva ciencia empírica, en contra de un claustro dominado por posiciones tradicionales y algunas órdenes religiosas, en especial, la jesuítas (Pérez López, 2005, p. 15). Comienza en 1738 la recopilación de sus obras, y entre ellas, los comienzos de su *Vida*. Cumpliendo la promesa hecha en el destierro peregrina a Compostela, donde se advierte su enorme popularidad por la cantidad de gentes que acude a él en busca de ayuda.

De 1738 a 1751 reúne todos los folletos que había publicado hasta entonces bajo el nombre de *Anatomía de todo lo visible y lo invisible*. Los primeros cuatro “Trozos” de su *Vida* fueron dados a la imprenta en 1743. Muy aceptados por el público lector, se hicieron de ellos cinco ediciones en el

³⁰ Al parecer, dicho caballero hiere a un religioso con un arma durante una discusión.

mismo año (3 legales y 2 ilegales)³¹. El “Quinto Trozo” se editó en 1750, y finalmente, el “Sexto Trozo”, en 1758. Sin embargo, sus días más venturosos llegaban a su fin, pues en agosto de 1743, estando en misa, relata el pavor que le produjo una condena inesperada:

(...) y cuando me quise doblar las rodillas para hacer la reverencia y postración que se acostumbra entre nosotros, me arrebataron la acción y los oídos las voces de un predicador, que desde el púlpito estaba leyendo, en un edicto del santo tribunal, la condenación de muchos libros y papeles; y mi desgracia mellevó al mismo instante que gritaba mi nombre y apellido y las abominaciones contra un cuaderno intitulado *Vida natural y católica*, que catorce años antes había salido de la imprenta. Exquisitamente atemorizado, y poseído de un rubor espantoso, me retiré del centro de la iglesia, donde me cogió este nublado, a buscar el ángulo más obscuro del templo, y desde él vi la misa con ninguna meditación, porque estaba cogido mi espíritu de un susto extraordinario y de más porfiadas y tristísimas cavilaciones. Buscando las callejas más desoladas y metiéndome por los barrios más negros, me retiré a casa. Parecíame que las pocas gentes que me miraban, eran ya noticiosas de mis desventuras, y que unos me maldecían desde su interior por ser judío, que otros me capitulaban de hereje, y que todos apartaban su rostro de mí, como hombre malditamente inficionado (Torres Villarroel, 1912, p. 185).

En este pasaje de patente dramatismo se pintan los peores temores y prejuicios de un intelectual de la época: acusaciones de las que era difícil defenderse, prejuicios raciales y religiosos que formaban un conjunto que conducía a la muerte social, sino a una condena concreta, como había ocurrido a los médicos Zapata y Muñoz Peralta en 1724. Sin embargo, después de elevar un memorial de descargo fue liberado de la acusación, que según se sabe, fue urdida por dos jesuitas³², y pudo imprimirlo por segunda vez, convenientemente expurgado. Acaso la sospecha de que pudiese pertenecer a un linaje converso complicaba también sus relaciones con el claustro salmantino.

A partir de 1744 alterna su vida universitaria con una persistente enfermedad. Posiblemente en estado de depresión física y moral se ordena presbítero en abril de 1744 (Torres Villarroel, 1912, p. 194). Sin embargo, en 1746 está suficientemente repuesto como para retornar a los claustros hasta 1750, cuando solicitó la jubilación, aunque no reunía las condiciones que establecían los Estatutos, y la obtuvo con oposición de las autoridades universitarias, pero disposición en su favor del Real Consejo en 1751. En 1752 reunió todas sus obras en una edición de catorce tomos, publicada por suscripción pública. Desde entonces se dedica a impulsar

³¹ Cuenta el suceso de las ediciones legítimas y el embargo de las ilegítimas y de su producto (Torres Villarroel, 1912, pp. 177-178).

³² Uno de ellos habría sido Bazterrica, su compañero en el claustro y el otro, Casani, miembro del Santo Oficio (Pérez López, 2005, p. 20)

diversas iniciativas para el mejoramiento general como la de unificar las pesas y medidas, enriquecer la biblioteca de la universidad, trabajar en la asistencia hospitalaria de los enfermos. A partir de 1758 combate por la creación de una academia de matemáticas, con oposición del claustro salmantino. Muere con muchos achaques en 1769.

Francisco de Onís, autor de la “Introducción” de una edición de su *Vida*, le atribuye una cultura

(...) que pudo proporcionarle el medio en que vivió: la literatura castellana del siglo XVII, principalmente Quevedo y la novela a partir de Cervantes; los rudimentos de la lógica y teología que pudo aprender en la universidad; las lecturas desordenadas de matemáticas, astronomía y medicina, volcadas en algunas de sus obras; y sobre todo, lo que “cogió al vuelo por el mundo cuando lo vagaba libre y alegre”, viviendo intensamente la vida de su tiempo en la corte, en la universidad, en las aldeas (Onís, 1912, p. XIX)³³

Este último componente hizo interesantes sus obras para sus contemporáneos, proporcionándole una fama mayor a la de cualquier otro escritor de la época. Casi toda su producción es autobiográfica. Además, el estilo autobiográfico de su relato en primera persona hace presumir asimismo al lector, que se halla ante una narración verídica. Los especialistas la estiman indiscutiblemente autobiográfica, aunque fuertemente novelada.

F. de Onís lo considera un autor “representativo de una época” –recordemos las consideraciones de Loriga acerca de la utopía de la representatividad- cuya característica es la ausencia de cultura. El valor de D. Diego, compartido con otros escritores, sería el de tener conciencia de ello (Onís, 1912, p. XVIII). Pero ¿se trata del reflejo de una ausencia de cultura o de las consecuencias de la crisis de identidad de la sociedad en que vive?

El autor y su *Vida*

Las advertencias del prólogo

Pese a que en numerosas ocasiones reconoce que gran parte de su sustento lo debe a su pluma, D. Diego no es un escritor que adopte una actitud condescendiente con sus lectores. En el “Prólogo al lector”, en un juego ficcional reiterado en su obra, replica anticipadamente a las intenciones que éste puede atribuirle y a las críticas que pueda hacerle

³³ Torres fue buen lector de la picaresca como lo muestra la cita de personajes de conocidas novelas de este género: “Paso entre los que me conocen y me ignoran, me abominan y me saludan, por un Guzmán de Alfarache, un Gregorio Guadaña y un Lázaro de Tormes; y no soy éste no aquél, ni el otro; y por vida mía, que se ha de saber quién soy” (Torres Villarroel, 1912, p. 18)

Tú dirás (.....), que en Torres no es virtud, humildad ni entretenimiento escribir su vida, sino desvergüenza pura, truhanada sólida y filosofía insolente de un picarón que ha hecho negocio en burlarse de sí mismo, y gracia estar haciendo zumba y gresca de todas las gentes del mundo. Y yo diré que tienes razón, como soy cristiano. Prorrumpirás también (.....) en decir que no tiene doctrina deleitable, novedad sensible, ni locución graciosa, sino muchos disparates, locuras y extravagancias, revueltas entre las brutalidades de un idioma cerril, a ratos sucio, a veces basto y siempre desabrido y mazorril. *Y yo te diré, con mucha cachaza, que no hay que hacer ascos; porque no es más limpio el que escucho salir de tu boca, y casi tan hediondo y pestilente el que, después de muy fregado y relamido, pone tu vanidad en las imprentas* (Torres Villarroel, 1912, pp. 5-6)³⁴

A quienes sospechan que quiere vender por “humildad rendida” lo que es “soberbia refinada”, responde

Y no sospechas mal; y yo sino hago bien, hago á lo menos lo que he visto hacer a los más devotos, contenidos y remilgados de conciencia; *y pues yo trago tus hipocresías y sus fingimientos, embocaos vosotros (.....) mis artificios, y anden los embustes de mano en mano...*(Torres Villarroel, 1912, p. 6)

Su expresión llega a hacerse grosera y provocativa

Dirás, (...) que porque no se me olvide ganar dinerote salido con la invención de venderme la vida. Y yo diré que me haga buen provecho; *y si te parece mal que yo gane mi vida con mi Vida, ahórcate, que a mí se me da muy poco de la tuya* (Torres Villarroel, 1912, pp. 6-7).

Existe a lo largo de todo el libro un juego entre el supuesto pacto de que lo que se va a leer es una confesión descarnada y la mención de una *invención* que permite dudar de la veracidad de lo relatado, que comienza en el mismo prólogo. Este juego es reiterado en el prólogo del “trozo quinto”, con aparente agresividad verbal hacia los lectores.

“Introducción”: Por qué escribe su autobiografía

Escribe su obra más célebre, *Vida* –y el resto de su mejor producción– durante un período de bienestar y fama entre 1736 y 1743, antes de una larga enfermedad que comienza a padecer en

³⁴ Las bastardillas en los textos referentes al prólogo me pertenecen.

1744 y que casi lo lleva a la tumba. La compone en tres etapas que reflejarían tres estados de su espíritu: la primera abarca los cuatro primeros “trozos”, entre 1742 y 1743 (los mejores en opinión de F. de Onís), la segunda, en 1751, que comprende, el quinto, y la tercera, el sexto “trozo”, de menor valor literario y que nunca se publicó unido a los anteriores en vida de su autor (Onís, 1912, p. XXXVIII).

Precede a la primera sección (Torres Villarroel, 1912, pp. 1-42)³⁵, la dedicatoria a su benefactora, la duquesa de Alba (Torres Villarroel, 1912, pp. 1-3), en la cual anticipa la sinceridad descarnada con que encarará el relato de “los torpes pasos, las culpables quietudes y las melancólicas desventuras de su miserable vida”. Le ofrece lo que es capaz de ofrecer, “un resumen de culpas, infortunios, escándalos, castigos y desazones”, pero no sus delitos sino sus trabajos, no sus locuras sino sus aflicciones: no lo que ha pecado, sino lo que ha padecido. Se presenta a sí mismo como un hombre común que ha sido marcado por el infortunio pero que ha realizado obras y trabajos considerables: “mi vida, ni en su vida ni en su muerte, merece más honras ni más epitafios que el olvido y el silencio” (Torres Villarroel, 1912, p. 9)³⁶ y afirma que “...para nada me importa que se sepa que yo he estado en el mundo” (Torres Villarroel, 1912, p. 9).

Pero teme no poder descansar en paz.

(...) como me toca morirme a obscuras, ser un difunto escondido y un muerto del montón, hacinado entre los demás que se desvanecen en los podrideros. A mis gusanos, mis zancarrones y mis cenizas deseo que no me las alboroten, ya que en la vida no me han dejado hueso sano (Torres Villarroel, 1912, p. 9)

Los motivos de tal saña quedan expuestos en un párrafo posterior: su oscura fama.

El tiempo que se gaste en escribir y en leer, no se entretiene ni se aprovecha, que todo se malogra; y no obstante estas inutilidades y perdiciones estoy determinado a escribir los desgraciados pasajes que han corrido por mí, en todo lo que dejo atrás de mi vida. Por lo mismo que ha tardado mi muerte, ya no puede tarar, y quiero, antes de morirme, desvanecer con mis confesiones y verdades, los enredos y las mentiras, que me han abultado los críticos y los embusteros. La pobreza, la mocedad, lo desentonado de mi aprehensión, lo ridículo de mi estudio, mis almanaques, mis coplas y mis enemigos, me han hecho hombre de novela, un estudiantón extravagante y un escolar,

³⁵ En este caso no aparece como título la palabra “Trozo” como en los siguientes: “Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del Doctor Don Diego Torres Villarroel, catedrático de prima de Matemáticas en la Universidad de Salamanca”.

³⁶ Los datos biográficos se nutren sobre todo de la información que brinda F. Onís (1912, pp. VIII-XXX, en Torres Villarroel, 1912).

entre brujo y astrólogo, con visos de diablo y perspectivas de hechicero (Torres Villarroel, 1912, p. 15).

Su turbulenta y conocida trayectoria como estudiante le había dado notoriedad, pero también sombría reputación.

Puede suponerse que no desea agregar mayores baldones a su fama de extravagante ni a su memoria que los que ya han corrido. A la vez, conocedor del ambiente literario en el cual se desenvuelve, desea poner coto a lo que hoy llamaríamos “prensa amarilla”, y que sobre ello lucren a su costa algunos aprovechados. Pero lo sorprendente del párrafo es su preocupación, en la cual se sospecha ironía y socarronería, por proveer de información veraz al miembro del claustro de la Universidad de Salamanca que hubiere de predicar sus honras fúnebres, cuando en ocasiones hace gala de su desdén de la propia institución y de los homenajes.

Dos son los principales motivos que me están instando á sacar mi vida á la vergüenza. El primero nace de un temor prudente, fundado en el hambre y en el atrevimiento de los escritores agonizantes y desfarrapados, que se gastan por la permisión de Dios en este siglo. [...]...y temo que por la codicia de ganar cuatro ochavos, salga algún tonto levantando nuevas maldiciones y embustes á mi sangre, á mi flema y á mi cólera. Quiero adelantarme a su agonía, y hacerme el mal que pueda; que por la propia mano son más tolerables los azotes. Y finalmente, si mi vida ha de valer dinero, más vale que lo tome yo que no otro; [...]...y ningún bergante me la ha de vender mientras yo viva;(...

El segundo motivo que me provoca á poner patentes los disparatorios de mi vida es para que de ellos coja noticias ciertas y asunto verdadero el orador que haya de predicar mis honras á los doctores del reverente claustro de mi Universidad (Torres Villarroel, 1912, pp. 18-20)³⁷

Al escribir en un ambiente profundamente católico y contrarreformista, confiesa sus temores y sus esperanzas en la misericordia divina, lo que habría sido señal de hipocresía para un protestante.

Yo me imagino desde acá ánima del purgatorio, porque es lo mejor que me puede suceder. La multitud horrible de mis culpas me confunde, me aterra y me empuja a lo más hondo del infierno; pero hasta ahora no he caído en él, ni en la desesperación. Por la gracia de Dios espero temporales los castigos; confiando en su misericordia, aun me hago las cuentas más alegre (Torres Villarroel, 1912, p. 10).

³⁷ Si bien, luego declara: “Si mi Universidad puede suspender la costumbre de predicar nuestras honras, yo deseo que empiece por mí, y que me cambie á misas y responsos, el sermón, el túmulo, las candelillas y los epitafios.” (Torres Villarroel, 1912, p. 21)

Casi un personaje de la picaresca, halla diversas justificaciones para sus inconductas y delitos en una práctica que estima general en el “uso plebeyo”, en el cual se escuda.

Yo soy un mal hombre; pero mis diabluras, ó por comunes ó por frecuentes, ni me han hecho abominable ni exquisitamente reprehensible. [.....]. Soy pecador solapado y delincuente obscuro, de modo que se sospeche y no se jure. Tal cual vez soy bueno; pero no por eso dejo de ser malo. Muchos disparates de marca mayor y desconciertos plenarios tengo hechos en esta vida; pero no tan únicos que no los hayan ejecutado otros infinitos antes que yo. Ellos se confunden, se disimulan y pasan entre los demás. El uso plebeyo los conoce, los hace y no los extraña, ni en mi ni en otros; porque todos somos unos y, con corta diferencia, tan malos los unos como los otros (Torres Villarroel, 1912, pp.12-13).

¿Son estos los motivos que lo mueven a escribir su autobiografía? En el “Trozo Quinto” acepta la existencia de otros. Torres Villarroel se interesaba vivamente por el parecer de sus lectores, cuando juzgaban la intencionalidad de su relato, censuraban la liviandad con que la exponía sus propias picardías y las de sus antepasados o juzgaban que su pluma era movida por la necesidad, la codicia, por una invención no punible pero redituable. También atendía el parecer de quienes lo consideraban víctima o facineroso, o bien, el de quienes creían que trataba de justificarse y legitimar su posición frente a los que lo desacreditaban, y por contraposición, intentaba probar su falsedad.

Entre las huelgas sucesivas y las alegres ociosidades, que lograba mi animo en este tiempo, aseguro que no fue la menos graciosa la que me produjo la variedad de los pareceres de los lectores, que malgastaron algunas horas en leer mis aventuras y mis disparates. Unos afirmaban, que era tener poca vergüenza y ruin respeto al mundo, haberme arrojado á sacar á su plaza, en tono de extravagancia ingeniosa, las porquerías de mi ascendencia, las mezquindades de mi crianza y los disparatorios y locuras de mi disolución. Otros inferían un abatimiento loable en la propia máxima en que muchos fundaban mi libertad escandalosa. Algunos capitularon á mi determinación, ya de necesidad urgente, ya de codicia rebozada; y otros decían que era gana pura de recoger cien doblones por los ardidés de una trampa inculpable, porque en ella era yo solo el facineroso, el ofendido y el robado; y los demás discurrieron, que fue la maña cautelosa para demostrar la inocencia de algunos pasos y acciones de mi vida que andaban historiados por cronistas desafectos y mentirosos, y que quise aprovecharme del tiempo en que estábamos vivos los acusadores y el acusado, para que a la vista de su confesión y su silencio quedase probada mi moderación y su abominable ligereza. Yo reía de ver que todos acertaban; porque, si he de decir la verdad, de todo tuvo la viña; y si se han detenido a rebuscar, hubieran encontrado con otras intenciones y cautela;

porque es cierto que yo la escribí por eso, por esotro y por lo de más allá (Torres Villarroel, 1912, pp. 178-179)³⁸

Con una sinceridad no exenta de cinismo acepta la multiplicidad de sus intenciones.

En reciprocidad, se advierte también la ausencia de pasividad en sus lectores, que juzgan, sospechan, analizan, acusan y absuelven, mostrando que la autobiografía no fue un “ejercicio solitario” (Amelang, 2003, p. 47).

Pone de manifiesto a veces su orgullo *castizo*, propio del siglo XVIII, cuando refiriéndose a algunos de sus lectores dice:

Sólo se engañaron de medio a medio los que afirmaban que fue humildad exquisita la diligencia de descubrir al mundo los entresijos de toda mi raza; pues confieso ahora que fue la altivez más pícara y vanagloria más taimada que se puede encontrar en todos los linajes de la ambición y la soberbia; porque aunque yo conocía que mis abuelos no eran de lo mejor que escribió don Pedro Calderón de la Barca (porque no hicieron más papel en el mundo que el que dije en los primeros trozos de mi *Vida*) estoy creyendo firmísimamente que otros infinitos que tienen peor catadura y de más desdichadas condiciones, y que suelen hacer gestos al mismo don Carlos Osorio³⁹; y por zumbar también a otras castas de linajudos, que andan alrededor de mí apestándome de generaciones, les puse la mía delante de sus ojos, para ver si tenían el valor de desarrollar la suya; y a fe, que el más erguido de raza y el más tieso de posteridades anduvo tartaleando sin saber dónde esconderse (Onís, 1912, p. 180)⁴⁰

Se refiere sin duda a la hostilidad de quienes lo veían como un advenedizo, tanto en la frecuentación del ambiente cortesano, cuanto a la propia pertenencia a la universidad. En esta última, D. Diego no pudo ser otra cosa que un manteísta, vale decir, los que no pertenecían a los rangos privilegiados de la sociedad salmantina⁴¹. Se sabe que se falsificaban desde hacía tiempo las genealogías para legitimar posiciones sociales –o al menos se pretendía hacerlo– alcanzadas por hombres nuevos. Aunque la evidencia indica que la movilidad social existía en

³⁸ El interés crematístico por sus publicaciones es reiterado a lo largo del relato: “Yo soy autor de doce libros, y todos los he escrito con el ansia de ganar dinero para mantenerme” declara en el “trozo primero” de su *Vida* (Torres Villarroel, 1912, p. 38).

³⁹ “El apellido Osorio es uno de los más ilustres y de más rancia y acreditada nobleza que hubo siempre en España. [...] La nobleza de este linaje llegó a hacerse proverbial [...]” (Onís, 1912, p. 180, nota 6).

⁴⁰ Luego declara orgulloso de su linaje plebeyo y de lo que ha obtenido por sí mismo: “Venga pues el más pintado de casta con su abolorio, que aquí está el mío; que yo le prometo que ha de sudar mucha tinta, si quiere quedar tan lucio y tan escombrado como Dios me ha puesto” (Onís, 1912, p. 182)

⁴¹ Colegiales eran los que por gracia o mediante pago vivían en los colegios fundados junto a las universidades y llevaban la beca, una prenda que los distinguía. Los manteístas vestían traje talar y encima el manteo, vivían en casas particulares y pensiones y colegios, donde los vigilaban los bedeles para que cumplieren las horas de estudio.

sentido ascendente o descendente, la percepción social del cambio de fortuna no era estructurante: el noble empobrecido continuaba siendo un noble, así como el plebeyo enriquecido, continuaba siendo un plebeyo. Cuando el ascenso social era paulatino y antiguo, a través de generaciones, la posesión del estado presente, se admitía. Para el hombre moderno, como para el medieval, cambio y confusión de estados son señales de perturbación política y social. La adquisición de la riqueza tiene una valoración ambivalente. Pero se admitía que la nobleza podía ser ganada por obras correspondientes al ejercicio de ciertas funciones u oficios de la república. Entre otras formas, es la que se adquiere por la ciencia. Esta última es posiblemente la que niega el claustro con su rechazo a Torres Villarroel, y podría ser que también por otros motivos que se enumeran a continuación. Y acaso, además porque la sociedad que gustaba de leer sus publicaciones, si se tiene en cuenta las propias menciones del autor acerca de que se dice que ejerce un comercio censurable, valoración que rechaza, con aquéllas que se refieren a su propia vida (Hespanha, 2006).

La importancia de la “Ascendencia...” (Torres Villarroel, 1912, pp. 23-33)

De modesta familia originariamente soriana, su bisabuelo Francisco arribó a Salamanca, donde después de haber vivido de la caridad monástica, fue recibido como doméstico en un boticario, con el cual aprendió ese oficio al punto que obtuvo cédula del Tribunal de Medicina, así como llegó también a ser gramático. Muerto su amo, casó, “como era regular”, con su viuda, y fueron padres de varios hijos, entre los cuales, su abuelo Jacinto, quien adoptaría el oficio de tapicero y que sería el progenitor de Pedro de Torres, librero, su padre (Torres Villarroel, 1912, pp. 25-31). Resulta curioso conocer la conservación de la memoria genealógica de Torres Villarroel, que no se limita a los nombres y el parentesco, sino también a las vicisitudes e historias de sus antepasados que pertenecían a grupos humildes de la sociedad.⁴² Hay en él una especial

⁴² Su bisabuelo Francisco y su hermano partieron, según su relato, de Soria, de donde tal vez los arrojó la pobreza. Su bisabuelo parece haber tenido un talento que le permitió adquirir conocimientos de boticario y gramático. Sus descendientes, su hijo Jacinto, su nieto Pedro y su biznieto Diego, parecen haber heredado el genio aventurero. Cuenta de Jacinto: “La libertad de la crianza y la violencia de su genio lo echaron de su casa; y después de muchas correrías y estaciones, paró en Flandes. Sirvió al Rey de poco; porque a los dos años del asiento de su plaza, que fue soldado raso, le envaró el movimiento de una pierna un carbunco que le salió en una corva. Cojo, inválido y sin sueldo se hallaba en Flandes; y, acosado de la necesidad, discurrió en elegir un oficio para ganar la vida. Aprendió el de tapicero, y salió en él primoroso y delicado...”. En cuanto a su padre Pedro estudiaba Gramática latina cuando murieron sus padres. Aprovechó la circunstancia para dejar sus estudios, ir a la Extremadura, y servir en Alcántara a un caballero, acompañando el estudio de sus hijos, donde “Accionóse, como niño, á hacer lo que los otros”. Estudió así el sistema filosófico de Aristóteles, pero a los tres años marchó a Madrid, donde aprendió el oficio de librero y volvió a Salamanca, donde asentó su tienda “que en aquel tiempo fue de las más surtidas y famosas”. De su matrimonio con Manuela de Villarroel nacieron dieciocho hijos, entre los cuales Diego. Pero hacia 1703 el negocio “se empezó a desmoronar” a causa de la dedicación de su padre al oficio de procurador de Común de la ciudad de Salamanca, en circunstancias de las penurias de la Guerra de Sucesión. Salamanca apoyó a Felipe V y fue sitiada y rendida en 1706 por las tropas anglo-portuguesas partidarias del archiduque Carlos de Austria, el otro pretendiente a la corona española. El rey le asistiría por el celo con que lo había servido, con cuatrocientos ducados anuales y trescientos doblones, que cubría con justeza los gastos familiares. Pero terminada la guerra, quedó sin subsidios, motivo por el cual Diego, con dieciocho años, resolvió irse a Madrid. Allí alcanzaría de D. Jacobo de Flon, superintendente de la renta del tabaco de la corona, cuatrocientos ducados y un título

valorización del logro individual, no de la riqueza ni de la alcurnia, acaso por el “desengaño del fantasma de la soberbia” (Pérez López, 2005, p. 36) y para resignarse al no tener ni la una ni la otra, pero también como argumento contra los prejuicios sociales y como medida de su ascenso social por méritos personales. Eso lo distancia de la picaresca, pese a utilizar muchas veces su lenguaje, pues su trayectoria es la inversa a la del pícaro, que jamás puede superar su origen ni su destino (Pérez López, 2005; Marichal, 1965).

Un espíritu optimista, que lo aleja del pesimismo barroco, rescata lo positivo de su ascendencia. No se vanagloria de su parentela. Reconoce su pobreza digna pero honesta, aunque en otros momentos admite que no faltaba a sus parientes ribetes de picardía. Esta confesión ha llevado a que algunos especialistas hayan considerado que su pensamiento tenía rasgos del cálculo de la “conciencia burguesa” (Alvar; Mainer y Navarro, 2014, p. 441)⁴³, pero lo que la conclusión del párrafo muestra es más bien la satisfacción de un ego que se ufanará de haber llegado a forjarse un prestigio social, pese a sus orígenes humildes.

Los abuelos ricos suelen valer más que los nobles; pero ni unos ni otros necesita el que se acostumbra a honrados pensamientos y virtuosas hazañas. Un cristiano viejo, sano, robusto lego y de buen humor es el que debe desear para abuelo el hombre desengañado de estas fantasmas de la soberbia; que sea procurador, abujetero o boticario, todo es droga. Yo finalmente, estoy muy contento con el mío, y he sido tan dichoso con mis pícaros parientes, que, á la hora que esto escribo, a ninguno han ahorcado ni azotado, no han advertido los rigores de la justicia, de modo alguno, la obediencia al rey, á la ley y a las buenas costumbres. Todos hemos sido hombres ruines, pero hombres de bien, y hemos ganado la vida con oficios decentes, limpios de hurtos, petardos y picardías. Esta descendencia me ha dado Dios, y esta es la que me conviene y me importa. Y ya que he dicho de dónde vengo, voy a decir lo que ha permitido Dios que sea (Torres Villarroel, 1912, p. 33).

Pero su experiencia ante a la Inquisición no ha de haber sido ajena a su interés genealógico. Después de relatar sus sentimientos de conmoción ante la lectura de un edicto inquisitorial que condenaba una de sus obras

Alboroté nuevamente á mi linaje, revolví a mis vivos y difuntos, y me certifiqué en que los setecientos de setecientos años á esta parte estaban llenos de canas y arrugas de cristiandad, y que todos habían sido bautizados, casados,

“postizo” de visitador de los estancos de Salamanca que le permitiría su manutención, a lo que agregaría el producto de la administración de los estados de Acevedo, del Conde de Miranda.

⁴³ C. Alvar, J. Mainer y R. Navarro (2014) dicen: “Torres fue un hombre moderno en quien pudo convivir un cierto pesimismo barroco con el cinismo de un libertino intelectual y el cálculo propio de la conciencia burguesa” (p. 441). Coincide así con J. Marichal (1965).

muerdos y enterrados como lo manda la Santa Madre Iglesia. Sónsaqué a mi conciencia y pregunté a mis acciones, y no percibí en ellas la más leve nota que pudiese afeardar el semblante de la verdadera ley que he profesado con todos los míos; y viéndome libre de malas razas, de delitos y fealdades propias y ajenas, me afirmé con resolución en que yo no podía ser notado más que de bobo ó ignorante, y en esta credulidad hallé el desahogo de la mayor parte de mis congojas (Torres Villarroel, 1912, p. 186)⁴⁴

Es difícil no relacionar su conflictiva vida social con los indicios que detecta Julio Caro Baroja –muy leves pero sugestivos– en un hombre que desde sus años juveniles trata de superar los límites que le impone su posición estamental y persigue un disfrute y una notoriedad ajenos a su ascendencia. Guy Mercadier recuerda su insistencia en invocar la pureza de sangre, y la tradicional asociación de la astrología y la medicina con el judaísmo. A Julio Caro Baroja le llamó la atención la frecuencia con que aparecen implicadas en procesos inquisitoriales en Salamanca, gentes de origen converso que se relacionan con el comercio de los estancos del tabaco. Al padre de Torres, arruinado tras la guerra de Sucesión, se le concedió precisamente un cargo en dicha actividad. Por último, el prejuicio acerca de la ascendencia impura había declinado, pero no había desaparecido en el siglo XVIII (Chicarro 1980, p. 15, nota 8). En el caso de Diego, la acusación nunca comprobada de sangre no limpia, valía por sí misma para ensombrecer su vida cotidiana, sin necesidad de una comprobación que nunca existió. Buscó y halló, sin embargo, el apoyo de algunos religiosos y nobles encumbrados para defenderse.

Un cierto orgullo de origen hidalgo le hace declarar con bastante falsedad, que “la urgencia de mis necesidades, que han sido grandes y repetidas, jamás me pudo arrastrar a las antesalas de los poderosos” (Torres Villarroel, 1912, p. 13) pues fue protegido por la Condesa de Arcos en Madrid, y dedicó los primeros cuatro “Trozos” de su *Vida* a la Duquesa de Alba (Torres Villarroel, 1912, pp. 1-3)⁴⁵, además de haber recibido favores de gentes de clero.

El “trozo primero”: los primeros diez años de su “vulgarísima historia”

D. Diego dividió el relato en “trozos” decenales, los cuales, por compartir los cuatro primeros una misma dedicatoria, es lícito pensar que se publicaron juntos.

Yo nací entre las cortaduras del papel y los rollos del pergamino en una casa breve del barrio de los librereros de la ciudad de Salamanca, y renací

⁴⁴ Donde hace notar las sospechas o coincidencias del posible origen judío del salmantino con observaciones de J. Caro Baroja (1961) y en G. Mercadier (1981) (Pérez López, 2005, p. 186, nota 3).

⁴⁵ El título que aparece en la portada reza: Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del D. Don Diego de Torres Villarroel, catedrático de prima de Matemáticas en la Universidad de Salamanca, escrita por él mismo, s/p.

por la misericordia de Dios en el sagrado bautismo en la parroquia de San Isidoro y San Pelayo, en donde consta este carácter, que es toda mi vanidad, mi consuelo y mi esperanza. La retahila del abalorio, que dejamos atrás, está bautizada también en las iglesias de esta ciudad, unos en San Martín, otros en San Cristóbal y otros en la iglesia catedral (...). Los Villarroeles, que es la derivación de mi madre, también tiene de trescientos años a esta parte asentada su raza en esta ciudad; y en los libros de bautizados, muertos y casados, se encontrarán sus nombres y ejercicios (Torres Villarroel, 1912, pp. 35-36)⁴⁶

Como se advierte, el autor hace hincapié en su nacimiento y bautismo en la ciudad de Salamanca, y en la constancia en los libros bautismales de varias iglesias, del de sus parientes, por tres centurias, lo que acreditaría ser cristiano viejo.

Su relato se detiene en los duros métodos de enseñanza ejercidos sobre los niños para el aprendizaje de la lecto-escritura por maestros convencidos de que “la letra con sangre entra”, durante un período que compara con el cautiverio de los cristianos bajo los piratas argelinos.

A los cinco años me pusieron mis padres la cartilla en la mano, y con ella, me clavaron en el corazón el miedo al maestro, el horror a la escuela, el susto continuado á los azotes y las demás angustias que la buena crianza tiene establecidas contra los inocentes muchachos. Pagué con las nalgas el saber leer, y con muchos sopapos y palmetas el saber escribir; y en este Argel estuve hasta los diez años, habiendo padecido cinco en el cautiverio de Pedro Rico, que así se llamaba el cómitre que me retuvo en su galera (Torres Villarroel, 1912, p. 37).

Sin embargo, la experiencia escolar lo condujo a aborrecer los libros y al descreimiento de la posibilidad de que se escriban para bien público (Torres Villarroel, 1912, p. 38). Declara que la lectura de la mayor parte de los libros que en esos tiempos realizó, condujo a que perdieran para él el crédito y la estimación, observación que remata con una afirmación llena de desfachatez: “después que vi que se vendían y apreciaban los míos, siendo hechuras de un hombre loco, absolutamente ignorante y relleno de desvaríos y extrañas inquietudes” (Torres Villarroel, 1912, p. 39), que seguramente nunca creyó. De acuerdo con este parecer cuenta haber regalado la mayor parte de sus libros, conservando solamente

(...) la tercera parte de Santo Tomás. Kempis, el padre Croset, Don Francisco de Quevedo y tal cual devocionario de los que aprovechan para

⁴⁶ “Nacimiento, crianza y escuela de Don Diego de Torres y sucesos hasta los primeros diez años de su vida, que es el primer trozo de su vulgarísima historia” (Torres Villarroel, 1912, pp. 35-36).

la felicidad de toda la vida y me pueden servir en la ventura de la última hora (Torres Villarroel, 1912, p. 40)⁴⁷

El “trozo segundo”: la deriva adolescente fuera del hogar paterno

El padre de D. Diego había comenzado a estudiar Gramática en su juventud, pero según el relato de su hijo, había abandonado. Sin embargo, deseaba que su hijo alcanzase una instrucción mejor.

Después de haber aprendido la lecto-escritura, las cuatro operaciones matemáticas, el catecismo y poco más, pasó a los Generales⁴⁸ de la gramática latina en el colegio Trilingüe, donde no obtuvo mejor aprovechamiento⁴⁹.

No obstante, el ejercicio de la lecto-escritura no siempre ocupaba un lugar importante en la vida de las gentes del común⁵⁰. No fue el caso de D. Diego, quien se ganó la vida con sus libros, aunque confiesa en este “trozo” haber sido mal estudiante y haber incursionado en delitos menores dentro de la propia universidad.

Pese a sus observaciones y críticas sagaces a la educación recibida (“El silogizar no es para niños” (Torres Villarroel, 1912, p. 46, cita 89)), destila un pesimismo antropológico y social: “en todas las edades necesitamos de las correcciones y los castigos pero en la primera son indispensables los rigores” (Torres Villarroel, 1912, p. 46) y continua diciendo “el maestro y la zurriaga deben durar hasta el sepulcro, que hasta el sepulcro somos malos y de otro modo no se puede hacer bondad con el más bien acondicionado de los hombres” (Torres Villarroel, 1912, p. 46). Solo el temor al castigo lo compelió al estudio,⁵¹ amenaza que desapareció cuando pasó del colegio Trilingüe a una beca de la universidad y comenzó los estudios mayores. El sistema más laxo y maestros desinteresados de su labor, facilitaron su descarrío “...salí gran danzante, buen toreador, mediano músico y refinado y atrevido truhán.” (Torres Villarroel, 1912, p. 57).

⁴⁷ Se refiere a la «Summa Theologica» de Santo Tomás (1224-1274), al agustino Tomás de Kempis (1380-1471), cuya Imitación de Cristo, fue una de las obras cristianas más difundidas en Europa, al jesuita Jean Croiset (1650-1738), autor de varias obras religiosas, entre las cuales, el Año cristiano, y al notable escritor del Siglo de Oro español, Francisco de Quevedo (1580-1645), sin duda el escritor español más admirado por él, su imaginario compañero en Sueños morales. Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por Madrid.

⁴⁸ Aulas

⁴⁹ El Colegio Trilingüe se llamaba así porque en él se enseñaba latín, griego y hebreo (Onís, 1912, p. VIII). Los padres lo colocaron en el pupilaje de D. Juan González de Dios, y que sería catedrático de Humanidades en la Universidad salmantina.

⁵⁰ Ello dependía del ejercicio de su profesión. P. Campomanes (1975, p. 201) observó que, aunque más de la mitad de los artesanos españoles sabía leer y escribir, rara vez utilizaban esta aptitud.

⁵¹ “Murió pocos años ha el maestro de mis primeras letras, y lo temí hasta la muerte; hoy vive el que me instruyó en Gramática y aún lo temo más que a las brujas, los hechizos, las apariciones de los difuntos, los ladrones y los pedigüefios porque imagino que aun me puede azotar...” afirma con ironía (Torres Villarroel, 1912, p. 47).

Dejó de hecho los estudios y concluido su ciclo universitario, una vez abandonado su hogar, donde la sujeción a mayor control y el tedio lo impulsaron a dirigirse a Portugal, describe un pasaje a cierta picaresca llena de pintoresquismo, evocadora del “Lazarillo” en cuanto a la compañía de un “ermitaño”, edulcorada con ausencia de delitos mayores y sin la presencia de mujeres, lo cual no significa que no las hubiera, sino que las omite.

Descuidóse en relinchar un poco mi juventud en una ocasión que habían venido a visitar el santuario unas familias portuguesas, estando ausente mi amo y mi maestro; y medroso de que descubriese la incontinencia de unas licenciosas, indiferentes y equívocas palabras que le solté a una muchachuela que venía en la tropa, traté de huir de la aspereza que ya me presumía...
(Torres Villarroel, 1912, p. 64)

El episodio definiría su separación del buen “ermitaño” y la continuación de sus aventuras en Coimbra, donde se “vendió” como maestro de danzas y médico, prácticas que abandonaría en Oporto al contratarse como soldado en un regimiento de ultramarinos que abandonaría para seguir una tropa de toreros que se dirigía a Castilla y con la cual retornó como un “hijo pródigo” arrepentido a casa de sus padres.” Iba a ser el fin de la primera de sus huidas. Por entonces la gran masa de los españoles y de los europeos de la época –especialmente los de extracción social y económica inferior- solían permanecer toda su existencia en sus lugares de origen. Torres solo salió de España para huir a Portugal y –como veremos más adelante- a Francia. En su país, solo conoció unos pocos lugares no muy distantes de Salamanca. Su meta fue la corte de Madrid, donde probó suerte. Sus viajes fueron impulsados por la necesidad de evitar un castigo o de ganarse la vida con los instrumentos que eligió.

“Trozo tercero”: de Salamanca a Madrid y nuevamente a Salamanca

Gran parte de este “trozo” (Torres Villarroel, 1912, pp. 71-112)⁵² está ocupado por un extenso y original retrato de su apariencia externa y de su índole interna, que declara hacer por desarmar las exageraciones y burlas que hacía de sí mismo en anteriores publicaciones (Torres Villarroel, 1912, p. 71-78). Ha sido ya objeto de un estudio (Mercadier, 1981, Vol. III). No corresponde a los veinte años del personaje según el título de “trozo tercero”, sino a la edad real del que traza su autobiografía.

(...) pondré en este pedazo de mi Vida la verdadera facha, antes de proseguir con las revelaciones de mis sucesos, acasos y aventuras. Pintareme como

⁵² D. de Torres Villarroel, “Trozo de la vida a historia de Don Diego de Torres. Empieza desde los veinte años, poco más o menos, hasta los treinta, sobre meses menos ó más”. Allí mismo aclara que cuenta cuarenta y seis años en el momento de escribir.

aparezco hoy, para el que la lea rebaje, añada y discurra cómo estaría a los veinte años de mi edad (Torres Villarroel, 1912, p. 72).

Se describe como de estatura más que mediana, de ojos azules y cabellos pajizos. Se detiene en su nariz, “el solecismo⁵³ más reprensible que tengo en mi rostro, porque es muy caudalosa y abierta de faldones”, pero “gracias a Dios no tiene trompicones ni caballete, ni otras señales farisaicas” (Pérez López, 2005, p. 111, nota 3)⁵⁴.

Si no es severo con su apariencia, lo menos aun con su índole interna.

Mirado a distancia, parezco melancólico de fisonomía, aturdido de facciones y triste de guiñaduras; pero examinado en la conversación, soy generalmente risueño, humilde y afectuoso con los superiores, agradable y entretenido con los inferiores, y un poco libre y desvergonzado con los iguales (Torres Villarroel, 1912, p. 73).

A pesar de que afirma que su atuendo es medianamente costoso, gusta de adornarse con elementos de lujo que sin duda atraerán la atención sobre su persona

Llevo á ratos todos los cascabeles y campanillas que cuelgan de sus personas los galanes, los ricos y los aficionados á su vanidad: reloj de oro con sus borlones que van besando la ingle derecha; sortijón de diamantes; caja de irregular materia con tabaco escogido; sombrero de Inglaterra, medias de Holanda; hebillas de Flandes; y otros géneros que, por gritones y raros, publican la prolijidad, la locura, el antojo, el uso y el aseo (Torres Villarroel, 1912, p. 74).

Sin embargo, afirma que, mezclado entre duque y arcedianos, nadie lo distinguirá ni le pasará por la imaginación que es astrólogo, ni el Torres “que anda en esos libros siendo la irrisión y la mojarrilla de las gentes” (Torres Villarroel, 1912, p. 75). Muy complaciente consigo mismo, halla en su mansedumbre la disculpa a sus reiterados tropiezos.

Soy dócil y manejable en un grado vicioso y reprehensible; porque hago y concurro á cuanto me mandan, sin examinar los peligros ni las resultas infelices; pero bien lo he pagado, porque las congojas y desazones que he padecido en este mundo, no me las han dado mis émulos, mis enemigos ni la mala fortuna, sino es mi docilidad y mi franqueza (Torres, Villarroel, 1912, p. 77)

⁵³ Error gramatical que consiste en alterar el orden sintáctico correcto de los elementos de una frase. Se refiere de esa manera a lo que considera un defecto.

⁵⁴ Sus enemigos aprovecharon su perfil facial para apuntar maliciosamente a un posible origen judaico.

Sus dedicatorias son desinteresadas y libres de la codicia de ser beneficiado por ellas. Con un estado de ánimo placentero se explaya en su ausencia de temores, pero detalla las pocas personas que se lo producen y, finalmente en su ingenio "...no es malo, porque tiene un mediano discernimiento, mucha malicia, sobrada copia, bastante claridad, mañosa penetración y una aptitud generalmente proporcionada al conocimiento de lo liberal y de lo mecánico" (Torres Villarroel, 1912, p. 85)⁵⁵. Pero sus obras no son mejores "porque todas están escritas sin gusto, con poco asiento⁵⁶, con algún enfado y con precipitación desaliñada", pero lo hubieran sido "si mi pobreza no hubiera sido tan porfiada y revoltosa". Se sabe que careció de la posibilidad de acceder a lecturas acordes con la ciencia de su época. Confiesa aborrecer sus publicaciones que quemaría si pudiera, "por no dejar en el mundo tantos testimonios de mi pereza y de mi ignorancia, y tantas señales de mi locura, altanería y extravagante condición". Solo lo consuela la confianza injustificada de creer que no son perjudiciales, "cuando la vigilancia del santo tribunal y el desvelo de los reales ministros, los han permitido correr por todas partes, sin haber padecido ellos la más pequeña detención, ni yo la más mínima advertencia" (Torres Villarroel, 1912, pp. 85-86). No tardaría mucho en verse contradicho⁵⁷.

Rescata de esos tiempos de juventud sus actuaciones en la universidad salmantina. En primer lugar, su sustitución por dos años de la cátedra de matemáticas, a cuyo término presidió un acto nunca antes celebrado de *conclusiones geométricas, astronómicas y astrológicas* que dedicó al duque de Jovenazo, capitán general de Castilla, que vivía a la sazón en Salamanca, posiblemente como intento de dar visibilidad a su tarea (Torres Villarroel, 1912, p. 91)⁵⁸. Por entonces, su padre, que deseaba asegurar la situación de su vástago, solicitó para él una capellanía en la parroquia de San Martín que nunca alcanzaría, pues aunque éste había recibido el orden de subdiácono, no estaba dotado para el sacerdocio, y temía sus obligaciones, los votos y pureza que había de guardar y sus responsabilidades ante Dios (Torres Villarroel, 1912, p. 92).

Luego, el asunto de la *alternativa de las cátedras* de teología y filosofía, que perturbaron el claustro. Se produjo porque las distintas escuelas teológicas vinculadas a las diferentes órdenes religiosas mantenían la pretensión de que hubiera cátedras privativas de cada una de ellas. La puja entre dominicos y jesuitas, que mantenían una dura rivalidad, provocó agitaciones especialmente en las universidades de Salamanca y Alcalá. En tiempos de D. Diego los jesuitas triunfaron y debido a su reputación y a que estaba relacionado con los dominicos, fue encarcelado por la falsa acusación de haber escrito unas sátiras y coplas contra los que votaron la alternativa. Una vez liberado por real decreto fue compensado con la honra de que se le

⁵⁵ Se refiere a las artes liberales, que se ejercen sin remuneración y de acuerdo con reglas y preceptos.

⁵⁶ Con escaso desarrollo.

⁵⁷ Esta afirmación permite suponer que su *Vida* fue publicada antes del tropiezo inquisitorial de su *Vida* natural y católica, como hace notar M. M. Pérez López (2005, p. 123, nota 13).

⁵⁸ Ejerció la sustitución entre 1718 y 1720. Para ello se graduó apresuradamente de bachiller en Artes en la pequeña universidad de Santo Tomás de Ávila el 2 de noviembre de 1718 (Torres Villarroel, 1912, p. 91).

designase Vicerrector de la universidad (Torres Villarroel, 1912, pp. 94-98)⁵⁹. Invariable en su naturaleza desafiante, irritó a sus enemigos con burlas imprudentes y fundó la ya mencionada academia o “colegio de los quendos” (“del cuerno”) (Torres Villarroel, 1912, p. 94-98).

Perseguido por la miseria determinó ir a “buscar á Madrid mejor opinión, más quietud y remedio para la pobreza de mi casa” (Torres Villarroel, 1912, p. 98). Padeció cruel miseria hasta que pudo relacionarse con las casas nobiliarias que mantenían tertulias como la de los criados de D. Bartolomé Barbón de Castro, quien llegaría a ser contador de *millones*⁶⁰ y la de D. Agustín González, médico de la casa real, quien lo impulsó a estudiar medicina. A través de D. Jacobo de Flon obtuvo la patente de visitador del estanco del tabaco en Salamanca, que le permitiría auxiliar las necesidades de su padre (Torres Villarroel, 1912, p. 100-103). Pero también frecuentó ambientes humildes, como el del bordador que le enseñó su arte y el de un clérigo contrabandista que lo inducía al delito en el cual no cayó por la solicitud fortuita y casual del capellán de la condesa de Arcos, quien le brindaría protección y posada después de su protagonismo en el curioso episodio “sobrenatural” que ocurría repetidamente en la gran casa de la calle de la Paloma (Torres Villarroel, 1912, p. 104-108)⁶¹.

Por entonces alcanzó notoriedad con el ya mencionado almanaque de 1723 con el pronóstico de la muerte de Luis I y se trenzó en la polémica con el Dr. Martín Martínez, defensor de Fr. Benito Feijóo y protegido del poderoso marqués de Santa Cruz, que fue neutralizada por el Presidente del Consejo de Castilla, al persuadirlo a retornar a Salamanca (Torres Villarroel, 1912, p. 110-111).

Las cátedras en las se que desempeñó, Matemáticas y Astrología, por su menor prestigio en la escala académica tenían la menor paga.

El “cuarto trozo”: la cátedra salmantina (Torres Villarroel, D. de, 1912, pp. 113-157)

Cuando comenzaba a disfrutar de la fortuna y de los placeres de la corte, hubo de retornar a Salamanca para incorporarse por segunda vez “a la nebulosa piara de los escolares” (Torres Villarroel, 1912, p. 113). Intentó sin éxito cambiar la astrología por cualquiera de las disciplinas liberales, pero terminó presentándose a las oposiciones de la de matemáticas, que finalmente D. Diego considerará el lance “más digno y honrado de mi vida” y manifiesta luego su intención de

⁵⁹ El cargo de vicerrector, como el de rector, eran desempeñados por estudiantes y poseían limitadas de carácter representativo. M. M. Pérez López (2005, p. 130, nota 26): el episodio fue relatado por D. Diego en su publicación *Soplo a la justicia*, Imprenta de la Santa Cruz, por Antonio Villarroel y Torres, Salamanca, (1739?).

⁶⁰ Impuesto que se cobraba sobre el vino, el aceite y otras materias.

⁶¹ Todas las noches se escuchaban ruidos aterradoros y se apagaba todo elemento de iluminación en la casa, sin que se llegara a conocer el origen del fenómeno. Al mudarse la aristócrata después de su matrimonio, pasó a la casa del marqués de Almarza (Torres Villarroel, 1912, p. 104-108).

relatarlo “con la menor jactancia y vanagloria posible” (Torres Villarroel, 1912, p. 117), propósito que era incompatible con su carácter. Las oposiciones se transforman en un episodio épico mechado de exageraciones. En el comienzo debió combatir los intentos de un rival, tal vez preferido por el claustro, que intentó que la lección no se leyese⁶² en público. Entre las tres opciones posibles, eligió explicar los movimientos de Venus. Hubo gran asistencia de público y presencia de las corporaciones universitarias. D. Diego se complace en detallar numerosos incidentes del lance. A las nueve horas ya estaban ocupadas las barandillas de los caballeros y los graduados. Los estudiantes y el público general se sentaban en los bancos centrales

Los plebeyos y los escolares ya no cabían en la línea del patio frontero al general, y los demás ángulos y centros estaban cuajados de modo que llegaba la gente hasta las puertas que salen a la iglesia catedral. El auditorio sería de tres a cuatro mil personas, y los distantes, que no podían oír ni aun ver, otros tantos. Nunca se vio en aquella Universidad, ni en función de ésta no otra clase, un concurso tan numeroso ni tan vario (Torres Villarroel, 1912, p. 118).

En su exposición de los puntos del tema escogido anota una característica de su modernidad que le permitía llegar a un público amplio “...los que extendi [los puntos] con alguna claridad y belleza, no obstante de estar remotísimo de las frases de la latinidad” (Torres Villarroel, 1912, p. 119). Al final de la tranquila hora de argumentación “...resonaron repetidos vítores, infinitas alabanzas y la alegre gritería casi un cuarto de hora: celebridad nunca escuchada ni repetida en la severidad de aquellas generales” (Torres Villarroel, 1912, p. 119)⁶³. Finalizado el acto fue llevado en andas hasta su casa por los estudiantes. Su opositor tuvo suerte contraria: al no explicar el tema escogido por él mismo, se retiró en medio de “silbos y befas” (Torres Villarroel, 1912, p. 121)⁶⁴. Después de la lectura por parte del Secretario de la declaración de la universidad se escucharon disparos de armas, repicaron campanas, se lanzaron cohetes. Los festejos populares continuaron a la noche siguiente “con un tropel de estudiantes a caballo que llevaban un cartel con su nombre, apellido, patria y el nuevo título de catedrático”, y en el que participaron hasta los pobres y las monjas. Su celebridad es indudable y a lo largo de su relato se halla otros episodios que la corroboran, como ocurre durante su peregrinación a Santiago de Compostela cuando todos deseaban escuchar sus pronósticos,

(...) las mujeres infecundas me preguntaban por sucesión, las solteras por sus bodas, las aborrecidas del marido me pedían remedios para

⁶² Leer significa “enseñar una disciplina”.

⁶³ El latín continuaba siendo una lengua común en la universidad.

⁶⁴ Según su relato obtuvo 71 votos del claustro sobre 73, pero las actas revelan que, sobre 70 votantes, Torres obtuvo 64, 3 el opositor y hubo 3 abstenciones. Ver M. M. Pérez López (2005, p. 153, nota 5).

reconciliarlas; y detrás de éstas soltaban otras peticiones y preguntas raras, necias e increíbles. Los hombres me consultaban sus achaques, sus escrúpulos, sus pérdidas y sus ganancias. Venían unos a preguntar si los querían sus damas; otros, á saber la ventura de sus empleos y pretensiones; y, finalmente, venían todos y todas a ver cómo son los hombres que hacen los pronósticos; porque la sinceridad del vulgo nos creen de otra figura, de otro metal ó de otro sentido que las demás personas; y yo creo que á mí me han imaginado por un engendro mixto de la casta de los diablos y de los brujos (Torres Villarroel, 1912, p.151)⁶⁵

Parece haber sido feliz con su dedicación a la enseñanza “con quietud, cariño y seriedad”, lo cual le permitió ver lleno de curiosos su general (aula) cuando explicaba (Torres Villarroel, 1912, p. 123). Los estudiantes solían ser tumultuosos, por lo cual se entiende que mencione que nunca le faltaron al respeto. Pero sus métodos para lograrlo eran heterodoxos⁶⁶.

Vivió con plena satisfacción durante cinco años, alternando sus tareas⁶⁷ con las vacaciones en Madrid y Medinaceli, que compartía con su amigo D. Juan de Salazar Ladrón de Guevara, caballero de Santiago, cultivado y cortesano.

En 1732 se le manifestó una enfermedad que atribuyó a sus excesos, luego tuvo un terrible accidente con una trampa para lobos durante un viaje, para convalecer del cual hubo de permanecer cierto tiempo en casa del marqués de Villaviciosa y por último, el destierro en Portugal a causa de estar en compañía de D. Juan de Salazar, cuando éste hirió a un clérigo que tenía relación con el Presidente del Consejo de Castilla. Aunque el religioso declaró que las heridas se las había producido D. Juan, sostuvo que había sido por culpa de D. Diego de Torres. Sin escuchárselos se los condenó a D. Juan a servir seis años en el presidio del Peñón⁶⁸ y a D. Diego, a destierro en Portugal. Ambos huyeron a Francia antes de que la pena se hiciese efectiva, pero en Burdeos, D. Juan fue advertido de que el único remedio posible

⁶⁵ En el mismo relato puede advertirse de qué manera en las casas de los hidalgos, los conventos de monjas y otros lugares se aligeraban las fatigas del viaje de peregrinación con música, danzas, juegos, diversiones y alegrías. Ese viaje sería para él “el más feliz, el más venturoso y acomodado que he tenido en mi vida” (Torres Villarroel, 1912, p. 151, 152-3).

⁶⁶ “A los míos les advertí que aguantaría todos los postes y preguntas que me quisiesen hacer y dar, sobre los argumentos de la tarde; pero que tuviese creído el que se quisiera entrometes a gracioso, que le rompería la cabeza, porque yo no era catedrático tan prudente y sufrido como mis compañeros.” (Torres Villarroel, 1912, p. 123). A continuación, relata que, ante la insolencia de un alumno de treinta años, su reacción fue la de tirarle un compás de bronce que pesaba tres o cuatro libras, que por fortuna no dio en el blanco.

⁶⁷ Por entonces recibió el grado de Doctor, necesario para ser confirmado en su cátedra, ocasión debido a la cual el barrio de los olleros festejó con una celebración carnavalesca.

⁶⁸ Así se llamaba al presidio menor de Alhucemas, en la costa africana. Los presidios eran bases militares fortificadas entre el siglo XVI y el XIX. Estas fortalezas fueron construidas para la protección contra piratas en el caso americano, contra los nativos hostiles y otros enemigos de las colonias. Como producto del declive económico, hubo una falta acuciante de soldados y de obreros para levantar medios defensivos contra las agresiones. Para suplir en lo posible esas carencias se enviaron, como mano de obra forzada, a vagos y presidiarios. Los presidios del norte de África constituyeron el mayor exponente del cumplimiento de penas durante el Antiguo régimen. La pena de presidio se originó a mediados del siglo XVII y tuvo un desarrollo extraordinario alcanzando su cenit en el XVIII. (Real Academia Española).

ante el embargo de sus bienes es retornar y responder ante la justicia. Volvieron a España disfrazados de arrieros y desde allí trataron de movilizar a sus relaciones, enviando súplicas a “señoras, señores, ministros y agentes”. D. Juan hizo su descargo ante el Consejo de órdenes⁶⁹ por ser caballero de Santiago fue absuelto de la pena, que se le conmutó por un año de residencia en el convento de Uclés, de la misma orden. En tanto D. Diego, esperaba en Salamanca que el lance fuese olvidado, pero una mañana, el alcalde D. Pedro de Castilla le notificó de su destierro y fue escoltado hasta la frontera de Portugal, donde quedó sujeto a las leyes del rey Juan V (Torres Villarroel, 1912, pp. 125-145). En Portugal fue bien tratado y vivió de acuerdo con su habitual ingenio, como huésped de gentes acomodadas en Coimbra, Villa Real y Lamego y más tarde en Coimbra, donde se le habría ofrecido una cátedra de Matemáticas. Pero también padeció dos enfermedades agudas cuyos curiosos tratamientos dan cuenta de los conocimientos de la época al respecto.

Entre tanto, D. Juan, una vez libre, gestionaba su perdón y le escribió para que alguna de sus hermanas fuese a la corte para suplicar por su libertad. La gestión obtuvo el resultado de que el cardenal de Molina, por orden del rey, le devolvió “libertad y honra” aunque también sugiere sombríamente haber sido objeto de una conspiración (Torres Villarroel, 1912, p. 146).⁷⁰ Este “trozo” concluye el 20 de mayo de 1473, en Salamanca, donde desea morir, disfrutando de la hospitalidad de la duquesa de Alba, donde logra “su abundantísima mesa, un alojamiento esparcido, poltrón y ricamente alhajado; y (...) la honra de estar tan cercano a sus pies” (Torres Villarroel, 1912, p. 155).

“Trozo quinto”: la culminación del ascenso social y económico⁷¹

El quinto trozo aparece incorporado a los cuatro anteriores en la edición de Salamanca de 1772 -había sido editado por separado en fecha incierta- y corresponde de manera aproximada al quinto decenio, pues cincuenta años había cumplido en 1743⁷². Por ello, a diferencia de los tres anteriores presenta una dedicatoria –a la duquesa de Alba- y un prólogo (Torres Villarroel, 1912, pp. 159-174). A este último lo subtitula “Sartenazo con hijos”. Adelanta también en él, la preparación del “sexto trozo” (Torres Villarroel, 1912, p. 287).

⁶⁹ El Real Consejo de órdenes era un tribunal de justicia constituido por caballeros de las órdenes militares (Santiago, Calatrava, Alcántara y Montesa), con jurisdicción eclesiástica y regular sobre los asuntos que afectaban a dichas órdenes o a sus miembros.

⁷⁰ En tanto algunos piensan que es fruto de su habitual paranoia, M. M. Pérez López estima que los datos objetivos de su Vida demuestran el acoso al que Torres fue sometido por quienes no le perdonaban sus éxitos y su espíritu libre (Vida, p. 175, nota 32)

⁷¹ Torres Villarroel, D. de (1912): “Quinto trozo de la vida de Don Diego de Torres. Empieza desde los cuarenta hasta los cincuenta años; va interrumpido en su dedicatoria y prólogo porque así lo pidió el tiempo y la estación” (pp. 159-239).

⁷² F. Onís (1912, Vida, Torres Villarroel, p. 160) sugiere que es posible que se quite años.

Reitera los mismos propósitos que adujo en los anteriores “trozos”, fundamentalmente, evitar que se fantasease sobre su vida exagerando sus sucesos, desmentir sátiras y acusaciones anónimas –de plagio entre otras-, replicar críticas y defender sus pronósticos astrológicos (Torres Villarroel, 1912, pp. 175-177). Mantiene el rigor narrativo para informar acerca del mantenimiento de la posición alcanzada, pero ya no tiene avances en el proceso de formación y ascenso social, que queda completado. Enumera también los títulos de las obras escritas en ese período.

Sin preocupaciones disfrutaba de las diversiones cortesanas, en tanto sus publicaciones le “dejaron tantos reales, que aseguré con ellos, para más de un año, la olla, el vestido y los zapatos de mi larga familia” y pudo prever hasta sus gastos de entierro (Torres Villarroel, 1912, p. 177). Exhibe su capital social gustosamente, relatando su trato con Don Josef Carvajal⁷³, el duque de Huéscar, y el marqués de Coria (“...ha muchos años que derraman sobre mi agradecimiento respetuoso especiales abundancias, beneficios y distinciones” (Torres Villarroel, 1912, pp. 219-220)), así como los señores de Medinaceli, Veraguas, Miranda y otros (“agasajan mis humildes reverencias” (Torres Villarroel, 1912, pp. 221-222)). Pero justamente por entonces debió enfrentar las consecuencias del edicto inquisitorial que condenaba *La vida natural y católica*, pese a que lograría rápida absolución⁷⁴. Poco después ocurriría la muerte del cardenal de Molina, quien además de gestionarla ante el rey, le ofreció una de sus fuentes de dinero: una sacristía en el obispado de Málaga. A partir de entonces lo dominó la depresión y se quebrantó su salud. Este estado de ánimo coincide, aunque no lo hace notar, con su ordenamiento sacerdotal (Torres Villarroel, 1912, pp. 191-195). Su enfermedad le da ocasión de desplegar una extensa diatriba contra los catedráticos de medicina de su propia universidad, a quienes había recurrido en busca de curación, quienes lo remitieron finalmente a los conjuradores (Torres Villarroel, 1912, pp. 195-210)⁷⁵. Fue preparado para bien morir, pero el día de San Bernardo a las cinco de la tarde se recuperó milagrosamente de la apoplejía, motivo por el cual peregrinaría más tarde al santuario de Guadalupe (Torres Villarroel, 1912, pp. 213-217).

Exagera su celebridad de manera hiperbólica

Los extranjeros y peregrinos que vienen a Salamanca, ha muchos años que no preguntan por la universidad, ni por la plaza, ni por las cuevas donde enseñaban los diablos [...] sino por Diego de Torres, pensando encontrar con un monstruo estupendamente afile, ó un oráculo deforme, predicador

⁷³ Josef de Carvajal y Lancaster (1698-1754), a cargo de la política exterior en el reinado de Fernando VI, y director de la Real Academia Española.

⁷⁴ M. M. Pérez López (2005, p. 240) estima que no solo minó su salud, sino que casi apagó su aliento creativo.

⁷⁵ Los conjuradores tenían potestad comunicada, en virtud del orden ó grado menor eclesiástico conferido por el obispo, para exorcizar, conjurar, apremiar y compeler al espíritu maligno á hacer lo que se le manda, en virtud de la potestad de la Santa Iglesia Católica (Diccionario de Autoridades).

de misterios, adivinanzas, fortunas, desdichas y despropósitos... (Torres Villarroel, 1912, pp. 221-222)⁷⁶

Ante su precario estado de salud solicita su jubilación, que es rechazada por el “claustro pleno, sin faltar un voto”, pero otorgada por real decreto que publicará en el “sexto trozo” (Torres Villarroel, 1912, pp. 229-281)⁷⁷. Celebra poseer una desahogada posición económica que muestra a través de la enumeración de sus fuentes de ingresos, entre las cuales no desdeña el producido de sus obras.

“Trozo sexto”: las últimas batallas⁷⁸

Está encabezado por la dedicatoria al rey Carlos III⁷⁹ pero con real permiso de Fernando VI, recientemente fallecido. Después de la dedicatoria, el relato aparece nuevamente encabezado y construido cronológicamente en torno a documentos que transcribe en su totalidad (Torres Villarroel, 1912, p. 244).

Se reconoce sano, “destilando vida y más vida”, con el empuje vital que ostentó toda su existencia.

Transcribe el Real Decreto de jubilación (Torres Villarroel, 1912, pp. 246-249)⁸⁰, “con todos los honores gajes y emolumentos que los demás catedráticos de esta Universidad la habían servido y gozaban”. Recuerda las circunstancias del informe negativo interpuesto por aquella, pero recuerda con amargura que su universidad no adhirió a la suscripción para la edición de sus obras y se consuela pensando en que el rey, la reina y el príncipe de Asturias están en la lista de quienes sí lo hicieron, junto a otras universidades, comunidades religiosas, la mayor parte de las Grandezas de España, duques, condes, marqueses, embajadores, capitanes generales, desaire que es tanto más singular, cuando le había nombrado uno de sus comisarios de librería, pero nunca puso sus libros en la biblioteca (Torres Villarroel, 1912, pp. 250-252).

Su sobrino Teodoro lo sucedería en la cátedra, pero no de manera directa (Torres Villarroel, 1912, pp. 252-257). Por entonces el Real Consejo envió a la universidad una consulta acerca de la conveniencia de unificar las medidas para medir tierras y sobre si el libro del alarife de Madrid Mateo Vallejos estaba arreglado a las leyes matemáticas (Torres Villarroel, 1912, pp. 258-262).

⁷⁶ La leyenda de los demonios de las cuevas de Salamanca aparece en la literatura desde la época del marqués de Villena. La empleó Torres en su *Viaje fantástico* (1724)

⁷⁷ M. M. Pérez López (2005), recuerda que era un marginado de los grupos de poder: no era un colegial mayor, sino manteísta y no pertenecía a ninguna orden religiosa (p. 246, nota 79)

⁷⁸ Apéndice. Sexto trozo de la vida y aventuras del Doctor don Diego de Torres Villarroel” (Torres Villarroel, pp. 241-294).

⁷⁹ La dedicatoria lleva fecha de edición de 1759 aunque estuviese terminado en 1758. Al final del texto se alude al “pronóstico para este año de 1758”. M. M. Pérez López (2005) recuerda que Carlos III fue proclamado en 1759 y desembarcó en Barcelona el 17 de octubre de 1759 (p. 255, n. 1).

⁸⁰ Dado el 22 de mayo de 1751.

Gestionó plazas de enfermeros para los albergues y la enfermería del hospital de Nuestra Sra. del Amparo, extramuros de Salamanca (Torres Villarroel, 1912, pp. 262-279)⁸¹. Por último, fue comisionado para la implementación del Real Decreto sobre el asunto del abasto de las carnicerías (Torres Villarroel, 1912, pp. 286-289).

Simultáneamente se desempeña como administrador de dieciséis lugares del señorío del duque de Alba, de la testamentaría de la duquesa, ya fallecida y reside en el palacio de Monterrey, que pertenecía a esta última. Se ocupaba de la biblioteca universitaria –siempre en conflicto con el claustro–, de servir en los hospitales, en cofradías y mayordomías de iglesias y elabora almanaques hasta 1767, hasta que fueron prohibidos junto con otras manifestaciones de la cultura popular como los romances de ciegos (Torres Villarroel, 1912, p. 293)⁸². La ausencia de acontecimientos políticos en su *Vida* se explica porque los alude en sus almanaques. En el almanaque de 1766, el elemento popular creyó ver pronosticado el motín de Esquilache en una ambigua frase que le valió ser llamado a declarar ante el Real Consejo.

Su autobiografía manifiesta claramente la conciencia de su individualidad y testimonia el proceso de formación de su identidad personal, en cuanto a conocimiento de sí mismo y autoafirmación en conflicto con su sociedad. Pero testimonia también la posibilidad de elegir su destino en una sociedad más abierta, donde lentamente el racionalismo y las nuevas estructuras socio-políticas quiebran la indisponibilidad de un orden dogmático. Don Diego parece encarnar en su propia vida el quiebre de la antigua realidad social.

Referencias

- Alvar, C., Mainer, J. C. y Navarro, R. (2014). *Breve historia de la literatura española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Alvarez de Miranda, P. (1992). *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración Temprana en España (1680-1760)*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española.
- Alvarez Barrientos, J. (2020). Un marco: ciencia y público, en “*El astrólogo y su gabinete. Autoría, ciencia y representación en los almanaques del siglo XVIII*”, *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, Anejo 4. Recuperado de: <https://1library.co/document/y813jr2z-astrologo-gabinete-autoria-ciencia-representacion-almanaques-siglo-xviii.html>
- Amelang, J. (2003). *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*. Madrid: Siglo XXI de España editores.

⁸¹ Cartas y memoriales.

⁸² Sus conflictos con el claustro continuaron hasta el final por la compra de nuevos instrumentos y la traducción del tratado *De l’usage des globes*, y su proyecto de una academia práctica de matemáticas, en especial con el teólogo Manuel B. Ribera.

- Amelang, J. (2006). “La autobiografía moderna entre la Historia y la Literatura”, en *Chronica Nova*, 32, 143-157. Recuperado de:
https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/22709/AMELANG_J_autobiog_modern.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Barrio Gozalo, M. (2001). “El sistema benefical en la España del siglo XVIII. Pervivencias y cambios”, *Cuadernos Dieciochistas*, 2(2), 73-107. Recuperado de:
https://www.researchgate.net/publication/28133358_El_sistema_benefical_en_la_Espana_d_el_siglo_XVIII_Pervivencias_y_cambios
- Bourdieu, P. (1986). L’illusion biographique, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 69-72. Recuperado de : https://www.persee.fr/issue/arss_03355_5322_1986_num_62_1
- Campomanes, *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (1775), J. Reeder (ed.) (1975). Madrid: Ministerio de Hacienda.
- Caro Baroja, J. (1961). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arión.
- Chicharro, D. (1980). Torres Villarroel, D. de, *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del Doctor Don Diego Torres Villarroel, catedrático de prima de Matemáticas en la Universidad de Salamanca*. Madrid: Cátedra.
- Davis, N. Z. (1986). Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France. En T. Heller et al. (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, pp. 53-63. Stanford: Stanford University Press.
- Dilthey, W. (1976). *Secret Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esmoris Galán, L. (2016). *La construcción del individuo moderno en dos discursos ejemplares: Giovanni Pico della Mirandola y René Descartes* (tesis doctoral inédita). Recuperada de:
<https://eprints.ucm.es/id/eprint/36979/>
- Garau, J. y Madroñal, A. (eds.) (2016). *Diego de Torres de Villarroel. Encanto y triunfo de amor (y otras obras inéditas de academias salmantinas de principios del siglo XVIII)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Ginzburg, C. (1986). *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik.
- Hespanha, M. A. (2006). Las estructuras del imaginario de la movilidad social en la sociedad de Antiguo Régimen. En F. Chacon y N. G. Monteiro, *Poder y movilidad social. Cortesanos, religiosos y oligarquias en la península ibérica (siglos XV-XIX)*, pp. 21-41. Madrid: CSIC-Univ. De Murcia.
- Lejeune, P., Eakin, P. J. y Leary, K. M. (eds.) (1989). *On autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Levi, G. (1985). *L’heredità immateriale*. Torino: Einaudi.
- Levi, G. (1989). Les usages de la biographie, en *Annales ESC*, 1325-1336. Recuperado de:
https://www.persee.fr/docAsPDF/ahess_395_2649_1989_num_44_6_283658.pdf
- Loriga, S. (2015). La escritura biográfica y la escritura histórica en los siglos XIX y XX. En I. Burdiel y R. Oster, *La historia biográfica en Europa. Nuevas perspectivas*, pp. 15-45. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Exma. Diputación de Zaragoza.

- Menéndez Martínez, Benjamín (1994-1995). “Los almanaques y Diego de Torres Villarroel, *Archivum: revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 44-45(1), pp. 497-525. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144134>.
- Marichal, J. (1965). “Torres Villarroel, autobiografía burguesa al hispánico modo”, *Papeles de Son Armadans*, 36.
- Valenzuela Magaña, J.F. (2006). La vida de Diego de Torres Villarroel y su tiempo, p. 1-20. Extraído de http://www.cervantesvirtual.com/portales/diego_de_torres_villarroel/obra/la-vida-de-diego-de-torres-villarroel-y-su-tiempo-0/
- Mercadier, G. (1981). *Diego de Torres Villarroel. Masques et miroirs*. París: Editions Hispaniques
- Onís, F. de. (ed.) (1912). Torres Villarroel. *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del Doctor Don Diego Torres Villarroel, catedrático de prima de Matemáticas en la Universidad de Salamanca*. Madrid: Ediciones de “La Lectura”.
- Pérez López, M. M. (ed.) (2005). Torres Villarroel, D. *[de] Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del Doctor Don Diego Torres Villarroel, catedrático de prima de Matemáticas en la Universidad de Salamanca*. Salamanca: EDIFSA Biblioteca Torres. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/biblioteca-de-diego-de-torres-villarroel-0/>
- Sebald, R. P. (ed.) (1976). *Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por la corte*. Madrid: Clásicos Castellanos.
- Torres Villarroel, D. de (1718). *Ramillete de los astros*. Salamanca: Herederos de Gregorio Ortiz Gallardo.
- Torres Villarroel, D. de (1726). *Sacudimiento de mentecatos havidos y por haver. Respuesta de Torres al Conde de Maurepas, fiscal de la Academia de París, y de camino es carta a todos los fiscales de sus obras*. Madrid: Imprenta de D. Miguel del Barrio. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sacudimiento-de-mentecatos-havidos-y-por-haver--0/>
- Torres Villarroel, D. de (1743). *Visiones y visitas de Torres con D. Francisco de Quevedo por Madrid*. Salamanca: Imprenta de la Santa Cruz. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/visiones-y-visitas-de-torres-con-don-francisco-de-quevedo-por-la-corte--0/>
- Urzainqui, I. (1995). Autocreación y formas autobiográficas en la prensa crítica del siglo XVIII, A.L.E.U.A., 11, pp. 193- 226. Recuperado de: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/7427>

CAPÍTULO 2

Representaciones astrológicas en la autobiografía *Liber de libris propriis* de Girolamo Cardano (1501-1576)

Juan Bubello

Introducción

“(…) como Júpiter estaba en el ascendente junto con Venus, que dominaba todo mi horóscopo, no pasé sin cierto daño en mis genitales, de modo que desde los veintiún años a los treinta y uno no pude realizar el coito y muy a menudo lamenté mi suerte (…)”

Cardano, 1991

Estas palabras fueron escritas por el célebre médico, filósofo, fisiólogo, matemático y astrólogo milanés Girolamo Cardano (1501-1576) en su *Liber de libris propriis* (1575), autobiografía que publicó en sucesivas versiones quedando la definitiva terminada apenas un año antes de su muerte (la primera de 1544, fue seguida por las de 1550, 1557 y 1562)⁸³.

Si el género autobiográfico tiene sus particularidades y depara problemáticas que han sido señaladas en profusa producción académica (Durán López, 2012), fue señalado que uno de los métodos posibles para su abordaje –pero no el único– es analizar la relación biografía-contexto (Levi, 2011, pp. 126-139). En esta línea y en el marco de nuestros estudios sobre la historia cultural del *esoterismo occidental* (Faivre 1992; Faivre, 1994), el *Liber de libris propriis* es buen punto de ingreso para observar las formas discursivas con las que este esoterista del Renacimiento vinculó en retrospectiva acontecimientos de su vida a partir de ciertos y particulares fenómenos y movimientos celestes, construyendo en este proceso narrativo un horizonte de significados preciso en función de las representaciones astrológico-horoscópicas vigentes en su época.

⁸³ En estudio exhaustivo de las diversas versiones del texto autobiográfico de Cardano fue publicado hace década y media, Cfr. *De libris propriis: The Editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with Supplementary Materials* (Ed. Ian Maclean. Milano, Angeli, 2004). Aquí utilizaremos la primera edición crítica, traducida al castellano por F. Soccas (Girolamo Cardano, *Mi Vida*, Madrid, Alianza, 1991), que toma como fuente base la edición de Gabriel Naudé (París, 1643), publicada con el título *Hieronimi Cardani Mediolanensis De propria vita liber*. Ex Bibliotheca Gab, Naudaei. Parisiis apud Jac. Villery MDCXLIII.

Recordemos que Girolamo Cardano había nacido en Pavía 75 años antes de escribir la versión final del *Liber* atravesando una vida plagada de sucesos, éxitos y fracasos.

En el período 1519-1523, el joven Cardano había estudiado medicina y filosofía en Pavía y en Padua, donde obtuvo su doctorado (1525). Luego había enseñado en la Universidad de Pavía (desde 1543, con interrupciones) y, más tarde, en la de Bologna (desde 1562). También había estudiado matemática y fisiognomía. Durante su adolescencia, comenzó a interiorizarse en la astrología a instancias de su padre Fazio Cardano (1445-1524), pero quien le había impulsado a profundizar en este saber fue Filippo Archinto (1500-1558) -que llegaría a ser arzobispo de Milán. En 1531, Cardano había contraído matrimonio y, en 1553, había viajado intensamente por Escocia y Suiza, territorios germanos y Francia. Había tenido serios conflictos con el Colegio de Médicos de Milán -a los que enfrentará obteniendo apoyo del poderoso arzobispo Carlo Borromeo (1538-1584). En 1560, su hijo primogénito, Giovanni Battista, había sido decapitado en prisión tras ser condenado por el envenenamiento de su esposa (Grafton, 2001, pp. 370-366) -su recuerdo se transformó en un tema obsesivo en toda su producción erudita posterior (Maggi, 2010, p. 478) estando visible no sólo en el *Liber*, sino además entre otros, en sus *Somniorum Synesiorum*, *Metoposcopia*, *De sapientia* y *De utilitate ex adversis capienda* (Maggi, 2009). También Cardano había sufrido su propio proceso judicial: en 1570 -cuando contaba ya con 70 años- fue acusado de herejía y encarcelado durante tres meses -para luego padecer arresto domiciliario en Bologna por otros tres; se lo había condenado a abjurar *de vehementi* y, aunque en 1571 había cumplido la sentencia de la Inquisición, por Decreto de la Congregación del *Index* de 1572, casi todos sus libros habían sido prohibidos (Regier, 2019, pp. 665-667). Al mismo tiempo, su carrera académica había finalizado abruptamente cuando, a instancias de este proceso inquisitorial, había perdido sus cargos docentes universitarios (Gigliani, 2013, p. 518). Al momento de escribir la última versión del *Liber*, había obtenido protección papal (1574), pero Cardano falleció, casi inmediatamente, poco tiempo después.

Representaciones astrológicas en la autobiografía *Liber de libris propriis* de Girolamo Cardano (1501-1576)

Hacia al menos tres siglos que el género autobiográfico había comenzado a desplegarse en Europa merced a literatura específica y asumiendo diversos tipos -entre los que se distinguían los relacionales, de conversión, de monjes y monásticos, de reyes, etc. (Aurell, 2013, pp. 114-115). Pero nuestra fuente primaria de 1575 fue ampliamente conocida y comentada en los círculos eruditos de toda Europa tras la muerte de Cardano, no sólo por la celebridad del personaje sino a causa -fue subrayado- de la franqueza con la que documentó en su relato sus carencias y debilidades interpretadas a partir de un trasfondo de interpretaciones astrológicas -venganza, iracundia, afición al juego, etc. (Von Stuckrad, 2005a, pp. 265-266).

Esa notoriedad del texto se prolonga hasta la actualidad entre los *scholars*, destacándose los intensos debates que, por caso, recientemente versaron sobre cuáles pudieron haber sido los

motores de la compulsión autobiográfica de Cardano (se enfatizó que la práctica constante de escritura habría sido su instrumento terapéutico de auto-conocimiento -Giglioni, 2001-; se objetó que el motivo habría que buscarlo no sólo en la escritura sino en el dolor físico y mental que había sufrido en su vida -Corrias, 2020).

En lo que atañe particularmente al lugar de la astrología en su relato autobiográfico, algunos especialistas señalaron -con acierto- que la especificidad del *Liber* radicó en que jugó un papel crucial para revelar secretos de la vida de Cardano, dando forma y contenido a su propia narración (Grafton, 1999, p. 184); pero que, en el conjunto de los ejemplos que jalonan su texto se puede observar también que se valió de la astrología para confeccionar análisis retrospectivos de diversos eventos vividos, desplegando un modelo narrativo particular donde convergían lo astrológico, la historia y la medicina (Siraisi, 1997, p. 196; Siraisi, 1991, pp. 581-602).

Pese a estos aportes, fue subrayado que las interpretaciones astrológico-horoscópicas en la autobiografía de Cardano no fueron empero abordadas específicamente por la mayoría de los *scholars* que trabajaron en el *Liber* (Von Stuckrad, 2005b, p. 227). Ello, pese a que el uso de horóscopos en los relatos autobiográficos como el de nuestro médico-astrólogo, servía para legitimar el curso de la propia vida (al teñirla con una suerte de inevitabilidad en materia de acontecimientos y características personales) y como recurso retórico para insertar un nivel de significados específico que proveía más importancia a un relato que, en esa época, sin él hubiera sido valorado como poco significativo (Von Stuckrad, 2005b, p. 236).

Coincidiendo entonces con las observaciones de Grafton, Siraisi y las reflexiones de Von Stuckrad, aquí continuaremos profundizando particularmente en uno de los sucesos relatados en nuestra fuente documental: por motivos de espacio, nos centraremos en la constante impotencia sexual que relata haber sufrido Cardano a lo largo de una década en su temprana adultez⁸⁴.

Es que la impotencia -y el temor a la impotencia- sexual eran pandémicos en el marco de alta mortalidad infantil característica de las sociedades de Antiguo Régimen, (Grafton, 1999, p. 192) y Girolamo Cardano demuestra no ser la excepción.

Ya en su *De utilitate ex adversis capienda* (1561), había memorado esa experiencia específica vinculada a problemas sexuales de juventud (aportando datos importantes que, veremos, profundizará en la versión final del *Liber de libris propriis* década y media más tarde).

Situando cronológicamente su afección en los diez años que abarcaban desde sus veintiuno hasta sus treinta años de edad, en aquél texto Cardano se valió de severos términos para calificarla e, incluso, precisó que le había traído aparejadas graves consecuencias en el plano emocional:

⁸⁴ La actualización y profundización que aquí efectuamos de esta fuente específica de Cardano, abrevia en el avance de investigación expuesto ante el Simposio "Failed Lives. Rational choice, personal interests and individualized accounts of disaster, 1500-1900" desarrollado en el año 2020 en la Universidad Nacional de Mar del Plata; que, a su vez, será publicado con el título de "(Por) mi horóscopo, no pasé sin cierto daño en mis genitales...': impotencia sexual, 'fracaso' y representaciones astrológicas en el *Liber de libris propriis* (1575) de Girolamo Cardano"(1501-1576)", en James Amelang, María Luz González, et. al. Actas del Workshop Vidas fallidas-2020, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata-EUDEM, 2021 (en prensa).

Inconcebiblemente también este mal se cebó en mí a partir de mis veintiún años. En esa época... quise acostarme por primera vez con una muchacha, ya que me veía deseoso y capacitado plenamente para la realización del coito. Pero la cosa no salió como yo esperaba. Y desde entonces, que fue cuando por la fuerza regresé a Pavía, hasta los treinta y un años cumplidos —esto es, un decenio completo—, jamás me ayunté con mujer a plena satisfacción. Aunque me llevara a más de una a dormir conmigo..., pese a estar yo libre de preocupaciones, lleno de vitalidad por otro lado y en la flor de la vida, pese a valerme con pareja industria de ayunos y dietas especiales, todas sin embargo se iban de mí vera tan secas como habían llegado. Ello fue de manera que al ocurrirme una y otra vez mi fracaso, decidí por hastío, por vergüenza y por desesperación desistir de semejantes intentos... esta fue la peor de mis desgracias... Lloraba mi infortunio, que parecía una broma de la Naturaleza, lloraba mis bodas imposibles y mi condena a no tener hijos nunca (Cardano, 1991, pp. 324-325).

Cardano describió negativamente la situación con términos ilustrativos: era una “dolencia perniciosa”, un “mal” que le produjo “hastío”, “vergüenza” y “desesperación”. Pero lo importante que queremos puntualizar aquí es que, en aquel texto de 1561, no tenía ninguna explicación para su “infortunio”, es decir, para el por entonces ya sexagenario Cardano, aquél había sido un asunto cuyas causas le eran, sencillamente, desconocidas:

Preguntarás: «¿De dónde te vinieron males tan grandes?» Confieso sinceramente que no lo sé (...) Pero veo lo que estarás diciéndote: «Cómo acabó todo?» Recién cumplidos los treinta años, me hallaba aquejado de esta dolencia perniciosa (...) (y) Quiso Dios mostrarme hasta qué punto todo a El se lo debía. Pues contra toda esperanza me vi libre de aquella peste, y siete meses más tarde sentí que mis cadenas se rompían sin que quedara el menor resabio del mal, antes al contrario, más de una vez resulto más rijoso de lo que me corresponde y conviene (Cardano, 1991, pp. 324-325)

Ahora bien, aunque la finalización a tanto “mal” sí quedó en ese relato vinculado a una causa específica (como todo cristiano del siglo XVI, Cardano acudió a la conexión con los designios de la voluntad divina), en la versión final de su *Liber de libris propriis*, cuando contaba ahora con 75 años de edad, realizó una construcción explicativa relativamente diferente.

Como analizaremos a continuación, la narración de este suceso adquirió un sentido más preciso, al introducirse la cuestión de la causalidad astrológico-horoscópica al momento de su nacimiento como origen de esa “dolencia perniciosa”.

Pero antes mencionemos que, básicamente, la práctica de observar los cielos al momento del nacimiento de una persona se encontraba desarrollada, en sus lineamientos básicos, en la Grecia helenística (siglo II a. C.): se analizaba la posición del Sol, la Luna y los cinco planetas conocidos por entonces en relación al zodíaco, cuyo círculo –móvil- a su vez se situaba dentro de “casas” (cuyo número difería entre ocho y doce), cada una de las cuales regía un ámbito

específico de la vida del ser humano -la relación del zodiaco con el círculo de las casas quedaba fijada por el *horoscopus* (o ascendente), es decir, el grado del zodiaco que ascendía sobre el horizonte en el instante del nacimiento marcada por la primera casa (Tester, 1990, p. 44)

En el horizonte temporal en el que Cardano vivió sus días, la horoscopia era una práctica usual entre algunos de los más importantes eruditos de Europa occidental.

Por caso, para examinar las características de la vida de Lorenzo di Pierfrancesco dei Medici (1449-1492), Marsilio Ficino (1433-1499) había recurrido a la horoscopia (Pompeo Faracovi, 2004:49) En el siglo XVI, el astrólogo inglés Gabriel Harvey (1550?-1630), la utilizaba junto a prácticas de adivinación fisiognómicas (Porter, 2005, p. 37). A comienzos del XVII, Galileo Galilei (1564-1642) confeccionó horóscopos a pedido de sus amigos e incluso efectuó el suyo (Ernst, 2003, pp. 31-33).

La horoscopia era también una de las prácticas astrológicas que Cardano ofrecía a sus clientes cotidianamente (Vanden Broecke, 2005, pp. 207-223). En 1543 había escrito *De exemplis centum geniturarum* –a partir de dos pequeños *Libelli* escritos en 1538- con un análisis de la vida de sesenta y siete hombres notorios en la época merced a confeccionar sus horóscopos; y esa lista de estudios horoscópicos se había ampliado hasta alcanzar un centenar cuando escribió, en 1547, una actualización de aquél texto con el título *Libelli quinque* (Buck, 1986, p. 82; Ernst, 2006, pp. 44-45; Grafton & Siraisi, 2006, p. 127, n. 97): entre otros, atañían al del rey francés François I (1494-1547) y al del célebre *magus* Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) (Grafton & Siraisi, 2006, pp. 93-94 y 96). Asimismo, para comentar la obra de Ptolomeo, en *Ptolemaei Pelusiensis III de astrorum iudiciis aut... Quadripartitae constructionis libros commentaria* (1554) Cardano había incluido un horóscopo (confeccionado veinte años antes -Ernst, 2006, p. 52) del mismísimo Hijo de Dios (aunque lo suprimió en las ediciones posteriores -Fierz, 1983, p. 29) junto al del rey inglés Edward VI (1537-1553), del Cardenal Francesco Sfondrati (1494-1550), del Papa Paulo III (1468-1549) y de su hijo Pier Luigi Farnese -Príncipe de Parma (1503-1547)-, entre otros (Ernst, 2006, pp. 40-42).

Más aún, al menos a intervalos de no más de nueve años, Cardano realizaba un horóscopo incluso de su propia vida, para actualizar las interpretaciones sobre los eventos de su pasado, proyectar su devenir e incorporarlas eventualmente en las sucesivas versiones que iba escribiendo de su autobiografía (Grafton, 2001, p. 364).

Esa vasta ligazón con representaciones y prácticas astrológico-horoscópicas, desde casi el medio siglo anterior a la escritura de la versión definitiva del *Liber de libris propriis*, es el contexto adecuado para comprender la interpretación que Cardano exployó en su autobiografía de 1575 sobre aquella afección sexual que lo aquejó medio siglo antes.

Tras profundizar en el estudio de su horóscopo, a diferencia de lo que escribió en 1561, ahora sí se representó sus fracasos sexuales en relación con una causa puntual: su monstruosidad corporal originada por las disposiciones planetarias existentes al momento de su nacimiento. Escribió Cardano:

(...) nació el año 1501, el día 24 de septiembre, cuando todavía no había transcurrido íntegra la primera hora de la noche, sólo poco más de su mitad, aunque

sin llegar todavía a las dos terceras partes (...) Las casas principales del horóscopo se hallaban tales cuales las he descrito en la octava de las genituras que añadí a mi Comentario al Cuadripartito de Tolomeo. Tomé en consideración que las dos luminarias caían en las esquinas y ninguna de ellas divisaba el ascendente, ya que estaban en la casa VI y en la XII. Podían también estar en la VIII, con esta condición: puesto que la Luna descende y no hay ángulo, podría decirse que cae desde el ángulo. Aunque no estaban los planetas perjudiciales en el ángulo, sin embargo, Marte perjudicaba a las dos luminarias, a causa de su hostilidad hacia aquellas casas y de su cuadratura con la Luna. Era posible, en consecuencia, que yo naciera monstruoso. Ahora bien, como el punto de la conjunción precedente fue el grado vigesimonoveno de Virgo, debí ser monstruoso (Cardano, 1991, pp. 83-84).

Recordemos que, en el imaginario medieval, la monstruosidad era omnipresente, adoptando múltiples filiaciones con tradiciones bíblicas, grecorromanas e incluso hindúes (Le Goff & Truong, 2005, pp. 124-125). Pero la visibilidad que Cardano le otorgó al problema de su propia monstruosidad -en relación a su disfunción- en estos pasajes de su autobiografía fue valorada positivamente por varios *scholars*. Se exaltó la “*sorprendente franqueza*” con la cual memoró la impotencia sexual de su juventud y temprana adultez (Grafton 1999, p. 183); franqueza que “*asombró y horrorizó*” a los lectores de su *Liber* cuando precisó los intentos infructuosos que realizó para superar este problema (Grafton 2002, p. VI); se enfatizó la “*sinceridad*” con la que describió su vivencia vinculada “*a su propio dolor*” (Ernst, 2010, pp. 451-461); y se puntualizó que, al estar escribiendo al final de su vida, estaba en condiciones de brindar al lector sus “*más maduras reflexiones*” en torno a ésta y otras dificultades que lo habían aquejado (Maclean 2007, p. 595).

Coincidiendo sobre este inusual estilo narrativo que desplegó sobre su problema, nuestro énfasis está puesto en otro punto: en su *Liber*, Cardano ancló la causa de esa monstruosidad corporal/impotencia sexual a un marco de interpretación astrológico-horoscópica preciso vinculado a la posición de los astros celestes al momento de su nacimiento, desechando otras explicaciones causales que también circulaban en su época.

Para vincular su impotencia sexual con su horóscopo, en el párrafo precedente Cardano hizo mención al célebre Claudio Ptolomeo (Κλαύδιος Πτολεμαῖος; Klaudios Ptolemaios, 100-170 d. C.) La alusión era pertinente, pues milenio y medio antes del *Liber*, este astrólogo oriundo del Egipto alejandrino había relacionado específicamente los movimientos de los planetas Marte y Venus con las modalidades, condicionamientos y características de la sexualidad de una persona (siendo su texto comentado y discutido ampliamente por sucesivos astrólogos árabes y latinos durante la Edad Media -Lemay 1980, pp. 131-132). Y específicamente en el Libro III (13.4.s.) de su *Tetrabiblos* (Τετράβιβλος; *Cuatro libros*) - que fue traducido al latín hacia fin de los años 1130 (Tester, 1990, p. 183), Ptolomeo había escrito:

Las indoles de los planetas producen las formas y las causas de los síntomas, debido a que de las partes del hombre más importantes, Saturno es el señor

del oído derecho, del bazo, la vejiga, la flema y los huesos; Marte del oído izquierdo, los riñones, las venas y los genitales; el Sol de la vista, el cerebro, el corazón, los tendones... y de todo lo que está en el lado derecho; Venus del olfato, el hígado y los músculos; Mercurio del habla y el pensamiento, la lengua, la bilis y los glúteos; la Luna del gusto y la bebida, la boca, el vientre, el útero y todo lo que está en el lado izquierdo (citado en Tester, 1990, p. 81).

Ahora, desde la historia cultural, debemos precisar que cuando Cardano vivió sus días y escribió su *Liber*, para los problemas de índole sexual, además de las que se podían construir anclados en la tradición astrológica greco-helénica, circulaban representaciones alternativas relacionadas a causalidades orgánico-humorales, el quehacer maléfico de hechiceras populares, la intervención de los demonios y/o la acción de las brujas.

Durante la Edad Media clásica, los médicos naturales vinculaban la impotencia sexual de los hombres con varias causas: complexiones corporales calientes –o frías, existencia de sustancias en la orina, condiciones climáticas (Lemay, 1980, p. 128). Por caso, hacia 1240 comenzó a circular en Europa el célebre *Compendium* de medicina -probablemente escrito por el médico inglés Gilbertus Anglicus- donde se discutían los orígenes de la impotencia sexual, atribuyéndose a problemas físicos relacionados con el funcionamiento de ciertos órganos del cuerpo o un desequilibrio humoral –sólo en caso que estas causas se descarten se especulaba la posibilidad de estarse ante un *maleficium* (Rider, 2006, pp. 162-163).

Esta otra representación de la magia maléfica como causal de impotencia no es menor pues, en esos mismos siglos, uno de los motivos atribuidos a problemas sexuales era usualmente relacionado también con la hechicería popular (Kieckhefer, 2014, p. 84), y, más específicamente, con la acción de mujeres -a quienes habitualmente se les atribuía ese saber y práctica particulares (Rider, 2006, pp. 144-145): por caso, en los siglos XIII-XV era creencia generalizada que, colocando una aguja doblada en la cama del hombre -para representar una erección fallida-, se le causaba impotencia (Cameron, 2010, p. 35).

Pero, paralelamente, en los discursos teologales también se construían y hacían circular representaciones sobre el tema.

Una de las más antiguas referencias está en *Corrector sive Medicus* de Burkhard (c. 965-1025), obispo de Worms, donde se propone una guía pastoral para interrogar a mujeres que, advirtiendo que sus amantes varones habían decidido regresar junto a sus esposas legales, usaban la hechicería buscando suprimir sus deseos e impedir que tengan relaciones sexuales con aquéllas –en tal caso se establecía una pena de cuarenta días de ayuno a pan y agua (Cameron, 2010, p. 35). Esta representación estaba en relación con la idea de Hincmar (806-882), arzobispo de Reims, para quien a un hombre podía causársele impotencia sexual con hechicería (Cameron, 2010, p. 35-36). Hacia 1150, practicar *maleficium* para impedir a los hombres tener intercambios sexuales con mujeres ya se mencionaba en el *Decretum* del monje y jurista Franciscus Gracianus (siglo XI) y también aparecía con el obispo de París y teólogo Petrus Lombardus (circa 1100-1160) en su *Sententiarum libri IV* (Murray & Olsan, 2019, p. 306). La representación fue complejizada por el célebre teólogo Tommaso d'Aquino (1224-1274), para quien la impotencia sexual

se relacionaba con la acción de demonios (Kieckhefer, 2014, p. 184). La causalidad demoníaca estuvo tan difundida desde entonces en los ámbitos eclesiásticos que, en los manuales de confesores del siglo XIV, a las mujeres penitentes se las interrogaba sobre prácticas mágicas-demoníacas para intervenir el ámbito sexual -en un universo de inquisición específico que incluía también la indagación sobre abortos, adulterios o irreverencia con sus esposos (Haren, 2000, pp. 149-150; 184).

Los inquisidores bajo-medievales construyeron una representación aún más compleja, pues adjudicaron las disfunciones sexuales al quehacer malévolo de las brujas (Kieckhefer, 2014, pp. 195-197). En estos siglos se observa una tendencia creciente a asociar específicamente esa actividad demoníaca de las mujeres con la magia maléfica orientada a bloquear o impedir la actividad sexual (Bailey, 2002, pp. 120-134). Quizás uno de los ejemplos más representativos sea el *Malleus Maleficarum* (1486), donde se reiteró que la causa de la impotencia sexual era la acción brujeil (Rider, 2019, pp. 344; Stephens, 2001, pp. 300-321) -en el capítulo VI, se desarrollaba ampliamente el tópico, advirtiendo que las brujas podían impedir la erección o eyaculación con diversos artilugios (Levack, 2004, p. 67). En este horizonte de interpretación, ese interrumpir el curso natural de las relaciones sexuales -o impedir la reproducción exitosa-, se creía que era a causa no sólo del amplio saber y poder del demonio que tradicionalmente tenía en este campo, sino porque la propia bruja estaba predispuesta a esa clase de acciones (Broedel, 2003, p. 26).

En este marco cultural particular de circulación de representaciones diversas, para Cardano la causa de su afección en aquél período de su vida no había sido, empero, el fruto de un problema corporal por desequilibrios humorales, dificultad urinaria o condiciones climáticas; la acción mágica de una hechicera maléfica, del demonio o alguna bruja que hubiera efectuado un pacto con el demonio; por el contrario, había sido consecuencia de una configuración específica de los cielos al momento de su nacimiento. Y esta representación astrológica específica le daba a Cardano un significado y sentido preciso a un “mal” que había afectado una parte particular de su cuerpo (sus “*genitales*”):

(...) el Sol, los dos planetas perjudiciales y Venus y Mercurio estaban en signos humanos: de ahí que yo no dejara de tener forma humana. No obstante, como Júpiter estaba en el ascendente junto con Venus, que dominaba todo mi horóscopo, no pasé sin cierto daño en mis genitales, de modo que desde los veintiún años a los treinta y uno no pude realizar el coito y muy a menudo lamenté mi suerte, envidioso de la de cualquier otro que no fuera yo (Cardano, 1991, p. 85).

Conclusiones

Cardano no fue el primer astrólogo en elaborar una representación que vinculaba fenómenos celestes con afecciones sexuales en la península itálica: por caso, tres siglos antes, Guido Bonatti (1210-circa 1300), en su *Liber decem continens tractatus astronomiae (circa 1277)*, aceptó que los astros influían sobre el semen, pudiéndolo corromper (Lemay, 1980, p. 129) –señalemos que Cardano era crítico de Bonatti, a quien acusó de haber ofrecido predicciones astrológicas con detalles tan minuciosos y contingentes que ya no se podía dar explicación científica de ellos (Ernst, 2006, p. 48).

Pero el *Liber de libris propriis (1575)* permite observar las formas discursivas con las que un esoterista del Renacimiento vinculó, en retrospectiva, un acontecimiento doloroso de su vida a partir de los fenómenos y movimientos celestes, construyendo en este proceso narrativo un horizonte de significados preciso en función de las representaciones astrológico-horoscópicas vigentes en su época.

En este discurso autobiográfico de Cardano, la apelación a una configuración precisa de los cielos integrada por la posición relativa de Júpiter, Venus y Mercurio al momento de su nacimiento, aparece como una herramienta que, por un lado, cimentó la representación sobre la inevitabilidad de una afección sexual sufrida a partir de ese factor externo puntual y, por otro, introdujo una conexión causal con el mundo celeste (excluyendo así causalidades humorales, preternaturales, brujeriles, etc., que también circulaban en su contexto histórico-cultural)

Por ende, si Cardano transformó el género autobiográfico en un estudio profundo de su propia personalidad, carácter y sentimientos, siendo su principal interés el estudiar su psiquis (donde el horóscopo emergió como poderoso instrumento de análisis) y puede considerársele fundador de la “astrología psicológica” (Von Stuckrad, 2005, pp. 226-227); podemos agregar que, además, la esfera de su interés se extendía hacia buscar una comprensión del funcionamiento de su propio cuerpo físico en función de las dinámicas y los movimientos de los cielos –en el caso aquí abordado, la influencia de los planetas sobre sus “genitales” al momento de nacer.

Referencias

- Aurell, J. (2013). La historiografía Medieval: siglos IX-XV. En Jaume Aurell; Peter Burke, *et. al.*, *Comprender el pasado Una historia de la escritura y el pensamiento histórico* (pp. 95-142), Madrid: Akal.
- Bailey, M., (2002). The feminization of Magic and the emerging idea of the female witch in the Late Middle Ages. *Essays in Medieval Studies*, 19, pp. 120–134.
- Broedel, H. (2003). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft*, Manchester: Manchester University Press.
- Buck, A. & Wimmer, A. (1986). Girolamo Cardano's 'De propria vita'. *Annali d'Italianistica*, 4, pp. 80-90.

- Cameron, E. (2010). *Enchanted Europe. Superstition, reason and religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Corrias, A. (2020). Naming pain: sense of suffering and sense of self in Girolamo Cardano. *History of European Ideas*, 46(3), pp. 227-241. Recuperado de: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01916599.2019.1697941>
- Durán López, F. (2002). La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos. *Memoria y Civilización*, 5, pp. 153-187. Recuperado de: <https://revistas.unav.edu/index.php/myc/article/view/33806>
- Ernst, G. (2010). The mirror of Narcissus. Cardano speaks of his own life. *Bruniana & Campanelliana*, 16(2), pp. 451-461. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24335520>
- Ernst, G. (2006). 'Veritatis amor dulcissimus': aspects of Cardano's Astrology. En William R. Newman & Anthony Grafton (comps.), *Secrets of Nature. Astrology and alchemy in Early Modern Europe* (pp. 39-68). London: The M.I.T. press (2001, 1° ed.).
- Ernst, G. (2003). Astrology and Prophecy in Campanella and Galileo. *Culture and Cosmos*, 7(1), pp. 21-36. Recuperado de: http://www.cultureandcosmos.org/pdfs/7/7-1_ernst_astrology_prophecy.pdf
- Faivre, A. (1992). *L'ésoterisme*. Paris: P.U.F.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. USA: State University of New York Press.
- Fierz, M. (1983). *Girolamo Cardano, 1501-1576*. Boston-Bassel-Stuttgart: Birkhäuser.
- Giglioli, G. (sept. 2013). Girolamo Cardano: university student and profesor. *Renaissance Studies*, 27(4), pp. 517-532. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24420182>
- Giglioli, G. (2001). Autobiography as self-mastery: writing, madness, and method in Girolamo Cardano. *Bruniana & Campanelliana*, 7(2), pp. 331-362. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24331789>
- Grafton, A. & Siraisi, N. (2006). Between the elections and my hopes: Girolamo Cardano and medical astrology. En William R. Newman & Anthony Grafton (comps.), *Secrets of Nature. Astrology and alchemy in Early Modern Europe* (pp. 69-132). London: The M.I.T. press (2001, 1° ed.).
- Grafton, A. (2002). *Girolamo Cardano. The book of my life*. New York: NYRB.
- Grafton, A. (2001). Cardano's 'proxeneta': prudence for professors. *Bruniana & Campanelliana*, 7(2), pp. 363-380. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24331790?refreqid=excelsior%3A1367638dc7c387983ec4efcd9b29ba65>
- Grafton, A. (1999). *Cardano's Cosmos. The worlds and works of a Renaissance Astrologer*. London: Harvard University Press.
- Grafton, A. (1998). Girolamo Cardano and the tradition of Classical Astrology. *Proceedings of The American Philosophical Society*, 142(3), pp. 323-354. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/3152240>
- Haren, M. (2000). *Sin and Society in Fourteenth-Century England: A Study of the Memoriale Presbiterorum*. Oxford: Clarendon Press.

- Kieckhefer, R. (2014). *Magic in the Middle Ages* (1989). United Kingdom: Cambridge University Press, 2nd. edition.
- Le Goff, J. & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (2003). Buenos Aires: Paidós.
- Lemay, H. (1980). The Stars and Human Sexuality: some medieval scientific views. *Isis*, 71(1), pp. 127-137.
- Levack, B. (2004). *The Witchcraft Sourcebook*. New York and London: Routledge.
- Levi, G. (2011). Les usages de la biographie (1989), *Annales ESC*, 44(6), pp. 1325-1336. (traducción de G. Banzato en *Cuadernos de H Ideas*, 5 (5), pp. 126-139). Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/cps/article/view/1461>
- Maclean, I. (2007). Girolamo Cardano: the last years of a polymath. *Renaissance Studies*, 21(5), pp. 587-607. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24417256>
- Maggi, A. (2010). The dialogue between the living and the dead in Cardano's thought. *Bruniana & Campanelliana*, 16(2), pp. 473-480. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24335522>
- Maggi, A. (2009). Il significato del concetto di figlio nel pensiero di Girolamo Cardano. *Bruniana & Campanelliana*, 15(1), pp. 81-100. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24336712?refreqid=excelsior%3Abefd987648f7a0ccc696092f75676dbe>
- Murray, P. J. & Olsan, L. T. (2019). Medicine and magic. En Sophie Page & Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic* (pp. 299-312). London and New York: Routledge.
- Pompeo Faracovi, O. (2004). L'homme et le cosmos à la Renaissance. «Le ciel en nous» dans une lettre de Marsile Ficin. *Diogène*, 207, pp. 64-71. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-3-page-64.htm>
- Porter, M. (2005), *Windows of the Soul. The art of Physiognomy in European Culture 1470-1780*. New York: Oxford University Press.
- Regier, J. (2019). Reading Cardano with the Roman Inquisition: Astrology, Celestial Physics, and the Force of Heresy. *Isis*. 110(4), pp. 661-679. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/706783>
- Rider, C. (2019). Magic and Gender. En Sophie Page & Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic* (pp. 343-355). London and New York: Routledge.
- Rider, C. (2006). *Magic and Impotence in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Siraisi, N. (1997). *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*. Princeton: Princeton University Press.
- Siraisi, N. (1991). Girolamo Cardano and the Art of Medical Narrative. *Journal of the History of Ideas*, 52(4), pp. 581-602. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/2709967>
- Stephens, W. (2001). *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Tester, J. (1990). *Historia de la Astrología Occidental* (1987). México: Siglo XXI.
- Von Stuckrad, K. (2005). *Astrología. Una historia desde los inicios hasta nuestros días*. España: Herder.

Von Stuckrad, K. (2005). The function of horoscopes in biographical narrative. Cardano and After. En Günther Oestmann; H. Darrel Rutkin; Kocku von Stuckrad, *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the history of astrology* (pp. 225-240). New York: Walter de Gruyter.

Vanden Broecke, S. (2005). Evidence and conjecture in Cardano's horoscope collections. En Günther Oestmann; H. Darrel Rutkin; Kocku von Stuckrad, *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the history of astrology* (pp. 207-223). New York: Walter de Gruyter.

Fuentes

Cardano, G. (1991). *Liber de libris propriis* (1575), en *Girolamo Cardano, Mi Vida*, Madrid: Alianza (traducción e introducción F. Soccas).

Cardano, G. (1991), *De utilitate ex adversis capienda* (1561), en *Girolamo Cardano, Mi Vida*, Madrid: Alianza, pp. 323-325 (traducción e introducción F. Soccas)

Cardano, G. (2004). *De libris propriis: The Editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with Supplementary Materials*, Milano: Angeli (ed. Ian Maclean)

CAPÍTULO 3

Las autobiografías espirituales en el mundo católico postridentino: mujeres, religiosidad y autoría

Lucía Uncal

“Jesús, María, José, y nuestra Santa Madre Teresa de Jesús,
en cuyos nombres hago esto que la sagrada obediencia me ordena”

Ana de San Bartolomé

Una mujer, monja. Posiblemente en sus cincuenta. Una habitación iluminada por una vela. Escribe alternativamente en papeles, fervorosamente. Tiene una orden clara que debe obedecer: escribir sin filtro todas sus experiencias místicas, esos contactos íntimos con Dios que ha detallado a su confesor. Tiene miedo, incluso en un arrebató podrá quemar los papeles. Dos mujeres, monjas de la orden de las Carmelitas Descalzas. Una, en su lecho, recuerda sin orden aparente los sucesos de su vida espiritual, con disimulado orgullo. La otra, más joven, transcribe todo lo que oye. No están solas, Jesucristo, su padre y marido, se encuentra al pie de la cama.

Estas escenas, aunque ficcionales, podrían haber acompañado la escritura de muchas de las autobiografías religiosas femeninas. En este capítulo nos escurrimos entre los muros de los conventos postridentinos con el objetivo de reconstruir las tensiones, disputas, alianzas, convenciones y emociones que confluyen en la mano de la monja que escribe, o en la boca de la que enuncia, su propia *Vida* espiritual.

Nuestro recorrido empieza de “adelante para atrás”, tomando herramientas de las discusiones actuales para ir adentrándonos en el mundo de las religiosas místicas del siglo XVI y XVII. En el campo de la historiografía, el problema de la autoría femenina en la temprana modernidad cobró importancia a finales de la década de 1980, a medida que avanzaban las investigaciones sobre las mujeres como actrices sociales, el feminismo como perspectiva académica y los estudios de género como campo disciplinar. En ese contexto, la intención de llegar a “la voz de las mujeres” en el pasado echó luz sobre una fuente poco consultada, especialmente por tratarse de documentos en mayor medida inéditos o manuscritos: las autobiografías espirituales o *Vidas*.

Frente a estos escritos las investigadoras⁸⁵ comenzaron, en un juego de espejos entre la científica del presente y la monja escritora del pasado, a indagar en torno a las condiciones por las cuales esa palabra había sido posible. Nacen en este contexto los trabajos fundantes de Sonja Herpoel (1987), Electa Arenal y Stacey Schlauf (1990) e Isabel Poutrin (1995).

El encuentro con esas voces guardadas en antiguos monasterios y archivos, estuvo atravesado por una serie de debates en torno a las condiciones de producción, a la posibilidad de autoría dentro de una relación jerárquica institucional y de género, y a las especificidades de la práctica (y la experiencia) de la escritura de las mujeres. Para estas investigadoras, encontrarse con documentos de autoría femenina invocaba de forma problemática la relación entre lenguaje y género, desembocando en la pregunta sobre la existencia de una voz femenina propia en un mundo simbólico-comunicacional construido a imagen y semejanza de los hombres⁸⁶.

Este problema era (y es) central tanto para los estudios de género y del lenguaje como para la historia de las mujeres, despertando muchísimos interrogantes. Estos documentos... ¿nos acercan a una forma específicamente femenina de lenguaje? En ese caso ¿Es posible rastrear una apropiación condicionada por el género? Sin embargo ¿es posible reducirlo a una forma unívoca? Estas preguntas no son fáciles de responder, si es que existe una respuesta única y final⁸⁷. Abordar las formas de enunciación de las mujeres es un problema que nos atraviesa hasta hoy, tanto en las ciencias sociales como en los movimientos feministas. Este capítulo no está exento de estos debates. Por esta razón, se hace necesario elaborar una mirada que complejice el acercamiento a estas fuentes, en pos de situarlas en su propio marco.

Las autobiografías espirituales no son textos transparentes, existen en ellos muchísimas mediaciones y puntos de fuga que les confieren múltiples aristas⁸⁸. Este llamado de atención se

⁸⁵ En femenino, porque casi en su totalidad son mujeres.

⁸⁶ No es casual que Margaret King, reconocida estudiosa sobre la historia de las mujeres en el Renacimiento, haya titulado a su colección de obras de mujeres de la temprana modernidad como "La otra voz" (King, 2007).

⁸⁷ Por lo pronto, dejamos plasmada una advertencia. Marta Vicente (2017 [2003]) indica que reducir el mundo del lenguaje de las mujeres sólo a aquellas que tenían contacto limitado con las masculinidades (es decir, las monjas) implica un recorte estrecho que limita nuestro universo de estudio en términos estamentales, étnicos y sociales, dejando de lado otras experiencias de mujeres que organizan sus estrategias discursivas desde su condición de comerciantes, figuras de la monarquía, conversas, judías, y un largo etcétera.

⁸⁸ Como bien nos señala James Amelang (2003), en su célebre estudio sobre la autobiografía popular en la Modernidad europea, estos "ego-documentos" no deben ser entendidos como las autobiografías contemporáneas. En estas últimas, el sentido del "yo" se encuentra perfectamente delimitado en el sujeto así como la narrativa de la propia trayectoria se encuentra organizada en relación a un género definido. En la modernidad temprana, los rastros de lo que podríamos llamar individualidad no se encuentran escindidos de la vida corporativa (familia, redes de parentesco y patronazgo, gremio, estamento, religión, etc.), y tampoco constituyen un género definido. Así, aunque en estos documentos se exprese en "primera persona la experiencia vivida" (p. 39), este no es un ejercicio solitario (p. 47). Siguiendo a Amelang, es necesario dar cuenta de los "niveles de mediación" (p. 48) que existen en la propia práctica, rastreables en los textos, en pos de dimensionar la intervención colectiva sobre la escritura. Las monjas no estarán exentas de esto, menos aún si consideramos el convento como una institución integrada a una red de jerarquías que intentan reglar las prácticas, los comportamientos y las actitudes de quienes forman parte de la Iglesia Católica.

expresa perfectamente en las tensiones interpretativas que se suscitan en las investigaciones que las analizan y que podemos organizar, de manera esquemática y un tanto reduccionista, entre quienes ponen el peso en la voz y la mirada de la autora, haciendo hincapié en el acto de reafirmación de la escritura e incluso visibilizando comunidades intelectuales de mujeres; y quienes priorizan la relación confesor/guía espiritual-monja/beata como un marco condicionante de la decisión de escribir y de la producción de los textos.

Las *Vidas*, el nombre contemporáneo de las autobiografías espirituales, eran textos realizados por las monjas o beatas respondiendo al mandato de un confesor o director espiritual. El objetivo de las mismas era el poder realizar un “examen de discernimiento” en torno a las experiencias místicas de las religiosas. Esta necesidad ambivalente de control y de producción de discursos se relacionaba con la conformación, hacia fines del siglo XVI, de un modelo de santidad específico ligado profundamente a las transformaciones en las prácticas religiosas e institucionales de una Iglesia postridentina que buscaba rearticularse y renovarse en la disputa espiritual.

En este contexto, el enclaustramiento de los conventos⁸⁹, acción inversamente proporcional a la supresión protestante de los mismos, intentó rescatar y consolidar una vida religiosa contemplativa. En este sentido, la fundación de órdenes descalzas y de conventos otorgó a las mujeres un activo rol en la defensa y difusión del catolicismo, a la vez que las encerró en una nueva organización conventual que, de a poco y de maneras diversas, buscó romper la dinámica medieval de los mismos⁹⁰.

De esta manera, los conventos fueron elegidos como uno de los pilares en la transformación de la imagen de la Iglesia Católica, incorporándose representativamente como centros de castidad, obediencia, trabajo y devoción a Dios. Este proceso de ninguna manera será lineal y pacífico. Los muros, los tornos, las rejas y los locutorios⁹¹ intentaban separar a las religiosas del mundo exterior (conocido como “el siglo”), sumiéndolas en estrictas reglas de comportamiento y trabajo que regulaban sus tiempos, sus vínculos sociales, sus cuerpos y sus mentes, especialmente en los conventos fundados por las órdenes nacidas al calor de la Iglesia reformada.

Por otro lado, es interesante pensar la escritura como una práctica siempre en diálogo con los/las lectores/as para comprender que las estrategias discursivas están atravesadas por esa interlocución. En espacial, los documentos que trabajaremos estarán marcados por sus finalidades posibles y por su circulación o difusión (tanto proyectada como efectiva). Por esto mismo, es vital dar cuenta de los canales de comunicación entre los distintos sectores socioculturales que implica el acto de escribir y leer.

⁸⁹ Sugerimos consultar los capítulos I, II, VII y IX de Po-Chia Hsia (2010).

⁹⁰ La función de los conventos se relacionaba con las estrategias familiares de la nobleza. En este sentido se constituían como espacios donde acudían las mujeres de elite que no podían acceder al casamiento, manteniendo sus espacios de sociabilidad, el honor familiar y su sustento personal. Así, las criadas, la libre circulación, el teatro y el lujo eran elementos cotidianos en una organización que respondía a una lógica familiar-estamental y no a una religiosa. Este modo de vida es uno de los puntos a atacar por parte de la reorganización conventual luego de Trento.

⁹¹ Recomendamos buscar imágenes de estos elementos para tener una idea cabal de los dispositivos de enclaustramiento.

Aunque esta transformación es un proceso central en el pasaje de la Iglesia medieval a la reformada, cabe recordar los reparos propuestos por Ofelia Rey Castelao en relación a la distancia entre la norma y la práctica en los conventos postridentinos, así como su hincapié en diferenciar el nivel de disciplina según órdenes y momentos históricos. La autora remarca que la “autorepresentación” de las instituciones religiosas como espacios de trabajo y pobreza no debe hacernos olvidar que éstos no dejaban de ser ambientes jerárquicos organizados en torno a la desigualdad social. (Rey Castelao, 2009).

Tomando en cuenta estos recaudos, podemos afirmar que esta mutación reorganizó las relaciones jerárquicas dentro de la Iglesia, al reforzar el control masculino sobre los conventos y órdenes femeninas. El paradigma de esta nueva etapa será la relación entre los confesores/guías espirituales y las monjas (y en menor medida las beatas), cobrando gran importancia el fenómeno de las religiosas místicas escritoras. Así, en la aparición de estos emergentes, confluye la constitución de los conventos como dispositivos de disciplinamiento y propaganda con el desarrollo de un nuevo modelo de santidad ligado al misticismo y la oración interior o mental⁹². El modelo místico de religiosidad ponderaba una experiencia interior de comunión con Dios a partir de un entendimiento que no era lógico ni racional. Este paradigma implicaba en las místicas un acercamiento a Dios a través del alma y del cuerpo. La referente de esta corriente fue Santa Teresa de Jesús (1515-1582), fundadora de las Carmelitas Descalzas, beatificada en 1622 y canonizada en 1662, reconocida como símbolo de la fuerza católica post-Trento y adorada como santa popular incluso antes de su canonización⁹³.

Este modelo tuvo su esplendor en el período siguiente al Concilio de Trento, especialmente en el siglo XVII⁹⁴, aunque sus raíces se remontan a la Edad Media. A partir del siglo XIII la autoridad papal comenzó a reconocer los procesos de santidad, marcándose una clara diferencia de género ya que, mientras los hombres podían acceder a ellos por distintas vías, las mujeres sólo podían hacerlo a través de la mística. De esta manera es que religiosas y beatas pudieron ocupar una posición pública y de importancia en la renovación de la Iglesia Católica, basando su autoridad en “la relación privilegiada que tenían con Dios y en sus rigurosas penitencias” (Poutrin; 2006, p. 536). El campo de la espiritualidad era, entonces, uno de los pocos espacios donde las mujeres podían ejercer algún tipo de poder dentro de la institución.

Por esta razón, la adopción del misticismo como canon de la religiosidad católica barroca no fue un proceso exento de tensiones. Nos ubicamos en un momento en que la jerarquía eclesiástica intentaba definir el dogma católico y controlar las prácticas litúrgicas en un contexto de disputa religiosa, por dentro y por fuera de la Iglesia. En este contexto inestable, el límite entre

⁹² En este punto es interesante la caracterización de los conventos como “laboratorios de santidad femenina” que realiza Poutrin. Frente a la imposibilidad de conciliar el misticismo con la vida mundana, el enclaustramiento marcó un devenir hacia la dimensión dolorosa y auto flagelante de la mística (Poutrin; 2006, p. 538)

⁹³ Recomendamos dirigirse al capítulo 10 de este libro.

⁹⁴ Este modelo de santidad pierde vigencia hacia el siglo XVIII.

ortodoxia y herejía era opaco y la sospecha estaba a la orden del día. En el caso del misticismo, sus puntos de contacto con otros movimientos heréticos/reformadores de principio de siglo⁹⁵, condenados por la Inquisición, generó que se construyera a su alrededor un aparato de vigilancia. Así, las trayectorias de las monjas y beatas⁹⁶ místicas oscilaron entre la canonización y la Inquisición (Poutrin; 1995: Capítulo 1). La escritura autobiográfica, su lectura, circulación y difusión jugaron un rol central en esa disyuntiva.

A la par, estas experiencias místicas eran altamente promocionadas, ya que se integraban perfectamente con los ideales de la religiosidad católica reformada al sostenerse sobre la idea de vocación espiritual. En los relatos de sus vidas ejemplares, estas mujeres acudían al llamado de Dios desde muy pequeñas, abandonando la mundanidad y resistiéndose a la vida familiar, al casamiento y/o a la maternidad para acceder al status religioso. Los obstáculos y las luchas que ellas debían enfrentar antes de entrar al convento las acercaban representacionalmente a las/os Santos/os de la época romana, aunque en su caso el acceso a lo divino no estaba mediado por el martirio o la muerte⁹⁷. Hacia el siglo XVII, el modelo de santo/a asceta, peregrino/a y mártir ya no era útil para una institución que necesitaba engrosar sus filas con predicadores, misioneros y monjas intramuros. Así, el nuevo modelo de santidad enarbolaba al fervor por el amor divino como la puerta de entrada al mundo celestial, suceso encarnado en la unión mística con el corazón de Dios. La llave, en todo caso, era la contemplación y la despersonalización, acciones que permitían concretar la aniquilación de la voluntad propia, condición ideal necesaria para garantizar la “sagrada obediencia” y la vida conventual reformada.

Específicamente, las experiencias místicas se traducían en una serie de vivencias, visiones y prácticas sobre el propio cuerpo que se ubican en una fina línea entre lo divino y lo demoníaco. Las monjas y beatas aseguraban interactuar con Cristo, vinculándose con él como madres, hijas y, también, esposas. Por esto mismo Jesús aparecía frente a ellas como niño, autoridad paternal o tierno compañero, según fuera el caso. Estas visiones se ubicaban perfectamente dentro del imaginario barroco en el cual la teatralidad, el efecto y la espectacularidad dialogaban con la emocionalidad de un cuerpo definido por sus experiencias y sensaciones. Corazones atravesados por flechas prendidas fuego, éxtasis con alto contenido erótico, estigmas y escenas demoníacas se acompañan de estados físicos extremos como el ayuno, el insomnio⁹⁸, el exceso de trabajo, la enfermedad y los auto-castigos. Según Borja (2002) las autobiografías religiosas constituyen narrativas del “cuerpo barroco” que se presenta como un enemigo a vencer, siempre

⁹⁵ Nos referimos al alumbradismo y el quietismo.

⁹⁶ Las beatas constituyen un caso particular ya que son mujeres con vocación religiosa que no han tomado el hábito, por lo que viven en comunidades femeninas por fuera de los conventos. Su grado relativo de autonomía y su popularidad constituyen un problema para la jerarquía católica.

⁹⁷ Tampoco por el ascetismo como vemos en numerosas autobiografías, entre ellas las de Ana de San Bartolomé.

⁹⁸ En palabras de Rosa Alabrús, “las monjas dormían poco y soñaban mucho. Las autoras de auto biografías dejaron constancia de que reducían sus horas de reposo a tres o cuatro horas y dormían en condiciones físicas difíciles” (Alabrús, 2015).

sufriente y enfermizo, pero también como un escenario teatral sobre el cual se despliega la experiencia mística y el disfrute del alma (pp. 6-7). En este sentido, la vida conventual estricta que adoptaban las místicas reponía sobre lo corpóreo, donde se localizaba el pecado, la penitencia y el castigo como vías de purgación y limpieza. De esta manera, el desprecio por el cuerpo físico tenía su contrapartida en el goce del cuerpo espiritual. Aun así, siguiendo a Ferrús Antón (2004), podemos considerar la relación entre el cuerpo y el alma como dialógica y no necesariamente contradictoria, lo que se traduce en una sensorialidad trascendente donde el espíritu percibe sensaciones materiales y orgánicas: su corazón arde y sus ojos perciben. Para esta autora, la escritura de las autobiografías intentaba limitar aquellas experiencias de un “yo-cuerpo” que, al trasladarse a las palabras, se convertía en auto-expresión. En este juego de ambivalencias “el yo-cuerpo ensarta y enlaza los episodios de la narración, se apodera del texto hasta absolutizarlo y poseerlo, es la matriz que sostiene el relato. No obstante, aunque su guión obedece a una tecnología de control, perfectamente diseñada para acallar al “cuerpo pecador”, más todavía si es femenino, diversos lenguajes permitirán traspasar el cerco corporal, esquivarlo, para dejar hablar a una mujer que quiere escribirse, que desea relatar su deseo, la tecnología ha dejado espacio para el peligroso suplemento. Los sentidos del alma, los lenguajes del dolor y el martirio, la manipulación del ideal de *imitatio Christi*; pero, sobre todo, la memoria de un goce, de compleja articulación y escandaloso sentido, serán los mecanismos que la mujer utilice para *hacer pasar*, una historia, un deseo, un cuerpo, que sólo a ella pertenecen. (Ferrús, 2004, p. 76).

Es evidente que este tipo de vivencias no pasaban desapercibidas a ojos de los confesores y es debido a ese carácter ambiguo que surgía la necesidad de discernir su origen. Como mencionábamos, existían dos posibles respuestas. Por un lado, si se consideraba que éstas eran genuinamente divinas, se abría el camino hacia la canonización. Éste, deseado y promovido por la Iglesia, traía aparejada fama y prestigio para el confesor de la posible santa, para su convento y para su orden. Por esta razón los guías espirituales mandaban a sus dirigidas a escribir relatos de sus vivencias, con el fin de hacerlas conocer y promover el proceso de canonización. Por el contrario, la sospecha de que esas experiencias fueran imposturas o tuvieran naturaleza demoníaca, tenía como consecuencia la intervención de la Inquisición. Esta intromisión, o incluso la mera posibilidad de que eso ocurriera, bastaban para generar todo tipo de murmullos, desprestigios y conflictos para la monja, el confesor, el convento y, en casos extremos, para toda la orden. Por esto mismo, las experiencias místicas generaban un celo particular en las autoridades eclesíásticas y una desconfianza en las monjas menos fervorosas. La orden de escribir, entonces, respondía a un “examen de discernimiento” a cargo de los confesores o guías espirituales de la monja o de la orden. Este es un elemento clave que ha llevado a Sonja Herpoel (1987) a proponer el concepto de “autobiografías por mandato”, para dar cuenta cabal de los textos como productos de la relación jerárquica entre confesor-monja. Sin embargo, si la decisión no provenía de la autora ¿significaba que las monjas no tenían deseo de escribir los sucesos de su vida espiritual? No necesariamente. Es en esta tensión donde se ubica gran parte de la complejidad de los documentos que analizamos aquí.

Las autoras y autores que hacen hincapié en el carácter de mandato, revelan las emociones que rondaban el acto de escribir. James Amelang (2003) retoma el concepto de “ansiedad de autoría” para abordar los aspectos “negativos” de la práctica escrita. En este sentido, Rosa Alabrús, Isabel Poutrin y otras destacan el recelo que algunas religiosas sentían para dar a conocer sus experiencias “privadas” -es decir, de los muros del convento hacia adentro-, sin saber el alcance que tendrían sus escritos. Este resquemor llevaba a las monjas, quienes no podían simplemente negarse a escribir, a realizar actos de resistencia como quemar o esconder los papeles, solicitar al confesor que no los hiciera públicos o dilatar la escritura. Para muchas religiosas, el hecho de escribir los sucesos de su vida generaba sentimientos de pánico y miedo, viviéndolo como una experiencia traumática. Esto no se debe sólo a la amenaza de la Inquisición, sino que el acto mismo de escribir implicaba convertirse en autoras, ponderando el propio punto de vista y acercándose a la palabra escrita, un universo conocido, pero al fin de cuentas ajeno. De esta manera, las mujeres religiosas, quienes debían ser castas, virtuosas, obedientes y *silenciosas*, se establecieron como “escritoras intrusas” al tomar la palabra, incluso cuando esto era ordenado por sus superiores.

Esta posición incómoda no implicaba que las monjas rechazaran su condición de “autora”. Algunas, como Santa Teresa de Jesús, adoptaron ese rol con prestancia, constituyéndolo como un acto de reafirmación. El punto es que el deseo, si es que existía como tal, no podía mostrarse explícitamente, por lo que aparecía en las *Vidas* de manera esquiva y oblicua. De este modo, la toma de la palabra implicaba para estas mujeres un uso táctico del discurso que excusaba y habilitaba su intromisión. Así, a través de una “retórica de la descalificación de sí” (Amelang, 2003, p. 141), las autoras se disculpaban, acusaban obediencia, ignorancia o mandato divino para justificar su acción. Es por esto que la escritura de este tipo de autobiografías se sostiene sobre un doble movimiento, por un lado, el de la reafirmación y, por el otro, el de la ambigüedad (Amelang, 2003, pp. 247-248).

En este sentido, Electa Arenal y Stacey Schau (1990) proponen dividir las estrategias de las escritoras religiosas entre débiles y fuertes, estableciendo un juego de palabras con la manera en que las monjas se presentan a sí mismas en un contexto reñido entre la ortodoxia y la heterodoxia. Así, entre las primeras se ubican aquellas que las posicionan de una manera inferior, como autoproclamarse ignorantes. Entre las segundas se encuentran aquellas que las habilitan no sólo a enunciar su vida sino a dar cuenta de su conocimiento religioso, como el hecho de sustentar su autoridad en la unión mística con Dios. Esta perspectiva es acompañada por Isabelle Poutrin, quien afirma que las monjas eran conscientes de que su escritura implicaba producir un discurso dirigido a ciertos lectores particulares en circunstancias situadas, es decir, que escribían en función de quién accedería a sus escritos y a cómo los leería (Poutrin, 1995, Capítulo 8). Así, a pesar de verse obligadas a enfrentar esta práctica, no debemos perder de vista que las religiosas se posicionaban como agentes activas de la misma.

Comenzamos el capítulo con una cita de la autobiografía de Ana de San Bartolomé, ni más ni menos que la frase que da comienzo a sus memorias: “Jesús, María, José, y nuestra Santa

Madre Teresa de Jesús, en cuyos nombres hago esto que la *sagrada obediencia* me ordena”⁹⁹. Ésta era una fórmula común para iniciar las *Vidas*, amparando el escrito bajo las autoridades divinas y escudando la acción de la monja dentro del mandato de la obediencia al director espiritual. De esta manera, las religiosas autoafirmaban su lugar de escritoras sin dejar de posicionarse dentro de la jerarquía católica. A su vez, enunciar que el dictamen de escribir descendía directamente de Dios constituía una maniobra que permitía a las religiosas burlar simbólicamente la relación asimétrica con el confesor y escribir con seguridad y firmeza, sin romper con los mandatos designados para su género y su rol dentro de la Iglesia (Poutrin, 1995, Capítulo 8). En el caso particular de Ana de San Bartolomé, vemos que incorpora a Santa Teresa a su propio panteón de autoridades divinas, lo que habla de su devoción particular pero también de cómo se ubica dentro de una narrativa de la autoridad religiosa femenina.

Hacer foco en la relación desigual entre monjas, beatas y confesores, que se encarna en la orden de escribir, no debe hacernos creer que éste vínculo se desarrollaba únicamente de manera violenta, autoritaria u opresiva¹⁰⁰. Existían también alianzas y negociaciones e incluso hay casos en los que podemos hablar de una “co-autoría” (Alabrús, 2019, pp. 157-159). Lo mismo sucede entre las monjas. Encontramos entre los muros de los conventos relaciones de sororidad –en el sentido más estricto de la palabra–, ayuda mutua e intercambio; así como también de competencia, recelo y conflicto. Éstas se trasladan a las *Vidas* permitiéndonos comprender los contextos de producción de las religiosas. En este sentido, Electa Arenal y Stacey Schlauf incorporan una dimensión colectiva de la escritura y proponen la existencia de una comunidad intelectual dentro del convento; espacio provechoso para la autonomía, las redes y las alianzas femeninas, alejado de la violencia marital y las exigencias de la maternidad y la familia. Para estas autoras, las autobiografías contemplan la necesidad de construir una memoria y una historia propias de las religiosas, generando un discurso autoconsciente, ligado a ese universo reflexivo de mujeres. Las monjas, a diferencia de los hombres de la Iglesia, habrían desarrollado un intelecto integral, que incorporaba la dimensión física, racional, emocional y espiritual a través de la experiencia mística. (Electa & Schlauf, 2006). Las autoras, de esta manera, presentan un mundo conventual muy dinámico, donde las monjas leen, circulan información, escriben, corrigen y comparten textos propios o ajenos.

En relación a los manuscritos, es preciso señalar que las *Vidas* no son escritos originales en los términos que entendemos hoy. La escritura en la modernidad temprana es una práctica profundamente convencionalizada. En este sentido, es muy importante que no tomemos la

⁹⁹ El subrayado es nuestro

¹⁰⁰ Tomamos nota de lo que expone I. Poutrin: “El vínculo entre el confesor y su penitente descansaba sobre bases variables: o el confesor era el de la comunidad, y en este caso su autoridad estaba garantizada por el superior del convento; o la monja podía haberlo elegido, con la autorización de su superior, y en este caso el vínculo se basaba en la obediencia voluntaria de la penitente a su director. Los confesores capaces de dirigir a las monjas más notables formaron una élite de profesores de teología y líderes de órdenes religiosas, a veces autores de obras de espiritualidad. Para estos hombres, fue gratificante dirigir el alma de una futura santa y así pasar a la posteridad” (Poutrin, 2007, p. 10 Traducción propia).

información que allí encontramos como datos fehacientes, sino que hagamos el ejercicio de abordarlos como construcciones que buscan instituir un discurso legítimo con una finalidad específica. En este sentido, encontramos en ellos diferentes fórmulas, convenciones y lugares comunes ineludibles que redundan en un formato autobiográfico común que buscaba imitar diversos modelos y fuentes. El ejemplo paradigmático es la autobiografía espiritual de Santa Teresa de Jesús, donde relata la manera en que le fueron otorgados los favores divinos y la forma en que entraba en comunión con Dios a través de la oración interior. Su caso se convirtió en canon e influyó enormemente en las monjas que la sucedieron. A la par, la hagiografía fue una referencia constante en la manera de narrar la vida espiritual de las místicas. Consideremos que las religiosas entraban en contacto con las historias de los santos y santas desde muy pequeñas, ya que se trataba de una narrativa muy expandida –tanto en formato escrito como oral-. En este sentido, los textos de las monjas místicas medievales, especialmente aquellas que provenían de la Península Itálica como Catalina de Siena, se constituyeron como modelos de santidad a la vez que literarios (Alabrús, 2019, p. 155; Poutrin, 1995: capítulo 4). Vale destacar que las fuentes que nutrían la pluma de las monjas no siempre se correspondían con la literatura religiosa. Las visiones, especialmente aquellas que se relacionaban con el matrimonio espiritual con Cristo, se correspondían con el estilo del amor cortesano y la simbología monárquica. La experiencia y la narrativa autobiográfica mística no estaban aisladas de su propio contexto cultural, por lo que en ellas encontramos diversos usos y apropiaciones del vocabulario judicial, de la poética barroca y de la monarquía. (Poutrin, 1995: Capítulo 5).

Para concluir este apartado y sumergirnos en la lectura de la autobiografía espiritual de Ana de San Bartolomé, quisiéramos hacer un comentario más sobre los usos y abordajes posibles a este tipo de fuentes de la mano de las autoras que venimos reseñando. Alison Weber propone analizarlos como “textos sociales, esto es, como series de intercambios comunicativos” (Weber, 2005, p. 118), observando sus múltiples usos. Rosa Alabrús, por su parte, nos advierte que las *Vidas* no nos permiten conocer la trayectoria vital de las monjas, sino “su imaginario y, sobre todo, la función de su narración: la construcción del arquetipo de santidad” (Alabrús, 2019, pp. 158-159). En este sentido, nos parece interesante destacar la pregunta de Isabelle Poutrin con respecto a si las monjas son “feministas *avant la lettre*”, interrogante por demás provocativo en los tiempos que corren. Encontramos con documentos de primera mano escritos por mujeres, o con una alta participación de ellas en la producción, en el marco de una cultura predominantemente masculina puede llevarnos a creer que se trata de escritos contestatarios. Pero, como solemos decir en nuestra disciplina, el asunto es “más complejo”. La autora mencionada remarca que estas mujeres escribían y concebían sus vidas desde una grilla de lectura religiosa por lo que, cuando reponían y relataban las situaciones de opresión que vivían, no lo hacían cuestionando el orden establecido. Por el contrario, los sufrimientos que ellas reseñan poseían un valor meritorio que abonaba su camino a la santidad –es decir, que los veían positivamente- (Poutrin; 1995: Capítulo 2). En todo caso, las prácticas de resistencia y autonomía de las mujeres religiosas debemos encontrarlas a contrapelo, entendiendo cada caso, relación y situación en particular. No tenemos que perder de vista que escribir era el mandato de una institución

jerarquizada que buscaba construir una nueva propaganda a partir de una “retórica de la verdad de la experiencia católica” (Amelang, 2003, p. 134) de sus mujeres enclaustradas, fervorosas militantes de la Iglesia Católica. En todo caso, será necesario buscar los intersticios en los que “alzan la voz para poner el dedo en la llaga, para protestar, para reinterpretar desde su propia óptica, para reivindicar nuevos derechos, para expresar su creciente autonomía y el gusto con que empuñan la pluma” (Herpoel, 2013, p. 246). Teniendo en cuenta todos estos elementos, iniciaremos el recorrido por la *Vida* de nuestra carmelita descalza.

Ana de San Bartolomé

La Beata Ana de San Bartolomé (1549-1626) provenía de una familia de productores rurales castellanos. Inició su camino dentro de la institución eclesiástica en 1570, ingresando en la orden de las Carmelitas Descalzas como monja lega o de velo blanco¹⁰¹, sin saber escribir ni leer. En los primeros años de su vida religiosa conoce a Santa Teresa de Jesús, a quien cuidó como enfermera en los últimos años de su vida, y de la cual se volvió confidente, secretaria y seguidora. Bajo su protección aprendió a escribir¹⁰². Luego de la muerte de Teresa, Ana tuvo un rol importante en la propagación de su devoción y su canonización como Santa. Su carrera dentro de la Iglesia se relacionó directamente con la política católica postridentina y constituyó un ascenso excepcional. Accedió a ser monja de velo negro, luego priora y fundadora de conventos carmelos reformados en Francia y Países Bajos, enclaves de la disputa con el protestantismo y de los conflictos políticos de la monarquía de los Habsburgo. En ellos se relacionó con grandes figuras, como el Cardenal Bérulle y la infanta Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II y Soberana de los Países Bajos.

Entre 1607 y 1626 escribió sus dos autobiografías: la de Amberes (autobiografía A) y la de Bolonia (Autobiografía B), llamadas así por el lugar donde se conservan los manuscritos. Éstos son textos fragmentarios escritos a lo largo de distintos años y un poco erráticos, ya que responden a la narrativa de los recuerdos de su autora. Esto se profundiza debido al estilo de escritura de Ana, propio de alguien que tuvo un acceso tardío a las letras desde un universo

¹⁰¹ Se refiere a las religiosas encargadas de los trabajos manuales dentro del convento a diferencia de las hermanas de velo negro, quienes se dedican exclusivamente a la contemplación y la oración.

¹⁰² También se acuerda esta declarante que, estando un día la Madre en Salamanca, hallándose la santa Madre fatigada por tener muchas cartas a que responder, le dijo a esta declarante: “Si tú supieras escribir, ayudarías me (me ayudarías) a responder a estas cartas”. Y ella le dijo: “Deme Vuestra Reverencia materia por donde aprenda”. Dióle una carta de buena letra de una religiosa descalza, y díjole que de allí aprendiese. Y esta testigo le replicó que le parecía a ella que mejor sacaría de su letra, y que a imitación de ella escribiría. Y la santa Madre luego escribió dos renglones de su mano y dióselos; y a imitación de ellos escribió una carta esta testigo aquella tarde a las hermanas de San José de Ávila. Y desde aquel día las escribió y ayudó a responder las cartas que la Madre recibía, sin haber, como dicho tiene, tenido maestro ni aprendido a escribir de persona alguna, ni haberlo aprendido jamás, y sin saber leer más de un poco de romance, y con dificultad conocía las letras de cartas; por do conoce ser obra de Nuestro Señor para que ayudase a la Madre en los trabajos y cuidados que por su amor pasaba con tanta alegría y regocijo. Extraído de Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1934, tomo 1, pp. 172-174.

oral¹⁰³. No está claro bajo la dirección de quién los escribió, pero en ellos se trasluce el deseo y la seguridad desde la que escribía Ana, convencida de que a través suyo se continuaba la labor de Santa Teresa, aspecto que le confiere una auto-afirmación profunda. Las autobiografías de Ana –así como otros documentos personales- fueron editadas en la década de 1980 por Julián Urkiza. A continuación, reproducimos algunos fragmentos, alternando las dos autobiografías en pos de respetar un orden cronológico.

Vida familiar, infancia, llamado divino y devoción

Mi padre hacía las Pascuas y fiestas de Nuestro Señor muy solemnes en el lugar, y mi madre todas las fiestas de la Madre de Dios, que lo tenían así concertado los dos. Tenían mucha caridad y compasión de los pobres y cada sábado se amasaba en casa pan para los pobres. Y el domingo, antes de ir a misa, era su devoción de enviar un panecillo y un pote de vino a los conocidos del lugar que eran pobres. Y si estaban enfermos, mi madre luego los iba a visitar y a ver lo que habían menester. A unos daba lienzo para las camas y a otros botica¹⁰⁴ y hacía que los sirviesen y consolasen. Y tenía mucha lástima de los niños que quedaban huérfanos y hacía por acomodarlos. Y una vez yo me acuerdo que lloraba un niño por la calle y dijo: “Vayan a ver aquel niño si tiene padre o madre y, si no le tiene, métanmele acá”. Y esto hacía muchas veces y lo regalaba en lo que podía y acomodaba (Autobiografía B, p. 425).

Y después que yo sabía hablar, me andaba tras de mi madre. En viéndola sentada, me sentaba con ella que la quería mucho, porque hablaba de Dios y me llevaba consigo a la iglesia y miraba con atención las imágenes de Cristo y, sin sentirlo, hallaba encendido mi corazón. Y cuando podía escaparme de casa, me iba a la iglesia y me ponía en un rincón de una capilla de la Virgen, porque estaba más escondida y rezaba el rosario... y cada vez que se nombraba a Jesús, me arrodillaba, que tenía un gusto muy grande de nombrar el nombre de Jesús (Autobiografía B, p. 426).

Tomé devoción con algunos santos; primero a los ángeles, y con ellos a san José, que era yo tan simple que le tenía por ángel, y a la Virgen Santísima primero, que confiaba mucho en ella, y a las once mil vírgenes, y a san Juan Bautista, y a otros santos. Y cada día les pedía me guardasen de pecar y en particular les pedía la castidad. Y con estos abogados yo andaba muy consolada y aficionada al buen Jesús, que me hallaba muy movida de su amor, y todo lo que hacía era deseando que Él me viese y me mirase y se contentase de mí. Estos eran de ordinario

¹⁰³ Según Darcy Donahue "la gramática y el vocabulario de Ana reflejan las formas fluctuantes del español rural de Castilla en el tardío siglo XVI. Su ortografía es errática y exhibe numerosas características del lenguaje oral como las metátesis o el intercalar sonidos entre las palabras. Muchas de estas características reflejan formas arcaicas o antiguas usadas entre los campesinos castellanos. Su sintaxis también revela aspectos del lenguaje hablado. (Donahue, 2008, p. 21. Traducción propia).

¹⁰⁴ Medicinas.

mis deseos y pensamientos. Cuando estaba sola miraba por las ventanas a los campos por ver si le veía con harta inocencia; mas como era niña, cuando me juntaba con otras de mi edad y jugaban, yo también deseaba jugar, y un día estaba en la oración consolada, debía de ser consuelo de niños, y dije al Señor: “Señor, dadme licencia, iréme con las otras niñas a jugar y luego volveré”. Y me parecía que el Señor lo gustaba, aunque cuando yo dejaba de rezar a mis devotos algún día, temía si se enojarían y luego tornaba a pedirles perdón y continuaba (Autobiografía A, pp. 282-283).

Estaba mi alma tan encendida en la Pasión de Jesucristo, que si iba a la iglesia y veía las pinturas de la Pasión del Señor, yo lloraba y quería ser pobre y maltratada por su amor... Lo que podía dar de los vestidos sin que se viese, lo hacía, y me quedaba sólo con lo de encima que se veía, y dábalo a los pobres, y todo lo que podía tomar lo llevaba, y escondía la comida. Y un día díjome una mi hermana: “¿Tú no has comido lo que te dan?”. Yo dije que sí, y mi intención era que si no lo comía el cuerpo, lo comía el alma. Y un día dije al confesor que engañaba a mis hermanos diciéndoles que comía con esta intención, si sería mentira que no la deseaba decir por todo el mundo; más que creía esto era verdad. Y díjome: “¿Quién os ha enseñado que esto no es mentira, siendo vuestro intento darlo al alma?”. Esto hacía por la Pasión de Jesucristo (Autobiografía A, p. 295).

Desde esta edad de nueve años me dio el Señor tan gran deseo de servirle siendo monja o ermitaña que, viendo ser imposible alcanzar que mis hermanos me metieran monja, determinéme con una mi compañera que, poniéndonos de hábito de hombres, nos fuéramos a un desierto y lo teníamos concertado y hechas unas esclavinas como ermitaños. Mas a la noche que habíamos de salir de nuestras casas, ni ella halló la puerta de la suya para salir, ni yo pude subir por un árbol por donde pensaba saltar por unas tapias bajas, que por la puerta no pudiera salir sin ser sentida, y así quedamos tratando después que no era voluntad de Dios siguiéramos aquel camino, sino esperar en el Señor que él daría orden como nos metiesen monjas (Autobiografía A, p. 262).

A los diez años murieron mis padres... y (mis hermanos) me enviaron a guardar el ganado al campo, aunque era cerca del lugar. Yo lo sentía mucho al principio; mas luego el Señor me consoló y los campos me eran deleites y los pájaros me recogían con su canto, que si empezaban a cantar me estaba las horas recogida. Y muchas veces venía el Niño Jesús y se me sentaba en las faldas y le hallaba allí cuando tornaba en mí. Lo que aquí sentía en mi espíritu no lo sé decir, que yo me hallaba en un cielo glorioso, que deseaba vivir allí siempre y que no viera más gentes y quisiera irme a un lugar muy lejos. Y una vez dije al Niño Jesús: “Señor, pues me hacéis compañía, no vamos más donde haya persona, sino vámonos solos a unas montañas, que con vuestra compañía no me faltará nada”. Mas reíase y sin hablar me mostró no era aquello lo que quería de mí. Yo amaba ya tanto la soledad con tal compañía que con ver gente me era la muerte. Algunas veces me tomaban las noches sin sentirlo media legua del lugar y, espantados mis hermanos, me buscaban y reñían. Más no me espanto que, como no sabían la compañía que yo tenía, ni se lo dije jamás, podían pensar en otra cosa. (Autobiografía A, p. 283.)

Deseo de ser monja de la Orden Carmelita Descalza y rechazo de la vida mundana

Mis hermanos, como me veían ya tan grande, trataban de casarme. Yo no tenía esos pensamientos. Llamaba a la Virgen, que había tomado por Madre, y a todos mis (santos) devotos y acrecentaba las devociones y penitencias. Iba a la iglesia y escondíame en una capilla que había de la Concepción de la Virgen Nuestra Señora, y los pies desnudos y las rodillas desnudas por tierra, llamábala que me ayudase. Y veníanme mil tentaciones terribles contra mis deseos que me atormentaban y afligían. Y con estas ocasiones no faltaban las astucias del diablo. Mas yo tomaba disciplinas y echábame en una cava desnuda, aunque era húmeda, en el suelo, hasta que se templase la furia de la tentación, y dormía sobre unos sarmientos y otras cosas ásperas en lugar de la camisa, y ésta daba a los pobres, porque no supiesen en casa iba sin ella. Y poníame otras veces un cilicio de cerdas (Autobiografía A, p. 27).

Una noche, que hacía muy linda luna, una parienta pidió licencia a mis hermanos que yo fuese con ella a su lino, que tenía una heredad junto a las casas del lugar, y estando allá oímos un gran ruido, que yo tuve mucho miedo, y rastraban cadenas y daban fuertes gemidos. Y la que estaba conmigo decíame, como me veía turbada: “No es nada, alguna bestia es que pasa por el camino”. Y luego se apareció cerca de nosotras una visión negra mucho y como una estatua de un hombre de dos estaturas tan grande, tan delgado, y llegando cerca de nosotras yo me desmayé y caí en tierra, diciendo: ¡Válgame la Santísima Trinidad! Y la otra cayó sobre mí por quitarme el miedo. Mas en lo que me duró este desmayo, tornando en mí, me asieron de la mano y me llevaron a casa. Y desde el espacio que había del lino hasta mi casa veía yo que iban delante de nosotras, algo apartado, tres personas vestidas de blanco, y dije: “¿Qué gente es aquella?”, y dijéronme: “Deben ser pastores que vienen del ganado”. Y en llegando a las casas desaparecieron. Conocí que era la Santísima Trinidad, a quien yo había llamado. Quedóme este miedo y flaqueza de corazón, de manera que en entrando en un aposento de noche a solas me hacía temor, traía una sombra mala. Díjelo a mis hermanos, hacíanme decir misas, y como no se me quitaba, era por San Bartolomé, había una ermita cinco leguas de allí de este bendito apóstol y en aquella tierra le son muy devotos. Lleváronme a tener una novena allá, y tres leguas antes de llegar pedí licencia a mis hermanos de ir a pie, porque Dios me hiciese merced de sanarme, y diéronmela. Y como iba cansada, antes de entrar en la ermita me senté y quedéme tullida y fue menester que me llevasen. Y entrando en la ermita se me quitó y quedé sana del todo y con seguridad que se cumplirían mis deseos (Autobiografía A, pp. 288-290).

Entrada al convento San José de Ávila

Ellos todo el camino iban llorando y casi no me hablaban. Yo iba muy alegre, mas por otro camino tan combatida de tentaciones malas, que parecía que todo el infierno se había juntado para hacerme la guerra. Yo no osaba decir palabra que con razón, si la dijera, dijeran era loca

entrar en el monasterio de aquella manera. Y las benditas almas me llevaron el mismo día¹⁰⁵ por la mañana. Y al entrar por la puerta del monasterio, se desapareció toda aquella tempestad, así como si me quitaran un sombrero de la cabeza y quedé como en un cielo de contento, que parecía que toda mi vida me había criado en aquella vida y entre aquellas santas. (Autobiografía A, pp. 291-292).

Nuestro Señor me mortificó muy bien, que en todo el año de noviciado se me escondió y tenía grandes sequedades. Yo me afligía más que de los trabajos pesados. Y díjele un día: “Señor, parece que me habéis engañado en traerme aquí y dejarme sola. Si yo pensara estar sin vuestra vista, no viniera, que por teneros con más libertad he venido”. Y díjelo a mi maestra y rióse mucho de mi simplicidad, consolándome que presto volvería el Señor. Y así fue que, en acabando el año de noviciado, volvió su divina presencia como antes.

Este año del noviciado me pusieron en altas actividades y ejercicios, porque la casa estaba pobre y traían obra. Yéndose los oficiales¹⁰⁶ a comer, trabajaban todas en lo que podían, mas como yo estaba moza y con fuerzas, me ofrecía y érales de gusto; que me dejaban algunas veces sudar dos o tres hora. (Autobiografía B, p. 433).

Encuentro con Santa Teresa de Jesús

En julio de 1571, siendo novicia, llegó al monasterio de San José de Ávila la Madre Teresa de Jesús y el mismo día que entró en casa me abrazó y, en viéndome, dijo: “Aunque sea novicia, llévenla a mi celda, que quiero que sea mi compañera. Mas esto yo lo tomé como de gracia, aunque se hizo como lo decía, que me fui a dormir con ella y tenía cuidado de servirla en lo que había menester. Y cuando profesé estaba en la Encarnación. Desde allá mandó que me diesen la profesión, que mis parientes habían pedido la alargasen hasta el día de San Bartolomé, porque era lejos y no podían venir antes. Y la santa no quiso que los aguardasen y mandó que me la diesen el día de Nuestra Señora de la Asunción y envió desde allá a decir lo que se había de hacer como Madre de aquella casa y envió un padre jesuita que predicase, porque era un gran hombre de oficio y por esto puedo decir que me la dio, que las monjas no lo querían hasta que mis parientes trajesen la limosna que habían mandado. Y la santa dijo: “Dénsela luego, no miren en eso”. Y tenían un canónigo amigo que era de los más nobles del lugar, éste la quería tanto que hizo toda la cosa de la profesión (Autobiografía B, pp. 473-474).

¹⁰⁵ 2 de noviembre de 1570

¹⁰⁶ obreros

Jesús como esposo, éxtasis

Un día, al cabo del año (de noviciado), entrando en una ermita que hay de un Cristo a la columna, aparecióseme el Señor en la cruz, crucificado, y lo primero que me dijo respondiome a unos deseos que tenía de saber, si la sed que tuvo en la cruz era sed natural, y díjome: “Mi sed no fue sino de almas, ya es menester que mires en esto y vayas por otro camino que hasta aquí”. Como si me dijera: “No me busques más Niño”. Y mostróme todas las virtudes en perfección, hermosísimas, de que yo me espanté, que me vi lejos de su hermosura y perfección. Y con esto desapareció el Señor, dejándome muy herido el corazón de su amor y de verle tan herido en la cruz del amor de las almas (Autobiografía A, p. 292.).

Y un día, estando sentada haciendo labor cerca del torno, que por divertirme me traían llena de oficios, empezóse mi alma a inflamar en el amor de este Esposo más de lo ordinario, y estando en este acto llegóse a mí el Señor como cuando estaba en el mundo. Venía tan pasito y como detrás, como pudiera venir otro hombre que estuviera enamorado a hacer una gracia a su esposa. Y llegándose más, echó su mano sobre mi corazón y pareció me lo había arrancado; y quedóme tanto dolor en este momento, que sin sentir me quejé. Era tan hermoso que robaba el corazón, y dejómele de tal manera que parecía se quería ir del cuerpo y un dolor excesivo en el corazón. Estas visitas me traían sin poderme divertir¹⁰⁷ (Autobiografía A, p. 296).

Enfermedad y relación con el cuerpo

Duróme esta enfermedad todo el tiempo que nuestra santa¹⁰⁸ estuvo en Beas y en Sevilla, que fue un año. Y un día dije al Señor que me llevase, si era servido o me diese una salud moderada, que pudiese yo traer ejercicio de padecer y no me estorbase de servir a las hermanas. Empecé un poquito poco a andar, aunque con terribles dolores; mas como me podía mandar por mí misma, no me daba pena sino consuelo. Quedé con grande flaqueza y, aunque me acudían con todo lo que podían, las flaquezas eran tan grandes que me daba vergüenza decirlas todas. Y pedí licencia que pudiese comer un poco de pan algunas veces. Traíalo en la fraltriquera¹⁰⁹, algunas veces de quince días, duro como una piedra, que se podía moler. Y cuando despertaba de noche con desmayo, roía de aquel pan como un ratón y parecía que era como si comiera una sustancia que me sosegaba (Autobiografía B, p. 437).

Otra vez me dio un desmayo que me quedé sin hablar y estaban todas en las horas¹¹⁰ de la mañana y la portera había quedado conmigo y, como no tenía cosa qué me dar, se puso muy

¹⁰⁷ distraer

¹⁰⁸ Se refiere a Santa Teresa de Jesús.

¹⁰⁹ Bolsa de tela que se ata a la cintura y se lleva colgando bajo la vestimenta.

¹¹⁰ Es decir, rezando el oficio.

triste. Y llamaron al torno fuertemente y fue a responder y, dejándome así sin hablar, halló en el torno una conserva que no sé lo que era, y metiéndome un poco en la boca, torné.

Estaba la casa tan pobre que se pasaban hartos días sin tener que comer, aun pan faltaba muchas veces, que lo que a mí me acudían pienso lo quitaban de su sustento. Yo tenía harta gana de padecer, mas como me veía tan flaca y que no podía nada, dije: “Señor, ¿qué cosa es tener estos deseos de padecer, estando así?”. Tornéle a decir que me diese salud para emplearlos o me llevase. Y díjome: “Ahora no conviene, ahora has de padecer muchos trabajos en compañía de mi amiga Teresa” (Autobiografía B p. 438).

Servicio a la Santa Teresa de Jesús

La misma noche que llegó la santa de Sevilla le dijo: “Hija, véngase a mi celda, aunque al presente esté enferma”. Y al parecer no estaba para servirla. Había al presente en casa cinco enfermas en cama con calenturas y una muy mala y con tanto hastío que no comía cosa alguna, que se llamaba Isabel Bautista. Y díjome la santa a la mañana, otro día en llegando: “Hija, aunque esté mala, quiero que sea enfermera de estas enfermas, que no hay quien las cure. Yo callé por no ir contra la obediencia, más en mí pensaba: “¿Cómo lo haré que no puedo alzar los pies del suelo?”. Y, como pude, fui a la cocina a aderezar alguna cosa para la que estaba la más mala. Y antes de ir a la celda había una escalera de catorce gradas. Al pie de la escalera yo paré y dije al Señor: “Ayúdame, Señor mío, que yo no puedo subir un paso”. Al postrero de lo alto, aparecióseme el Señor, hermosísimo como las demás veces, como cuando andaba por el mundo, y díjome: “Sube”. Y diciendo esto me hallé subida a sus pies sin trabajo, y fuese conmigo a la celda de la enferma. Y entrando arrióse de cuevas a la cabecera de la cama, como un enfermero que quiere regalar a sus enfermas, y díjome: “Pon aquí eso que traes, y vete a dar a las otras, que yo daré a ésta”. Yo fui como si no hubiera tenido mal ninguno, sana y muy aprisa, con deseos de volver a ver a mi Señor. Y, aunque más prisa me di, cuando volví, no lo hallé. Estaba la hermana tan alegre y díjome: “Hermana, ¿qué es esto que me ha traído, que en vida no he comido cosa que tan bien sepa?”. Y no la dije cosa de lo que había visto entonces, aunque nos queríamos bien; mas después le pregunté si había estado alguien con ella, y me dijo que no. Y con esto yo callé. Mas díjome que se había hallado tan contenta y confortada en el alma, que no parecía que tenía mal. Y luego sanaron todas mis hermanas, y la santa me dijo: “Sea priora de ellas y no me pida licencia; déles lo que viere que han menester” (Autobiografía A, pp. 297-299).

Verdaderamente, era un cielo servirla, que la mayor pena era verla padecer; que serían poco más o menos catorce años, porque desde que entré a tomar el hábito me llevó a su celda, que siempre desde que vivió estuve con ella, si no fue en tanto que fue a Sevilla, que quedé enferma. Y todo este tiempo no me parecía un día, y la santa estaba ya tan acomodada a mi pobre y grosero servicio, que no se hallaba sin mí, tanto que un día me dio una calentura grande, y ella se había de partir al otro día de allí para ir a visitar sus monasterios. Yo no estaba para caminar,

al parecer, y ella me dijo: “No le dé pena, mi hija, que yo dejaré mandado que en quitándosele la calentura me la envíen luego”. Y a la medianoche me llamó y dijo que cómo me hallaba, y yo miré y no tenía calentura, y ella se levantó de su cama y me vino a ver y dijo: “Es verdad, hija mía, que no la tiene; bien podemos caminar, que yo lo deseaba y la encomendaba a Dios”. Y así fue, que nos partimos a la mañana (Autobiografía A, pp. 306-307.)

Conflictos conventuales, Inquisición

En este tiempo nuestra santa Madre se quebró un brazo yendo una noche al coro a Completas. Era ya oscuro y había una escalera antes de entrar y el mal espíritu la echó de allí abajo que se quebró el hueso por medio y eran grandes los dolores, de que todas estábamos lastimadas. Yo más, porque la quería mucho y sentía sus trabajos y penas. Y con estos ejercicios que el Señor me daba, tenía otras enfermas y era provisoras y compañeras de cocina, que era menester hacer las cosas de noche, para acudir a la santa y a las demás de día. Y como ella me veía andar tan cansada, tomó una hermana que parecía muy buena y deseosa de servir a Dios. Esta hermana se descontentó luego de la vida y fingía que estaba contenta y que tenía oración, y no tenía ninguna. A la Priora y al confesor los engañaba, y queríanla mucho. Y dióle tentación con la santa y conmigo, y dijo al confesor que yo me confesaba con la Madre Teresa, que mirase que le engañaba y que yo lo estaba también, que aquello era caso de Inquisición. Yo le dije la verdad, mas no me creyó. Díjele que aquella hermana estaba descontenta, y dijo que no era así, que era muy buena y una santa Catalina de Sena y que yo era la mala y que andaba en pecados. Y esto pasaba unos días sin que la pobrecita se conociese. Nuestra santa, aunque callaba, lo conocía, mas esperaba (que era sobrina de un amigo suyo que se la había traído y deseaba que se enmendase), y ella sentía bien el trabajo que esta hermana me daba, que me mostraba mal de palabras que no eran biensonantes a una religiosa. Y el confesor y la Priora estaban en su opinión. Y a los pocos días fué forzoso a la santa salir a las fundaciones, y estaba contenta de sacarme de allí por la pena que me daba aquella hermana. Y como la Priora y el confesor estaban tan confiados de ella, tuvo traza de salir del monasterio y casóse muy miserablemente. Y con estos y otros dichos, los inquisidores venían un día por la santa y hacían las informaciones, y viendo no era verdad, lo dejaron. Y como nuestra santa estaba segura y libre de lo que la acusaban, estaba contenta se le ofreciese aquella afrenta. Por esta ocasión y otras pedí a la Priora me quitase del torno, porque no faltaban quien creía las cosas y se tentaba de que la santa me tenía allá, y aunque lo pedí dos o tres veces no lo quiso. Y un día, estando en la misa, estaba con pena, y de la pena me recogí en oración, y estando así se me apareció el Señor en el paso del Ecce-Homo, como cuando Pilatos le sacó al pueblo coronado de espinas, atadas las manos y una soga a la garganta y todo llagado, y toda aquella gritería de los judíos me entraba en la cabeza diciendo: “Crucifícale”. Y llegóse a mí el Señor y con habla amorosa me dijo: “Hija, mírame cual estoy, ¿parécete que son tus trabajos como los míos?”. Estas palabras entraron en

mi corazón como saetas y me dejaron tan inflamada, que quedé muy alentada a padecer mucho más que se me ofreciese... (Autobiografía A, pp. 300-302).

Muerte de Santa Teresa

Después de la muerte de la Madre, yo deseaba quedarme en aquel convento¹¹¹, mas el prelado ni las monjas de Ávila que era mi convento, no lo quisieron. Enviaron luego por mí. Yo estaba un poco perpleja y la santa se me apareció y me dijo: “Obedece, hija, a lo que te mandan y vete”. Y después que yo estaba en el convento de Ávila, yo rezaba a la santa y me encomendaba a ella, y díjelo al confesor. Y él me dijo que era mal hecho encomendarme a la santa, que no era canonizada, y mandóme que no lo hiciese. Esta noche, durmiendo, se me apareció la santa muy gloriosa y resplandeciente y con grande gloria, y díjome: “Hija, pídemme todo lo que quisieres, que todo te lo alcanzaré”. Yo desperté diciendo: “Yo os pido el espíritu de Dios, que sea siempre en mi alma”, y desapareció, dejándome asegurada de la opinión que tenía de su santidad, y estaba con pena de lo que el confesor me había mandado. Y con esta visión se me quitó todo, que aunque yo no dudaba de su santidad, mas como el confesor me lo mandaba, era pena, porque me dijo no la rezase como a santa... Yo deseaba que su santo cuerpo volviese a Ávila, y un día, estando pensando si sacarían su santo cuerpo, estando yo con deseo de saberlo, lo encomendaba a Dios y quedéme dormida. Y llevaronme los ángeles al sepulcro y mostráronme el cuerpo como estaba entero y el olor y fragancia y el color, de la manera que después le sacaron, y estos ángeles me mostraron dos manguillas que estaban en sus brazos, enteras como se las había puesto. Y dijéronme estos ángeles: “¿Estás contenta? ¿Quieres otra cosa?”. Yo dije que sí, que más lo tuviera si la viera en su convento de Ávila, mas que el duque no lo consentiría. Dijéronme: “De los duques no hagas caso, como el Rey lo quiera, que es el que hace y deshace”... Antes de que esto sucediese, la Orden deseaba traer a Ávila el santo cuerpo. Yo con la aflicción que tenía lo encomendada a Dios y díjome el Señor: “No estés en pena, que él vendrá a esta casa”. Yo estaba importuna a Dios. Deseaba saber cuándo sería y respondiéronme que por la Presentación de la Virgen, mas faltaba casi un año. Y fue así, que este día la sacaron de la casa de Alba y la trajeron a la de Ávila, adonde fue recibida con grandes alegrías y luminarias. Parecía toda la casa un cielo de las luminarias que había, y la santa hacía muchos regalos a sus hijas, que no iban a parte del convento que no se les aparecía y consolaba (Autobiografía A, pp. 308-310).

¹¹¹ Convento de Alba

Ascenso a monja de velo negro y misión como fundadora

Yo estaba combatida de grandes temores, como se puede pensar, porque en viniéndome a hablar los preladados, decían al contrario y que había de ser, que el General de España les había dicho lo hiciesen en llegando. Y de las compañeras, todas eran contrarias a la opinión de los preladados, si no era la Madre Leonor de San Bernardo, que siempre fue de esta opinión. En los caminos y entonces ella me consolaba, que lo había bien menester, y pasaron unos días en dares y tomares. Y como la Madre estaba fuerte en su parecer y los preladados en el suyo, yo entre dos aguas que me combatían, vino el padre Cotón, jesuita, que le trajeron los preladados que me hablase para persuadirme a lo que querían. Y él, como me veía tan perpleja, díjome: “Yo y todos los de mi convento haremos misas y oraciones nueve días para que Dios dé luz en este negocio, y lo que sintiéremos nos ha de obedecer en conciencia”. Y en estos nueve días el Señor se me apareció dos o tres veces, que me consolaba, que lo había bien menester. Era hermosísimo y muy alegre, y hablábame de buena gracia, y una vez me dijo con su dulce palabra y amorosa: “Ten ánimo, que no puede ser menos”. Y al cabo de esta novena vino el padre jesuita y díjome que cómo estaba. Yo le dije que con harta pena, sin decirle lo que me pasaba con el Señor y con la santa, que también se me había aparecido y consoládome. Y díjome: “Que en conciencia estaba obligada a obedecer, y creo que os lo puedo mandar en obediencia de parte de Dios, y así lo hago; y pecaréis si hacéis otra cosa”. Esto les dijo a los Superiores, que lo deseaban. Y, al fin, obedecí, bien turbado mi espíritu, que no me aseguraba en nada. Como la santa no me decía nada, ni venía, sentíalo mucho; porque sólo una vez vino a consolarme. Yo estaba muy asida a lo que me solía decir. Y estando así, trájome a la memoria el Señor cómo antes que partiese de España se me había aparecido mi santa Madre, y, en su presencia, me vi que tenía el velo negro y la dije: “¿Madre, quitaréme este velo?”. Y díjome: “Déjale estar”, y mostró una manera de tristeza de lo que había de padecer con él. Y llegó con ella otra Madre, que también era muerta, muy santa mujer, y había sido mi maestra en el noviciado y traía en su mano un platillo con un licor que parecía cosa del cielo y díjome: “Come de esto y esfuérzate, que lo has menester. Y dióme una cucharada y mostróme ella entonces un espíritu alegre y corajudo. Esto me consoló un poco en la ocasión que voy diciendo (Autobiografía A, pp. 337-338).

Vinieron todos los regidores de fuera del lugar, media legua y todo el pueblo en procesión con tanta devoción y solemnidad que apenas se podía pasar por las calles de la mucha gente que salió; de manera que estuvimos detenidos hasta la noche antes de entrar en casa. Era para alabar a Dios la devoción con que la gente recibió aquella fundación; y hoy día se la tienen y Dios, por aquellas hermanas, hace y ha hecho mucho bien en la villa (Autobiografía A, p. 339).

Yo no sabía lo que había de hacer en el coro¹¹², que no sabía el breviario. Iba al coro y estaba con aquellas novicias puntualmente, como nos dice la Constitución¹¹³. Ellas eran tan

¹¹² Ana de San Bartolomé es designada Priora sin saber francés ni entender el breviario en latín.

¹¹³ El libro de la Orden.

buenas lectoras, que sabían el breviario como unos doctores, y me lo enseñaban. Yo iba a ellas como novicia, y en las demás cosas me esforzaba en enseñarles lo que habían de hacer, porque la Madre subpriora, que era maestra de novicias, estaba lo más en la cama y no lo podía hacer. Ella era de Flandes y habíala llevado su padre a España, huyendo de las guerras y herejías; y sabía muy mal hablar el español, y tanto como el francés. Yo no sabía lo uno ni lo otro; era cosa de harta pena verme allí muda y sola. Yo acudía a Su Majestad, pedíale que remediase esta necesidad, pues me había puesto en ella. Yo llamaba a la Virgen y a nuestra santa Madre y a san José. Era tanto lo que reíamos con toda la pena que, en juntándonos las novicias y nosotras, quedábamos mudas y reíamos de esto. Mas duró pocos días que, como Dios es padre de misericordia, les dio gracia que me entendiesen mi lengua: los seglares y ellas me entendían a mí mejor que a la subpriora. Un día, yo deseaba hacer Capítulo y fuíme el Santísimo Sacramento y díjele al Señor que deseaba hacerlo y que no sabía cómo, que no me entenderían. Y díjome su Majestad: “Abre las Constituciones y ahí hallarás lo que has de decir”. Yo fui y les dije los puntos que dicen allí acerca de la obediencia. Y, acabado, yo las vi que lloraban y reían, todo junto, y díjelas: “¿Han entendido lo que les he dicho?”. Y dijeron todas las palabras como yo las decía, con tanta alegría que lloraban de consuelo de que Dios hacía gracia de entender mi lengua. Y desde aquel día nos entendíamos (Autobiografía B, pp. 405-406).

Conflictos con sus superiores y disputas al interior de la Iglesia¹¹⁴

Este mismo día, acabando de comulgar, estaba recogida y en visión me mostraban una gran cruz que parecía no era posible poderla llevar. Yo me conforté como pude y la abracé; y quedé confusa de no saber lo que sería... Algunas veces me enviaban los Superiores a las súbditas; unas veces, unas, y otras, otras, que me dijese mis faltas y lo que ellos querían. Y yo lo sentía por lo que ellas se echaban a perder de su simplicidad y espíritu con que habían comenzado. El Señor venía de poco en poco, de días en días, me daba una consolación con palabras de amor, luego se iba y me tornaba a mi soledad. Una vez me enviaron una monja que me había querido mucho. Venía muy libre y resuelta, y empezóme a decir reprensiones, como si ella fuera la Priora, que yo no tenía mortificación, que cómo sentía lo que los prelados hacían conmigo, y otras palabras bien descompuestas. Yo lo sentía mucho, como he dicho, por ver su estrago de perdición. Yo estaba sangrada y con calentura, y el natural flaco lo sentía mucho; y traíame el demonio tantas razones para que yo la respondiese para que otro día no se atreviese a otra cosa. Mas lo que la dije fue que se fuese y me dejase. Y fuíme al coro a encomendarlo a Dios.

¹¹⁴ El conflicto se desarrolla especialmente con Pedro de Bérulle, uno de los tres superiores puestos por el Vaticano para dirigir a las Carmelitas Descalzas en Francia hasta la llegada de la orden de los padres Carmelitas Descalzos. En definitiva, es una disputa de jurisdicciones entre las órdenes.

Y respondiome el Señor: “¿De qué estás triste? ¿No te habías de consolar de que digan de ti lo que quisieren y te tengan por simple y de poco valor? Me lo dijeron y otras cosas peores (Autobiografía A, pp. 344-345).

Y aquellos señores no sosegaban de sus invenciones. Poníanme a la puerta de fuera unas personas que guardasen el monasterio por ver si yo escribía o hablaba con algunas personas, y de dentro una tornera de quien más se fiaban, y que esta se hiciese amiga conmigo para que me sacase mis pensamientos, que entrando como familiar en mi celda mirase si yo tenía algún escrito y me lo tomase. Yo lo veía todo y hacía que no lo veía y mostraba buena voluntad, teniéndola bien diferente, de hacer confianza de ella haciendo que la tenía. Yo estaba ya tan llena de sus enredos que, aunque era fuera de mi condición, decía que una malicia se había de curar con otra; y así yo la tenía en disimular en muchas cosas, y esto no me era pequeña cruz, que salía fuera de mi condición. Yo me pasaba las noches enteras sin dormir, pidiendo al Señor me ayudase y enseñase su voluntad; y a la mañana yo las despertaba para ir a la oración y Dios me hacía merced que con las penas yo acudía a todas las cosas de la Comunidad, aunque muchas veces se rompía mi corazón, y casi me desmayaba de la fuerza que me hacía. Había un Cristo en el Capítulo, de piedra, grande y muy ligado. Yo le tenía mucha devoción, y todos los días (en estos dos años que duró esta tempestad) llevábale cada día de mañana en levantándome, un manojito de flores, y cuando no las había, ramitos verdes de laurel u otras cosas semejantes; y cuando hallaba pensamientos, que llaman de yerba, se los llevaba y se los ponía a los pies a las llagas, y le pedía me diese buenos pensamientos por sus llagas. Y las horas que yo podía entre el día me retiraba allí a solas y rezaba, como quien predica en seco donde nadie le oye. Y un día en la hora de la siesta y silencio, me fui allí y de la aflicción que traía mi alma, en entrando me arrimé al muro y quedeme desmayada y me parecía se me acababa la vida. Y en esta aflicción me habló este Cristo y me dijo, mostrándome su agonía, que venía atadas las manos como cuando le desataron de la columna después de coronado de espinas y desnudo sentado sobre una piedra, y llegóse a mí. Díjome con mucha dulzura: “Hija, mírame cual estoy por ti, atado y ligadas mis manos, y cómo estoy esperando hagan de mí lo que quisieren”. Y díjome: “Así te quiero como amiga”. Y desapareció. Y con este favor tornéme en mí un poco y con aliento de pasar a lo que faltaba (Autobiografía A, pp. 347-348).

Fundación del Carmelo de Tours¹¹⁵

Tomaron los heréticos gran odio conmigo y decían era una mala mujer, ídolo de los papistas. Y quiso mi ventura que una devota de la casa, muy sierva de Dios, convirtió una mujer pública con sus buenas razones y trájola un día a nuestra iglesia y tුවola hasta la noche en el aposento

¹¹⁵ El convento se funda el 18 de mayo de 1608 en Tours, donde predominaba la población protestante.

de las demandaderas. Yo no lo sabía, y a la noche, porque no se la quitasen, la llevaron a otra casa con otras mujeres... que la buscaban y la vieron entrar en la iglesia y casa de las demandaderas. Dijeron éramos otras tales y que teníamos niños dentro de casa. Esto se hizo con tal malicia que los mismos católicos de la casa dudaban, y fue tan fundada esta maldad, que fue menester que yo llamase un día a un magistrado, que era amigo, y le dije que deseaba tomar su aviso para trazar algunas piezas en la casa, que como no era hecha para monasterio estaba desacomodada; que nos hiciese merced de entrar hasta los graneros y todo lo bajo, lo que le pareciese mejor. Esto hice, porque decían tenía yo puerta en lo alto por donde entraban hombres, y sin decirle a este señor mi intento, entró y lo vio, y dijo después: “Yo sé la inocencia de estas religiosas y que es falso lo que dicen de ellas, que tenían puertas. Yo he andado por toda la casa y estado en la clausura”. Estas eran unas cosas que a mí no me daban pena, porque tarde o temprano se había de ver la verdad, y, aunque más decían, me reía de todo. Y veinte leguas se divulgó esta fama, que son todos lugares de herejes, que no nos podían ver. Y uno de los prelados vino desde París, que era sesenta leguas; y vino por la posta a saber cómo se publicaba aquella maldad. En esta borrasca acordábame en ella que, viniendo a esta fundación, la santa Madre salió al camino, como si fuera viva, y vi que estando con ella pasábamos por entre espinas y no nos picaban. Y llegóse a mí la santa y me dijo: “Ve con ánimo, que ahora yo te acomodaré un poco mejor”. Y así fue verdad, que, después que me alejé de estos señores que gobernaban diferentemente de lo que muchas cosas mandaba la Regla, yo tenía más paz y libertad de hacer lo que en París no me dejaban; y así estas deshonras y testimonios, que todo era por mí, érame como espinas de lejos que no me llegaban a herir. Después de esto, como continuaban los herejes en tener odio con nosotras, un día en casa de un gran hereje rico hicieron un agujero al corral donde teníamos unas gallinas. Yo lo hice cerrar, diciendo que alguno de sus criados me quería tomar las gallinas y que creía no lo sabía el señor de la casa, que era muy airado. Esto le confundió; que no pensásemos que era herético. Y me dijeron se había vuelto cristiano, por ver que no nos quejábamos con los del magistrado que habían venido a hacer información, que le teníamos por honrado; y decían: “Estas teresianas, que no queríamos, nos han de convertir a todos a la fe”. A la verdad, yo lo deseaba. Los trataba con mucho respeto y honor. Yo tenía allí buenas religiosas que lo deseaban y rezaban por ellos. Y con todas aquellas deshonras dio aquel monasterio tanto olor de virtud, que venían de muy lejos damiselas ricas y principales a pedir el hábito, que hubo una vez de veinte juntas deseantes, que era para alabar a Dios. Dios me hacía allí hartas gracias, aunque estaba sin confesor, sola y nadie con quien comunicar mi espíritu, que el que tenía no sabía palabra de español, ni yo el francés. En fin, me confesaba. Y los prelados venían de año a año, mas no me daba pena. Yo estaba allí bien consolada de Dios. Él me hacía las gracias que en otro tiempo me había quitado; y me hacía algunas que por muchos días me dejaban fuerte de su espíritu, y que con gran facilidad se podía hacer los ejercicios de penitencia y de virtud (Autobiografía A, pp. 354-356).

No sé qué era que, aunque ellos¹¹⁶ no mostraban estima de mí, el pueblo, doquiera que salía, mostraba tanto como si yo fuera algo para ellos. Y al salir de Tours, con no haberlo dicho a los del lugar, se juntó tanto número de gentes que estuvimos harto tiempo, después de salidos del monasterio, que pensamos no poder salir, y los que venían conmigo dijeron que habían pensado ser ahogados. Viniendo a París, los padres (descalzos) que habían ya hecho su fundación me venían a ver algunas veces; y viendo los deseos que tenía de pasarme a la (obediencia) de la Orden, pusieron en ello cuidado. Y como los veían venir, díjome un día Monseñor Bérulle que no me pensase ir a los padres de la Orden, que él no me dejaría ir, pues estaba en su obediencia... Un día entré en una ermita de la Santa Cruz que está en el jardín y, poniéndome de rodillas, me vino una suspensión con un ímpetu de amor de Dios. Y está allí un Cristo en la cruz. Este Cristo me tomó entre sus brazos con gran amor y dijo: “Yo quiero que vuelvas al Carmelo”, y quedóse como se estaba. Y deshecha esta visión, yo quedé como abrasada en una llama de amor de Dios... Por la noche, vínome a llamar al locutorio (Monseñor Bérulle) y díjome: “Aquí me han traído una patente del General para que vayáis a Flandes. ¿La habéis pedido?... Él se turbó y me dijo que él no me dejaría ir, que estaba en su obediencia. Yo dije que me iría, que la debía obedecer. Él me quiso llevar por amor, obligándome con muchas razones, mas yo me estaba muy entera en lo que me convenía volverme a (la obediencia) a mi Religión. Estuvo mucho rato prometiéndome hacer conmigo muy diferente de lo pasado. Y como no me movía, díjome: “Hagamos una cosa: yo se la prestaré a los padres para alguna fundación con condición que me la vuelvan, pero me ha de prometer obediencia antes que me vaya de aquí”. Le dije: “Yo no lo haré, que no prometeré otra fuera de mi Orden”. Enojóse tanto que estaba como loco y mandóme ir a la celda y que no saliese de allí hasta que me lo mandase... Fuíme a la celda y estuve allí muy alegre. Mandáronme ir a comulgar y que me volviese y que me encomendase a Dios para que me mostrase la verdad... Estuve así ocho días. El día de nuestra santa a la noche, en sueños, la santa vino y mostró sacarme de la casa y que quería me fuese. Y él cada día deseaba saber si me mandaba la santa quedar, porque él se lo pedía y todas las monjas estos días hacían oración y penitencias porque no me viniese. Y díjele que la santa, aunque era en sueños, me mostraba que era que viniese a la Orden y que el Señor me lo había dicho (Autobiografía B, pp. 468-470).

¹¹⁶ Se refiere a los superiores franceses.

Fundación del Carmelo de Amberes¹¹⁷

Acabando de comulgar, yo estaba con cuidado y parecíame era dificultoso venir a otra lengua y oí una voz dentro de mí que me decía: “No temas, que esta fundación resplandecerá con el tiempo como un hacha que da mucha luz” (Autobiografía B, p. 471).

Referencias

Fuentes editas

- Obras Completas de la beata Ana de San Bartolomé*. Tomo 1. Edición crítica preparada por Julián Urkiza, OCD, Roma 1981
- Donahue, D. (2008). *Ana de San Bartolomé. Autobiography and other Writings*. Universidad de Chicago. Estados Unidos.

Fuentes secundarias

- Alabrús, R. (2015). “Visiones y sueños de las monjas del Barroco español. *E-Spania*, 21. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/e-spania/24474>
- Alabrús, R. (2018). «El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina». *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 36, pp. 410-432. Recuperado de: <https://revistahistoriamoderna.ua.es/article/view/2018-n36-sufrimiento-de-violencia-domestica-convento-espacio-de-libertad-sor-angela-serafina>
- Alabrús, R. (2019) *Razones y emociones femeninas*. Madrid: Cátedra.
- Amelang, J. (2002). “Popular Autobiography in Early Modern Europe: many questions, a few answers”. *Memoria y Civilización*, 5, pp. 101-118. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=302937>
- Amelang, J. (2003) [1998]. *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Amelang, J. (2006). “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”. *Chronica Nova*, 32, pp. 143-157. Recuperado de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/cnova/article/view/1757>

¹¹⁷ Amberes era un espacio clave en la contienda entre los Países Bajos y la Monarquía Hispánica. El papel de Ana como símbolo espiritual fue muy importante en ese contexto, especialmente desde el final de la Tregua en 1621. Durante las contiendas, era adorada masivamente y su imagen y objetos eran utilizados como reliquias. Sumado a esto, la monja carmelita era muy cercana a la Infanta Isabel Clara Eugenia, máxima figura de la monarquía hispánica en los Países Bajos. Un claro ejemplo de lo inmersa estaba en el conflicto son las visiones que Ana de San Bartolomé tuvo de la caída de la Armada Invencible.

- Arenal, E.; Schlau, S. (2006) "Leyendo yo y escribiendo ella": The Convent as Intellectual Community. *Letras Femeninas*, 32(1), Número especial: Colección de ensayos conmemorativos del vigésimo quinto aniversario de Feministas Unidas. pp. 129-147. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/23024117>
- Arenal, E.; Schlau, S. (1990). "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". En *Tulsa Studies in Women's Literature*, 9(1), Women Writing Autobiography, pp. 25-42. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/464179>
- Atienza, A. (2013). "El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos". En Serrano, Eliseo (ed.), *De la Tierra al Cielo: líneas recientes de investigación en Historia Moderna* (pp. 89-105). Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".
- Bieñko de Peralta, D. (2014). "Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII". En *Relaciones*, 35(139), pp. 157-194. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292014000300008
- Bolufer, M. (2019). "Textos escurridizos. A propósito de la escritura personal femenina en la época moderna". En: Robres, Fernando; Hernández Beníte, Mauro; Martínez Bermejo, Saúl. *Mirando desde el puente*. Estudios en Homenaje al Profesor James S. Amelang. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Borja, J. (2002). "Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía". En *Fronteras de la Historia*, 7, pp. 99- 115. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7138164>
- Ferrús Antón, B. (2004). "Yo-cuerpo y escritura de vida. (para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII)". En *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, IX, pp. 67-77. Recuperado de: <https://ojs.uv.es/index.php/qdfed/article/view/5132>
- Ferrús Antón, B. (2005). "¿Suspender los sentidos? Autobiografía y mística". *La literatura hispanoamericana con los cinco sentidos. V Congreso internacional de la AEELH*, pp. 269-277. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1995356>
- Ferrús Antón, B. (2008). "*Crea que andamos hechizadas la una con la otra*. Mujeres en torno de Santa Teresa (Cuerpos y almas). *Scriptura*, 19/20, pp. 57-73. Recuperado de: <https://raco.cat/index.php/Scriptura/article/view/189153>
- Herpoel, S. (1987). *Autobiografías por mandato: una escritura femenina en la España del Siglo de Oro*. Doctoral Dissertation. Antwerp: St. Ignatius University.
- Herpoel, S. (2013). "Transgresión y seducción: textos de monjas hispánicas". *1616: Anuario de Literatura Comparada*, 3, pp. 233-248. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5090221>
- King, M. (1990). "La mujer en el renacimiento". En Garín, Eugenio, *El hombre del Renacimiento* (pp. 259-306). Madrid: Alianza.

- Lavrin, A. (2014). “Los senderos interiores de los conventos de monjas”. *Boletín de monumentos históricos - tercera época*, 30, pp. 6-21. Recuperado de:
<https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/11125/0>
- Loreto Lopez, R. (2006). “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”. *Estudios humanísticos. Historia*, 5, pp. 93-119. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2237206>
- Po-Chia-Hsia, R. (2010). *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal
- Podlubne, J. (2018). Un arte vulnerable. La biografía como forma. *Orbis Tertius*, 23 (27).
- Poutrin, I. (1995). *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Nouvelle édition. Madrid: Casa de Velázquez. Disponible online: <<http://books.openedition.org/cvz/2409>>.
- Poutrin, I. (2006). “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”. *Historia del cristianismo*, Vol. 3, 2006 (El mundo moderno / coord. por Antonio Luis Cortés Peña), pp. 509-550.
- Poutrin, I. (2007), “Les religieuses espagnoles au siècle d'or”. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 40, pp. 51-65. Recuperado de:
<https://journals.openedition.org/ccrh/3339>
- Poutrin, I. (2009), “La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVIe-XVIIe siècles)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33(2), pp. 79-96. Recuperado de:
<http://mcv.revues.org/262>
- Rey Castelao, O. (1996). “Edad Moderna y Religión”. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 7-8 (Las Religiones en la historia de Galicia), pp. 141-180.
- Rey Castelao, O. (2009). “Las instituciones monásticas femeninas, ¿centros de producción?”. *Manuscrits*, 27, pp. 59-76. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3740165>
- Rodriguez, M.J. (2018). “Ana de San Bartolomé: tras la estela teresiana”. *Lectura y signo*, 13, pp. 57-67. Recuperado de: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/LectSigno/article/view/5668>
- Roulet, A. (2015). *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)*. Madrid: Casa de Velázquez. Disponible online: <https://books.openedition.org/cvz/862>
- Vicente, M. y Cortegera, L. (2017) [2003]. *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*. New York: Routledge.
- Weber, A. (2005). Autobiografías por mandato ¿“ego-documentos o textos sociales?”. *Cultura Escrita & Sociedad*, 1, pp. 116-119.

CAPÍTULO 4

El Conde de Clarendon y el siglo XVII británico. Un breve análisis de sus redes y actuación durante el reinado de Carlos I (1625-1649)

*Sebastián Daniel Sisto*¹¹⁸

Introducción

El presente libro de cátedra se enmarca dentro de la materia Historia General IV, es decir, Historia Moderna de Europa. La misma versa sobre los principales problemas que componen y atraviesan las sociedades antiguo-regimentales del viejo continente desde aproximadamente el siglo XVI al XVIII, por ejemplo, la transición al capitalismo, la estructura de los estados absolutistas y la crisis del siglo XVII por mencionar solo tres. Entre las fuentes de que se dispone para trabajar sobre la época se presentan los relatos de género autobiográfico o historias de vida. Los mismos permiten adentrarse en la vida de un individuo, en los círculos y redes de los cuales participó así como los medios y estrategias por los cuales llegó a determinados lugares o cargos. De esta forma, desde una historia de vida se pueden realizar aproximaciones a varios de los problemas centrales que atraviesan el universo europeo así como del período, que constituyen los principales puntos del programa de la materia. Teniendo presente esto, en el actual capítulo se propone examinar brevemente la autobiografía de Edward Hyde (1608-1674), Conde de Clarendon, «*Chancellor of the Exchequer*» y posteriormente «*Lord High Chancellor*»¹¹⁹ de Inglaterra. Sir Edward fue un abogado, autor y político que destacó por su actuación durante los años del rey Carlos I (1625-1649) y los primeros siete años del reinado de Carlos

¹¹⁸ Quiero expresar aquí mi agradecimiento a los coordinadores por invitarme a participar del proyecto editorial, y de manera especial a la Dra. María Inés Carzolio por toda su guía en la elaboración del presente escrito.

¹¹⁹ El cargo de «*Chancellor of the Exchequer*» o Canciller de la Hacienda es uno de los más importantes del estado ya que controlaría las finanzas –o gran parte de ellas– del mismo. En estos años, el Canciller sería designado personalmente por el monarca y reporta directamente a él, pues aún no existe el cargo de primer ministro (aunque su función se cumplía). Al mismo tiempo, el cargo de «*Lord High Chancellor*» o Lord Canciller sería, luego del monarca, la figura más importante del gobierno de Su Majestad. Durante estos años la oficina del Canciller ejercería un número de funciones legislativas (dirigía la Cámara de los Lores), ejecutivas (era miembro del Consejo Privado, designaba jueces y era guardián del sello del reino) y judiciales (era un juez en el comité de apelaciones de la Cámara de los Lores, miembro del comité judicial del Consejo Privado, entre otras funciones). Por las funciones que desempeñaba podía ser considerado el más poderoso oficial del soberano, posición que ocupará Edward Hyde entre los años 1660-1667.

II (1660-1685), alcanzando no sólo los más altos puestos del gobierno de Su Majestad sino una posición de influencia y prestigio dentro del círculo más cercano al monarca, es por ello que él mismo y sus escritos —particularmente su «*History of the Rebellion and Civil Wars in England*»— se han convertido en una fuente para acceder al período en cuestión. Entre sus obras, la que se va a tratar aquí es «*The Life of Edward Earl of Clarendon from his birth to the Restoration of the Royal Family in 1660*»,¹²⁰ publicado en el siglo XVIII. El objetivo del presente capítulo es, a través del relato de vida de Edward Hyde, realizar un análisis introductorio de, en primer lugar, la situación del reino de Inglaterra en esos años, y luego poder delinear las redes en las cuales se movió así como el estallido de la primera guerra civil y su papel en ella. Para ello, el capítulo se dividirá en dos partes, primero se realizará una relación del contexto tanto histórico como historiográfico, y luego se transcribirán —traducidos— los fragmentos considerados más relevantes para nuestro objetivo.

La primera mitad del siglo XVII. Europa e Inglaterra

El análisis del siglo XVII debe tener en cuenta diferentes propuestas. En la economía se ha sugerido la existencia de una «crisis general» (Hobsbawm, E., 1983) que afectó a toda Europa con la excepción de las Provincias Unidas e Inglaterra, aunque durante los últimos años diversos estudios han cuestionado esta interpretación¹²¹. La política ha sido un terreno igualmente prolífico para la investigación, destacando los análisis de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), las Guerras de Religión, las rebeliones dentro del Imperio Español, la Guerra Civil y la Gloriosa Revolución en Inglaterra, por mencionar solo algunos. La historiografía se ha dividido en cuanto a la interpretación de los mismos y su influencia, proponiendo diferentes teorías y metodologías para su análisis, tanto para Europa como para Britania, de las cuales destacaremos cuatro. Las dos primeras han sido tradicionalmente asociadas y son la denominada «*State Building*» o de «construcción del estado» junto a la de «*Military Revolution*» o «Revolución Militar» que se centran en el desarrollo del denominado Estado Fiscal-Militar. Esto último hace referencia a la capital importancia que tuvieron las guerras del siglo XVII —y su costo— en la construcción del aparato fiscal y militar y, por tanto, en el desarrollo del estado moderno. En su forma más clásica, estos estudios identificaron al avance del mismo durante el siglo XVIII con el de la institución que posee el monopolio de la fuerza legítima —siguiendo las premisas de M. Weber— pero en los últimos años este punto ha sido criticado, reconociendo que es una presuposición teleológica (Yun Casalilla, 2019). Sí se ha reconocido que las guerras del siglo, empezando por la de los Treinta

¹²⁰ La obra entera consta de tres volúmenes. El título aquí tratado pertenece al volumen primero, que contiene la vida y obra de E. Hyde hasta 1660 y está dividido en seis partes.

¹²¹ Para mencionar algunos, pueden verse B. Yun-Casalilla (2019), especialmente en la relación con América, el de K. Wrightson (2000), J. Bergin (2001) y el de À. Casals (2013).

Años, obligaron a las monarquías a realizar ciertas modificaciones a sus estructuras administrativas y políticas. Para el caso inglés en particular, la década de 1640 fue de suma importancia para la transformación de aquellas (Braddick, 2000). La tercera cuestión a destacar es la discusión acerca del concepto de «revolución», tanto en general como aplicada al caso británico. Una revolución, de acuerdo a S. Pincus (2009), es un suceso que transforma de manera fundamental al estado y a la sociedad, que debe involucrar un movimiento popular y cuyos agentes poseen un elemento ideológico común: el compromiso consciente de realizar un cambio de era. Los académicos han propuesto diferentes teorías sobre las revoluciones, algunos las han entendido como sucesos en los cuales un régimen tradicional es derrocado por uno modernizador —como en la propuesta de S. Huntington (1968)— y otros como la toma del poder por parte de una nueva clase que transforma las estructuras del estado y la sociedad, la propuesta del materialismo histórico. Estos paradigmas son hoy considerados clásicos, pero S. Pincus (2009) propone otro en el cual la “modernización del estado, como objetivo y proceso político, es un prerrequisito necesario para la revolución” (p. 33). Para el caso de Inglaterra, la Guerra Civil —siguiendo en parte la tradición Whig y Marxista— ha sido analizada por algunos como una revolución, un punto de quiebre. Uno de los historiadores que destaca, dentro de esta corriente, es L. Stone (1965b) quien afirma que el cambio social fue esencial para la ruptura de 1640/2. A su vez la más clásica historiografía marxista indica que la Guerra Civil fue una revolución burguesa, el momento de la transición del feudalismo al capitalismo. Fue C. Hill (1940), quizás el más célebre autor marxista que trató este tema, quien propuso la tesis de que el viejo orden feudal fue derrocado por una nueva clase, los burgueses comerciantes, industriales y algunos sectores de la «*gentry*» y de los «*yeomen*»¹²² (Hughes, 1998), reforzando de esta forma la corriente que pensó a Inglaterra como un reino excepcional, más avanzado que el resto de Europa. La cuarta teoría a resaltar es la que analiza a la monarquía inglesa como «*Composite Monarchy*» o «monarquía compuesta», concepto propuesto originalmente por J. H. Elliot (1992), quien hace referencia a que las Coronas de la época no eran un cuerpo unificado y uniforme y por ello los monarcas debían mantener un balance de autoridad sobre los distintos reinos y jurisdicciones. En este sentido, un concepto similar es el que C. Russell (1991; 1990a y b) popularizó previamente, «*Multiple Kingdoms*» o «reinos múltiples», con el objetivo de establecer similitudes entre Inglaterra y los reinos del continente. Todos los conceptos previamente mencionados han sido utilizados no sólo para referirse a la compleja situación europea sino también para el reino de Inglaterra y han generado distintos debates que se siguen desarrollando en la actualidad.

¹²² Los «*yeomen*» fueron aquellos campesinos enriquecidos que lograron acumular tierras propias o arrendadas y pagar un salario a un trabajador para que las atiendan, fueron la élite campesina. La «*gentry*» era la élite hacendada, es decir, el sector social conformado por las familias que poseían tierras y vivían de sus rentas, pero que no tenían títulos de nobleza. Sin embargo, su estatus de élite era incuestionable (Wickham, 2016). Muchos de sus miembros desempeñaron cargos en los gobiernos locales, los condados. (Braddick, 2000).

El año 1603 fue testigo del nacimiento de una nueva dinastía inglesa, los Estuardo, quienes reinarán aproximadamente durante la siguiente centuria. Al morir la reina Isabel I sin descendencia directa, la Corona recayó en el rey de Escocia, Jacobo VI, quien a partir del indicado año se convierte en soberano de Escocia y de Inglaterra,¹²³ uniendo en su persona ambas coronas (situación que permanecerá estable hasta la definitiva unión de las Coronas bajo la Reina Ana, en 1707). En general el reinado de Jacobo I continuó muchas de las políticas de Isabel, en especial las culturales, ya que los mecenazgos y favores que dispensó la corona continuaron siendo muy importantes. Es en 1608, tras cinco años de reinado, cuando nace Edward Hyde en la localidad de Dinton, Condado de Wiltshire. Su primer antepasado conocido fue Robert Hyde de Norbury, Condado de Chester, quien tuvo varios hijos, siendo el menor de ellos Lawrence Hyde (del cual se desconoce la fecha de su natalicio pero se sabe que murió en 1590), quien trabajó en la Oficina de Auditores de Hacienda («*clerk*» en «*Auditor's Offices of the Exchequer*»), fue comisionado para censar y suprimir las casas eclesiásticas durante la disolución de los monasterios en 1548, auditor de Edward Seymour¹²⁴ —tío del rey Edward VI— y finalmente entre 1559 y 1586 sirvió como miembro del parlamento. Se casó con Anne, adquiriendo así una fortuna por la cual logró comprar una hacienda en West-Hatch. Lawrence tuvo cuatro hijas y cuatro hijos, siendo los últimos los que recibieron sus bienes en herencia. Robert —primogénito— hereda la mayor parte de las tierras; Lawrence obtuvo la casa que utilizaba el clero («*rectory*») luego de la muerte de su madre, y su tercer y cuarto hijos, Henry y Nicholas, obtuvieron una suma anual de 40 y 30 libras por año de por vida, respectivamente. Todos ellos estudiaron derecho y participaron del aparato administrativo de la Corona. Henry Hyde, siendo el tercer hijo, estudió leyes en Oxford y —bajo la Reina Isabel— fue miembro del Parlamento en 1588/9 y 1601. Debido a la insistencia de su madre, se casó —a los treinta años— con Mary, la heredera de Edward Langford, con quien tuvo cuatro hijos, matrimonio por el cual adquirió una fortuna. Fueron sus hijos Lawrence (quien muere joven); Henry (quien vive hasta los 26/7 años); Edward y Nicholas (quien también muere joven). Este casamiento refleja algunas de las características de la familia de la época. Por un lado, la influencia de los agentes externos, como dice L. Stone (1996). Esta influencia, en la élite de los hacendados la ejercieron principalmente los parientes, en este caso la madre, de acuerdo con las normas del sistema de primogenitura, por el cual Mary, en su calidad de heredera podía aportar tierras al casarse con Henry. Por otro, muestra el acotado horizonte geográfico matrimonial que poseía la clase hacendada, al buscar enlaces matrimoniales dentro del propio círculo social, lo que llevó a

¹²³ Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra era el hijo de María I Estuardo, de Escocia, y bisnieto de Margarita Tudor, hermana de Enrique VIII, rey de Inglaterra. Durante los últimos años del reinado de Isabel I —al no haber un descendiente directo— tuvieron lugar negociaciones entre su principal ministro, Robert Cecil, y Jacobo VI para que el Consejo de Ascensión le proclamase rey y no —como establecía el testamento de Enrique VIII— a Lady Stanley, hija de María Tudor, hermana del difunto rey.

¹²⁴ Edward Seymour era el hermano mayor de la Reina Jane Seymour, tercera esposa de Enrique VIII y, por tanto, tío del rey Edward VI (1547-1553). En el testamento del rey se designó a un consejo de regencia para gobernar durante la minoría de su sobrino que, entre 1547 y 1549, lideró Edward Seymour bajo el título de Lord Protector de Inglaterra.

casamientos dentro de los mismos condados. Al mismo tiempo, refleja el retraso en la edad matrimonial de los hijos menores, que debían hacer su propia fortuna para poder casarse y mantener el estilo de vida en el cual nacieron, lo que lleva a L. Stone (1996) a aseverar que el retraso en la edad matrimonial impuso un freno al crecimiento demográfico. El hecho de que esta familia, como muchas otras, participe del aparato burocrático de la monarquía, no significa que el mismo haya sido completamente modernizado en el siglo XVII y mucho menos en el XVI, como sugirió G. R. Elton [1969 (1953)], al ver en el reemplazo del Cardenal Wolsey por Thomas Cromwell un giro burocrático que modernizó el estado ya en la primera mitad del XVI bajo Enrique VIII.

Hasta el momento se puede apreciar, que la familia Hyde no es miembro de la aristocracia, pero sí de una oligarquía burocrática que logró formar parte, por un lado del aparato administrativo de la Corona y por el otro del sistema político inglés representado en el Parlamento.¹²⁵ Lawrence Hyde logró adquirir tierras aprovechando las ventajas ofrecidas por las posiciones que ocupó, una de ellas, la de Juez de Paz («*justice of the peace*») que fue la columna vertebral del gobierno local isabelino (Braddick, 2000). En este sentido, sus hijos Lawrence y Nicholas alcanzaron lugares de poder y prestigio con sus nombramientos como «*Attorney General*» de la Reina Ana —consorte de Jacobo I y VI— y como «*Lord Chief Justice of the King's Bench*»,¹²⁶ respectivamente. La justicia británica, al igual que en el continente, fue una vía para el ascenso social que operaba en diferentes niveles y jurisdicciones, al tiempo que otorgaba poder político, como ha sido analizado por C. Garriga (2004). Edward Hyde “siendo un Hijo menor de un Hermano menor, debía esperar un pequeño patrimonio de su Padre, y hacer su propia Fortuna a través de su propia Industria” (Hyde, 1759, p. 6), lo que señala otras similitudes con el resto del continente —la regla de primogenitura— tratando de concentrar la mayor parte de la herencia en un solo sucesor.

La situación europea de inicios del siglo XVII es diversa, por un lado, comienza la decadencia del Imperio Español y de Italia (en ambos es regionalmente desigual) pero por otro, tanto Francia como Inglaterra atraviesan un período de expansión, así como el inicio de la revolución agrícola en la segunda. Esta diversidad se conjuga con la tendencia a concentrar tierras y propiedad, conduciendo a conflictos sociales, al mismo tiempo que la clase señorial y la aristocracia se

¹²⁵ Debe ser aclarado que el sistema parlamentario inglés de los años aquí tratados no es exactamente igual al actual. Se reconocerían tres partes, la Corona («King-in-Parliament»), la Cámara de los Lores («House of Lords») y la Cámara de los Comunes («House of Commons»). Los Lores estaría compuesta por dos grupos, los Espirituales («Lords Spiritual») y los Temporales («Lords Temporal»), todos ellos serían hereditarios, es decir que los escaños parlamentarios se heredarían dentro de las familias nobiliarias. En cambio, los Comunes serían elegidos a partir de los «Boroughs» o «Constituencies» (pequeñas jurisdicciones o distritos electorales) que componían cada Condado («County» o «Shire»). Por ejemplo: Edward Hyde fue miembro del «Short Parliament» por el distrito de Wootton-Bassett, perteneciente al Condado de Wiltshire. Debe notarse que estos «Boroughs» podían cambiar entre los distintos parlamentos.

¹²⁶ «Attorney General», en el caso del Reino de Inglaterra de estos años, podría ser considerado como el principal consejero legal de la Corona y por tanto, era designado por y reportaba directamente al monarca. El «Lord Chief Justice of the King's Bench» es el Presidente de la Corte del Rey, una de las principales cortes de la «Common Law» del reino con jurisdicción en todo lo tocante al monarca salvo en lo fiscal a partir de 1585, cuando se crea la denominada Corte de Hacienda o «Court of Exchequer Chamber».

vieron tensionadas debido a un descenso en la extracción de renta y un incremento en los gastos —en especial los militares— aunque de ninguna manera entraron en una época de crisis como se sugirió en un momento (Yun Casalilla, 2019). La concentración de tierras, en el caso inglés dentro del proceso de cercamientos, no fue favorecida por la Corona, tanto por los Tudor como por los primeros Estuardo generando legislación y conflictos judiciales *ad hoc*. En este sentido las evoluciones de Francia e Inglaterra fueron radicalmente diferentes. En la última, si bien los primeros Tudor impulsaron legislación anti-cercamiento su aplicación fue intermitente y, a medida que finaliza el siglo XVI e inicia el XVII, las opiniones con respecto al tema se hicieron mucho más favorables a esa lógica de proletarización del campesinado y para la década de 1640 ya los cercamientos no eran los eternos culpables del despoblamiento rural. Distinto fue el caso francés, donde la monarquía se apoyó en los campesinos como base tributaria del reino. Un ejemplo es la preocupación y accionar de la corona para que los bienes comunales alienados por los señores fuesen devueltos a las aldeas. De esta forma la monarquía francesa defendió y protegió mucho más que la inglesa a las comunidades campesinas, base de la recaudación (Campagne, 2005).

Inicios del reinado de Carlos I

Como se ha indicado antes, en 1618 estalla la Guerra de los Treinta Años y la política exterior de Jacobo I se orienta hacia la paz, particularmente con España, evitando que Inglaterra entre en la guerra. Al mismo tiempo Henry Hyde muere y Edward es introducido por su tío Nicholas Hyde en el denominado «*Middle Temple*», una de las sociedades de los «*Inns of Court*». ¹²⁷ Para la década de 1620 la guerra en Europa recrudece, involucrando a las monarquías compuestas y ocasionando grandes tensiones al interior de los sistemas políticos. Estos conflictos, debe recordarse, no son solamente políticos sino también religiosos, puesto que las múltiples iglesias disidentes estaban en pugna entre sí. De esta forma, Carlos I comparte las complejidades de dirigir una monarquía compuesta que no poseía una uniformidad religiosa como el caso español, sino que se asemejaba al Imperio de los Habsburgo. La política de paz que mantuvo Jacobo I se quiebra con Carlos I, impulsada por el favorito del rey, el Duque de Buckingham. ¹²⁸ Fue éste quien comandó la participación inglesa en el conflicto europeo, que resultó desastrosa. Finalmente, el Duque será enjuiciado por el Parlamento a causa de su incompetencia militar. Quien lo defendió en esta instancia fue Nicholas Hyde. A partir de 1629, las relaciones entre el monarca y el Parlamento se tensan hasta un eventual quiebre, dando lugar al denominado «reinado personal» del rey que se inicia con las decisiones de nombrar al Arzobispo de Canterbury, el Dr. Laud junto con otros nobles para dirigir la Hacienda Real así como la de disolver el Parlamento

¹²⁷ Los «*Inns of Court*» son las asociaciones de abogados, similares a los colegios de abogados actuales. La asociación del «*Middle Temple*» forma parte de los cuatro Inns de Londres. Todo abogado para ejercer debía pertenecer a uno.

¹²⁸ El duque será asesinado el 23 de agosto de 1628, por John Felton, un ex soldado que peleó bajo sus órdenes.

en el mismo año. Dicha disposición generó diversas situaciones de irritación y resistencia. La económica resultó en una crisis para las finanzas de la Corona. En este sentido, Hyde introduce en su obra a Daniel Harvey un mercader prominente —conocido del Dr. Laud— y reproduce un diálogo en el cual el mercader justifica ante el Arzobispo el acuerdo al que llegan quienes se oponen a las nuevas imposiciones: “luego de la Disolución del Parlamento en el cuarto Año del Rey, y la Combinación entre muchos Mercaderes en no pagar más Impuestos Aduaneros o Imposiciones al Rey, porque no habían sido otorgadas por el Parlamento” (Hyde, 1759, p. 22)¹²⁹, lo que muestra el creciente descontento que Carlos I estaba generando no solo con el Parlamento sino también con el sector comercial. En 1632, tras tres años de viudez y sabiendo que esto haría feliz a su padre, Edward Hyde — de veinticuatro años— se casa con la hija de Thomas Aylesbury, «*Master of Request*» del rey¹³⁰, lo que lo torna familiar en los círculos de la nobleza, al punto que Laud lo llega a conocer y “luego lo empleó amablemente y, habló muy bien de él en todas las Ocasiones” (Hyde, 1759, p. 27). Este punto reflejaría un cambio con respecto a las tendencias familiares del siglo XVI, ya que es Hyde quien decide con quien casarse y no su padre. Esto muestra lo que L. Stone (1996) llamó «decadencia del parentesco»: si bien los parientes eran importantes y todavía se recurría a ellos, los hijos adquirieron más libertad en sus elecciones. Al mismo tiempo muestra la pervivencia de la «endogamia» —particularmente de la clase hacendada y de la nobleza— por la cual las mujeres se casaban con hombres del mismo grupo social. Al perder fuerza el parentesco, la autoridad del esposo y padre se fortalece —apoyado tanto por la Iglesia como el Estado donde el rey se presentaba como el *pater familias* del reino— debía ser obedecido por sus hijos como su protector. Este punto es claro en la conducta de los hombres como E. Hyde que, si bien estuvieron en contra de las políticas de Carlos durante su reinado personal nunca rompieron con él en los años subsiguientes. De esta forma Hyde empieza a tejer amistades con los más altos oficiales de la Corte así como los más altos jueces del reino, lo que le valió un incremento en sus responsabilidades y en su riqueza personal. Durante la década 1630 las malas relaciones entre el rey y sus súbditos, en especial los miembros del Parlamento y las localidades a las cuales representan, van aumentando en su negatividad, como se aprecia en la respuesta de Hyde a Laud cuando este le pregunta:

“¿Qué buenas Noticias hay en el Campo?” a lo que Hyde responde: “ninguna buena, la Gente universalmente está descontenta; y (lo que más le preocupaba) hablan en extremo mal de su Gracia, como la Causa de todo lo que estaba mal” (Hyde, 1759, p. 62).

¹²⁹ El diálogo refiere al denominado «dinero del buque» o «ship money», un impuesto que quiso establecer Carlos para financiar la guerra en Escocia pero que, debido a la resistencia generada, debió reconocer como ilegal al no ser otorgado por el Parlamento. Las mayúsculas y cursivas son de la fuente original y se respetarán en su transcripción, lo mismo que la puntuación.

¹³⁰ El «*Master of Request*» era uno de los jueces de la «*Court of Request*», una corte que en su origen dependía del «*Privy Council*» (el Consejo Privado del Monarca) y que mantuvo una muy cercana relación con éste.

Este diálogo refleja el creciente problema que afrontaba la monarquía y que la historiografía ha tratado con especial atención, que es la división entre «*court and country*» o «corte y campo». Esta división fue analizada principalmente en dos grandes dimensiones, una más política-social y la otra más cultural. En la política-social, Hugh Trevor-Roper (1959) fue quizás el más célebre autor, al proponer que los movimientos sociales de esta época fueron planteamientos que se fundaron en el excesivo costo de mantener cortes parasitarias cada vez más alejadas de los modos de vida tradicionales (Hughes, 1998). En la cultural, P. Zagorin (1969) propuso una separación creciente entre la imagen de un campo («*country*») que representaba el verdadero estilo de vida inglés, protestante y compuesto por una *gentry* y pares que identificaban el interés público con el Parlamento y el gobierno local, y la de una corte crecientemente autoritaria y papista (Zagorin, *apud* Hughes, 1998). Una de las diferencias que se destacó fue la imagen de Carlos I como un rey-cortesano y no la de un rey-guerrero —líder del protestantismo— como habían sido Isabel I y Jacobo I (Hughes, 1998). En la actualidad, estos marcos teóricos han sido criticados principalmente por la esquematización que han hecho tanto de la corte como del campo, aunque esto no quiere decir que no existiera dicha división para los contemporáneos. Por lo tanto la misma debe ser tomada con cautela. Estas imágenes y conflictos plagaron el relato del reinado personal de Carlos I y lo llevaron al quiebre final.

El «Reinado Personal» y el quiebre de la década de 1640

Durante la década de 1630 ciertos elementos denuncian la fragilidad de la paz lograda, como el no convocar al Parlamento —anulando así la arena política de oposición a Carlos—, el predominio del Arzobispo Laud y su facción en cuestiones de religión y la paz firmada con Francia y España. En paralelo a esta débil paz, la oposición al rey creció no solo en Inglaterra sino en el resto de la monarquía compuesta. En Escocia en particular, debido al intento de reforma de la iglesia (que era metodista y no anglicana) y a las crecientes cargas fiscales impuestas sobre la aristocracia. Como resultado del «reinado personal» y sus medidas, la sociedad política inglesa se empieza a dividir entre los opositores al rey o «*parliamentarians*» (por su apoyo al Parlamento) y los que apoyaban al rey, «*royalists*» o realistas. Durante esta década y en toda Europa, continúa la Guerra de los Treinta Años y en particular los imperios ibéricos se verán afectados, debido en primer lugar a los asaltos holandeses y británicos al comercio atlántico y sus colonias americanas, luego por la entrada de Francia en la guerra en 1635 y finalmente por la crisis doméstica desatada por los fracasos militares, el desgaste político y el intento reformista del Conde-Duque de Olivares, el favorito de Felipe IV. Los problemas que generó la guerra no afectaron sólo a un reino sino que fueron una característica de todo el continente. Las reformas de Olivares así como la actuación de Carlos I durante los treinta fueron justificadas y llevadas a cabo bajo la «*absoluta potestas*» y la prerrogativa real, bajo la cual la Corona actuaba sin consentimiento de las Cortes o del Parlamento. Francia atraviesa un período no sólo de guerra con España, luego de 1635, sino también de guerras de Religión

—y hacia el final de la década de 1640, estalla la Fronda¹³¹, que enfrenta a la Corona con parte de la nobleza. Hyde afirma sobre la situación europea de 1639:

las dos coronas de *Francia y España* preocupadas, por las mutuas Invasiones e Incursiones; mientras Tenían una Guerra Civil en sus Entrañas; la primera, por frecuentes Rebeliones de sus propias Facciones, y Animosidades; la última por la Deserción de *Portugal* (Hyde, 1759, p. 70).

Al iniciarse la década de 1640 la débil paz de la cual gozaba Inglaterra se quiebra con la rebelión de Escocia. Los escoceses en oposición a las políticas de Carlos, toman la ciudad de Newcastle, por lo que el rey se ve forzado a convocar al Parlamento. Este momento marca un cambio total de actitud por parte de E. Hyde quien es miembro del Parlamento y claro crítico de la política real —evidenciado en la fuerte oposición que montó contra la corte del Conde Mariscal.¹³² La oposición al rey fue liderada por John Pym, un crítico prominente del monarca, quien le negó los fondos que la Corona necesitaba para combatir a los escoceses y se opuso a la corte presidida por dicho conde. En un discurso que Hyde pronuncia ante los Comunes asevera: “La Corte del Conde Mariscal: [es] una corte recientemente creada, sin Bandera ni Ley, que tomó para sí la tarea de multar y encarcelar a los Súbditos del Rey” (Hyde, 1759, p. 72). Precisamente debido a la creciente oposición de los parlamentarios, empezaron a circular rumores acerca de la posible disolución del Parlamento que llegan a la Cámara de los Comunes por lo cual E. Hyde pide al Dr. Laud —acercándose así al partido realista, nuevamente— que interceda ante el rey para que no cometa ese error, aunque sin éxito ya que éste lo disuelve luego de tan solo unas semanas, por lo que se le recuerda con el nombre de «*Short Parliament*» o «Parlamento Corto». En paralelo a la oposición parlamentaria inglesa, el Imperio de los Austrias españoles atraviesa las rebeliones del Reino de Portugal —que vuelve a ser un reino independiente con su propio imperio colonial— y las de Cataluña y Nápoles, las cuales señalan, según P. Cardim (2017), los límites y debilidades del modelo político de los Habsburgo.

Como se ha expresado previamente, la oposición al monarca inglés ejerció presión hasta el punto de que la Corona convocó a un nuevo Parlamento en noviembre de 1640¹³³, del cual E. Hyde también será miembro. Para 1641 ya es pública su buena relación con el Arzobispo de Canterbury, abandonando su postura de crítico moderado para unirse al partido realista, lo que

¹³¹ Debe recordarse que había dos Frondas, una nobiliaria, que quería intervenir en las decisiones de la Corona durante la minoridad de Luis XIV, y otra popular, localizada en París y que da el nombre a todo el evento.

¹³² Carlos I se ve forzado a convocar al Parlamento en abril de 1640 debido a la rebelión en Escocia. El mismo fue disuelto poco tiempo después por la oposición a la política real. Una de las problemáticas tratadas fue la Corte del Conde Mariscal o «Earl Marshal 's Court», formalmente conocida como la «High Court of Chivalry» que se encargaba de los casos correspondientes a la heráldica del Reino de Inglaterra.

¹³³ El nuevo Parlamento estará en sesiones entre 1640 y 1660 por lo que adquirió el nombre de «Long Parliament» o «Parlamento Largo». Durante el período conocido como «Commonwealth» (1649-1660) cuando Inglaterra fue gobernada como una república, el «Parlamento Largo» no sesionó, pero siguió existiendo como tal.

le gana la enemistad de varios miembros del parlamento y la familiaridad con el círculo de personajes cercanos al rey. En el marco de este Parlamento, las relaciones entre la Corona y la oposición se quiebran totalmente en 1641, empezando con la sentencia de la Cámara de los Comunes que declara traidor al Conde de Strafford, decreta el arresto del Dr. Laud en 1641 y publica la «*Grand Remonstrance*» de Diciembre del mismo año¹³⁴. La misma resumía todos los motivos de oposición al rey y dividió definitivamente a Westminster en los dos partidos antes mencionados —parlamentarios y realistas— siendo Edward Hyde integrante de este último, como lo evidencia el hecho de que el rey le confió junto Lord Falkland y a J. Colepeper todos sus asuntos parlamentarios. En el año 1642, la hostilidad, la oposición entre dichas partes es total, a partir especialmente de dos grandes acontecimientos, el intento fallido de arresto de cinco miembros de la Cámara de los Comunes por parte de la Corona y la organización de las denominadas «*Militia Ordinance*» y de la «*Bishops Expulsion Act*»¹³⁵, contra Laud, señalando así el comienzo de la guerra civil inglesa.

La Guerra Civil

Como ya ha sido previamente expresado, la Guerra Civil ha sido ampliamente estudiada por distintas corrientes historiográficas. Uno de los debates que se suscita respecto de ella se refiere al planteamiento del siglo XVII en conjunto —y en especial estos años— como un quiebre, tanto en la economía como en la política. El clásico estudio de C. Hill —la revolución inglesa como burguesa— y el análisis de L. Stone (1965a) acerca de la «crisis de la aristocracia» y de la importancia del cambio social son ya emblemáticos de esta postura y a la vez ampliamente criticados. B. Coward (1988) propuso por el contrario, una continuidad de la situación social, al establecer que los cambios sociales no eran definidos por los cambios políticos. R. Brenner (1985) desde el marxismo ha puesto el énfasis en los cambios sociales producidos por el conflicto entre campesinos y terratenientes desde la Edad Media como lo central en la transición. Entre otros debates¹³⁶ que se han desarrollado acerca del fenómeno de la Guerra Civil se puede ver el que

¹³⁴ Thomas Wentworth, Conde de Strafford, fue —junto al Dr. Laud— el principal consejero del rey durante el Reinado Personal. Desde 1632 and 1640 fue «Lord Deputy of Ireland», es decir el representante del rey en Irlanda, donde estableció un régimen autoritario que le ganó varios adversarios en el Parlamento. Retorna a Inglaterra a pedido de la Corona en 1640, cuando las relaciones entre el soberano y el Parlamento estaban quebrándose. Al inicio del «Parlamento Largo», Strafford fue condenado a morir, firmando el rey su sentencia de muerte. Ese año, el Parlamento acusa al otro consejero —el Dr. Laud— de traición y en 1641 lo encarcela en la Torre hasta su ejecución en 1645.

¹³⁵ La primera permitía nombrar comandantes de las milicias —bajo el control de los «Lords Lieutenants», representantes del monarca— de las jurisdicciones de Inglaterra sin el consentimiento real y la segunda se ordenó la expulsión de los obispos y miembros del clero de la Cámara de los Lores. Ambas fueron aprobadas por el Parlamento exclusivamente, sin el consentimiento real.

¹³⁶ Al analizar los debates en torno al siglo XVII en general, se encuentran distintas corrientes en cuanto al desarrollo del estado. Por un lado, la teoría de la «Construcción del Estado» o «State Building», que algunos autores han vinculado la construcción del Estado Fiscal-Militar durante el siglo XVIII y a la crisis de 1688/9, J. Brewer (1989) es un estudio clásico. Por otro, la teoría de la «Formación del Estado» o «State Formation» que analiza las fuerzas impersonales y cómo éstas modifican y transforman los usos del poder político (Braddick, 2000). Al mismo tiempo, en los últimos años el concepto

gira en torno al concepto de «*Functional Breakdown*» o «Quiebre Funcional» propuesto por el Profesor Aylmer, pero mejor conocido a través de los trabajos de C. Russell.¹³⁷ Dicho académico ha señalado el calamitoso estado de las finanzas de la Corona, debido a la inexistencia de un impuesto nacional directo como la *taille* francesa, la falta de una burocracia confiable y extensa, finalmente el hecho de que no había en Inglaterra un ejército permanente. Estas características hicieron que la Corona dependiera para muchas funciones —desde la sanción y recolección de impuestos hasta el mantenimiento del orden— de la cooperación de las élites locales. A estas características se agregan otras, de las cuales se destacan dos, lo que la historiografía ha llamado «*the Problem of Multiple Kingdoms*» o «el Problema de los Reinos Múltiples» señalando las tensiones entre los reinos de Inglaterra, Escocia y Gales, y la ineptitud personal del rey Carlos I para gobernar. Es por estas cuestiones, que Conrad Russell concluye que, por un lado, las causas de la guerra civil han de encontrarse en la larga duración y por el otro, que solo fue posible debido a las revueltas previas en Irlanda y Escocia (Morrill, 1993).

El año 1642 vio iniciada la guerra civil y como se ha dicho, los bandos parlamentario y realista se enfrentaron política y militarmente. Las acciones se produjeron en dos centros: en el condado de York (Yorkshire) donde el rey y su corte se establecieron inicialmente trasladándose luego a Oxford, donde el rey se asentó definitivamente y donde se convocó al Parlamento realista, denominado «*Oxford Parliament*», en 1644, preparándose para la guerra. A partir del mencionado año el Parlamento se quiebra y mientras los «*royalists*» se juntan en York, en Westminster:

(...) procedieron con el mismo Espíritu, y Presunción, como si sus Números fueran completos; publicaron nuevas Declaraciones contra el Rey; rápidamente convocaron Soldados para su ejército; y ejecutaron su Ordenanza para la Milicia en todos los condados de *Inglaterra*; las Regiones del Norte exceptuadas (Hyde, 1759, p. 129).

A petición del rey, E. Hyde se traslada a York logrando así participar de las redes de la corte y del círculo más cercano al monarca al mismo tiempo que es un miembro del «Parlamento Largo» desde el Tres de noviembre de 1640, cuando es convocado. Hyde permanece como un consejero cercano del monarca durante ese período, pero recién en 1643 obtendrá un nombramiento formal dentro del gobierno real, al ser designado como Canciller de la Hacienda o «*Chancellor of the Exchequer*» lo que le proporciona una pertenencia formal al Consejo Privado o «*Privy Council*» así como el control sobre las finanzas de la Corona, lo que es más importante, acceso

de monarquía compuesta de J. H. Elliot ha sido criticado por J. Morrill, quien propuso el concepto de «Aglomerados Dinásticos» o «*Dynastic Agglomerates*» con el fin de resaltar la inestabilidad de las estructuras políticas dinásticas (Morrill y Von Friedeburg, 2017)

¹³⁷ Principalmente C. Russell (1990a; 1990b; 1991)

irrestringido al rey. De quienes participan en las redes cortesanas, E. Hyde (1759) destaca la influencia de una persona en particular, la reina¹³⁸, diciendo:

La Reina era una mujer de gran Belleza, excelente Ingenio y Humor [...]. Cuando Ella fue incluida en el Conocimiento, y Participación de los Asuntos más secretos (de los cuales Ella fue apartada por el Duque de *Buckingham*, mientras vivió) se deleitaba en examinar y discutirlos, y a partir de ello emitir juicios sobre ellos (p. 155).

La figura de la reina creció a partir de la muerte del duque de Buckingham —el favorito de Jacobo I y de Carlos— momento en el cual comenzó a participar de las discusiones políticas y secretas del reino así como de la dispensación de favores en la corte. Dicho peso es caracterizado por Hyde afirmando: “Él veía con los Ojos y decidía con el juicio de ella” (p. 155). La autoridad de ella continuará incluso al abandonar el reino de Inglaterra, dirigiendo muchas veces los asuntos de su hijo y heredero —el futuro Carlos II— desde París y otros lugares. En paralelo a ello, y como evidencia de los múltiples reinos que gobernaba la Corona, unos comisionados escoceses arribaron a Oxford con demandas propias, entre ellas la convocatoria a un parlamento en Escocia así como la abolición del episcopado y del gobierno de la Iglesia. Las peticiones fueron rechazadas por Carlos, pero son una muestra de lo que C. Russell (1990b) afirmó hace años, al decir que la monarquía británica gobernaba sobre reinos (Irlanda, Gales y Escocia) que no estaban unidos por una religión oficial —como era el caso de España y el Sacro Imperio Romano Germánico, por dar dos ejemplos— y dentro de los cuales existía un grupo que prefería la religión de otro reino. Durante las batallas de 1643 se crea un nuevo comité, la «*junto*»,¹³⁹ con los más cercanos colaboradores del monarca, en la cual Edward Hyde es incluido y donde se discutirán todos los asuntos del reino antes de ser presentados al Consejo Privado. A partir de la segunda mitad de 1643 el bando realista empieza a ser claramente derrotado por las fuerzas parlamentarias ayudadas por las escocesas. En 1644, relata Hyde que debido a esto y entendiendo el rey que:

si ambos, él y el Príncipe cayesen en sus [el Parlamento] Manos, lo mejor que pudiese pasar sería su Asesinato y la Coronación de su Hijo; mientras que, si su Hijo estuviese en Libertad, y fuera de su Alcance, Ellos [no] obtendrían nada de su Muerte, y por lo tanto no lo intentarían (Hyde, 1759, p. 180).

¹³⁸ Enriqueta María de la Casa Real de Borbón (1609-1669), fue la esposa de Carlos I y Reina de Inglaterra, Escocia e Irlanda. Hija de Enrique IV de Francia, el primer Borbón, y de Marie de' Medici. A pesar de casarse con Carlos I, mantuvo su Catolicismo Romano, lo que la volvió impopular y prohibió su coronación. Durante el reinado personal y la Guerra Civil se mantuvo informada sobre los eventos políticos y, según Hyde, participó de los mismos. Hacia el final de la misma, se exilió en París con su corte de realistas. A partir de la Restauración en 1660, volvió a Inglaterra -aunque ya no contaba con la influencia que supo tener- solo para retornar a París en 1665, donde moriría en 1669.

¹³⁹ Las «*junto*» eran comités creados ad hoc. En este caso, el duque de Richmond, lord Cottington, dos secretarios de estado, Sir John Coleppeper y E. Hyde, formaron parte del mismo.

Decide enviar al Príncipe de Gales¹⁴⁰ fuera del reino, para evitar así su captura y como acompañante del joven designa a E. Hyde. El 4 de marzo de 1644 fue el día designado para su partida, separando definitivamente al rey de su heredero.

Durante la década de 1640, una figura opositora al rey empieza a adquirir relevancia, Oliver Cromwell, un miembro del Parlamento representante de Cambridge. Se trataba de una figura desconocida hasta entrada la década de 1630. De hecho, Hyde afirma en ocasión de un juicio, que era la primera vez que hablaba en la Cámara de los Comunes. Al desatarse la guerra civil se unirá al bando parlamentario, primero reclutando tropas en Cambridge con lo que adquiere relevancia hasta el punto de ser nombrado teniente general del ejército bajo el Conde de Manchester en 1644. Cromwell destacó como comandante militar en varias batallas de la guerra, al punto de que en 1645, cuando el Parlamento reforme sus fuerzas constituyendo el denominado «*New Model Army*» será designado como teniente general y segundo al mando bajo las órdenes de Lord Fairfax. El año 1645 vió cómo las últimas fuerzas del rey fueron vencidas por el ejército parlamentario en varias batallas, empezando por Naseby en junio hasta la rendición final del rey y sus fuerzas en el mismo mes de 1646, finalizando así la primera guerra civil. Luego de dos años las hostilidades se reanudaron hasta llegar al punto de la ejecución, bajo el cargo de tiranía, del propio Carlos en 1649, el regicidio —acontecido más de cien años antes de la Revolución Francesa y ejecución de Luis XVI bajo el mismo cargo— tendrá un gran impacto en el Reino de Inglaterra y en toda Europa. Edward Hyde, junto con varios realistas, permanecerá en el exilio hasta la restauración¹⁴¹ de la monarquía en 1660.

«The Life of Edward Earl of Clarendon»

A continuación, se transcribirán fragmentos de su autobiografía, publicada en el siglo XVIII a partir de sus manuscritos. Los mismos reflejarán el mencionado ascenso de E. Hyde así como su actuación durante el reinado de Carlos I.

Parte I:

Sobre su familia y orígenes inicia diciendo:

“El nació en *Dinton* en el Condado de *Wilts*, a seis Millas de *Salisbury*, en la Casa de su Padre quien era *Henry Hyde*, el tercer Hijo de Don *Laurence Hyde*, de *West-Hatch*; y *Laurence* era el Hijo menor de Don¹⁴² *Robert Hyde* de *Norbury* en el Condado de *Chester*; cuya Hacienda de

¹⁴⁰ Príncipe de Gales o «Prince of Wales» es el título con el cual se identifica al heredero al trono británico.

¹⁴¹ Luego de la ejecución del rey en 1649 Inglaterra entra en una etapa denominada «Commonwealth of England (1649-1660)» que distingue dos periodos, el primero hasta 1653, donde gobierna el Parlamento junto a un Consejo de Estado. El segundo fue el Protectorado, gobierno personal de Oliver Cromwell como Lord Protector sin el Parlamento.

¹⁴² En el original: Esquire, que aquí se traduce por don.

Norbury había continuado en esa Familia, y heredada de Padre a Hijo desde antes de la Conquista,¹⁴³ y continúa hasta este Día en *Edward Hyde*, quien es el propietario: La otra Hacienda de *Hyde* habiendo hace algunos años caído en la de *Norbury*, por Matrimonio, y todavía continúa en esa Casa.

Laurence, siendo como se ha dicho, el Hijo más pequeño de *Robert Hyde* de *Norbury*, y siendo la Costumbre de aquel Condado de *Chester*, de hacer pequeñas provisiones para los Hijos más pequeños de las mejores Familias, era por el Cuidado y Providencia de su Madre, bien educado, y cuando su Edad fue la adecuada, fue puesto como oficinista en una de las Oficinas del Auditor de Hacienda, donde ganó gran Experiencia [página 2] y fue empleado en los Asuntos y Negocios de Sir *John Thynne*, quien bajo la Protección y Servicio del Duque de *Somerset*, había en un corto tiempo creado una gran Hacienda, y dejó la Casa de *Longleat* a su Heredero, junto con otras Tierras de gran valor. *Laurence Hyde* continuó no más de un Año (o muy poco más) en esa Relación, y nunca ganó cosa alguna por ella; pero a poco de casarse con *Ana*, la Viuda de Don *Matthew Calthurst*; de *Claverton* cerca de *Bath* en el Condado de *Somerset*, por quien obtuvo una razonable Fortuna: y con ella tuvo cuatro Hijos y cuatro Hijas, esto es, *Robert*, *Laurence*, *Henry* y *Nicholas*, *Joanna*, casada con Don *Edward Younge* de *Durnford* cerca de *Salisbury*; *Alice*, casada con Don *John St. Loe* de *Kingston* en el Condado de *Wilts*; *Anne*, casada con Don *Thomas Baynard* de *Wanstrow* en el Condado de *Somerset*; y *Susanna*, casada con Sir *George Fuy* de *Kyneton* en el Condado de *Wilts*, Caballero: y estos cuatro Hijos y cuatro Hijas vivieron todos más de cuarenta años luego de la Muerte de su Padre.

Laurence, poco después de su Matrimonio con *Ana*, compró la Casa Señorial de *West-Hatch*, donde murió, y muchas otras Tierras; y habiendo tenido el cuidado de educar a sus Hijos en la Universidad de *Oxford*, y los Inns of Court, dejando a su Esposa, la Madre de todos sus hijos, como propietaria de la mayor parte de su Hacienda, presumiendo que Ella sería cuidadosa y buena con todos sus Hijos, sobre esta cuestión dejó la mayor parte de su Hacienda a *Robert* su Hijo mayor, quien se casó con *Ana* la Hija de Don (sic) *Castellano* de *Benham* en el Condado de *Berks*; quien tuvo muchos Hijos, y vivió hasta la edad de ochenta, y dejó su Hacienda un poco afectada debido al Casamiento de muchas Hijas, a su Hijo. A *Laurence* su segundo Hijo (quien posteriormente fue Sir *Laurence*, y Fiscal General de la Reina *Ana*, y abogado de gran renombre y práctica) le dejó la renta eclesiástica de [página 3] la Casa del Clero de *Dinton*, luego de la Vida de *Ana* su Madre, dejó una suma de cuarenta Libras *per Annum* a su tercer Hijo *Henry* de por vida; y dejó otra parte de su Hacienda junto a una suma de treinta Libras *per Annum* a su Hijo menor *Nicholas*, de por vida, confiando en la bondad de su Esposa, quien quedó muy rica, tanto por su Donación, como por la de su Esposo *Calthurst*, que ella proveería por el mejor mantenimiento de los Hijos más jóvenes; dos de los cuales ganaron su Fortuna en la Ley, *Laurence*, como se dijo previamente, siendo Fiscal General de la Reina, y *Nicholas*, el Hijo más pequeño,

¹⁴³ Refiere aquí a la Batalla de Hastings (1066), momento en el cual Guillermo, Duque de Normandía, conquista Inglaterra. Por lo tanto está invocando un origen mítico y prestigioso de su estirpe.

viviendo hasta llegar a ser Lord Chief Justice of the King's Bench, y muriendo en ese Cargo; ambos dejando muchos Hijos e Hijas.

Posteriormente continúa:

[Página 5] Henry Hyde el tercer Hijo de *Laurence*, de su matrimonio con *Mary Langford*, tuvo cuatro Hijos y cinco Hijas, y por la amabilidad y generosidad de su Madre, quien vivió mucho, y hasta que tuvo siete u ocho Niños, poseyó de tal Hacienda que facilitó su Condición, vivió en el Campo, como fue dicho antes. *Laurence* su Hijo mayor murió joven; *Henry* su segundo hijo vivió hasta que tuvo veintiséis o veintisiete años de edad; *Edward* su tercer Hijo fue Él quien posteriormente se convirtió en Conde de *Clarendon*, y Lord High Chancellor de *Inglaterra*; *Nicholas* murió joven; *Henry* y *Edward* fueron ambos a la Universidad de *Oxford*; *Henry* siendo Magíster en Humanidades el año antes que su Hermano menor *Edward* fuese a la Universidad, quien fue designado por su Padre para el Clero. **[Página 6]** Edward Hyde, siendo el tercer Hijo de su Padre, nació en *Dinton* el decimoctavo día de *Febrero* en el Año 1608, siendo el quinto Año del Rey *Jacobo*; y fue siempre criado en la Casa de su Padre bajo el cuidado de un Tutor, a quien su padre había otorgado el vicariato de esa Parroquia, quien siempre había sido un Tutor, había educado muchos buenos Académicos, y su Persona de quien ahora hablamos, principalmente por el cuidado y conversación con su Padre (quien era un excelente Académico, y se deleitaba en conversar con él, y contribuyó mucho más a su Educación que la Escuela) fue considerado preparado para ir a la Universidad poco después de cumplir trece Años de Edad; y siendo un Hijo menor de un Hermano menor, debía esperar un pequeño patrimonio de su Padre, y hacer su propia Fortuna a través de su propia Industria; y para lograr esto, fue enviado por su Padre a Oxford en ese Tiempo, estado cerca del Tiempo de Elecciones en *Magdalen*, esperando que Él fuese escogido como Demy¹⁴⁴ de *Magdalen College*, tomando lugar en ese Tiempo la Elección, por la cual fue recomendado por una Carta especial del Rey *Jacobo* al Dr. *Langton* por entonces Presidente de esa Facultad; pero con el Pretexto de que la Carta llegó demasiado tarde, aunque la Elección no había comenzado todavía, Él no fue escogido, y por tanto permaneció en *Magdalen Hall* (donde Él estaba antes de ser admitido) bajo la supervisión del Sr. *John Oliver*, un Miembro Académico de esa Facultad.

Seguidamente dice:

[Página 7] luego, *Henry* su Hermano mayor, falleció y por tanto su Padre teniendo ahora un solo Hijo, cambió su Inclinação anterior,¹⁴⁵ y resolvió mandar a su Hijo *Edward* a los Inns of Court: luego Él fue introducido en el Middle Temple por su Tío *Nicholas Hyde*, quien era por entonces Tesorero de aquella Sociedad, y luego Lord Chief Justice of the King's Bench; pero a causa de la gran Peste en *Londres* en el quinto Año del Rey *Carlos*, y siendo el Parlamento enviado a

¹⁴⁴ Demy o «half-fellow» es una beca que otorga Magdalen College en la cual, históricamente, sus beneficiarios tenían el derecho de cobrar la mitad de los ingresos de los miembros académicos completos. El término deriva del latín Demisocii.

¹⁴⁵ Nótese que el destino tradicional que le esperaba a Edward, la Iglesia, se modifica a la muerte de su hermano, y por tanto se lo envía a los tribunales.

Oxford [...] Él no fue al Middle Temple hasta *Michaelmass*¹⁴⁶ luego de un tiempo en *Reading*, pero permaneció parte en la Casa de su Padre, y parte en la Universidad, donde obtuvo el Grado de Bachiller de Artes. [...] Antes del comienzo de *Michaelmass* (que era en el Año 1625) estando la Ciudad libre de la Peste, Él fue desde *Marlborough* a *Londres* tras las Quarter Sessions¹⁴⁷ con su Tío *Nicholas Hyde*, donde llegó en la víspera del Término [página 8], teniendo entre dieciséis y diecisiete Años de Edad.

Respecto a su formación como abogado aclara:

[Página 9] [...] En el Año 1628 su Padre le dio Permiso para participar del Circuito en el Verano con su Tío el Presidente de la Corte, quien realizó el Circuito de *Norfolk*; y lo deseaba, por dos cuestiones, porque Él quería ver aquellos Condados, y especialmente porque Él podría estar fuera de *Londres* esa temporada, cuando la Viruela azotaba [página 10] [...] cuando una Persona del Vecindario llamó a la Puerta, y siendo invitado a pasar, dijo a su Padre, que un mensaje había llegado desde el Pueblo a *Charleton*, en ese entonces la Casa del Conde de *Berkshire*, para informar al Conde de *Berkshire* que el Duque de *Buckingham* fue asesinado el Día anterior (siendo el 24 de *Agosto*, Día de *Bartolomeo*, en el Año 1628) por un *John Felton*, el triste Accidente alteró la Corte, hizo un gran Cambio en el Estado, produjo una repentina disolución de todos los Ejércitos, y una debida Observación de, y Obediencia a las Leyes.

En cuanto a sus matrimonios y alianzas contraídas por ellos:

[Página 12] [...] con el Consentimiento y Aprobación de su Padre, Él se casó con una joven Señora muy hermosa, la Hija de Sir *George Ayliffe*, un Caballero de buen Nombre y Fortuna en el Condado de *Wilts*, donde sus expectativas estaban, y por parte de su Madre (una *St. John*) prácticamente aliado de muchas Familias nobles de *Inglaterra*. Él disfrutó este Bienestar y Compostura de Mente por un tiempo corto, ya que en menos de seis meses luego de casarse, yendo desde *Londres* a la Casa de su Padre, ella cayó enferma en *Reading*, y siendo llevada a la Casa de un Amigo cerca de esa Ciudad, la Viruela los alcanzó, y (estando ella embarazada) la forzó a perder el embarazo; y murió a los dos días. [Página 15] [...] Ahora luego de casi tres Años de viudez, el Sr. *Hyde* se inclinó a casarse nuevamente [...] y por tanto, teniendo veinticuatro Años, en el Año de nuestro Señor 1632, Él se casó con la Hija de Sir *Thomas Aylesbury* Barón, Master of Request del Rey; con quien tuvo muchos niños de ambos sexos.

Al introducir los sucesos políticos del Reinado Personal menciona:

[Página 19] [...] Alrededor de este tiempo [1633-1635], una gran Alteración sucedió en la Corte y el Estado, por la Muerte del Conde de *Portland*, Lord High Treasurer of *England*. El Rey desde la Muerte del Duque de *Buckingham* fue no solo muy reservado en su generosidad, pero también frugal en su propio Gasto [...] Él resolvió gobernar ahora su Tesoro en Comisión, y tomar constante nota sobre ello; y así descubrir qué se ha hecho mal últimamente. Los Comisionados que

¹⁴⁶ El año académico en la mayoría de las universidades del Reino Unido se divide en tres términos. En el caso de la Universidad de Oxford en la cual Hyde estudió son: *Michaelmas*, *Hilary* y *Trinity*.

¹⁴⁷ La Corte de Quarter Sessions eran cortes locales, en cada condado, que se reunía en cuatro ocasiones durante todo el año. Funcionaron desde fines del siglo XIV hasta 1972 (en Inglaterra) y 1975 (en Escocia).

Él designó fueron, el Lord Arzobispo de *Canterbury* Dr. Laud (anteriormente Obispo de *Londres*) el Lord Guardián *Coventry*, y otros principales Oficiales del Estado, quienes junto con el Lord *Cottingham* (quien era Canciller de la Hacienda, y por su Cargo parte de la Comisión) debían atender todos los Particulares de la Oficina del Tesorero.

Continúa diciendo:

[Página 21] [...] Había un Mercader de gran Reputación (*Daniel Harvey*) quien poseyendo una Casa de Campo a unas Millas de *Croydon*, y entendiendo todo el Negocio del Comercio mucho mejor que la mayoría de los Hombres, siempre fue bienvenido por el Arzobispo, quien solía preguntarle tantas preguntas sobre dichos Asuntos como Él deseaba ser informado. **[Página 22]** En una Conversación Accidental entre ellos, sobre qué Incentivo los Mercaderes debían recibir, quienes traían grandes Sumas de Dinero al Rey, el Sr. *Harvey* mencionó los desánimos que habían recibido en los últimos Tiempos, por el Rigor del Conde de *Portland*, en Asuntos nada relacionados con el Servicio al Rey, sino con la Ganancia de Hombres privados; y recordó un Particular, que, luego de la Disolución del Parlamento en el cuarto Año del Rey, y la Combinación entre muchos Mercaderes en no pagar más Impuestos Aduaneros o Imposiciones al Rey, porque no habían sido otorgadas por el Parlamento.

Sobre su relación con miembros de la Corona:

[Página 25] [...] [En un diálogo entre el Dr. Laud y D. Harvey, el último dice] “era un joven abogado del *Middle Temple*, [...] y últimamente se había casado con la Hija de Sir *Thomas Aylesbury*”. Pocos días después, el Arzobispo encontrándose con Sir *Thomas Aylesbury* en la Corte, le preguntó si había casado su hija con un tal Sr. *Hyde* un abogado, y donde estaba; Él respondió, que lo había hecho, y que *Hyde* vivía en su Casa, cuando no estaba en su Dormitorio del *Middle Temple*. El Arzobispo deseaba que Sir *Thomas* lo mandase a reunirse con él, porque había escuchado buenas cosas de *Hyde*; y a la Mañana siguiente *Hyde* fue a la reunión, y lo encontró caminando solo en su Jardín en *Lambeth*¹⁴⁸.

A continuación, muestra la situación general de Europa al iniciar la década de 1640:

[Página 70] [...] Era el año 1639, cuando Él tenía un poco más de treinta Años de Edad; y cuando *Inglaterra* disfrutó de la más grande Felicidad, que había conocido jamás; las dos Coronas de *Francia* y *España* preocupándose entre ellas, por sus mutuas Incursiones, e Invasiones; mientras que ambas tenían una Guerra Civil en sus Entrañas; la primera, por las frecuentes Rebeliones de sus propias Facciones, y Animosidades; la última, por la Deserción de *Portugal*; y ambas trabajaban más para saquear, y quemar los Dominios del otro, que para extinguir su propio Fuego. Toda *Alemania* (sic) sofocándose en su propia sangre; y contribuyendo en la mutua Destrucción, que la pobre Corona de *Suecia* pueda ahora surgir de sus propias ruinas, y a su Cargo. *Dinamarca*, y *Polonia* siendo aventureros en las mismas empresas destructivas. *Holanda*, y las *Provincias Unidas* cansadas con su larga, y costosa Guerra, no importa cuán prósperas Ellas

¹⁴⁸ El Palacio de *Lambeth* o «*Lambeth Palace*» es la residencia oficial londinense del Arzobispo de *Canterbury*. Este fragmento muestra la relevancia de las alianzas matrimoniales, ya que al Dr. Laud le interesó la conexión de *Hyde* con un cercano oficial de la Corona.

fueron en la misma; y empezando a temerle más a *Francia*, su Aliada, que a *España*, su Enemiga. *Italia*, cada Año infestada por los ejércitos de *España*, y *Francia*; que dividió a los Príncipes de allí en varias Facciones.

Sobre la situación inglesa en el mismo año escribe:

[Página 71] De todos los Príncipes de *Europa*, solo el Rey de *Inglaterra* parecía estar placenteramente sentado en tierra alta [...] Sus tres Reinos floreciendo en completa Paz, y universal Abundancia; en Peligro de Nada más que la Sobreabundancia; y sus Dominios cada día más extensos, al producir Colonias sobre grandes y fructíferas Plantaciones; su fuerte Flota comandando los Océanos; y los numerosos embarques de la Nación trayendo el Comercio del Mundo en sus Puertos¹⁴⁹.

Luego:

[...] una pequeña, difícilmente discernible Nube se levantó en el Norte; que poco después fue tal tormenta, que nunca dejó de pasar, hasta que sacudió, y sacó de raíz el más grande, y alto de los Cedros de las tres Naciones. **[Página 72]** Al momento de la Rebelión en *Escocia*, en el Año 1640, el Rey llamó al Parlamento; que se reunió el 3 de *Abril*. El Sr. *Hyde*¹⁵⁰ fue escogido para servir por dos lugares; por el Municipio de *Wotton-Basset* en el Condado de *Wilts*; y por el Municipio de *Shaftesbury*, en el Condado de *Dorset*; pero eligió servir por sus vecinos en el primer lugar. [...]

El Día siguiente luego de que el Sr. *Pym* hubo recapitulado toda la serie de quejas, y errores, que habían sucedido en el Estado; el Sr. *Hyde* dijo a la Cámara, que el Honorable Caballero había omitido una queja, más grave (como Él lo veía) que muchas de las otras; que era, la Corte del Conde Mariscal: una Corte recientemente erigida, sin Bandera, o semblanza de Ley, que tomó para sí la tarea de multar, y encarcelar a los Súbditos del Rey; y asignar grandes reparaciones en daños en Asuntos en los que la Ley no los otorgaba.

En este momento E. Hyde se acerca al Arzobispo, iniciando su acercamiento a los realistas:

[...] **[Página 75]** Laud le dijo, que creía que el Rey estaría muy enojado por las formas de sus Procedimientos [las sesiones del Parlamento Corto]; por que en esta coyuntura, el retraso, y la negación de hacer lo que Él deseaba, eran la misma Cosa; y por tanto Laud creía posible que Carlos los disolviera [...] como hizo el 4 o 5 de *Mayo*, ni tres Semanas luego de la primer Reunión. El Humor, y Constitución de ambas Cámaras del Parlamento, que el Rey se vio forzado a convocar poco después, y se reunieron el 3 de *Noviembre* 1640, era muy diferente al anterior: y ellos no tenían tanto Prejuicio contra cualquier Hombre, como contra el Sr. *Hyde*;¹⁵¹ quien de nuevo regresó a servir entre ellos [...] como un Hombre que sabían tenía un gran Afecto por el Arzobispo; y una inalterable Devoción al Gobierno de la Iglesia.

¹⁴⁹ Debe aclararse que, a pesar del conocimiento de la situación continental, el autor menciona la paz británica como excepcional, pero olvida mencionar el alto clima de opinión que reinaba, particularmente contra el rey.

¹⁵⁰ Es en este momento en el cual E. Hyde se incorpora al Parlamento como un crítico moderado de la política real, que mantiene durante todo el Parlamento Corto y que se evidencia en su comentario con respecto a la Corte del Conde Mariscal. Esta posición no la mantendrá cuando el Parlamento sea convocado nuevamente en noviembre del mismo año.

¹⁵¹ De forma expresa se advierte que las conexiones de E. Hyde y su acercamiento al partido realista eran ya harto conocidas por los miembros del Parlamento. Lo que le ganó varios enemigos del partido parlamentario.

Parte II:

Sobre la oposición a la política real destaca:

[Página 85] Cuando la Remonstrance¹⁵² sobre el Estado de la Nación, y sus particulares dolencias, fue impresa (por orden de la Cámara de los Comunes), el Sr. *Hyde*, solo para desahogar su propia indignación, y sin el propósito de comunicarla, o que se haga uso alguno de ella, escribió tan completa Respuesta a la misma, como la Materia hubiese permitido hacer a cualquier Hombre.

[Página 98][...] Cuando dos Proyectos de Ley fueron enviados al Rey, *para el otorgamiento de la Milicia, y la remoción de los Obispos de la Cámara de los Lores*, la mayoría de los Hombres creyó que el Rey nunca daría su Asiento a cualquiera de las dos. [...] Sir *John Colepepper* [...] deseaba que el Rey aprobase la que era contra los Obispos, y rechazase categóricamente la otra; ya que realmente creía que satisfacería a muchos, y que, aquellos que permaneciesen insatisfechos, no tendrían el suficiente crédito como para hacer más disturbios.

La resolución:

[Página 100] El proyecto de Ley para remover a los Obispos de la Cámara de los Lores fue aprobado por el Parlamento, cuando Sus Majestades estaban yendo a *Dover*¹⁵³.

Al quebrarse definitivamente las relaciones entre la Corona y el Parlamento:

[Página 129] Había ahora [1642] una gran confluencia de los Miembros de ambas Cámaras del Parlamento en *York*; al punto que permanecieron en la Cámara de los Comunes no más que una quinta parte del número total; y tan pocos en la Cámara de los Lores, que ni veinte Lores continuaron en *Westminster*. De todas formas procedieron con el mismo Espíritu, y Presunción, como si tuvieran los Números completos; publicaron nuevas Declaraciones contra el Rey; convocaron rápidamente Soldados para su Ejército; y ejecutaron su Ordenanza para la Milicia en todos los Condados de *Inglaterra*, las Regiones del Norte exceptuadas; prohibieron a todas las personas recurrir al Rey; e interceptaron a muchas en su Viaje a *York*, y las mandaron a Prisión.

La reorganización del bando realista y su propio ascenso:

[Página 143] [...] Sir *John Colepepper* renunció a su Cargo de Canciller de la Hacienda: Y al Día siguiente el Sr. *Hyde* prestó juramento en el Consejo Privado, y fue hecho Caballero, y fueron selladas sus Patentes para ese Cargo. **[Página 144]** [...] Y las noticias de ello en *Westminster*, ofendieron en extremo a aquellos que gobernaban en el Parlamento; ver al Hombre que más odiaban, y a quién habían votado como incapaz de ser indultado, ser preferido para un Cargo que el Jefe de ellos quería. [...] Los Cuarteles del Rey fueron acrecentados al tomar *Marlborough*

¹⁵² En noviembre de 1641, el «Parlamento Largo» publicó la denominada «Grand Remonstrance», dirigida a Carlos I. En la misma se detallaban todos los puntos de oposición a la política real, incluida la expulsión de los obispos y la oposición al Arzobispo de Canterbury.

¹⁵³ El episodio refiere a la aprobación de la Ley de Expulsión de los Obispos en 1642, el mismo para la Ordenanza de la Milicia, que sucede cuando el rey deja Londres junto a su comitiva, donde estaban varios miembros del Parlamento, y permite que la oposición tenga el quórum para aprobar la mencionada ley.

en *Wiltshire*, y *Cirencester* en *Gloucestershire*; que aunque insostenible por su Situación, y Fortificaciones débiles, fueron sitiadas por el Parlamento con grandes Números de Hombres, quienes fueron asesinados o tomados Prisioneros.

Parte III:

Respecto a la Reina y su influencia dice:

[Página 155][...] El Afecto del Rey hacia la Reina era una combinación extraordinaria; una composición de Conciencia, y Amor, y Generosidad, y Gratitud, y todas aquellas afecciones, que elevan la Pasión a la más alta Altura; hasta el punto que Él veía con los Ojos y decidía con el juicio de ella. Y no solo la Adoraba, pero quería que todo Hombre supiese que Él estaba influenciado por ella; lo que no era bueno para ninguno de los dos¹⁵⁴. La Reina era una mujer de gran Belleza, excelente Ingenio y Humor, y le devolvía sus nobles Afectos; tanto que eran la verdadera Idea de Afecto conyugal, en la Era en la que vivieron. Cuando Ella fue incluida en el Conocimiento, y Participación de los Asuntos más secretos (de los cuales fue apartada por el Duque de *Buckingham*, mientras vivió) se deleitaba en examinar y discutirlos, y a partir de ello emitir juicios sobre ellos; en los cuales, sus Pasiones siempre eran fuertes.

Al analizar las relaciones entre la Corona y los escoceses menciona:

[Página 158][...] Cuando los Representantes *Escoceses* se reunieron con el Rey en *Oxford*, y desearon su Permiso, de que pudiese llamarse a un Parlamento en *Escocia*, que su Majestad les negó (sabiendo, que ellos, en contra de todas las Declaraciones y Juramentos que le hicieron, cuando él estuvo en ese País, se unirían con los otros en *Westminster*) Ellos presentaron un largo documento al Rey, conteniendo una Dura Crítica contra los Obispos, y todo el Gobierno de la Iglesia; contrario a la Palabra de Dios, y el fomento de la verdadera Religión: y concluyeron con un muy apasionado deseo de que se hagan Alteraciones de ese Gobierno, como el único Medio para llevar Paz a lo largo de los Dominios de su Majestad . [...] El Rey tuvo una gran mente por haber dado una respuesta a toda Expresión en su Documento; y por haber propuesto el Derecho Divino del Episcopado.

Parte IV:

Sobre el final de la Primera Guerra Civil:

[Página 196] [...] Su Majestad había dejado *Oxford* (1645), y estaba ante el Ejército *Escocés* en *Newark*; Él tenía razones para preocuparse, que el Ejército se retirase; lo que enseguida hizo, incluido el Rey, a *Newcastle* [...] algunos Lugares en *Inglaterra* todavía aguantaban, como *Oxford*, *Worcester*, *Pendennis*, y otros Lugares.

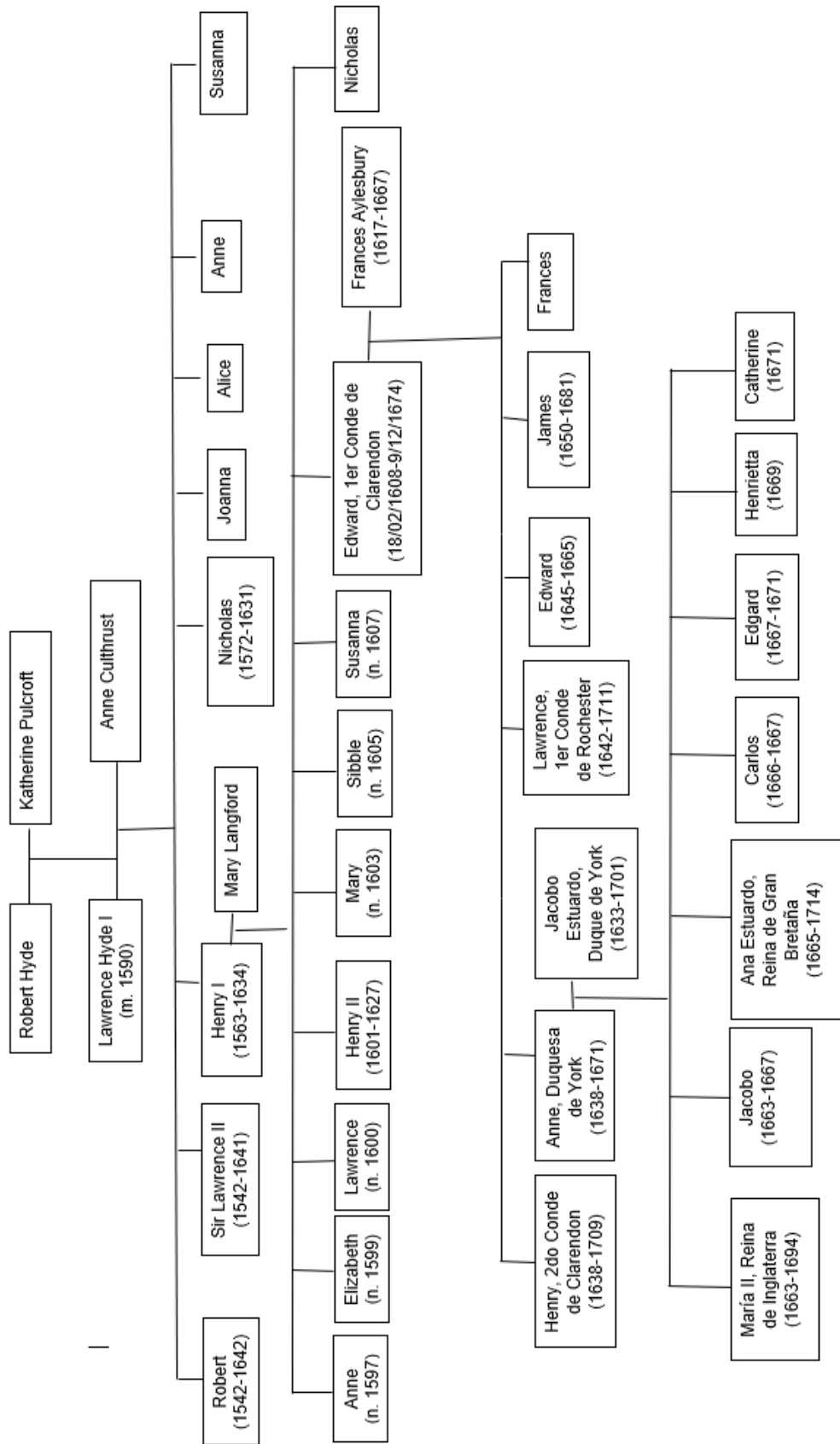
Luego de un año:

[Página 204][...] A partir de que el Rey se rehusó a dar su Asiento a cuatro Proyectos de Ley [1646], enviados a él por el Parlamento, cuando Él estaba en la Isla de *Wight*, Ellos votaron, *que ninguna comunicación debería hacerse al Rey*; y publicaron una Declaración para ello, que contenía severos Cargos contra su Majestad.

¹⁵⁴ Debe destacarse esta última oración, puesto que manifiesta el control que ejercía, al fin y al cabo una francesa, sobre el rey y los asuntos de Estado. Al mismo tiempo, menciona las pasiones de manera deliberada, ya que se contraponían a la razón.



Extraído de S. Pincus (2009)



Árbol Genealógico parcial de la Familia Hyde (Elaboración propia)

Referencias

- Bergin, J. (ed.) (2001). *The Seventeenth century, Europe 1598-1715*. Oxford: Oxford University Press
- Braddick, M. (2000). *State formation in Early Modern England c. 1550-1700*. Cambridge: Cambridge University Press
- Brenner, R. (1985). "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe". En T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds), *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (pp. 10-63). Cambridge: Cambridge University Press
- Brewer, J. (1989). *The Sinews of power. War, Money and the English State 1688-1783*. Nueva York: Knopf
- Campagne, F. (2005). *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Prometeo Libros
- Cardim, P. (2017). "Portugal's Elites and the Status of the Kingdom of Portugal within the Spanish Monarchy". En R. von Friedeburg y J. Morrill (eds), *Monarchy Transformed. Princes and their elites in Early Modern Western Europe* (pp. 212-243). Cambridge: Cambridge University Press
- Casals, À. (2013). "La crisis del siglo XVII: ¿de imprescindible a inexistente?, *Vínculos de Historia*, 2, pp. 51-65. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4286703>
- Coward, B. (1988). *Social Change and Continuity in Early Modern England, 1550-1750*. London: Longman
- Elliot, J. H. (1992). "A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present*, 137, pp. 48–71.
- Elton, G. R. (1969 [1953]). *The Tudor Revolution in government. Administrative changes in the reign of Henry VIII*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garriga, C. (2004). "Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen". *Istor, Revista de Historia Internacional*, año IV, 16.
- Hill, C. (1940). *The English Revolution 1640*. Chadwell Heath: Lawrence and Wishart
- Hobsbawm, E. (1983). "La crisis del siglo XVII". En T. Aston (comp), *La crisis en Europa 1560-1660* (pp. 15-71). Madrid: Alianza
- Hughes, A. (1998 2da edición). *The Causes of the English Civil War*. Hampshire: Macmillan Press
- Huntington, S. P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press
- Hyde, E. (1759). *The Life of Edward Earl of Clarendon, Lord High Chancellor of England and Chancellor of the University of Oxford. Containing an Account of his Life from his Birth to the Restoration in 1660*. Oxford: Clarendon Printing house
- Morrill, J. (2013 [1993]). *The Nature of the English Revolution*. Nueva York: Routledge.
- Pincus, S. (2009). *1688. The First Modern Revolution*. New Haven and London: Yale University Press
- Russell, C. (1990a). *The Causes of the English Civil Wars. The Ford Lectures delivered in the University of Oxford, 1987-1988*. Oxford: Clarendon Press
- Russell, C. (1990b). *Unrevolutionary England, 1603-1642*. London: Hambledon Press
- Russell, C. (1991). *The Fall of the British Monarchies 1637-1642*. Oxford: Clarendon Press
- Stone, L. (1965a). *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641*. Oxford: Clarendon Press

- Stone, L. (1965b). *Social Change and Revolution in England, 1540-1640*. London: Longmans
- Stone, L. (1996). *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. México: Fondo de Cultura Económica
- Trevor-Roper, H. R. (1959). "The General Crisis of the Seventeenth Century". *Past and Present*, 16(1), pp. 31-64. Recuperado de: <https://academic.oup.com/past/article-abstract/16/1/31/1433797?redirectedFrom=fulltext>
- Von Friedeburg, R. y Morrill, J. (eds) (2017). *Monarchy Transformed. Princes and their elites in Early Modern Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wickham, C. (2016). *Medieval Europe*. New Haven and London: Yale University Press
- Wrightson, K. (2000). *Earthly Necessities: Economic Lives in Early Modern Britain*. New Haven and London: Yale University Press
- Yun Casalilla, B. (2019). *Iberian World Empires and the globalization of Europe 1415-1668*. Singapore: Palgrave Macmillan
- Zagorin, P. (1969). *The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution*. London: Routledge & Kegan Paul Books

CAPÍTULO 5

Eleno de Céspedes: cuerpo, performatividad e identidad en el siglo XVI

Gastón García

Introducción

Hagnódice estaba ávida por iniciarse en los saberes médicos. Aunque su aprendizaje estaba vedado a mujeres y esclavos, la joven ateniense quebrantó ese impedimento y, habiéndose cortado sus cabellos y vestido como un hombre, se unió como discípula a Herófilo. Una vez aprendidos los rudimentos del arte, asistió a las mujeres que, a falta de matronas, carecían de asistencia médica fruto del pudor que suscitaba en ellas la intromisión masculina. Su actividad despertó ciertas suspicacias entre los médicos, quienes la acusaron por ser un hombre imberbe y corromper a las mujeres que asistía. Hagnódice fue llevada ante el Areópago y, para aplacar a sus miembros, se levantó la túnica que vestía y exhibió su *cuerpo de mujer*. Mas el efecto fue adverso y los médicos la acusaron con mayor vehemencia. Ello suscitó la reacción de las mujeres más distinguidas, quienes defendieron a Hagnódice y, así lograron que, en adelante, fuese permitido que las mujeres libres se formasen en las artes médicas.

Esta es una de las *Fabulae* (CCLXXIV) del escritor latino Higinio, la historia de una joven que muda su hábito para introducirse en los saberes y las prácticas de la medicina. Los principales *topoi* de esta narrativa de la cultura clásica grecolatina permitirían trazar una serie de lazos analíticos entre la fábula de Hagnódice y la vida de Eleno de Céspedes. No obstante, media entre ellas no sólo una evidente distancia temporal, sino también una diferencia sustancial: aquella que existe entre la ficción y la realidad histórica. Ciertamente, la vida de Eleno de Céspedes, transcurrida hacia la segunda mitad del siglo XVI, no corresponde al orden de lo fabuloso, aun cuando haya causado en su tiempo y siga causando aún hoy cierta fascinación en el discurso historiográfico.

Eleno, que había nacido en el área andaluza y atravesado un primer proceso de socialización como mujer, siendo mulata e hija de una esclava negra, atravesó una miríada de vicisitudes hasta devenir cirujano, letrado y esposo. Pero ese devenir, en términos deleuzianos, no es el pasaje de un término a otro, es más bien el proceso de ese tránsito, atravesado por flujos y reflujos de transformaciones de sí. Así pues, a diferencia de la joven ateniense, Eleno no parece haber estado determinado desde un comienzo a entregarse a las artes de la medicina, sino que también ello, así como su existencia, fue producto de acontecimientos que evaden el dominio de la nece-

sidad. En efecto, fruto de esos devenires e imprevistos resulta la obligación a la que se vio sometido de comparecer ante la justicia. El proceso incoado en su contra lo acusaba de haber profanado el sacramento del matrimonio y, a la vez, se lo sospechaba de haber establecido un pacto con el demonio en pos de operar si no una verdadera metamorfosis corpórea, al menos un efecto ilusorio que la simulara. En la atmósfera del interrogatorio persiste latente la sospecha de pecado nefando. Así pues, se argüía que, siendo mujer, a través del empleo de una suerte de artificios (demoníacos o humanos) había engañado a médicos, cirujanos y matronas que en ciertas ocasiones lo habían examinado. A Eleno, que hacía tiempo había tomado ilegítimamente el *hábito de hombre* y con él sus prerrogativas, ese primer engaño pergeñado para persuadir a sus pares de su condición viril, le valió la obtención de los permisos eclesiásticos pertinentes que lo habilitaron para contraer matrimonio ante la Iglesia con María del Caño, en 1586.

El proceso y las numerosas y extenuantes audiencias a las que fue sometido ante la justicia seglar primero y, luego, ante los inquisidores del Santo Oficio de Toledo, entre los años 1587 y 1588, obligó a Eleno a desnudarse –literal y figurativamente–. Sus confesiones, aunque arrancadas bajo presión, por momentos contradictorias y elusivas, nos ofrecen la posibilidad de abordar distintos aspectos de su vida y su contexto histórico, confesional, social y racial. Así, por caso, a través de su relato autobiográfico forzado podemos observar la actuación conjunta de los poderes médico e inquisitorial. Ciertamente, si los inquisidores se habían empeñado en auscultar su alma, forzándolo a decirse, en los médicos fue delegada la tarea de inspeccionar su cuerpo, en reiteradas ocasiones, bajo una imposición cognoscitiva –aquella de las potencias visiva y táctil– a fin de producir un juicio verdadero y fundado en las impresiones sensitivas acerca de su cuerpo, de su sexo, de su identidad –al menos, de su identidad socialmente impuesta, aquella que perseguía alinear su sexo y su género. Sus confesiones nos invitan a reflexionar no sólo sobre su trayecto vital, y las redes sociales en las que se inserta, sino también acerca de los actos y discursos performativos de género vinculados a sus experiencias y saberes, acerca de su plasticidad y capacidad de resignificación, tanto para intervenir su cuerpo como para darse un discurso de sí que lo contuviera, en función de sus deseos y de su percepción de sí.

Biografía, autobiografía e Inquisición

El estudio de las vidas singulares ha ocupado un lugar importante en la cultura occidental desde la antigüedad. Múltiples han sido las formas en que este interés por las individualidades se ha desplegado y diversas las formas en que, desde entonces, se han producido encuentros y desencuentros entre esa producción biográfica y la disciplina histórica. No obstante, como señala François Dosse (2007; 2012a; 2012b), hacia mediados de los años '80 del siglo XX, se produce una “fiebre biográfica”, una suerte de giro disciplinar, que implicó una nueva configuración en absoluto homogénea de las relaciones entre la historia y la biografía, o, dicho de otro modo, de las relaciones que emprendían los historiadores con este género.

No es este el lugar para analizar las peculiaridades de esa “nueva pasión biográfica”, un campo vastísimo de producción y, sin duda, un éxito comercial, cuyas renovaciones y lo variado y disímil de sus enfoques, reflexiones y propuestas teórico-metodológicas han suscitado un movimiento tectónico. Tras el desplazamiento en la superficie de la disciplina histórica, comenzaron a acomodarse una serie de concepciones bajo las cuales emergían problemáticas no siempre novedosas y que, incluso, aún hoy forman parte de las discusiones que la práctica reflexiva sobre este género promueve. A riesgo de cometer un exceso de síntesis, podríamos señalar aquí que, ese florecimiento de la biografía como género favoreció, en primer lugar, la reflexión en torno a las relaciones entre la historia y la narrativa, entre la narrativa ficcional y la historia real/factual (Dosse, 2012a; Levi, 1989). En segundo lugar, resituó en primer plano el problema del contexto y con él, el debate en torno a la naturaleza de los vínculos entre lo individual y lo colectivo, entre el sujeto y la estructura social, entre los agenciamientos y sus condicionantes. En efecto, rige una suerte de imperativo disciplinar para los historiadores de reconstruir el contexto, de resituar la existencia singular en su propio contexto social, cultural, confesional, material, político, a la manera de un marco hermenéutico que proporcione las herramientas para interpretar de un modo dialéctico sus devenires y, que, a su vez, permita suplir las distorsiones y las carencias documentales (Levi, 1989; Davis, 2005). En tercer lugar, el auge biográfico ofreció una amplia posibilidad para considerar al sujeto en su singularidad, analizar su existencia, la persona, el yo, es decir, abrió la posibilidad para llevar a cabo un trabajo crítico exhaustivo que tensionó una concepción totalizante del sujeto como un todo coherente, continuo, unitario, hermético, inmutable, perenne. Muy por el contrario, en sintonía con los análisis literarios y filosóficos contemporáneos, los biógrafos han comenzado a resquebrajar esa ilusión, analizando sus tensiones, sus contradicciones, su devenir, a partir de lo cual se abrió paso a la discontinuidad, a la pluralidad, a los desplazamientos, a la proliferación, a los desbordes (Dosse, 2007, 2012a, 2012b; Davis, 2005; Acton, 2005; Loriga, 2015; Levi, 1989). En síntesis, la apuesta biográfica se inclinó, en cierto modo, a romper con la fantasía de la apariencia monolítica del yo, a través de una captación de la irreductibilidad del sujeto. Como afirma Sabina Loriga (2015, p. 266) respecto a su apuesta por una “biografía coral” y en sintonía con la microhistoria, se produjo una doble transición, por un lado, hacia el sujeto común, “el hombre cualquiera”, y, por el otro, al “hombre múltiple”. Finalmente, el problema de la documentación (Davis, 2005; Levi, 1989). Por carencia o por exceso, los rastros documentales parecen suscitar una serie de problemas metodológicos al momento de analizar los trazos de una vida. Como señala Dosse (2012a, pp. 196-7), la “coacción de la exhaustividad”, vinculada directamente a la quimera de una reconstitución total del sujeto puede llevar a una frustración del proyecto biográfico por la infinitud de sus miras. Además, hay quienes han valorado la “fuerza reveladora de la rutina” como una forma de captar de un modo más acabado el yo del sujeto biografiado (Davis, 2005, p. 37). Sin embargo, el problema consistiría, pues, en que la producción de registros documentales suele estar vinculada más a lo inusual y a lo disruptivo, que a lo ordinario y a lo regular.

Muchos de estos problemas de la apuesta biográfica son compartidos por el estudio de las autobiografías que, en tanto *ego-documentos*, presentan una serie de particularidades. A pesar

de ello, su legitimidad ha ido ganando aceptación en el campo historiográfico que, por lo demás, para emprender su abordaje se nutrió de una serie de intercambios interdisciplinarios, especialmente con la crítica literaria y la filosofía (Amelang, 2006; Caballé, 2005).

En el caso que aquí nos ocupa, la vida de Eleno de Céspedes, se expresan una suma de dificultades documentales sobre las que es preciso detenerse brevemente. En verdad, su vida, como tantísimas otras, irrumpe en los registros históricos como resultado de un hecho a la vez fortuito y coercitivo: su existencia fue captada e interpelada por el ojo avizor del poder. Como ha señalado Michel Foucault (2001, pp. 239-43), es ese “encuentro con el poder” el que ha suscitado su pronunciamiento, la obligación de decirse, lo que ha gestado la condición y la ocasión para la emisión forzada de su voz, y, más aún, su registro por escrito. Es precisamente ese encuentro – sin duda imprevisto, indeseado y aciago, al menos desde el punto de vista del acusado– el que nos posibilita emprender esa operación historiográfica en vistas de reconstruir los trazos de sus vidas, de esas *vidas infames*.

Así pues, esos registros surgen de y están atravesados por relaciones de poder que se articulan en torno a polos asimétricos que ponen de manifiesto tensiones, quiebres, coerciones, tácticas y estrategias discursivas de acusación y de defensa. Si el análisis de documentos producidos bajo regímenes epistémicos disímiles a los nuestros supone ya una dificultad hermenéutica para desentrañar en ellos un complejo e intrincado entramado de sentidos, esta condición adicional, que emerge de la propia gestación de estas actas procesales (en el caso de Eleno, a la vez, seglar e inquisitorial), obliga a reflexionar con mayor agudeza acerca de su naturaleza, de sus condiciones de producción y de la mediación escritural. Impone, en todo caso, la toma de ciertos recaudos metodológicos al momento de analizar los discursos que en ellos se despliegan. Precisamente, como ha advertido Carlo Ginzburg (2010, p. 404), la estructura dialógica de esos intercambios forzados supone un escollo que demanda de quien se aproxima a ellos “aprender a desenredar los abigarrados hilos que constituían el entramado de esos diálogos”.

En efecto, el acto judicial implica un procedimiento extenuante de sucesivos interrogatorios que persiguen una voluntad de saber, una búsqueda por fijar o construir una verdad. Quienes dirigen los interrogatorios persiguen con afán la confesión de los acusados, indagan en los detalles, establecen contradicciones narrativas, tensan el hilo de un relato que les aporta una sumatoria de indicios. Esa relación de poder que ejercen los inquisidores sobre los acusados rige sobre el desenvolvimiento del proceso en general, y sobre los interrogatorios, en particular.

En esa atmósfera procesal densa –sin lugar a dudas–, Eleno es biografiado, en tanto que una serie de testigos, sean éstos favorables o adversos a su causa, aportan una serie de detalles de su vida, de su actos y gestos que lo constituyen, lo narran, y en ese procedimiento componen un esbozo de su persona, de su máscara. Y, a la vez, es forzado a biografiarse, a trazar una narración de sí, a exponerse en un relato retrospectivo de su existencia y su devenir que oscila entre lo espontáneo y lo artificioso, entre la memoria y el olvido. ¿En qué sentido, entonces, podríamos considerar estos documentos como registros valiosos para analizar la vida de Eleno de Céspedes, la propia enunciación de su vida, su *autobiografía*?

Detentar ese poder sobre los interrogatorios, sin embargo, no suponía un ejercicio arbitrario y antojadizo. Por el contrario, el Santo Oficio de la Inquisición contaba con una serie de normativas, un marco regulatorio que establecía los modelos básicos que regían sus procedimientos. Entre ellos se cuenta la *Copilación de las Instrucciones del Oficio de la Sancta Inquisición* del inquisidor general Fernando de Valdés dadas en Toledo, hacia 1561. Allí se instruye que, en la primera audiencia, luego de haber expuesto su genealogía familiar y algunos datos que den cuenta de su adhesión a la fe cristiana, si el reo exhibe cierta disposición a la confesión, que los inquisidores “dexen le decir libremente sin atajarle, no siendo cosas impertinentes las que dixere” (1574, f. 3v).

Al respecto, James Amelang (2011) ha indicado que esta es la primera manifestación explícita de la instrumentación por parte del Santo Oficio de una instancia en el interrogatorio, que, años más tardes, adquirirá la denominación de *traza* o *discurso de vida*. Asimismo, este historiador hispanista considera que esta es una pieza testimonial propia de la Inquisición ibérica, e incluso, más concretamente, del área española (cfr. Bodian y François, 2017, pp. 231-2). Amelang sostiene que este *discurso de vida* constituye una forma “excepcional” pero auténtica de autobiografía, pues implica una narrativa que busca reconstruir el pasado del acusado. En coincidencia con ese señalamiento respecto de la singularidad dentro del género, Richard Kagan y Abigal Dyer (2010, pp.16-7) califican como *autobiografías involuntarias o inquisitoriales* a aquellos textos que, aunque de naturaleza ecléctica, se estructuran de esa forma. Asimismo, en consonancia con estos autores, Amelang (2011) distingue en esta forma de autobiografía dos características esenciales que consisten, por un lado, en el marco coercitivo en el que se produce –y al cual nos hemos referido antes-, y, por otro, en el origen de su producción basado en la oralidad, en un “acto de habla”.

En el uso de la oralidad por parte de los reos en el decurso de los interrogatorios inquisitoriales irrumpen espacios intersticiales que agrietan la superficie de la monotonía ortodoxa. Paradójicamente, como señaló Amelang (2011, pp. 38-40), los agentes del Santo Oficio dan lugar a un espacio para la narración de un relato de sí en cierto modo libre y espontáneo, un espacio inmerso, empero, en una atmósfera amenazante y minada de riesgos para el declarante, en especial aquellos que implicaban caer en una auto-delación, y cuya capacidad de maniobra se hallaba circunscripta a la estructuración de su relato y a los hechos evocados y silenciados. Esa circunstancia, claro está, no oblitera ni atenúa el problema de la mediación que supone la transcripción del relato oral por parte de los notarios que oficiaban al servicio de la Inquisición. Pues, como señalan Kagan y Dyer (2010, pp. 16-7), en ese proceso no sólo se pierden rasgos típicos de la oralidad, como las modulaciones de la voz o los códigos de la comunicación gestual extralingüística (así, por caso, ante la descripción de Eleno de la forma y tamaño de sus testículos, el notario expresa no haberlo comprendido, o bien, cuando se introduce en las actas una raya indicativa del tamaño de su miembro viril), sino que también se realizan intervenciones narrativas en pos de tornar esos relatos más accesibles y dotarlos de coherencia.

Aun así, esa circunstancia no es óbice para observar que se manifiesta en esos *discursos de vida* una de las características del género autobiográfico: la de ser un discurso retrospectivo y

autorreferente en que el que sujeto que enuncia reconstruye su propia experiencia y en cuyo entramado se puede percibir una intencionalidad, una impronta volitiva que le da sentido a su existencia (Lejeune, 2001; Caballé, 2005). En definitiva, como sostiene Philippe Lejeune, una autobiografía “se propone comunicar una verdad” (2001, p. 16).

No obstante, la documentación de que disponemos para reconstruir los trazos de esa vida, la vida de Eleno de Céspedes, nos ofrece una dispersión de huellas difusas, y en ella las voces, unas altísonas y otras más bien tímidas, coexisten con pronunciados silencios, por lo que, en suma, los registros distan mucho de ser suficientes. Más bien diría que al cartografiar esos registros documentales los espacios lacunarios se extienden tanto que, en ocasiones, parecen incluso tomar dimensiones oceánicas. Con todo, bien vale la pena embarcarse en ese desafío.

“Yo es otro”¹⁵⁵. Los devenires de Eleno de Céspedes

Un hecho fortuito altera radicalmente la existencia de Eleno: en junio de 1587 es apresado y encarcelado por el gobernador de Ocaña, Martín Jufre Lovaisa, a instancias de la denuncia efectuada en su contra por el alcalde mayor, Ortega de Castro, quien aseveraba haber conocido a Céspedes durante su desempeño como auditor de los ejércitos del duque de Arcos en la guerra de las Alpujarras (1568-1571). De acuerdo a su delación, desde aquella ocasión, Ortega supo que “unos decían que era mujer y otros, que era macho y hembra” [32].¹⁵⁶ Ese testimonio puso en marcha el accionar de la maquinaria judicial de la villa. Así pues, en la causa incoada en su contra, se le acusaba de que, siendo mujer, llevaba hábito de hombre y de haber contraído matrimonio con María del Caño. Al ser interrogado por los agentes de la justicia ordinaria, Eleno ratificó su masculinidad, al igual que lo hizo su esposa, María, quien, además, declaró que “la había corrompido e incluso había tenido sospecha de ser preñada de él” [16]. Ya en esa audiencia se le inquirió acerca de su sexo, a lo cual Eleno respondió que “tiene los aparejos de hombre, que tenía miembro de hombre y genitales y que los perdió por una enfermedad” [21]. Y luego agregó que “no tenía natura de mujer hasta que se le cayó la natura de hombre y le quedó en su lugar un agujero grande” [22]. Eleno, que hacía algunos años ejercía como cirujano, se afirmaba, entonces, con convicción: era “hombre natural”, pues así lo había determinado Dios, y, por ende, se presentaba, comportaba y vestía como tal. Mas, siendo su palabra cuestionada y sometida a examen, se ve forzado a ratificar que “no ha llevado nunca hábito de mujer” [25].

¹⁵⁵ Arthur Rimbaud. Epístola a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871.

¹⁵⁶ Las actas del proceso se encuentran en el Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Leg. 234, Exp. 24. No obstante, hemos utilizado aquí las transcripciones modernizadas llevadas a cabo por Cano Fernández et al. (2010). Para evitar la reiteración y el entorpecimiento de la lectura, en adelante colocaremos al final de cada cita el número de la(s) página(s) correspondiente(s) entre corchetes.

Algunas preguntas hacían vacilar su relato. Tan es así que, sembrada la duda, el gobernador ordenó que un médico, un cirujano y tres matronas “la vieses y declarasen la verdad”, la conclusión que extraen de esa examinación es unánime y contundente: “es mujer” [17]. De allí surge un conflicto que inquieta al gobernador, pues al confrontar a los testigos que Eleno había presentado, estos afirman que “es verdad que la vieron y tentaron y que era hombre, pero que ahora es mujer y que entienden que esto no puede ser sino por arte del diablo” [17]. Esta constatación cambia cualitativamente el sustrato de la investigación, a tal punto que, “por ser negocio tan extraordinario” [17], la causa es remitida al tribunal del Santo Oficio de Toledo, recayendo el asunto en manos de los inquisidores Rodrigo y Lope de Mendoza. En efecto, de ser mujer, la celebración de la unión ante la Iglesia entre Eleno y María atentaba de manera directa contra los preceptos del sacramento matrimonial. Es por ello que, el 14 de julio de 1587, ambos consortes son mandados prender por los inquisidores.

Pero en ese momento no sólo ocurre un cambio de fuero, también se produce un giro narrativo. El ingreso en las mazmorras de la Inquisición toledana parece haber marcado un cambio en la estrategia defensiva de Eleno. Y, a su vez, a la recurrente alternancia en su nominación entre Eleno y Elena en la que incurrieran los oficiales de justicia de la villa de Ocaña, los agentes del Santo Oficio parecen decantarse más bien por la versión en femenino, aun cuando esa confusión permanece de manera parcial en las actas.

En ese momento, se produce asimismo un tercer cambio para nada insignificante. Me refiero, en particular, a la mudanza de hábito –sin duda, forzada por los agentes inquisitoriales–. En las sociedades de Antiguo Régimen, la vestimenta representaba no tanto una preocupación estética, sino que participaba de un código semiótico. Vale decir, comunicaba a los sujetos con los que se interactuaba la situación de estatus y de género de quien portaba determinados atuendos dotados de una carga simbólica que constituía y exteriorizaba pertenencias y jerarquías. Así pues, al ingresar a la prisión del Santo Oficio, Céspedes “trajo, vestido a vista de hombre, unos greguescos de paño bordado, un jubón de lienzo, unos zapatos acuchillados, una capa verde oscura con unos paganillos, una camisa que traía vestida y un sombrero de tafetán negro” [25]. No obstante, en ocasión de la primera audiencia ante el inquisidor Lope de Mendoza, la mañana del 17 de julio de 1587, el notario informa que “fue traída de su cárcel una mujer en hábito” [25].

Lo dicho. El *discurso de vida* de Eleno de Céspedes

En aquella primera audiencia, Eleno de Céspedes, cuya edad giraba en torno a los 38 y los 42 años, dice haber nacido (c. 1545/1549) en la ciudad andaluza de Alhama. Su madre, Francisca de Medina, era esclava, “morena” o “negra” y “de casta de gentiles”, y su padre, Pedro Hernando, era labrador y tenía un molino. Aunque afirmaba que haber nacido “cerrado de natura

y sexo”[17]¹⁵⁷, atravesó por esos años un proceso de generización femenina, recibió el sacramento del bautismo y luego fue confirmada en la fe católica, tomando su nombre, Elena de Céspedes, de la esposa del amo de su madre, Benito de Medina, en cuya casa permaneció hasta sus 8 o 10 años, “estando esclava, aunque su amo dijo que era libre” [27].

Martín Casares y Díaz Hernández (2016, pp. 36-8) han señalado respecto a su origen que en la historiografía se expresa aún cierta vacilación entre una ascendencia morisca y una africana fruto de la ambigüedad documental. Asimismo, sugieren que tanto su condición mestiza, es decir, de madre esclava negra y de padre cristiano blanco, así como su nacimiento en el núcleo doméstico del amo, podrían constituir indicios que permitan poner en duda su filiación paterna. En efecto, era frecuente que los infantes nacidos bajo tales condiciones fuesen fruto de la explotación sexual de las esclavas ejercida por sus amos y otros hombres del complejo doméstico (Martín Casares y Díaz Hernández, 2016; García Barranco, 2011, pp. 15-6; Burshatin, 1999, p. 422). En cierto modo, un vínculo filial de esa naturaleza podría explicar no sólo la adopción del nombre de la esposa del amo de su madre, sino también la manumisión que recibe en un momento de su vida que nos resulta ignoto. Aun así, la liberación de los infantes nacidos en el complejo doméstico de los amos no parece excepcional (Martín Casares, 2000, pp. 58-9).

Por el contrario, Ortega Arjonilla (2021) arguye que la “negritud” y la condición de esclava – adquirida desde su nacimiento por filiación materna y, aunque como declara, limitada temporalmente–, han sido escasamente consideradas al momento de trazar un análisis sobre Eleno, cuando no directamente obliteradas. En efecto, sostiene que esta omisión historiográfica forma parte de una “desmemoria histórica de la negritud como parte de[] (...) archivo colonial en el reino de España”. En su lugar, propone recuperar como una dimensión constitutiva del análisis interseccional esa condición de “ascendencia afro”, de la “raza”, haciéndola interactuar directamente con otras dimensiones como el género y el estatus social de Eleno.

En su narración, aunque no se explicita bajo qué condiciones, Céspedes recuerda haber servido durante dos años a la hija del amo, Ana Daça, quien había contraído matrimonio y afincado en Vélez-Málaga. Posteriormente, tras regresar a Alhama, permaneció con su madre y aprendió a tejer. En ese contexto las esclavas negroafricanas y mulatas eran destinadas esencialmente al trabajo doméstico y la producción textil (García Barranco, 2011, p. 8; Martín Casares, 2000, pp. 60-1). Fue entonces, cuando, a la edad de 15 o 16 años, contrajo matrimonio con Cristóbal Lombardo, un albañil, vecino de Jaén, con quien hizo “vida maridable” por alrededor de tres o cuatro meses. No obstante, ese convenio nupcial parece haber distado mucho del idilio, puesto que, como confiesa, “se llevaba mal con él, y él se ausentó y se fue, quedando ella preñada” [27]. En el interrogatorio previo a su *discurso de vida*, Céspedes confiesa que supo que su marido había muerto en Baza y que al hijo que con él había engendrado y a quien había nombrado también Cristóbal, lo entregó en Sevilla a un tal Marco Antonio, un extranjero que vivía y arrendaba allí un molino. Sin embargo, advierte a los inquisidores que “no sabe si es vivo” [26].

¹⁵⁷ Sobre esta noción, vid. Moral de Calatrava (2013).

Pasados ya dos años de la defunción de su madre, Eleno comienza lo que será un largo peregrinar, un intenso flujo de desplazamientos físicos e inestabilidades, pero, a la vez, de acumulación de experiencias. Abandona Alhama y se asienta en Granada, en la casa del racionero de San Miguel, donde aprendió el “oficio de calcetero” y también ejerció su “oficio de tejedora”. Sin embargo, “porque no hallaba esta qué tejer, comenzó a hacer oficio de sastre y calcetería” [27]. Cerca de un año más tarde, se desplaza a Sanlúcar de Barrameda, donde continúa practicando aquellas labores, y lo mismo hará tras su arribo a Jerez de la Frontera. Pero allí, según declara,

[r]iñó con un rufián que se llamaba Heredia. Elena le tiró un puñal y la prendieron; cuando salió de la cárcel, por amenazas que le había hecho el dicho Heredia y otros rufianes *por disfrazarse ésta*,¹⁵⁸ determinó de andar en hábito de hombre y dejó el de mujer, que hasta allí siempre trajo. [27]

No queda claro si la pendencia se origina a causa del travestismo, es decir, de su adopción del hábito de varón, pero eso parece insinuarse al menos en su relato. Hacer uso de un hábito que no se condice con su sexo/género, entendidos por entonces como un *continuum*, portaba una carga simbólica de abyección ya señalada en las Sagradas Escrituras, que calificaban tal acto como “abominable a los ojos del Señor” (Dt 22,5).

Como resultado de la disolución de los lazos sociales en los que participaba en su lugar de origen, el ambiente en el que se ve obligada a subsistir parece ser aquel en el que se mueve el hampa: un espacio de los márgenes sociales (Barbazza, 1984, p. 20). Lo cierto es que, en adelante, parece haberse determinado a mudar su hábito, pero también su nombre, su residencia y su oficio. Quizás esta fuera tanto una práctica de *self-fashioning*, como de autocuidado o preservación de sí. De modo que, ya en Arcos de la Frontera se empleó como mozo de labranza y luego como pastor, “llamándose sólo Céspedes, sin decir ni Pedro, ni Eleno, ni Juan” [27].

Fue en aquel lugar donde debió pasar algún tiempo en la cárcel, pues su apariencia suscitaba sospechas de que fuera *monfí* –un vocablo que hacía referencia a los moriscos rebeldes y levantiscos, y que, a la vez, comportaba una “condición de racialización” (Ortega Arjonilla, 2021, p. 14)–. Allí permaneció hasta que fue reconocido por un vecino de Alhama que intercedió en su nombre ante el corregidor para que fuese liberado. Pero aquel fue advertido de su condición de mujer y por ello le ordenó que se asentara con Juan Núñez, un clérigo de Arcos, y, además, “le mandó se pusiese en su hábito, y esta se puso un faldellín como mujer” [28]. A pesar de ello, “por desdicha que hubo con el dicho cura” [28], dejó aquel lugar. Por entonces, se producía una rebelión de los moriscos en Granada, en la Navidad de 1568, en franca confrontación a las políticas de Felipe II. En ese momento, Céspedes volvió a vestir de varón, “se determinó de ir a la guerra” y “se asentó como soldado en la compañía de Luis Ponce de León” [28].

¹⁵⁸ El énfasis me pertenece y, a la vez, consiste en una enmienda que realizo a partir de otras transcripciones, cfr. Kagan y Dyer (2010, p. 82) y Burshatin (2019, p. 74).

Al regresar, se instaló una vez más en Arcos, donde volvió a ejercer el oficio de sastre “en hábito de hombre”, y luego decidió examinarse en Jerez de la Frontera. Sin embargo, “en el título le pusieron «sastra» por conocer que era mujer” [28]. Cuando se distribuyen nuevamente los quintados entre los vecinos arcenses para ir a la guerra contra los moriscos, uno de ellos le ofreció dinero para tomar su lugar. Con ese incentivo, se enroló nuevamente en las filas del duque de Arcos. Ambas incursiones en la contienda bélica habrían mostrado su intrepidez como *vir hispanicus* en la defensa de la santa fe católica, tanto como su lealtad a la monarquía (Morales Estévez, 2012, p. 228; Martín Casares y Díaz Hernández, 2016, p. 32). La experiencia miliciana constituyó una forma más, como afirma Ortega Arjonilla (2021, pp. 14-5), de “fugarse” de su género y de su “racialización”, la misma que, años antes, le había valido su encarcelamiento.

La guerra de las Alpujarras finalizó hacia 1571. Concluida su labor como soldado del Imperio, regresó a su oficio de sastre, primero en Arcos, luego en Marchena y Vélez-Málaga –donde riñó con un regidor, aunque sin explicitar la razón–, de allí retornó a su ciudad natal, Alhama, donde tuvo “tienda de sastre”, y de allí se desplazó a Sidonia y, finalmente, a Osuna. Con ello concluía su periplo por tierras andaluzas. Durante ese lapso, estrechó vínculos sociales que le permitieron, sin duda, adquirir un cúmulo de experiencias formativas en el ámbito del artesanado ligado a la producción textil. Ciertamente, como en el caso de otros esclavos liberados coetáneos, esas relaciones o redes que fue tejiendo le facilitaron –tanto como le condicionaron– su existencia social, y, aun cuando se tratase de “redes efímeras”, esa inserción ejerció cierto influjo en el camino de ascenso social y profesional que pudo transitar (Díaz Hernández, 2018, pp. 239-43).

Siguiendo los cálculos de Céspedes, entre 1575 y 1576 arribó a Madrid, convertida en 1561 por disposición de Felipe II en residencia permanente de la Corte, quebrando así su carácter itinerante. Al llegar allí comenzó ejerciendo su oficio de sastre, pero conoció y “tomó amistad” con un cirujano de Valencia, quien le hospedó en su casa y “comenzó a darle lecciones de curar y, como aprendió bien y en pocos días curaba como el dicho cirujano, esta vio que aquel oficio le era de provecho y dejó de lado el oficio de sastre” [29]. Por entonces, un cirujano se podía ocupar de prácticas de menor calificación dentro de las artes del curar, tales como la atención de las heridas, prácticas evacuativas y depuradoras (como las purgas y sangrías), así como también de las extracciones de piezas dentarias (Lindemann, 2001, pp. 118-27 y 246-50; Sarrión Mora, 2006, pp. 18-9). Tras haber adquirido ese *savoir-faire*, Eleno recuerda haber practicado la cirugía durante tres años en el Hospital de la Corte y luego se trasladó hasta El Escorial para curar allí a un criado del rey. Se puede suponer, entonces, que gozaba de una buena fama por su pericia en la práctica de aquellas artes médicas. Razón por la cual, durante algunos años, vivió del provecho que le brindaban sus saberes, ejecutados públicamente en el área de la serranía madrileña, hasta que fue acusado por hacerlo de manera ilícita. La legislación dictada por Felipe II, en 1563, sobre la materia establecía los requisitos para ser examinado, a saber, una experiencia de al menos cuatro años de labor en un hospital, villa o ciudad junto a un cirujano aprobado. Si bien allí no se detallan los saberes evaluados, una normativa dada en 1588 establece que para obtener el título era preciso pasar un examen teórico y otro práctico ante una

comisión compuesta por un protomédico y dos examinadores.¹⁵⁹ Todo parece indicar que Eleno estaba en condiciones de examinarse, no sólo por la experiencia adquirida, sino por los saberes y las lecturas acumulados. Tan es así que, entre los bienes incautados durante el proceso, se encuentra una biblioteca que Eleno había adquirido a un licenciado, conformada por veintisiete volúmenes, entre los que se contaban no sólo obras médicas clásicas, por caso, de Galeno y Avicena, y coetáneas, como aquellas de Andreas Vesalius (1514-1564), Francisco Valles de Covarrubias (1524-1592) y Bernardo Montaña de Monserrate (c.1480–1558), sino también obras de literatura latina como Cicerón o Terencio.¹⁶⁰

Eleno regresó a la Corte, donde, tras ser examinado, obtuvo tanto el título para sangrar y purgar como el título de cirujía. Luego de pasar un tiempo allí, viajó a Cuenca y posteriormente a La Guardia, donde permaneció, pero frecuentando la Corte de manera asidua. También se empleó curando soldados de una compañía, que le llevó primero hasta Pinto y luego a Valdemoro. Se reitera aquí una vez más ese patrón de conducta ligado a una intensa movilidad vinculada también, con certeza, al imperativo vital de procurarse los medios materiales de subsistencia. En efecto, las artes de curar no parecen haber garantizado una vida holgada, especialmente en los medios rurales, razón por la cual, quienes las practicaban debían desplazarse de un lugar a otro en búsqueda no sólo de obtener un mejoramiento en la cuantía de sus ingresos, sino también de forjar vínculos beneficiosos con las élites locales de los pueblos y villas en los que se asentaban (Sarrión Mora, 2006, pp. 37-8).

En ocasiones, esos desplazamientos llevaron a Eleno a visitar Ciempozuelos para curar. Así pues, según su *discurso de vida*, estando en aquella villa cayó enfermo, por lo que “fue huésped de Francisco del Caño y se aficionó a María del Caño, su hija, y ella de esta. La pidió por mujer a sus padres y ellos dijeron que, si estaba de Dios, que ello se haría” [29]. Así pues, habiendo obtenido el consentimiento de los padres de María, el cirujano se dispuso a gestionar los preparativos para celebrar el sacramento de la unión matrimonial.

Se dirigió hacia Madrid y allí, el 22 de diciembre de 1584, se presentó ante el vicario, Juan Bautista Neroni, y le solicitó la licencia para realizar las amonestaciones y, en caso de no haber impedimentos, contraer matrimonio ante la Iglesia en Ciempozuelos. No obstante, su apariencia física alertó al vicario, pues éste “viéndola sin barba y lampiña, le dijo que si era capón” [30]. Ante su negativa y, muy probablemente, para disuadir al vicario, lo instó a que examinasen su cuerpo. Tres o cuatro hombres llevaron a cabo la inspección en una casa vecina, donde “la miraron por delante, porque nunca consentió que la mirasen por detrás para que no viesen su natura de mujer” [30]. Concluyeron que era hombre y, con ello, obtuvo la licencia del vicario para realizar las amonestaciones.

Publicadas las amonestaciones en la iglesia de Ciempozuelos, Eleno debió enfrentar dos impedimentos. En primer lugar, a raíz de aquel acto, se presenta Isabel Ortiz, una viuda que vivía

¹⁵⁹ Al respecto, vid. Novísima recopilación de las leyes de España, Lib. VIII, Tit. X, Leyes IV y V, pp. 75-78. Vid. et. Franco Rubio (2012).

¹⁶⁰ El listado de las obras fue transcrito por Morales Estévez (2012, pp. 235-6).

en Madrid y tenía dos hijos, solicitándolo por esposo, pues, al parecer, “le había dado palabra de casamiento” [30]. Pero, finalmente, la viuda se apartó. En segundo lugar, y más espinoso aún, se hace saber –al parecer, de forma anónima– que “era pública voz y fama que era macho y hembra” [30]. Esto obligó a Eleno a retornar a Madrid y acceder al pedido del vicario para someterle a un nuevo examen de su cuerpo, esta vez, por los doctores Antonio Mantilla y Francisco Díaz –este último, médico y cirujano del rey–.

Es interesante analizar aquí las maniobras que realiza Eleno para enfrentar ese inconveniente. Ante el pedido del vicario, se dirige a Toledo e intenta afanosamente ser examinado allí, pero ese movimiento resulta infructuoso. En lugar de regresar a Madrid, pasa por La Guardia y se detiene en Yepes con el argumento de que allí curó a algunas personas. Durante los dos meses y medio que duró su estancia, Eleno confiesa haberse practicado ciertos lavatorios con “vino, balaustradas, alcohol y otros muchos remedios y sahumeros para ver si podía cerrar su propia natura de mujer, y aunque no se pudiese arrugar del todo, a lo menos que se apretase de tal manera que pudiese disimularse” [30]. Y, en efecto, parece haberlo logrado, pues, según confiesa, con todo ello “se le arrugó de manera que quedó tan estrecha que no le podían meter cosa ninguna” [30]. En todo ello, su vínculo de amistad con la morisca María de Luna, conocida por su fama de hechicera, le habría sido de gran utilidad para intervenir su cuerpo, pues ella le había proporcionado un “remedio” [23-4] de su manufactura e instrucción para el procedimiento.

Eleno parecía empeñado en evadir la examinación de los médicos de Madrid, por lo cual realiza un nuevo intento. Presentó una petición ante el alcalde de Yepes para que lo mirasen allí médicos, cirujanos y otras personas dignas de crédito, con el objetivo de determinar su sexo. No obstante, todo ello lo consintió sólo “cuando vio que estaba en término de poder ser vista” [31]. Diez fueron las personas que inspeccionaron su cuerpo, “en una posada, de día, con una vela o candil, y todos tentaron y la vieron por delante; por detrás la tentaron solamente” [31]. Aquellos “artificios” parecen haberle dado resultado, a tal punto que “ninguno de ellos pudo meter el dedo ni conocer que tuviese sexo de mujer” [31]. Sin embargo, le preguntaron por aquella “dureza del arrugamiento”, y respondió que se trataba de una almorranas o apostema, que fue cauterizada, dejándole aquella marca. Así, Eleno utilizaba sus saberes de cirujano para salir indemne y obtener, una vez más, una atestación de masculinidad que hiciera corresponder su performance de género con su genitalidad, pues, los testigos aseveraban que “tenía miembro de hombre” [31].

Con el informe obtenido, se presentó ante el vicario, pero no logró eludir la inspección médica. Una vez más, Eleno relata que se dispuso a practicar los mismos artificios que había manipulado en Yepes. Y así alcanza nuevamente su propósito y logra, esta vez, burlar la pericia de dos médicos de la Corte. Pues, los doctores Antonio Mantilla y Francisco Díaz, “procurando meter los dedos, jamás pudieron hacer entrar ni meter dedos ni tiente ninguna” [31]. Sin embargo, aquella dureza perturbaba el sentido del tacto de legos y expertos, y ante la misma pregunta acerca de su naturaleza y origen, Eleno ofrece la misma respuesta que había esgrimido antes, una respuesta que parece satisfacer también a los médicos, pues

alcanzó con ella los mismos resultados. El informe ratificaba su masculinidad por la negativa: “no tenía sexo de mujer” [31].

Tres exámenes médicos habían certificado hasta aquí su genitalidad masculina. De modo que el vicario le concede licencia para casarse. Eleno de Céspedes y María del Caño se ajustaban a los preceptos emanados del Concilio de Trento, en especial, al decreto *Tametsi* (1563) que, con ánimos de evitar las uniones clandestinas, disponía la implementación de las amonestaciones como condición *sine qua non* para proceder a la ceremonia de unión o desposorio propiamente dicho (Denzinger y Hünnerman, 2012, párr. 1814). Cumplen el rito sacramental solemnemente, desposándose –probablemente por palabras de futuro, esto es, como una suerte de compromiso– en Ciempozuelos y celebra su matrimonio –o desposorio por palabras de presente– el teniente cura de la iglesia de San Benito de Yepes, Gonzalo Franco, siendo sus padrinos Agustín del Castillo y María de Paez.¹⁶¹ El flamante matrimonio se afinsa en Yepes, donde hacen también su velación y llevan una vida maridable por más de un año. Fue entonces cuando Eleno decide desplazarse a la villa de Ocaña para cubrir una vacancia allí como cirujano, donde es reconocido por el alcalde mayor, Ortega de Castro, quien efectúa una denuncia ante el gobernador. Así, Eleno retorna al punto cero de su narración.

Es también allí cuando el relato más “autónomo” se interrumpe, se abandona la forma expositiva monológica y se produce una abrupta incisión en el entramado oral que da lugar a una estructura narrativa más bien polifónica, con intervenciones estridentes de los inquisidores. En todas sus dimensiones, el relato de Eleno hace ostensible un esfuerzo de retrospectiva, un ejercicio mnemónico para hilvanar detalles, capturas de su pasado compuestas por una mirada de acontecimientos, lugares, personajes, relaciones y oficios. Aún con toda la asepsia de emociones, se observa en esa trama autobiográfica la intención de construir un relato verdadero de sí, una voluntad de veridicción. En ese ejercicio narrativo, las palabras –que nunca son inocentes– dejan entrever un proceso complejo de adaptaciones y omisiones, de interrupciones y de silencios más o menos intencionados, de parcialidades y verdades a medias.

Eleno deja entrever en su relato que muchos de sus desplazamientos, especialmente en su peregrinar por tierras andaluzas, están vinculados a conflictos y utiliza palabras tales como “desdicha”, “pesadumbre”, o, de un modo menos mediato, “riña”. Sin embargo, con regularidad omite detenerse en esos episodios. ¿Acaso esas tensiones, como aquella que lo llevó a enfrentarse al tal Heredia y su banda de truhanes, se enraízan en el hecho de que, violando las normas, “se *disfrazaba*”, o, más aún, en sus enredos sexuales con mujeres? ¿Es posible pensar que esas palabras reflejan sus emociones en ese proceso de transiciones identitarias, sus deseos y pasiones más o menos truncas? Hasta aquí, sólo tenemos conjeturas y muchas dudas. Lo cierto es que esta suma de indicios lingüísticos también parece haber captado la atención y guiado la voluntad de saber de los inquisidores que buscaban

¹⁶¹ Acerca del protocolo ritual del matrimonio eclesiástico en la Castilla del siglo XVI, vid. Dedieu (1981, pp. 272-273).

arrancar del reo una confesión incriminatoria, pero veraz. Los inquisidores toman el camino de lo no-dicho para forzarlo a decir.

“Recuerda, cuerpo”¹⁶². La instigación a narrarse

¿Hermafrodita o sodomita?

Lo que Eleno no enuncia es la verdad de su sexo. Eso inquieta a los inquisidores y por ello “se le amonesta que recorra su memoria” [37]. Lo que buscan descifrar al indagar con vehemencia es precisamente cómo había logrado disimular su “natura de mujer”. Y es por ello que, al ser inquirido por los artificios que empleó a tal fin, confiesa que “en realidad de verdad es y fue hermafrodito, que ha tenido y tiene dos naturas, una de hombre y otra de mujer” [32]. Esto supone un giro subjetivo importante, puesto que no se había enunciado de ese modo ante la justicia ordinaria. La ambigüedad sexual y las transmutaciones genitales pertenecían al ámbito de lo posible, regidos en cierto modo por las leyes de la naturaleza y contemplados por los discursos médicos, naturalistas e incluso jurídicos y teológicos, aun cuando, en rigor de verdad, no hubiese grandes consensos al respecto (*vid.* Daston y Park, 1995; Beecher, 2005). Moral de Calatrava (2018) argumentó que Eleno construyó un discurso sobre sus mutaciones sexuales y las intervenciones sobre sus genitales a partir de los conocimientos médicos y quirúrgicos de su tiempo, de los que disponía en lengua romance en su propia biblioteca (especialmente, las obras de Guy de Chauliac, Bernardino Montaña de Monserrate y Johannes de Ketham) y cuya lectura y estudio cuidadoso constituirían la base de una recepción productiva y creativa.

En ese ejercicio argumental y mnemónico, el primer episodio que marcó para Eleno su devenir hermafrodita fue el alumbramiento de su hijo, Cristóbal, pues –como en los *topoi* más frecuentes de la literatura médica y de prodigios coetánea–, según declaró

(...) con la fuerza que puso en el parto se le rompió un pellejo que tenía sobre el caño de la orina y salió una cabeza como medio dedo pulgar, que pareció en su hechura miembro de hombre, y que cuando tenía deseo y alteración natural le salía (...) cuando no estaba en alteración, se enmuscaba y recogía a la parte y caso donde estaba antes que se rompiese el dicho pellejo [32].

Su paso por Sanlúcar de Barrameda también dejó una marca dual en su devenir, impresa tanto en su cuerpo, como en su subjetividad. Durante su estancia en esa ciudad portuaria gaditana, ejerció su oficio de sastre en la casa de un mercader de lienzos, cuya esposa, Ana Albánchez, “que era moza y hermosa” [32], capturó su interés. En efecto, en cierta ocasión, encontrándose a solas con ella, Eleno confiesa que “le vino gana y sin decirle cosa alguna la besó, y

¹⁶² Constantino Kavafis, poesía “Recuerda, cuerpo” (1918).

espantándose ella, esta le dijo que podría tener con ella cuenta como hombre” [32]. Y así, le reveló avergonzado “que tenía dos sexos”. Ana accedió a la provocación, pero el concúbito no parece haberse consumado con éxito, pues Eleno declara que “aunque estaba alterada y tenía aquella cabeza salida y se echó encima de ella, no le pudo hacer nada más que aquella demostración” [32-3]. La frustración ante aquel impedimento expone a Eleno ante la incómoda fragilidad de su virilidad. Dispuesto a resolver el problema, recurre al cirujano Tapia, quien ante su consulta no sólo le indicó su condición de “hermafrodito”, sino que le practicó una intervención:

Con una tintera que metió, dio una navajada más arriba del pellejo que había empezado a romperse y, dada la navajada, salió un miembro de hombre. Le salió un poco encorvado, mas el dicho cirujano le cortó un frenillo y con esto quedó el dicho miembro derecho.¹⁶³ Le dijo que tenía mal fundamento porque era muy flojo en la raíz, y la curó y en quince días la dio por sana y ella quedó con actitud¹⁶⁴ de poder tener cuenta con mujer. [33]

Luego de esta praxis quirúrgica doble, el flirteo no sólo se consumó en reiteradas ocasiones, en las que Eleno tuvo con ella “muchas veces cuenta y acto como hombre” [33], sino que se sostuvo aquella relación adúltera por al menos cinco o seis meses, oculta a la visa del marido. No obstante, Ana también había despertado pasiones en el corregidor de la ciudad. Y, aunque Eleno no lo expone francamente, podemos suponer que ese funcionario estaba al tanto de aquella relación, y es por ello que lo expulsa de Sanlúcar de Barrameda.

Ante el cuestionamiento de los inquisidores toledanos, Eleno reconoce que “con muchas mujeres ha tenido trato carnal” [33]. Así, por caso, logramos saber que la “desdicha” que tuvo en Arcos de la Frontera fue suscitada por la relación que había mantenido con la hermana del párroco, Francisca Núñez, y con una mujer casada, Catalina Núñez. Mas allí no se agotan sus conquistas amatorias, pues declara que tuvo relaciones con “otras muchas [mujeres] por las ciudades donde anduvo” [33]. Pero, a diferencia de Ana Albánchez, ninguna “supo que tenía sexo de hembra porque lo encubrió siempre con mucho recato” [33]. Otra de ellas nos es ya conocida: Isabel Ortiz, la viuda madrileña que había interpuesto un impedimento a raíz de las amonestaciones. Pero ella no había recorrido su anatomía, pues “muchas veces procuró meter la mano en sus partes vergonzosas, pero jamás se lo consintió, aunque lo deseara mucho” [33].

Tampoco María del Caño, su esposa ante los ojos de Dios y de la Iglesia, conocía por completo su genitalidad. O al menos, eso es lo que uno y otra se empeñan en declarar. En efecto, Eleno respondió a los inquisidores que “antes que se casase con ella la retuvo y tuvo de ella su virginidad y se echó con ella muchas veces” [34-5]. De tal modo que, “no podía María del Caño entender que se casaba con mujer, sino con hombre, pues ella le hacía obras de tal” [35]. Lo que cuenta para Eleno es, pues, su performance sexual.

¹⁶³ Allí, en el folio del expediente, se traza una raya indicativa del tamaño, que fue omitida en la transcripción.

¹⁶⁴ Parece aquí más apropiado el concepto “aptitud” que transcribe Burshatin (2019, p. 81).

Resulta dificultoso determinar si Eleno está contando enteramente la verdad o si, en realidad, está buscando proteger a su esposa de los cargos que le serían imputados de comprobarse que había consentido de manera impía el matrimonio *mulier cum muliere*. Lo cierto es que, el 20 de julio de 1587, María del Caño, quien por entonces contaba 25 o 26 años de edad, en ocasión del interrogatorio al que fue sometida por los inquisidores, corrobora los dichos de su esposo. No obstante, reconoce frente el tribunal que, antes de casarse, había oído los rumores que aseguraban que Eleno “tenía dos sexos”. Y es por ello que, habiendo germinado en ella la duda sobre sus “partes vergonzosas”, reiteradas fueron las veces que “le rogó que se las dejase tentar y verlas con la libertad que ella oía decir que otras mujeres usaban con sus maridos” [64]. Pero Eleno jamás se lo consintió, excusándose en el recato y el pudor, importantes en la preservación de la honra de su esposa.

No obstante, una noche, aprovechando que él estaba dormido, María extendió su mano por encima de la camisa y “tentó un bulto que no sabe la forma que tenía” [64]. Y, en otra ocasión, ante su insistente reclamo para ver sus partes, “Eleno alzó la camisa y le dijo que mirase y luego volvió a echar la camisa y taparse. Ella quiso llegarse a él y mirarlo, y él no se lo consintió” [64]. De modo que, frente a los agentes del Santo Oficio, la joven esposa advierte que, puesto que no había conocido a ningún otro hombre, “creía que todos debían de ser así” [65]. María se afirma una vez más en su certeza exculpatoria: “nunca le tuvo sino por hombre” [66]. Y, por si no bastase, así lo había certificado el vicario de Madrid al consentir su unión sacramental. A pesar de ello, la deposición de la consorte no conforma ni persuade a los inquisidores, quienes la exhortan a decir la verdad, o al menos aquella que ellos se habían representado sobre el caso, pues, a su juicio:

(...) ella no pudo dejar de ver que Eleno de Céspedes no era hombre, y más viéndole sin barba, las orejas agujereadas como mujer y bajarle la regla. Así es de presumir, pues hizo cuentas con él antes de desposarse, que sabiéndolo se casó con la dicha Elena de Céspedes, sabiendo que era mujer como ella. [66]

Pese a su obstinación por obtener una confesión veraz, los inquisidores no ahondaron en demasía sobre la cópula sexual entre Eleno y María. Casi son total certeza, ello se debió a que, a diferencia de otros tribunales, como aquellos, por caso, de la corona de Aragón, la Inquisición en Castilla carecía de competencia sobre el pecado nefando de la sodomía. En su lugar, fue investida con ese poder la justicia regia, especialmente, a partir de la Real Pragmática de los Reyes Católicos dictada en Medina del Campo, el 22 de julio de 1497.¹⁶⁵ En ella no sólo se agrava la pena, sometiendo al reo a la hoguera y la confiscación de sus bienes, sino que se relajan las cargas acusatorias y probatorias en el proceso, asimilando el tratamiento del crimen

¹⁶⁵ Al respecto, vid. Novísima recopilación de las leyes de España, Lib. XII, Tit. XXX, Leyes I y II, pp. 825-7.

nefando a otros delitos de *laesa maiestatis* y habilitando la posibilidad de practicar sobre el acusado la tortura (Tomás y Valiente, 1990, pp. 43-4 y 51; Garza Carvajal, 2002, p. 98).

En el punto más bajo del espectro jerárquicamente estructurado de pecados cometidos por lujuria, se encuentra, por su gravedad inusitada, aquel que se perpetra *contra naturam*. En efecto, bajo esa denominación se reúnen prácticas sexuales que incluyen tanto a la sodomía *stricto sensu*, como al onanismo, las posturas indebidas e incluso el bestialismo. En la concepción teológica, especialmente aquella heredada de la escolástica tomista, el acto sexual se concebía en función de un único objetivo: la procreación. Bajo ese precepto, el varón, cuyo cuerpo producía la simiente dotada de la potencia ordenada a tal fin, debía colaborar en la formación y reproducción continua de la *opificium Dei*. Entonces, el pecado nefando contra natura, que no se subsuía a tal mandato, implicaba una alteración de la “economía de la creación”, una perturbación del orden natural, y, por si fuese poco, el acto en sí mismo constituía una suerte de rebelión, un rechazo a cooperar con Dios en la labor de la creación (Tomás y Valiente, 1990, pp. 35-9; Garza Carvajal, 2002, pp. 66-82).

Hasta aquí todo indicaría que el vicio sodomítico se restringe a un acto *viri ad virum*, de varón a varón. Pues bien, en el caso de los actos sexuales *inter mulieres*, designadas por entonces *tribades* o *fricatrices*, el asunto fue sin duda ambiguo y controvertido, fruto de una oscilante serie de encuentros y desencuentros entre los discursos médicos, teológicos, moralistas y naturalistas. Las propias concepciones metafísicas y médicas en torno a la mujer, su naturaleza óptica, su anatomía y su fisiología, así como su correlato en los actos sexuales que practicaban, regidos por una concepción del sexo falocéntrica, jerárquica y heterocentrada, hacían que la sodomía femenina fuese un concepto en construcción –y muchas veces invisibilizado– a causa de las tensiones y disputas constantes a las que se veía sometido por parte de quienes cultivaban y habitaban aquellas disciplinas de la alta cultura (Crompton, 1981; Brown, 1989, pp. 14-33; Alfieri, 2012; Molina, 2014).

En el espacio jurisdiccional que nos ocupa, el jurista Gregorio López (1496-1560), en su glosa al proemio del título XXI de la Séptima Partida, entiende que la consumación del crimen nefando no se restringe en modo alguno a los varones (*viri*), sino que comprende también a las mujeres (*mulieres*), a quienes aplica también la pena prescrita en la Real Pragmática de 1497. Se refiere allí a los comentarios al Evangelio de Mateo del teólogo Alfonso Fernández de Madrigal (c. 1410-1455), quien señala que el *coitus foeminae cum foemina* no se encuentra punido por ninguna ley divina ni humana y que, en términos relativos, es menos grave que entre varones. Asimismo, apela al *topos* de la debilidad e inclinación de la mujer hacia la pasión como un elemento atenuante. En efecto, el Tostado sostiene que, aunque es imposible que las mujeres se manchen (*polluere*) por sí mismas –esto es, que experimenten una efusión seminal–, ese acto turba su voluntad al prestar su consentimiento a la libido y al deseo vehemente. De modo que, según el teólogo, esta forma del vicio sodomítico no ofende tanto a la naturaleza. Fundándose en estas nociones, López arguye que es preciso mitigar la pena de muerte en la hoguera, y conmutarla por una pena establecida por el arbitrio del magistrado. No obstante, advierte que la pena será más grave “quando mediante aliquo instrumento virginitas violetur” (López, 1555, ff. 72v-73r).

En esa línea de pensamiento se encuentra Antonio Gómez (c. 1501-1561), profesor en Salamanca y autor del comentario a las Leyes de Toro. Este jurisperito sostiene que, cuando una mujer tiene cópula con otra mujer como hombre (*agit tamquam masculus cum alia foemina*), y, por tanto, ambas cometen crimen de sodomía contra natura, deben ser punidas. No obstante, distingue dos modalidades de perpetración. La primera, cuando el acto sexual entre ellas se comete “mediante aliquo instrumento material”. Y, la segunda, cuando se comete “sine aliquo instrumento”. Diversa la modalidad, diversa la pena. Así pues, corresponde respectivamente a una la pena capital, mientras que, a la otra, una pena arbitraria. Una vez más, se percibe la sombra de la idea oculta detrás de ese atenuante: las mujeres podrían tener relaciones entre ellas, pero a diferencia de los hombres, sólo podían hacerlo cediendo a la lujuria, sin alterar por ello en modo alguno la constante regeneración de la obra de Dios (Gómez, 1552, ff. 296v-297r).

Aún a finales de siglo, el franciscano Manuel Rodríguez (1546-1613) publica en la urbe salmantina la *Summa de casos de consciencia* (1598). En ella, al abordar el pecado nefando, comenta la real pragmática de 1497 y asegura que su observancia también se guarda en las mujeres “quando ellas entre si a solas tienen actos venéreos (no simplemente delectándose, y tocándose) sino poniendose algun instrumento material de palo, o de vidrio para asi se delectar, como si tuviesen copula con un varon” (Cap. CCVIII, p. 581). Una vez más, la gravedad de la práctica se acentúa a causa de la alteración de los roles dentro de las jerarquías sexuales establecidas, en las que al actuar como hombre (*agere ut vir*), se usaba ilegítimamente la función penetrativa que concernía a ejercicio de la dominación sexual masculina.

Los oficiales de la justicia ordinaria de Ocaña parecen coparticipar de este espectro de ideas y es precisamente hacia ese objeto del crimen que se dirige la investigación. Ciertamente, en el interrogatorio, se le preguntó a Eleno “si es verdad que (...) fingiendo tener natura de hombre y con miembro postizo y artificial, imitando al natural de hombre sin serlo, tuvo cópula con María del Caño y la corrompió con el miembro artificial” [22]. Ante la negativa del acusado, se le exhorta una vez más a declarar “con qué miembro y de qué materia era con el que conocía a la dicha María del Caño” [23]. Eleno insiste en afirmar que lo hacía con el miembro “que Dios le dio de hombre natural” [23]. Sin duda, como ha señalado Fernanda Molina (2015), la insistente negación del uso de instrumentos artificiales en sus prácticas sexuales por las acusadas de *sodomia foeminarum* constituyó una estrategia judicial de defensa. No obstante, los agentes de la justicia no parecen haberse persuadido de ello, razón por la cual desestiman sus declaraciones. Se ha observado en esa impetuosa búsqueda de la manipulación de un instrumento, la preocupación del discurso jurídico por “el fantasma de una posible sexualidad femenina autónoma, amenazante, imaginable sólo si se construye sobre el molde del paradigma heterosexual” (Alfieri, 2012, p. 117). Así, finalmente, en la acusación formal contra Eleno y María presentada por el alguacil de la villa de Ocaña, se les imputó haber celebrado un matrimonio entre mujeres y haber tenido concubito utilizando un “instrumento tieso y liso” y, en consecuencia, “cometiendo juntamente con ella el pecado de sodomía” o “delito nefando” [61].

Sin embargo, como se ha dicho ya, la causa siguió su rumbo no bajo el dominio de la justicia seglar, sino que fue absorbida por el poder inquisitorial que carecía de autoridad sobre estas

transgresiones. A pesar de ello, el cambio de fuero no implicaba una disolución del problema. En Castilla, especialmente hacia la segunda mitad del siglo XVI, los inquisidores acentúan su ejercicio de cierto control sobre el acatamiento del dogma y el apego a la moral del catolicismo postridentino. En consecuencia, bajo el espíritu de renovación católica se ocupan de preservar impoluto el sacramento que celebra una unión, definida por la doctrina canónica como monógama, indisoluble y heterosexual (Dedieu, 1981, pp. 274-82; Kagan y Dyer, 2010, p. 19).

En ese marco se comprende la insistencia del Santo Oficio por saber si Eleno comprendía la dimensión de su transgresión. Vale decir, los inquisidores se obstinaban en conocer hasta qué punto había interiorizado la doctrina católica del matrimonio. Lo indagan precisamente respecto a la dimensión volitiva de su acto, por su propósito, a fin de determinar “el ánimo e intención con que se casó siendo mujer y si [lo hizo] por tener entendido y creído que podía lícitamente casarse una mujer con otra o por hacer burla del sacramento del matrimonio” [37]. En las dos ocasiones en que fue inquirido sobre esta materia, Eleno se afirmaba en su condición genital de “hombre” y en su performance, aquellas que le garantizaban el derecho a contraer lícitamente matrimonio con una mujer. Y así lo hizo. Entendía que dos mujeres no podían casarse y, al unirse en sagrado matrimonio con María, no tuvo voluntad de “burlar el sacramento”, sino que, por el contrario, lo hizo “para estar en servicio de Dios” [37]. Pues, “como anduvo con muchas, quiso por salirse de pecado casarse y no tener que hacer más que con su mujer” [34]. La celebración de la unión sacramental no comportaba tanto un acto de rebeldía (Barbazza, 1984), de franco desafío a las normas sociales, como, por el contrario, un intento de ajustarse a los modelos de vinculación sexo-afectivos propios de su tiempo, bajo el estricto cumplimiento de los preceptos confesionales vigentes –aun cuando ello no estuviese libre de tensiones–. Como lo expresan Martín Casares y Díaz Hernández, Céspedes procuró “construirse un recinto de autonomía” en el marco de esas normas sociales, y, precisamente, lo que hace al caso atractivo es “su capacidad para proyectar un espacio de libertad en que poder vivir conforme a su voluntad” (2016, p.28).

La disputa epistémico-política en torno a la lectura del cuerpo

El cuerpo de Eleno deviene campo de disputa epistémico-política, una superficie legible, un cuerpo-texto, pasible de convertirse en el punto de Arquímedes de interpretaciones propias y ajenas, autogestadas e impuestas. En un juego hermenéutico, los inquisidores buscan indicios e intentan reconstruir la anatomía del reo trazando una cartografía de sus partes, sometiéndolo a un control anatomofisiológico exhaustivo a la luz de sus propias concepciones de la masculinidad hegemónica, que se enmarcan en un decidido sostenimiento del dimorfismo sexo-genérico.

Aun coaccionado por esas relaciones de poder, Eleno declaró desde sus propios saberes quirúrgicos que “tenía miembro de hombre y testículos” [34]. La estructura anatómica era cardinal para leer su cuerpo (Behrend-Martínez, 2005). Pero eso no bastaba. Lo que se perseguía era determinar con certeza su funcionalidad, la organicidad de sus partes y su rol en la economía fisiológica de los humores corporales (McClive, 2009). Dicho de otro modo, la

virtud viril se inscribía sobre el cuerpo, hallaba un soporte anatómico-fisiológico que se vinculaba a la potencia genésica (Mandressi, 2011). Ciertamente, ya desde la Edad Media, la diferencia sexual formaba parte constitutiva del discurso médico y se vinculaba estrechamente a la construcción de la “esencia de la identidad social” (Green, 2010). Hacia el siglo XVI, la literatura médica mostraba un giro más acentuado hacia una comprensión de los cuerpos signada por el dimorfismo sexual, que no sólo concernía a la estructura ósea, sino también a la anatomía de los sexos, a la estructura anatómica de los genitales (Stolberg, 2003; Green, 2010). Quizás sea por ello que Eleno se ve obligado a responder ante la pregunta de los inquisidores que “orinaba por él [su miembro], como los demás hombres, porque estaba en el propio caño de la orina” [34]. Más aún, se ve coaccionado a detallar que durante el concúbito con María “le venía su polución y cumplía con ella como su marido, y era la polución en demasía” [35]. Pero su virilidad también había sido puesta en cuestión por un testigo que, aunque reconocía su anatomía genital masculina y su aptitud para “tener ayuntamiento y cópula carnal” [56], vacilaba respecto a su facultad de emisión seminal. Por lo cual, Eleno –quien coparticipaba de esos saberes médicos merced a su instrucción práctica y teórica como cirujano– replica ante el Santo Oficio que “siempre que se echaba con mujer, cumplía con ella y echaba simiente en su vaso” [57]. Esos elementos constituyen la corporalidad masculina a ojos de los inquisidores, y sobre ellos, así como sobre su performance sexual y de género, asienta Eleno su propia masculinidad –sin duda, asediada–, reivindicando para sí la detentación por entonces de la potencia viril requerida para acceder al matrimonio con una mujer. Así pues, insiste en ello, aunque escudándose en su devenir hermafrodita, pues declara que “aunque era mujer, era también hombre por tener natura de tal y ser potente para casarse” [36]. El matrimonio regeneraba su condición viril, elevaba su estatus y lo normativizaba, garantizándole socialmente el acceso a una serie de prerrogativas de orden socio-político (Behrend-Martínez, 2005, p. 1077; McClive, 2009, pp. 45-6).

Sin embargo, su potencia viril y genésica había sido ya puesta en jaque por la inspección de médicos y matronas de la villa de Ocaña. ¿Qué había ocurrido, entonces, con su pene y sus testículos? Eleno declara ante el Santo Oficio, que

(...) al presente no tiene sino natura de mujer, y que el miembro de hombre que dice le nació se le empezó a quitar en la cárcel, ahora cuando estuvo presa en Ocaña, y que se le acabó de caer hace poco más de quince días. Lo que en esto pasa es que antes le dio un flujo de sangre por sus partes naturales de mujer y por la trasera, y luego le dio un dolor grande de riñones y se le llagó por andar a caballo; se le hicieron allí unas grietas por donde muchos días estuvo destilando sangre y se le mustió el miembro, volviéndose como de esparto. Ella lo fue cortando poco a poco, de manera que ha venido a quedarse sin ello. [34]

El golpe que se dio Eleno durante aquella cabalgata le provocó una herida en sus genitales, a tal punto que, según había afirmado, “se le cayó de cáncer” [21].¹⁶⁶ Y, en consecuencia, una vez más interviene su cuerpo: se practica una emasculación que diluye en su cuerpo la virtud viril. Las llagas que aún le afligían prestaban verosimilitud a su relato. Confesaba que, siendo cirujano, “ella misma se curaba con polvos y ungüentos” [36]. Sin embargo, los inquisidores temían que, en verdad, esas prácticas no hubiesen estado destinadas a sanar la herida que le habría ocasionado la pérdida de su miembro viril, sino más bien a producir un “embuste”, un artificio dirigido a llagar su cuerpo para producir un efecto de verdad, un vestigio material o meta-narrativo de sus metamorfosis corporales.

En efecto, ciertos hombres reclusos en la cárcel de Ocaña habían declarado sobre un episodio que había protagonizado Eleno, alojado por entonces allí, en un calabozo próximo. Durante la noche previa a someterse a la inspección de médicos y matronas, Eleno había recibido la visita de María, pero luego, comenzó a gritar desesperadamente y clamaba por la presencia del confesor porque pensaba que la *hora mortis* se aproximaba. Uno de los reos declaró que “se había puesto unos polvos que la quemaban” [54] y que, aunque le ofreció consejo para calmar su dolencia, Eleno le respondió: “Ni tengo miembro ni diablo, que se me ha podrido y caído todo” [54]. Incluso otro de ellos declaró que el mismo Eleno le había entregado “en unos trapos envueltas unas estopas y unas tajadas de carne” [55], y que, aunque recibió el encargo, no corroboró su contenido. Difícil es saber lo que allí ocurrió en verdad, pero todo parece indicar que se trató de una puesta en escena destinada a eludir el examen médico, o bien, a producir en su cuerpo aquellas llagas, como signos de su tormento físico.

Ese cuerpo tensionado por relaciones de poder, obligado a decirse, provocaba profundas inquietudes en los oficiales laicos e inquisitoriales. La relación de los médicos y cirujanos con el Santo Oficio se forjó, sin duda, como resultado de encuentros y desencuentros, de articulaciones y disputas, de superposiciones y pliegues en la detentación del saber y el ejercicio del poder. Algunos de esos médicos del cuerpo habían tenido que enfrentarse a procesos incoados en su contra ante la Inquisición (Sarrión Mora, 2006). Otros, en cambio, colaboraron activamente en distintos procedimientos para los que eran convocados, especialmente en las pericias para determinar el sexo (Pardo Tomás, 2004, pp. 848-9; Moral de Calatrava, 2013, pp. 472-83).

El problema que se le presentaba al Santo Oficio en el caso de Eleno de Céspedes era cómo resolver la contradicción en el juicio médico para disipar definitivamente la inestabilidad sexual y de género del acusado. Especialmente turbadores resultaban los informes de los doctores Mantilla y Díaz, quienes, a pedido del vicario de Madrid, habían visto y tocado sus “partes naturales” y ambos habían establecido que Eleno tenía miembro viril y testículos, con sus respectivas formas y proporcionados a su anatomía, por lo que “era cosa natural”, “como los de cualquier hombre” [15-6]. No obstante, al ser convocados por el Santo Oficio, sus declaraciones comienzan a

¹⁶⁶ Es interesante observar aquí el tratamiento que ofrece el Tesoro de la lengua castellana de Covarrubias de esta noción: “Canceranse las llagas, y solo suele curarlas la navaja, cortando por la parte viva y sana, porque no passe adelante” (1611, f. 185v).

vacilar. Así, por caso, el doctor Díaz ya “no se acuerda” [50] haber tocado con sus manos el cuerpo del acusado. Lo cierto es que, en septiembre de 1587, tanto Mantilla como Díaz, e incluso Juan de las Casas, uno de los médicos de Yepes, son conminados una vez más a llevar a cabo una práctica pericial para examinar el cuerpo en disputa. Un detalle marca la diferencia: en ambas instancias periciales, esos profesionales del arte de curar, no estarían solos, sino acompañados por sus colegas, los doctores de la Fuente y Villalobos y el cirujano Juan Gómez Beltrán, designados colaboradores por el Santo Oficio de Toledo. En ambas ocasiones el procedimiento fue homólogo: “en la sala grande Elena de Céspedes, en presencia de los dichos doctores, fue desnudada para que los médicos vieran sus partes vergonzantes” [51].¹⁶⁷ El dictamen también lo fue: “es mujer como todas las demás mujeres” y, más aún, “no tenía señal de haber tenido tal miembro de hombre” [51]. Por lo tanto, se ven obligados a esbozar ante la Inquisición la razón de tal dislocación en su juicio. Una vez más, la respuesta parece estereotípica: “debió ser ilusión del demonio, algún arte tan sutil que bastó para engañar a este tanto a la vista como en el tacto”, o tal vez, se trató de un “embuste de la malaventurada mujer, que con algún artificio los engañó” [52]. ¿A qué se debió ese cambio categórico en el juicio emitido por los médicos? Esa pregunta, como tantas otras que surgen, permanecen irresolutas. Sólo se pueden aventurar conjeturas (*vid.* Maganto Pavón, 2007; Kagan y Dyer, 2010, p. 100).

En esta permanente exposición de su cuerpo ante los profesionales del arte de la medicina, algo recuerda a la afamada *Incredulidad de Santo Tomás* (1602) de Caravaggio. Ese cuerpo inestable estimula la incredulidad en los inquisidores que delegan el poder de establecer de manera definitiva una estabilización de la correlación sexo-género en los médicos. Ese es el saber reconocido que producirá un efecto de poder sobre el cuerpo y la identidad de Eleno, mientras que, como contrapartida, sus saberes quirúrgicos son desestimados (Burshatin, 1999, pp. 446-50). En su proceder, los médicos se rigen por un imperativo del saber anatómico que estaba en plena transformación en el siglo XVI: ver y tocar devienen las prácticas esenciales para constituir la mirada del anatomista, una mirada que funda el conocimiento verdadero en la experiencia sensorial (Mandressi, 2005, pp. 307-11). El veredicto definitivo sobre la estructura anatómica se establecería, entonces, a través de los sentidos.

Mediante una larga sucesión de desnudamientos, el cuerpo inerme de Eleno de Céspedes es leído y cartografiado una y otra vez por los ojos y las manos de los médicos, cirujanos y matronas. Pero la pericia que tendrá mayor peso en el dictado de la sentencia fue ejecutada bajo las órdenes de los inquisidores de Toledo, el 3 de agosto de 1587. Allí, en el patio de las cárceles del Santo Oficio, los doctores de la Fuente y Villalobos y el cirujano Gómez analizaron con detalle sus “partes vergonzosas” y presentaron un informe, en el cual fueron desentrañando uno a uno los puntos en discusión manados de las señales esquivas de un cuerpo inestable.

¹⁶⁷ Citamos aquí por la declaración de los doctores Francisco Díaz y Juan de las Casas. La declaración del doctor Antonio Mantilla se encuentra transcrita en Burshatin (2019, pp. 92-4).

En el informe pericial advierten respecto a los testículos que “no hay señal de haberlos habido exteriormente” (89).¹⁶⁸ Mientras que, en cuanto a la “verga de hombre”, admiten que se pudo tratar de una “*ninpse opudendum*”, es decir, de una prolongación del clítoris¹⁶⁹, “que es a manera de verga de hombre que se afloxa e yncha con la pasión natural que les viene a las mujeres que la tienen” (89). No obstante, tampoco podía ser este el caso, porque ese crecimiento desmedido no se correspondía con la zona indicada por Eleno y, más aún, “no le tiene ni señal de haberla tenido, y aunque la tubiera no pudiera salir fuera ni tener fuerza para hacer lo que la dicha Elena de Céspedes dice hacía” (89). Ya se ha dicho, empero, que la anatomía no bastaba. Por eso aclaran asimismo que la polución de la que se jacta Eleno “podía ser una humedad que suele salir de la madre naturalmente como a todas demás las mujeres” (89). Y, si de fluidos se trata, el informe también se encarga de señalar que “vino al cabo [a] aparecer y romper sangre del mensturo que era detenido de antes” (89). Por todo ello, concluyen: “Elena de Céspedes nació y es muger, y que como tal tiene todas las señas de mujer y que nunca ha sido hermafrodito” (90). Los efectos que se desencadenan de ese veredicto son igualmente contundentes: “todos los actos que como hombre dice que hizo fue con artificios como otras burladoras han hecho con baldreses y otras cosas como se han visto, y que es embuste y no cosa natural” (90). Dicho de otro modo, Eleno de Céspedes era mujer y había usurpado el rol masculino utilizando en sus cópulas una suerte de “dildo” confeccionado con cuero ovino.

La cartografía del cuerpo de Eleno es alterada radicalmente por la mirada de los médicos, las matronas y los inquisidores. Así pues, se opera una nueva semantización de sus partes orgánicas que componen una corporalidad de caracteres sexuados y generizados que son forzados a referenciarse en adelante en la idea hegemónica de feminidad. Su rostro imberbe, vinculado en la medicina de la época a la carencia de testículos (Mandressi, 2011, p. 248; Behrend-Martínez, 2005, p. 1076). Los lóbulos de sus orejas perforadas, “donde las mujeres acostumbran llevar zarcillos” [25]. Los pechos. Pues, Inés López de la Peña, una de las matronas que la inspeccionó en Ocaña, aseveró en su declaración que “le vio las tetas y es tan gorda que tiene los pechos grandes conforme al cuerpo y pezones, los cuales tiene sino de mujer, y tiene el pecho desbaratado en alguna manera” (citado en Maganto Pavón, 2007, p. 878). Como sostiene Kathryn Schwarz, los pechos constituyen una especie de metonimia de las diferencias de género y exhiben, en cierto modo, “los procesos a través de los cuales las construcciones sociales de lo femenino y las cualidades físicas de la mujer se tornan precisamente coextensivas” (1997, p.147). En efecto, los pechos se encontraban, por entonces, en el área hispánica, en el centro de encendidos debates en torno a la carga simbólica y los roles atribuidos, vinculados de manera directa a la lactancia y la maternidad (Villaseñor Black, 2002). El testimonio de la matrona, sin embargo,

¹⁶⁸ Cito aquí por la transcripción del informe realizada por Burshatin (2019, pp. 88-90). Para evitar la repetición constante de la referencia, coloco al final la paginación entre paréntesis.

¹⁶⁹ Sobre este aspecto, vid. Park (1997).

nos siembra la duda respecto a qué significaba que Eleno tuviese “el pecho desbaratado”. ¿Acaso esa parte de su cuerpo había sido objeto de su intervención?

También la economía de los humores corporales hacía su parte para forjar esa mirada. María había revelado ya que “algunas veces le hallaba sangre en la camisa” [65]. Y ante la pregunta de los inquisidores respecto a “si le bajaba su regla como a las demás mujeres”, Céspedes se ve en la obligación de confesar que “cuando era moza, le venía pocas veces y muy poco, y le daba algunas veces, no ordenadamente cada mes, por su natura de mujer, como a las demás” [34]. No obstante, este aspecto es más controvertido. Pues, hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, el discurso médico respecto a la menstruación atravesaba un proceso de transición de un modelo catártico hacia uno pletórico, que coincidía, precisamente, con una concepción de la diferencia sexual más fundada en la anatomía. En ese contexto, la evacuación catamenial comenzaba a perder la carga simbólica que pesaba sobre sí, aquella que la convertía en el indicador simbólico de la línea divisoria entre los sexos (Stolberg, 2005) –aun cuando no por ello se vio completamente despojada de toda marca de género (McClive, 2005). Tan es así que, a la vista de los médicos y los inquisidores que evaluaron a Eleno de Céspedes, la menstruación integraba uno de los elementos que develaban su feminidad, su *sexo verdadero*.

La sentencia y el auto de fe

Como analizó Sherry Velasco (2003), el tratamiento jurídico, médico y religioso del caso de Eleno deja al descubierto las “ansiedades culturales” del Imperio Español en la temprana modernidad, especialmente con respecto al temor frente al “homoerotismo interracial”. En efecto, de modo comparativo, tanto el tratamiento como el desenlace del caso de Céspedes dista mucho de aquel que transitó Antonio de Erauso, conocido como *la monja alférez*, pues, a diferencia de éste, nuestro cirujano nunca obtuvo un reconocimiento como varón hermafrodita. También aquí la intersección entre clase, raza y género parece haber operado como una carga en desfavor de Eleno. Ni tan siquiera las prestaciones militares en defensa del Imperio en la lucha contra “los infieles” le habrían de reportar concesión alguna en su proceso judicial (Burshatin, 1999, p. 441).

Así pues, fue procesado por el Santo Oficio y acusado por una serie de delitos. Entre ellos, se cuentan los cargos de herejía y apostasía, por “sentir mal” de los sacramentos, especialmente, del matrimonio. Ciertamente, al no poder demostrar la muerte de su primer consorte, había incurrido en bigamia al celebrar segundas nupcias con María. Se le acusa de haber tomado ilegítimamente el hábito de hombre y casarse con mujer, bajo la instigación del demonio. Además, se le imputa haber sobornado a los profesionales de las artes de la medicina que, en las primeras examinaciones, habían dictaminado su condición genital masculina. Más grave aún, se le inculpa de haber forjado un pacto tácito con el demonio para “hacer demostración de tener miembro viril”. Sobre este aspecto, vale la pena destacar que

los inquisidores tenían a disposición los instrumentos conceptuales teológicos y jurídicos para proseguir una investigación destinada a condenar la contracción de un pacto demoníaco en función de operar una transmutación de sexo. Aunque en el discurso demonológico la facultad de los ángeles caídos para alterar la naturaleza corpórea de los humanos constituía un asunto controvertido, los inquisidores en el área ibérica parecen haber sido cautos respecto a considerar esa transmutación desde el punto de vista físico. En su lugar, como se ratifica en el caso de Eleno de Céspedes, los agentes del santo Oficio parecen haber exhibido un “mesurado escepticismo” circunscribiendo la comprensión del fenómeno a un mero *praestigium*, una ilusión del demonio que operaba sobre los sentidos externos para confundir y perturbar el juicio (Soyer, 2015).

Con todos estos elementos, los inquisidores toledanos Rodrigo y Lope de Mendoza dictan una sentencia, cuya resolución condenatoria consta de dos actos: una condena pública de flagelación en un auto de fe y una sanción penitencial de reclusión. El acto de fe fue ejecutado en dos tiempos y lugares disímiles. El primero de ellos se celebró el 18 de noviembre de 1588, en la plaza de Zocodover de la ciudad de Toledo. Los inquisidores habían ordenado que Eleno atravesase el ritual punitivo “en forma de penitente, con corona e insignias que manifiesten su delito” [81], allí le fue leída su sentencia y abjuró de levi.

El auto de fe implicaba la puesta en marcha de una compleja “ingeniería simbólica”, la composición de un espectáculo de la fe, cuyo objetivo consistía en poner en escena el arrepentimiento del penitente y que se estructuraba en torno a dos elementos esenciales: la expiación por medio de la contrición y la retractación, y, por otro lado, la reintegración en el seno de la Iglesia católica (Bethencourt, 1997, pp. 283-334; Martínez Millán, 2007, pp. 222-8).

Es precisamente a causa de la carga simbólica que reviste ese rito colectivo que resulta cardinal el racconto del caso que realiza en su crónica, el jesuita Jerónimo Román de la Higuera (1538-1611). Allí, no sólo se refiere a Eleno como un “Nigromántico de tierras extrañas”, sino que, asimismo, relata que aquel día “le mandaron salir al auto vestido como le hallaron, y en el tablado le vistieron de muger y pussieron una corozza” [f. 240v.]. Ese gesto simbólico vuelve a colocar a Céspedes en el centro de un escenario ejemplarizante, con ánimos de operar una restitución del orden moral volviendo a “armonizar”, por ese mismo acto, su sexo y su género. Como afirma Burshatin, “[e]s un espectáculo de género transitivo que pretende afirmar que los roles masculino y femenino son fácilmente reversibles y que, por lo tanto, han de vigilarse con celo y rigor” (2002, p. 342). Esa teatralización de la reversión del reo a su verdadero sexo, un acto de reasignación forzada, provoca, según el cronista, una conmoción entre la muchedumbre congregada frente al espectáculo de la ignominia: “Huvo grande susto en toda la plaza quando le pusieron el havito de muger” [f. 240v.]. No obstante, el costo de la expiación no sólo pasaría por lo simbólico, dejaría también sus huellas en la carne y, sin duda, en la memoria –la propia y la colectiva–. En efecto, al día siguiente, su cuerpo exánime soportó la pena de cien azotes que le fueron asestados por las calles de Toledo. Y lo mismo ocurrió días más tarde, el 28 de noviembre, en Ciempozuelos. En la iglesia parroquial de esa villa le fue leída la sentencia que exponía el caso y lanzaba

una admonición con el objetivo de disuadir a cualquiera que pensase siquiera en incurrir en una transgresión de esa naturaleza:

Esta es la justicia que manda hacer el Santo Oficio de la Inquisición de Toledo a esta mujer porque, siendo casada, engañó a otra mujer y se casó con ella. En pena de su culpa, la mandaron azotar y recluir en un hospital por diez años para que sirva en él. Quien tal hace así lo pague” [83]

La segunda parte de la pena consistía en una reclusión por diez años en un hospital, “para que sirva sin sueldo en las enfermerías de él” [82]. Primeramente, Eleno fue destinado al Hospital del Rey, en Toledo, pero allí, su arribo causó malestar entre los médicos, puesto que, según informa su mayordomo a los inquisidores, en febrero de 1589, “mucha gente acude a verla y a curarse con ella” [84]. Ello motivó, entonces, su traslado al Hospital de San Lázaro. Sin embargo, su presencia continuó alterando el ritmo y los ánimos de la ciudad, porque allí “habiéndose cobrado nombre de que la susodicha es cirujano y que cura muchas enfermedades, es tanta la gente que acude a ella que no la dejan cumplir con quietud su reclusión” [84]. En virtud de las quejas recibidas, los inquisidores ordenan su desplazamiento al Hospital de Puente del Arzobispo. No sabemos qué pasó allí, ni cómo continuó luego su vida. Esa fue la última huella que Eleno dejó en los registros inquisitoriales.

Consideraciones finales. Pensar la identidad

Los estudios biográficos y autobiográficos se enfrentan a un escollo al abordar el enigma del yo, especialmente cuando, como afirma J. C. Davis, “la impresión de una personalidad creada por los ojos de otros, puede ser una apariencia, una máscara” (2005, p. 40). Así, lo que se persigue es la ilusión de captar la identidad invariable del sujeto biografiado (Dosse, 2012b).

La historiografía discutió arduamente sobre esa cuestión (Bolufer Peruga, 2005, pp. 132-3). La interpretación tradicional de raíces burckhardtianas –que ejerció un fuerte influjo hasta tiempos recientes– comprendía al sujeto moderno signado por la autoconciencia y la capacidad autorreflexiva acerca de su individualidad, así como por su capacidad para modelar un trayecto vital. En lo esencial, ese planteo se esbozaba dentro de un modelo dicotómico y en el que operaba por contraste a la situación propia del sujeto de las sociedades de Antiguo Régimen, atravesado por un abigarrado entramado de pertenencias reales y simbólicas. En definitiva, por oposición, en tiempos pre-modernos habría predominado un desequilibrio pronunciado en favor de lo social/colectivo y en desmedro de la configuración autónoma del sujeto/individuo. Sin embargo, desde hace algunas décadas, esa lectura ha sido objeto de francos cuestionamientos que consiguieron matizar esa bipolarización asimétrica. Entre las voces que han resonado, Natalie Z. Davis (1986) ha señalado, para la Francia del siglo XVI, que la inserción del sujeto en una trama de relaciones y pertenencias lejos de obliterar la posibilidad de introspección y de constitución de estrategias de afirmación del yo, en muchos

casos, las potenciaba. Por tanto, el proceso de subjetivación se constituiría, precisamente, a través de ese juego de interacciones entre lo individual y lo colectivo (Bolufer Peruga, 2005, p. 133; Gunn, 2011, pp. 158-62).

En los diversos estudios acerca de Eleno de Céspedes, provenientes de los más variados campos disciplinares, se puede observar cierta vocación taxonómica que busca, de algún modo, capturar su identidad, procurando estabilizarla y tornarla inteligible, una suerte de ejercicio de traducción cultural que comprende el más amplio espectro de posibilidades: mujer extraordinaria, mujer subversiva, varón, travestido, transexual masculino, lesbiana, *butch-femme*, *queer*, transgénero, intersexual, género fluido... ¿Perseguimos acaso una ilusión?

Más allá de la cuestión nominal, lo que se observa en el devenir de Céspedes es, por un lado, la liminalidad de la identidad. Pues, como sostiene Giulia Calvi, el proceso de individuación, de naturaleza relacional, consiste en una “percepción del yo en relación osmótica con el exterior” (1995, p. 20). Mientras que, por el otro, se observa su plasticidad, su mutabilidad, en las que radica su carácter huidizo, siendo su identidad más bien pasible de descripción que de definición (Caballé, 2005, p. 53). Una combinación de subjetivación y *mise en scène*, como una sucesión de prácticas y gestos que se disponen para interactuar socialmente e intervenir en un contexto o situación específica, siempre en una continua negociación entre su subjetividad y la dimensión social en la que se encuentra inmersa (Gunn, 2011, p. 161).

En cada etapa de su trayecto vital Céspedes se subjetiva y construye una máscara que resulta de una suma de intersecciones de su situación social y ocupación, su estatus, su género, su raza, su confesionalidad, y que, a la vez, surge de una serie de interrelaciones con los vínculos sociales en cuyo marco interviene. Eleno procura ser y parecer. En sus oficios como sastre, tejedor, calcetero, labrador, miliciano y cirujano personifica y representa una serie de performances de género masculino aunque siempre bajo sospecha, valiéndose en ciertos momentos de su ambigüedad sexual, pero procurando ser lo suficientemente convincente como para dotar de sustento a sus múltiples estrategias de subsistencia y también de galanteo sexual enfocada, como él mismo confiesa, a deleitarse con mujeres sin compromisos o, en otros casos, incluso incumplidos, hasta que finalmente decide sosegarse a través de la unión matrimonial. En algunos casos, aquellas redes sociales forjadas en los ámbitos del artesanado textil andaluz y médico de la Corte y sus alrededores intervienen habilitando la performance de género de Céspedes, mientras que, en otros, en cambio, la ocuyen, obligándolo a mudar su estrategia –y, en ocasiones, a ceder frente a las exigencias de asumir una identidad socialmente impuesta que busca concordar sexo y género–. Lo que le caracteriza es la inestabilidad y la disposición al desplazamiento, su cualidad transitiva.

Eleno no es, sino que está siendo Eleno. Su capacidad *performativa* exhibe no sólo la maleabilidad de su identidad –hábil para constituir una sucesión de máscaras–, su destreza para adaptarse y desplegar una plétora de estrategias de subsistencia, sino que, a la vez, devela la dislocación entre su sexo, su género y sus prácticas sexuales (Gunn, 2011, p. 175). Su historia es la

de una pluralización identitaria que se corresponde en cierto modo al paradigma del rizoma formulado por Deleuze y Guattari, que se despliega de manera fortuita, en direcciones móviles e imprevisibles, que crece y desborda (Dosse, 2012b, p. 264).

Sus actos y sus gestos construyen una masculinidad que pretenden verse reflejados en el espejo de la construcción del género binario hegemónico, que lo toma en cierto modo como punto de referencia, aun cuando su representación es puesta en cuestión por su “pública fama”. Pone en acto una masculinidad endeble o un hermafroditismo disputado que le permite, no obstante, dar rienda suelta a sus deseos sexuales, en un momento histórico en el que de otro modo su concreción no habría sido socialmente aceptada (Molina, 2016, p. 106). Incluso detenta la habilidad para elaborar ante la exhortación coercitiva de los agentes de justicia un discurso de sí que, mediante un complejo juego de memoria y olvido, explique su fugaz y temporalmente delimitada condición hermafrodita para pugnar en la disputa epistémico-política por la determinación de su identidad frente a los poderes secular e inquisitorial que delegan el poder en el saber médico para cartografiar y resignificar su cuerpo. En definitiva, como sostiene Molina, “el objetivo de los magistrados consistía en definir, estabilizar y reificar identidades que se consideraban demasiado lábiles” (2016, p.109). Pero Eleno no muestra sumisión frente al poder, sino que disputa esa mirada social que le construye asimismo un yo que es otro, vale decir, una identidad social generizada que no necesariamente se corresponde con su propio proceso de subjetivación. Su masculinidad, en el mejor de los casos, se percibe frágil. Su cuerpo, entonces, no es sólo, como hemos intentado mostrar aquí, un territorio en el que operan y sobre el que se inscriben una serie de relaciones de poder, sino que es también, un territorio de resistencias, posibilidades e intervenciones, un potencial de actuación de variadas performances físicas y discursivas que dialogan con el proceso de subjetivación en sus devenires. En ese sentido, como ha apuntado Giovanni Levi, el estudio de estos trayectos biográficos permite captar el “carácter intersticial de la libertad individual” (1989, p. 1333; *vid. et.* Loriga, 2015, p. 271).

Quizás sea por ello que su caso –como otros– exprese la permeabilidad de esas fronteras de género, su porosidad, y la reacción del poder laico y eclesiástico frente a ese trastocamiento del orden social que sostiene roles de género binarios, frente a quienes mediante la plasticidad y la fluidez de sus construcciones identitarias exhiben tanto su fragilidad como su irreductibilidad (Burshatin, 1996, p. 107; Kagan y Dyer, 2010, pp. 95-7; Molina, 2016, p. 99). Su experiencia vital rehúye cualquier intento de síntesis reduccionista, pero si en algo mostró cierta constancia fue en su esfuerzo de “lucha contra sus orígenes” (Morales Estévez, 2012, p. 233). Su historia es aquella de “[l]a fuga de un cuerpo afro leído en femenino debido a su racialización” (Ortega Arjón, 2021, p. 13).

Paradójicamente –o tal vez, no tanto–, ese es el recuerdo e imagen que de él quisieron fijar ciertos polímatas coetáneos consagrados al estudio de la medicina y la filosofía natural, como Jerónimo Gómez de Huerta (1599, f. 20v) o Fray Antonio de Fuentelapeña (1676, p. 110). Ellos, que admitían la potencialidad de las transmutaciones de sexo de acuerdo a las leyes de la naturaleza, se hicieron eco del proceso incoado contra Eleno de Céspedes, pero obliteraron

esa lectura en su caso singular. En su lugar lo inscribían como falsario bajo la acusación infamante de *invención y engaño*, un embuste llevado a cabo por quien ellos se empeñaban en llamar *esclava andaluza*, reinscribiendo en su cuerpo atribulado y en la memoria colectiva sus “orígenes” identitarios racializados y generizados, aquellos mismos de los que su trayecto vital había intentado fugar.

Apéndice. Ecos del proceso contra Eleno de Céspedes

A) Jerónimo Román de la Higuera (1538-1611), *Historia eclesiastica de la imperial ciudad de Toledo...* T. IX, Lib. XLII, cap. XVIII, ff. 240r-v. (ca. 1601-1700). Transcripción propia.

[Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000014591>. Última consulta: 28/7/2021]

“//f. 240r También salió al mismo aucto un Eleno de Zéspedes, Nigromántico, de tierras estrañas, el qual era muger, y después de haver parido dos hijos, que entonçes eran viexos, se vino a esta tierra hussando ofiçio de sastre y aportó a Ocaña, Santa Cruz y Yepes adonde o por verle sin barbas o porque tenían ya lengua de sus cosas le llamavan hermafrodito. De allí se fue a Madrid, donde hisso ofiçio de sastre y se hiço amigo de algunos, entre estos uno era zirujano y en pocas leçiones aprendió algo deste ofiçio. Empeço a curar en Madrid y como le acusasen que curava sin estar examinando, se examinó y sacó carta de Zirujano y Médico. Fue a Ciempozuelos llebando dineros, se afiçionó a una donzella de buen parecer y solicitándola se la dieron para que se cassasse con ella y yendo por licencia al Vicario para hazer las publicaçiones, dixo como se cassava siendo capón e él le dixo no serlo, pero que era lampiño lo qual se podría bien ber. Hiçosse vista de oxos con una vela, y de día y hallaron ser hombre y se cassó y estuvo cassado dos años –y con el alboroto y rumor que era hermafrodito y se savia parido dos veçes le prendió la Justicia de Ocaña por raçon que no podía hussar los dos sexos, por ser cossa prodigioussa e//f. 240v mostroussa, hiçieronle mirar a médicos y hallaron ser muger, antes havía sido mirada y no la conoçieron por muger, porque se ponía çiertos unguentos con que se cerraría la señal por donde se parecía muger, como ella dijo en su confesión: Passaron muchas cossas en su proceso en el qual se averiguó por arte de Nigromanzia haçía parecer que hera hombre y assí le mandaron salir al auto vestido como le hallaron, y en el tablado le vistieron de muger y pussieron una corozza y le dieron otro día çient azotes y en Ciempozuelos otros çiento y no trujere seda. Huvo grande susto en toda la plaza quando le pusieron el havito de muger.”

B) Jerónimo Gómez de Huerta (1573-c.1645), *Traduccion de los libros de Caio Plinio Segundo, de la Historia Natural de los animales*. Madrid, Luis Sánchez, 1599, Lib. VII, Cap. IV, ff. 19v-21v. Anotación al Lib. VII, Cap. IV “De la mudança de género, y de los partos hemelicos”

“...assi viendo por una parte tantos exemplos [de mudanza de género], y por otra ser cosa tan rara, tan admirable, y tan monstroussa, muchos con razon han dudado si es posible ser verdadero. Algunos han dicho que de ninguna suerte lo es, sino invencion y engaño, como fue el que sucedió en Castilla, con aquella esclava Andaluça, llamada Elena de Cespedes, la qual dexado el habito

de muger, fingió muchos años ser hombre, y mostraba serlo aunque mal tallado, y sin barba con cierto artificio, que traya puesto para cumplir con mugeres, y era tan al natural, que despues de averle mirado algunos cirujanos, y declarado ser hombre, se caso en CienPoçuelos, lugar del Conde de Chinchon. Pero al fin supo el Santo Ofiçio de la Inquisicion la verdad del caso, y descubrio el engaño que avia y assi dizen que pudo averle en los [otros casos] que están referidos.”

C) Fray Antonio de Fuentelapeña (1628-1702), *El Ente dilucidado. Discurso unico novissimo que muestra ay en naturaleza animales irracionales invisibles, y quales sean.* Madrid, Empresa Real, 1676, Sección II, duda XVI, pp. 108-111.

Duda XVI: *Si las mugeres pueden convertirse en hombres, y los hombres en mugeres*

“Ya sè que algunos, y muchos han querido dudar de semejantes Metamorfoseos, y transmutaciones, teniendolas por impossibles, y à los casos que refieren de mugeres, que se mudaron, ò convirtieron en hombres, los tienen, no por fabulosos, sino por invencion, y engaño de las tales mugeres, lo qual prueban de lo sucedido en Castilla con una Esclava Andaluza, llamada Elena de Cespedes, la qual dexado el habito de muger, fingió ser hombre por muchos años, y mostrava serlo, aunque sin barba, y mal tallado, con cierto engaño artificioso, y tan al natural, que despues de averle mirado algunos Cirujanos, y declarado ser hombre, se casò en un lugar del Conde de Chinchon, llamado Ciempoçuelos: pero por ultimo supo el Santo Tribunal de la Inquisicion la verdad del caso, y descubrió el engaño, que avia: y assi dizen pudo averle de mesmo modo en los demàs casos.

Pero contra esto se ofrece lo primero, que no porque una lo fingiesse, se sigue consecuencia de fingimiento à las otras. Lo segundo, que no parece verisimil sean fingidos tantos casos, como se refieren aver sucedido de dichas transmutaciones, y más siendo muchas de las tales personas Religiosas, de quien no se debe presumir con facilidad semejante engaño, y embuste tan pernicioso.”

Referencias

- Acton, E. (2005). La biografía y el estudio de la identidad. En Davis, J. C. y Burdiel, I. (Ed.) *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)* (177-198). Valencia: Universitat de València.
- Alfieri, F. (2012). Impossibili unioni di uguali. L’amore fra donne nel discorso teologico e giuridico (secoli XVI – XVIII). *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, pp. 105-125. Recuperado de: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.7376/72640>
- Amelang, J. (2006). La autobiografía moderna entre la historia y la literatura. *Chronica Nova*, 32, pp. 143-157. Recuperado de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/cnova/article/view/1757>
- Amelang, J. (2011). Tracing lives: The Spanish Inquisition and the act of autobiography. En A. Braggerman, R. Dekker y M. Mascuch (Ed.), *Controlling time and shaping the self. Developments in autobiographical writing since the sixteenth century* (pp. 33-48). Leiden: Brill.

- Barbazza, M. C. (1984) Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes (1587-1589). *Criticón*, 26, 17-40.
- Beecher, D. (2005). Concerning Sex Changes: The Cultural Significance of a Renaissance Medical Polemic. *Sixteenth Century Journal*, XXXVI (4), pp. 991-1016.
- Behrend-Martínez, E. (2005). Manhood and the neutered body in Early Modern Spain. *Journal of Social History*, 38(4), pp. 1073-1093. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/3790491>
- Bethencourt, F. (1997). *La inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV – XIX*. Madrid: Akal.
- Bodian, M. y François, I. (2017). From the Files of the Portuguese Inquisition: Isaac de Castro Tartas's Latin Ego-Document, 1645. *The Jewish Quarterly Review*, 107(2), pp. 231-246. Recuperado de: <https://muse.jhu.edu/article/659875>
- Bolufer Peruga, M. (2005). Identidad individual y vínculos sociales en el Antiguo Régimen: algunas reflexiones. En J. C. Davis y I. Burdiel (Ed.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)* (pp. 131-140). Valencia: Universitat de València.
- Brown, J. (1989). *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*. Barcelona: Crítica.
- Burshatin, I. (1996). Elena alias Eleno. Genders, sexualities, and "race" in the mirror of natural history in sixteenth-century Spain. En S. P. Ramet (Ed.), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives* (pp. 105-122). London-New York, Routledge.
- Burshatin, I. (1999). Written in the Body. Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain. En J. Blackmore y G. Hutcheson (Ed.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* (pp. 420-456). Durham-London, Duke University Press.
- Burshatin, I. (2002). Los cuerpos del delito: un caso de la Inquisición. En W. Mejías López (Ed.), *Morada de la palabra. Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt* (337-347). San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Burshatin, I. (Transc. y selecc.). (2019). Actas del proceso de Eleno de Céspedes en el Tribunal de la Inquisición de Toledo, 1587-1589. En H. Cabello y A. Carceller (Ed), *Cabello/Carceller. Anexo: Caso Céspedes* (pp. 66-109). México: MUAC – UNAM.
- Caballé, A. (2005). Biografía y autobiografía: convergencias y divergencias entre ambos géneros. En J. C. Davis y I. Burdiel (Ed.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)* (pp. 49-61). Valencia: Universitat de València.
- Calvi, G. (1995) Introducción. En G. Calvi (Ed.), *La mujer barroca* (pp. 9-27). Madrid: Alianza.
- Cano Fernández, S. et al. (2010). *La máscara infame. Actas de la inquisición a Eleno de Céspedes*. Zaragoza: La Tinta del Calamar Ediciones.
- Copilación de las Instrucciones del Oficio de la Sancta Inquisición, hechas en Toledo año de mil y quinientos y sesenta y uno*. Madrid: Alonso Gómez, 1574. Disponible en: <http://www.bibliotecasfarad.com/catalogos/general/?number=14258>
- Covarrubias Orozco, S. (1611) *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez.
- Crompton, L. (1981) The Myth of Lesbian Impunity. Capital Laws from 1270 to 1791. *Journal of Homosexuality*, 6(1/2), pp. 11-25.

- Daston, L. y Park, K. (1995). The Hermaphrodite and the Orders of Nature. En L. Fradenburg y C. Freccero (Ed.) *Premodern Sexualities* (pp. 117-136). New York-London, Routledge.
- Davis, J. C. (2005). Decadencia final de una necesidad cultural: la biografía y su credibilidad. En J. C. Davis y I. Burdiel (Ed.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)* (pp. 31-47). Valencia: Universitat de València.
- Davis, N. Z. (1986). Boundaries and the Sense of the Self in Sixteenth-Century France. En Th. Heller, M. Sosna y D. Wellbery (Ed.), *Reconstructing Individualism Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (pp. 53-63). Stanford, Stanford University Press.
- Dedieu, J.-P. (1981). El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano. En B. Bennassar (Ed.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 270-294). Barcelona: Crítica.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (2012) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Díaz Hernández, M. (2018). “y florecieron en este pontificado...” Empoderamiento y redes sociales de los esclavos negros en la Granada del siglo XVI. *eHumanista*, 39, pp. 231-247. Recuperado de: <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/63819>
- Dosse, F. (2007). *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Valencia: Universitat de València.
- Dosse, F. (2012a). Las mil y una vidas de la biografía. En Idem, *El giro reflexivo de la Historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades* (pp. 191-205). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finins Terrae.
- Dosse, F. (2012b). La biografía bajo la prueba de la identidad narrativa. En Idem, *El giro reflexivo de la Historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades* (pp. 257-292). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finins Terrae.
- Foucault, M. (2001). La vie des hommes infâmes. En Idem, *Dits et écrits* (pp. 237-253). Paris: Gallimard.
- Franco Rubio, G. (2012). Metamorfosis femenina y desafíos al patriarcado. El caso de Elena/Eleno de Céspedes. En P. Díaz Sánchez, G. Franco Rubio y M. J. Fuente Pérez (Ed.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura* (pp. 417-427). Huelva: Universidad de Huelva.
- Fuentelapeña, A. (1676). *El Ente dilucidado. Discurso unico novissimo que muestra ay en naturaleza animales irracionales invisibles*. Madrid: Empresa Real.
- Garza Carvajal, F. (2002). *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI – XVII*. Barcelona: Laertes.
- Ginzburg, C. (2010). El inquisidor como antropólogo. En Idem, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (pp. 395-411). Buenos Aires: FCE.
- Gómez, A. (1552). *Opus praeclarum et commentum super legibus Tauri*. Salamanca: Andrea de Portinariis.
- Gómez de Huerta, J. (1599). *Traducción de los libros de Caio Plinio Segundo de la Historia Natural de los animales*. Madrid: Luis Sánchez.
- Green, M. (2010). Bodily Essences. Bodies as Categories of Difference. En L. Kalof (Ed.), *Cultural History of the Human Body in the Middle Ages* (pp. 149-171). Oxford-New York: Berg.

- Gunn, S. (2011). *Historia y teoría cultural*. Valencia: Universitat de València.
- Higinio. (2008). *Fábulas. Astronomía*. Morcillo Expósito, G. (Ed.). Madrid: Akal.
- Lejeune, Ph. (2001). Definir la autobiografía. *Boletín de la Unidad de Estudios Biográficos*, 5, pp. 9-18. Recuperado de: <https://revistes.ub.edu/index.php/bueb/article/view/28058>
- Levi, G. (1989). Les usages de la biographie. *Annales E.S.C.*, 44(6), pp. 1325-1336. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283658
- Lindemann, M. (2001). *Medicina y sociedad en la Europa Moderna, 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Loriga, S. (2015). La biografía como problema. En J. Revel (Ed.), *Juego de escalas. Experiencias de microanálisis* (pp. 25-272). San Martín: UNSAM Edita.
- Maganto Pavón, E. (2007). La intervención del Dr. Francisco Díaz en el proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes, una cirujana transexual condenada por la Inquisición de Toledo en 1587. *Archivo Español de Urología*, 60(8), pp. 873-886. Recuperado de: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-06142007000800005
- Mandressi, R. (2005). Disecciones y anatomía. En A. Corbin, J-J. Courtine y G. Vigarello (Dir.), *Historia del cuerpo. Vol. 1. Del Renacimiento a la Ilustración* (pp. 301-321). Madrid: Taurus.
- Mandressi, R. (2011). La chaleur des hommes. Virilité et pensée médicale en Europe. En A. Corbin, J-J. Courtine y G. Vigarello (Dir.), *Histoire de la virilité. Vol. 1. L'invention de la virilité de l'Antiquité aux Lumières* (pp. 231-254). Paris: Seuil.
- Martín Casares, A. (2000). Esclavitud y género en la Granada del siglo XVI. *Arenal*, 7(1), pp. 41-61. Recuperado de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/16777>
- Martín Casares, A. y Díaz Hernández, M. (2016). Nuevas reflexiones sobre “Elena, alias Eleno de Céspedes”, transgénero, redes sociales y libertad en la España del siglo XVI”. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 41(1), pp. 27-41. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/312034035_Nuevas_reflexiones_sobre_Elena_alias_Eleno_de_Céspedes_transgenero_redes_sociales_y_libertad_en_la_Espana_del_siglo_XVI
- Martínez Millán, J. (2007). *La Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- McClive, C. (2005). Menstrual Knowledge and Medical Practice in Early Modern France, c. 1555-1761. En A. Shail y G. Howie (Ed.), *Menstruation. A cultural history* (pp. 76-89). New York: Palgrave Macmillan.
- McClive, C. (2009). Masculinity on Trial: Penises, Hermaphrodites and the Uncertain Male Body in Early Modern France. *History Workshop Journal*, 68(1), pp. 45-68. Recuperado de: <http://academic.oup.com/hwj/article/68/1/45/661601>
- Molina, F. (2014). *Femina cum femina*. Controversias teológicas, jurídicas y médicas en torno a la sodomía femenina en el mundo hispano (siglos XVI – XVII). *Arenal*, 21(1), pp. 153-176. Recuperado de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/2264>
- Molina, F. (2015). Juegos de artificios. Prácticas jurídicas y estrategias judiciales frente al fenómeno de la sodomía en la España moderna. *Prohistoria*, XVIII(24), pp. 43-68. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5460314>
- Molina, F. (2016). Disputas por la identidad. Representaciones sociales, discursos médicos y prácticas judiciales ante los fenómenos de ambigüedad sexual (España, siglos XVI – XVII).

- Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 50, pp. 95-114. Recuperado de: <http://revis-tascientificas.filo.uba.ar/index.php/analesHAMM/article/view/3347>
- Moral de Calatrava, P. (2013). La “mujer cerrada”: la impotencia femenina en la Edad Media y el peritaje médico-legal de las parteras. *Dynamis*, 33(2), pp. 461-483. Recuperado de: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0211-95362013000200009
- Moral de Calatrava, P. (2018). “En buena medicina”. Las fuentes médicas del discurso de Céspedes ante la Inquisición. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 70(2), pp. 230-242. Recuperado de: <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/787>
- Morales Estévez, R. (2012). Eleno de Céspedes: el cóncavo reflejo de la historia. En M. J. Zamora Calvo y A. Ortiz (Ed.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia* (pp. 225-246). Madrid: Abada-Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Novísima recopilación de las leyes de España*. (1831) T. III. Paris: Rosa Librero.
- Ortega Arjonilla, E.M. (2021). Céspedes y la Colonialidad del Archivo: Historias de Negritud y Fuga en la Modernidad española Peninsular. *Open Library of Humanities*, 7(2), pp. 1-20. Recuperado de: <https://olh.openlibhums.org/article/id/4686/>
- Pardo Tomás, J. (2004). Médicos, inquisidores y sodomitas. En J. Martínez Pérez, et al. (Coord.), *La medicina ante el nuevo milenio, una perspectiva histórica* (pp. 841-856). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Park, K. (1997). The Rediscovery of the Clitoris. French Medicine and the Tribade, 1570-1620. En C. Mazzio y D. Hillmann (Ed.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe* (pp. 171-193). London: Routledge.
- Rodríguez, M. (1598). *Summa de casos de consciencia*. Salamanca: Juan Fernández.
- Sarrión Mora, A. (2006). *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Schwarz, K. (1997). Missing the Breast. Desire, Disease, and the Singular Effect of Amazons. En C. Mazzio y D. Hillmann (Ed.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe* (pp. 147-170). London: Routledge.
- Setena Partida, glosada por el Licenciado Gregorio López*. (1555) Salamanca: Andrea de Portinariis.
- Soyer, F. (2015). Androgyny and the Fear of Demonic Intervention in the Early Modern Iberian Peninsula: Ecclesiastical and Popular Responses. En S. Broomhall (Ed.), *Ordering emotions in Europe, 1100-1800*. Leiden: Brill.
- Stolberg, M. (2003). A woman down to her bones. The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *Isis*, 94(2), pp. 274-299. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/379387>
- Stolberg, M. (2005). Menstruation and Sexual Difference in Early Modern Medicine. En A. Shail y G. Howie (Ed.), *Menstruation. A cultural history* (pp. 90-101). New York: Palgrave Macmillan.
- Tomás y Valiente, F. (1990). El crimen y pecado contra natura. En AAVV. *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas* (pp. 33-55). Madrid: Alianza.

- Velasco, S. (2003). Interracial Lesbian Erotics in Early Modern Spain: Catalina de Erauso and Elena/o de Céspedes. En L. Torres y I. Pertusa (Ed.), *Tortilleras. Hispanic and U.S. Latina Lesbian Expression* (pp. 213-227). Philadelphia: Temple University Press.
- Villaseñor Black, Ch. (2002). The Moralized Breast in Early Modern Spain. En A. McClanan y K. Rossof Encarnación (Ed.), *The Material Culture of Sex, Procreation, and Marriage in Premodern Europe* (pp. 191-219). New York: Palgrave.

CAPÍTULO 6

Una narración autobiográfica entre ángeles, demonios y uniones divinales: Teresa de Ávila y la búsqueda de auto legitimación en su *Libro de la Vida* (1565)

Facundo Sebastián Macías

Introducción

El presente capítulo tiene por objetivo adentrarse en la narración autobiográfica escrita por la reformadora y visionaria castellana Teresa de Ávila (1515-1582) -conocida también como Teresa de Jesús por su nombre en religión. La monja en cuestión fue un personaje central en el movidizo mundo de la política religiosa de la Contrarreforma castellana. Miembro de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, se propuso reformar la corporación religiosa que la acogía para llevarla hacia un mayor grado de apego a lo que interpretaba como su organización de vida originaria. De ese movimiento reformador surge el Carmelo Descalzo (el uso de sandalias como signifiante de la pobreza profesada). Fundó conventos por toda España, tanto de mujeres como de hombres, y logró entablar un nutrido conjunto de relaciones que la apoyaron en su aventura fundacional. Sin embargo, su camino no estuvo exento de adversidades, puesto que la espiritualidad introspectiva -en fuerte ascenso desde la Edad Media en amplias capas de la población- la volvían protagonista de una subjetividad fuertemente sospechosa para una corporación teologal que se inquietaba ante clamores alternativos de contacto con Dios en los turbulentos tiempos que sucedieron al sismo producido por la Reforma Protestante. El presente capítulo, entonces, propone al lector dos objetivos. En primer lugar, repasar brevemente el intrincado panorama político, religioso y teológico suscitado por el estallido del protestantismo en el Viejo Mundo y cómo ello incrementó la suspicacia hacia la espiritualidad afectiva -incluso cuando la alentaba. En segundo término, busca desandar el camino de auto legitimación que Teresa de Ávila dejó marcado en su narración autobiográfica, conocida como *Libro de la Vida* (1565), a partir de la resolución teórica y práctica de tres de los problemas más inquietantes para la cultura e intelectualidad religiosa del período: la contemplación femenina, la demonología y el discernimiento. Observaremos que entre ángeles, demonios y uniones divinales se delatan los conflictos de un universo

relacional y representacional desde el cual la monja abulense intentó intervenir, proponiendo e insinuando una respuesta propia a uno de sus grupos de lectores potenciales: los censores.

El sismo protestante y la respuesta romana

Si es necesario resaltar un conjunto de acontecimientos que tuvieron efectos sísmicos en la vida política, social, religiosa y cultural de la Europa Moderna, claramente el proceso conocido como Reforma Protestante y Contrarreforma católica debe ser destacado. La fecha mítica que inicia esta sucesión de eventos es el 31 de octubre de 1517. Entonces, el aún agustino Martín Lutero (1483-1546), fijaba en la puerta del palacio episcopal de la ciudad de Wittenberg el texto conocido como las *95 tesis*. Un escrito, por cierto, sumamente moderado: solamente cuestionaba las indulgencias papales (es decir, la facultad del Sumo Pontífice de reducir los castigos que deberían cumplir los perdonados por el acto sacramental de la confesión auricular). Y lo hace por un motivo: el intento del papa León X Medici de ofrecer indulgencias a cambio de limosnas dirigidas específicamente a la construcción de una nueva basílica de San Pedro. Falta tiempo aún para encontrar a un Lutero decididamente adversario de las enseñanzas romanas. Lo reseñaremos un poco más adelante. Lo que ahora es menester advertir es que en la actualidad resulta impropio plantear el punto cero de la Reforma a partir de estos actos. Las corrientes reformistas del mundo medieval son variadas en sus propuestas y alcances (desde el condenado John Hus y el posterior movimiento Husita, hasta la del ortodoxo cardenal Cisneros en territorio castellano), pero sin lugar a duda expresan un fluir de aspiraciones reformistas en el seno de la Iglesia que anteceden por mucho la acción de Lutero.

En términos políticos, la avanzada protestante sacudió el orden del Antiguo Régimen. El centro del movimiento sísmico coincide con un espacio jurisdiccional ya de por sí fragmentado: el Sacro Imperio Romano Germánico. Éste funcionaba como un sistema político ampliamente descentralizado, el cual envolvía a pequeños estados en pleno proceso de desarrollo como estructuras territoriales y centralizadas de ejercicio de poder con sus propios sistemas legales¹⁷⁰. Los efectos de tal dispersión serán notables: mientras que algunos principados tomaron el camino signado por la reforma, otros se mantendrán en los rieles del catolicismo romano (contando entre estos a los principados-episcopales en los cuales la autoridad temporal y religiosa descansaban en una misma persona: el obispo). Entre ellos, vale destacar al príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio (1463-1525). Este personaje es sumamente importante, ya que le dará su apoyo material y político a Lutero, permitiéndole continuar con el movimiento de ruptura que había comenzado. La variación confesional se asumió definitiva en el mapa político del Sacro Imperio tras

¹⁷⁰ Habría que esperar a la Carolina (1532), bajo el reinado de Carlos V, para que el Imperio tuviese un corpus legislativo que pretendiese unificar el sistema legal. No obstante, su presencia no pudo erradicar la existencia de legislaciones locales y la prioridad que se les daba.

la Paz de Augsburgo de 1555, a partir del principio *cuius regio, eius religio*: la confesión religiosa de una jurisdicción quedaba atada a la profesada por su soberano¹⁷¹. Otro actor célebre que rompió su vínculo con el Vicario de Cristo fue Enrique VIII de Inglaterra (1491-1547), quien en su conflicto con el Pontífice decide romper con su Iglesia y conformar una religión de Estado -altercado alimentado por el deseo de anular su matrimonio con Catalina de Aragón-, conocida como anglicanismo (Evertt, 2015; Newcombe, 1995). En el reino de Francia, las consecuencias de las disputas confesionales serían trágicas. El calvinismo logró expandirse por suelo francés. Pero la convivencia entre los calvinistas y los católicos no resultó sencilla. La monarquía y la sociedad gala se vieron envueltas en sucesivos combates internos de orden bélico entre 1562 y 1598, fenómeno conocido como Guerras de Religión. El derramamiento de sangre más intenso tuvo lugar a comienzos de la noche del 24 de agosto de 1572 en París, durante la masacre de San Bartolomé que costaría la vida de miles de hugonotes franceses (es decir, calvinistas). El Edicto de Nantes, firmado por Enrique IV en 1598, el cual autorizaba una libertad de culto limitada a algunos espacios geográficos a los hugonotes, puso fin a los combates, aunque los conflictos no cesarían definitivamente (Crouzet, 1990)¹⁷². España, por su parte, cerraría filas en torno a la religión católica. El temor al enemigo protestante fue muy vívido durante la primera mitad del siglo XVI, cuya entrada se buscó suprimir. Durante el reinado de Felipe II se intentó con mayor énfasis unificar la creencia religiosa de los súbditos para hacer de la religión católica uno de los rasgos identitarios de la naciente hispanidad. La inquisición, entonces, sirvió como vehículo de censura y persecución en el que convergían las aspiraciones regalistas de promover una unidad tanto religiosa como política, con las de la jerarquía eclesiástica por imponer su ortodoxia moral y cultural católica (Thomas, 2001; Martínez Millán, 1994). Finalmente, la península itálica no estuvo exenta del despertar reformador, aunque sus raíces resultaron finalmente poco profundas (Firpo, 1993 y 2016). Sin embargo, a pesar de que el catolicismo se impuso como la confesión reinante en la península, ello no supuso la unidad política del territorio italiano, que siguió dominado al norte y sur de la península por el rey de Castilla, y jurisdiccionalmente disperso a causa de algunas ciudades como Venecia que, aunque en franco declive, aún mantenía un grado de independencia política y económica respecto de las coronas castellana y francesa que batallaban por la influencia política sobre Italia y el papado.

Mirado desde el prisma de la larga duración, el estallido del cristianismo occidental a comienzos del siglo XVI coincidió también con procesos de mayor alcance: la emergencia de los nuevos Estados modernos y la construcción de nuevas identidades proto-nacionales. Ello explica en parte por qué este nuevo intento de renovación en el seno de la Iglesia terminará teniendo un éxito relativo. Tengamos en cuenta, además, que en términos materiales estas rupturas con la

¹⁷¹ La Paz de Augsburgo fue firmada por el emperador Carlos V y la Liga de Esmacalda, un grupo de príncipes protestantes que defendían su adhesión al luteranismo.

¹⁷² El edicto sería derogado tiempo más tarde por Luis XIV en 1685.

Santa Sede tenían efectos económicos enormes e inmediatos: en primer lugar, la desamortización de los bienes eclesiásticos en los lugares donde la Reforma llegó a dominar y, en segundo lugar, cortar el flujo de riquezas hacia la Iglesia expresado principalmente en el diezmo.

El movimiento de Reforma, por otro lado, buscó jaquear el corpus doctrinal que la Iglesia había construido desde los tiempos patrísticos. Mencionemos brevemente los postulados más importantes de los dos reformadores más célebres del siglo XVI: el ya mencionado Martín Lutero y el francés arraigado en Ginebra -tras un breve exilio en Estrasburgo-, Juan Calvino (1509-1564). Una selección arbitraria, sin dudas. Pero también justificada: ambos teólogos son las principales fuentes doctrinales de las dos confesiones protestantes de mayor volumen¹⁷³. Quizás el principio más importante de la teología luterana es aquel de la justificación por la sola fe (*sola fides*): el justo no se salva por medio de las buenas obras, sino por la fe en Cristo. Esto atacaba un ideal central del cristianismo medieval que la Iglesia romana se negaría a abandonar. En términos soteriológicos (es decir, en relación a la economía de la salvación), esto volvía el lugar de las creaturas humanas sumamente marginal, ya que nuestra salvación descansaría sólo en la gracia otorgada por Dios a la cual accederíamos por nuestra fe puesta en la gracia obtenida para nosotros por Él a través de su Encarnación y posterior crucifixión. Otro de sus principios más importantes fue el del sacerdocio de todos los fieles. Ello rompía con uno de los fundamentos más importantes que la Iglesia había intentado forjar con fuerza desde la Reforma Gregoriana iniciada en el siglo XI: el hiato que separaba al clero de los laicos, expresado en el celibato clerical. Para el reformador germano tal distinción era improcedente: si la salvación proviene sólo de la fe, cualquier intermediación humana entre lo sobrenatural y lo humano para acceder al cielo resultaba innecesaria. Quien dirigía la comunidad religiosa era, como mucho, una persona especializada en las Sagradas Escrituras. En este sentido, el clero regular resultaba innecesario y abogaba igualmente por la supresión del monacato religioso. En cuanto al reformador galo, quien también rechazó la ordenación sacerdotal, su premisa más importante -ausente, sin embargo, en la primera edición de su *Institutio Christianae Religionis* (1536)- fue aquella de la doble predestinación: la idea de que Dios ya había elegido, antes de que creara a los humanos, quiénes serían salvados y quiénes condenados. Es por los primeros que el Dios-hombre se sacrificó. No había nada que la creatura pudiera hacer ante el plan providencial. Señalemos, finalmente, que una coincidencia importantísima unía a ambos teólogos: la aversión a la primacía de la potestad pontificia.

¹⁷³ Sobre las figuras de Lutero y Calvino, véase Roper (2017) y Crouzet (2001) respectivamente. Aclaremos que con esta decisión no sólo dejamos de lado personajes centrales como Melancthon (1497-1560), Karlstadt (1486-1541) y Zwinglio (1484-1531), sino también al anabaptismo -cuyo rasgo teológico central es el rechazo del bautismo infantil en favor del rito bautismal a los adultos- y su vertiente más radical expresada por Thomas Müntzer (1489-1525), quien fue uno de los líderes de los anabaptistas durante la llamada Guerra de los campesinos (1524-1525), y por los anabaptistas de Münster (1534-1535), quienes lograron durante un año el control de la ciudad, declarándola la Nueva Jerusalén. Vale recordar esto ya que, si bien el cuerpo del texto se ha centrado en la relación de los efectos sísmicos de la reforma con la configuración política, el movimiento campesino nos pone delante de otro aspecto de ese temblor: la agitación social y la búsqueda de un nuevo horizonte humano. Al respecto aún resulta de lectura obligatoria Williams (1983).

Ambos reformadores también atacaron un dogma sacramental de suma importancia para el culto romano: la transubstanciación. En términos teológicos, ella suponía el cambio de la sustancia del pan y del vino por las sustancias carne y sangre de Cristo, mientras que sus accidentes, es decir, su forma externa y visible, permanecían de la misma manera. Al ser la sustancia lo que define las cosas, el cambio sustancial volvían al pan y al vino en la verdadera carne y sangre de Cristo. Él se hacía presente real y físicamente en el milagro eucarístico por un acto que dependía de la intermediación del sacerdote y de un vínculo contractual asumido entre la Iglesia y Dios (cada vez que el sacerdote consagrado en su función por la institución eclesiástica alzara la hostia y dijera “este es mi cuerpo” o elevara el cáliz y dijera “esta es mi sangre”, el hecho extraordinario tendría lugar). La teología luterana, en cambio, adoptó el dogma de la consubstanciación: la idea de que la sustancia pan y vino conviven junto a la sustancia carne y sangre de Cristo dentro del accidente. Aquí también existiría una presencia real y física de la divinidad durante el ritual eucarístico. Pero el cambio es temporal, y no definitivo como en la construcción católica. Calvino, por el contrario, adoptó una postura más radical: no existe cambio alguno en la sustancia del pan y del vino. ¿Quería decir con ello que la divinidad no se hacía presente en términos efectivos? Pues no. Lo que creía Calvino era que Dios se hacía presente, pero no materialmente, sino en espíritu, impregnando el alma.

¿Cómo reaccionó la Iglesia romana? Lo hizo con un llamado conciliar, impulsado también por el emperador Carlos V que veía cómo los principados del imperio adoptaban posturas confesionales enfrentadas. La cita conciliar fue el largo e intermitente Concilio de Trento (1545-1563). Tan extendido y entrecortado fue el evento que su convocatoria recayó en tres Papas distintos: Paulo III, Pío III y Julio IV¹⁷⁴. Si bien se intentó acercar a los reformadores al Concilio, lo cierto es que éste terminó siendo un espacio de reafirmación del ideario romano. Ello no quiere decir que se hayan ignorado cuestiones vinculadas a la crítica que la Iglesia recibía. El catolicismo no se mantuvo como una religión estática, fosilizada, sino que se puso en movimiento. En términos de política eclesiológica, quizás el ejemplo más evidente sea la insistencia en combatir el ausentismo episcopal que conllevaba un descuido hacia sus feligreses asignados. Asimismo, algunas órdenes nuevas, como la Compañía de Jesús, tomaron un papel sumamente activo en la difusión misional y expansiva del ideario romano por el globo. Sin embargo, es cierto que allí se ratificaron principios teológicos nodales. En particular, la doctrina de la transubstanciación (su confirmación en la XIII sesión de 1551 habría acabado con cualquier posible compromiso entre los católicos y los protestantes que se habían acercado a esta segunda fase del concilio), y el culto a los santos. Este último aspecto es muy importante, ya que es un rasgo cultural y central del cristianismo que la Iglesia heredó del mundo medieval y que aún hoy delata su importancia en la fe mantenida por los seguidores de la

¹⁷⁴ En 1547 el Concilio debió mudar sus sesiones a Bolonia debido a una peste. Ya que no todos los asistentes estaban dispuestos a mudarse, se decidió su suspensión definitiva. Las sesiones se retomaron en 1551 pero tan sólo por el lapso de un año. Fue reabierto recién en 1562 hasta su conclusión en 1563. Sobre los sucesos políticos que fueron condicionando estos cierres y aperturas véase Po-Chia Hsia (2010, pp. 27-44) y Prosperi (2008).

Iglesia católica. Desde los siglos finales de la Edad Media, la Iglesia había ido centralizando cada vez más la canonización de los santos. A su vez, visto desde el campo de la teología, el santo se presentaba como un mediador-intercesor entre el aquí y el más allá. El nuevo santo era colocado como un canal de comunicación que conectaba dos mundos: el de los vivos y el celeste. Estas nuevas figuras aureoladas hacían las veces de mediadores entre nuestros requerimientos y la potencia absoluta de Dios. Ello no excluyó que el santo se concibiera a ras del suelo como el agente portentoso capaz de producir milagros vinculados a las facetas materiales más ordinarias: ayudar a una cosecha o a sanar una herida. Pero para la Iglesia lo que hacía a un santo era su papel intercesor.

Lutero se fue alejando lentamente de la noción de santidad heredada. Quizás su desapego final resulte lógico: al establecer el dogma de la salvación por la sola fe, habría convertido el camino hacia la salvación en un sendero íntimo entre el creyente y Dios, un vínculo personal que volvía superflua la intercesión milagrosa de los santos (Weinstein y Bell, 1982, p. 184). Hacia 1520 en su *Carta a la nobleza cristiana de la nación alemana* ya afirma que las canonizaciones papales son producto de un negocio mundano y demoníaco. Más punzante todavía fue la pluma esgrimida por Calvino. El reformador francés afirmaba que el único ser capaz de oficiar de mediador e intercesor es Jesús. Aunque reconocía que los miembros vivos de la comunidad pueden interceder los unos por los otros, Calvino se encargó de subrayar que eso era sólo posible porque nuestras palabras se direccionan hacia Cristo¹⁷⁵.

La Reforma Protestante, entonces, movió las placas tectónicas de la sociedad europea. Y su temblor generó una reacción acorde por parte de las autoridades políticas y religiosas. La adopción de políticas que tendieran a suprimir las alteridades religiosas y construir una homogeneidad de creencia fue una característica en la conformación de las unidades políticas del Mundo Moderno, en donde la disidencia religiosa fue cada vez más asociada a la disidencia política y social¹⁷⁶. Ello se percibe con claridad en solar ibérico, cuna territorial en la cual nace la escritora de la autobiografía que se apresta a estudiar este breve escrito. De todos modos, en toda la Europa católica, la sospecha comenzaría a recaer sobre formas de religiosidad que expresaran aspiraciones inmediatas de contacto con lo sobrenatural -es decir, no mediadas por un agente sacerdotal-, como los alumbrados de Toledo condenados en 1525 en los reinos ibéricos (Kahn, 2018; Pastore, 2004), lo que realimentó las suspicacias hacia las prácticas contemplativas de oración, dando así sus primeros pasos una cultura contrarreformista que delata, sin quererlo, las disputas hacia el interior de un mismo campo confesional.

¹⁷⁵ Sobre el protestantismo y el culto a los santos consúltese Heming (2003).

¹⁷⁶ Este aspecto ha sido ampliamente trabajado dentro del paradigma de la confesionalización, desarrollado por los historiadores alemanes Reinhard (1977 y 1989) y Schilling (1981 y 1992). Actualmente ha sido objeto de varias críticas. Al respecto véase Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor (2007) y Lotz-Heumann (2001).

La oración afectiva en solar ibérico

Durante las primeras centurias del segundo milenio, el ideal monacal de asociar la vida religiosa a la angélica -y cuyo objetivo último se hallaba en lograr una relación íntima con Dios-, traspasó los muros conventuales y encontró acogida en una porción más amplia de la sociedad. El Occidente cristiano presenció así el florecimiento de nuevas corrientes espirituales. Aquel vínculo extraordinario ya no sería una prerrogativa exclusiva de hombres ordenados, sino que se convertiría en un ideal de vida abrazado también por sectores laicos, especialmente entre las mujeres, expandiéndose por toda la Europa Occidental una cultura penitencial basada en una práctica creciente de los sacramentos de la comunión y la confesión, con su consecuente búsqueda de directores espirituales -agentes que eran una condición obligada y rara vez elegidos, adversidad que también afectaría a Teresa de Ávila (Simons, 2012; Bilinkoff, 2005, pp. 13-16; Elliott, 2004, pp. 47-84; Keck, 1998, pp. 117-123). Este nuevo enfoque religioso, género relacionado y centrado en la relación directa con la Esencia increada, tuvo -a pesar de los intentos por controlarlo- un claro componente disruptivo: la resignificación de la *praxis* religiosa que transitó desde una experiencia mediada hacia una inmediata de lo numinoso, lo cual formulaba tácitamente una separación entre el saber afectivo y el intelectual que minaba la aspiración de la cultura erudita tardo medieval de lograr una síntesis entre razón y fe (Campagne, 2015, pp. 121-131).

En la Europa Moderna, esa búsqueda de algunos fieles por encontrarse con la divinidad sin intervención humana halló una amplia expansión en el universo católico, al mismo tiempo que las autoridades religiosas intentaron controlarlo, orientarlo y -de considerarlo necesario- suprimirlo. Por ejemplo, el jesuita milanés Achille Gagliardi (1538-1607), quien encontró en las revelaciones extáticas de Isabella Berinzaga (1551-1624) el observatorio adecuado para verificar su propio modo de entender los *Ejercicios Espirituales* del fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola (1491-1556). Desde allí desarrolló una base teórica de la oración afectiva titulada *Breve compendio* (1590). Sin embargo, el por entonces General de la orden, el napolitano Claudio Acquaviva (1543-1615), ordenaría ese mismo año que el libro fuese retirado. El padre Gagliardi, finalmente, admitiría haber cometido un error en su evaluación sobre Berinzaga y partiría, obedeciendo las directivas centrales de la Compañía de Jesús, de la ciudad milanesa a otros rumbos prescriptos (Mostaccio, 2008). En Francia, una pluma que sobresale en la materia es la de François de Sales (1567-1622), quien publicó su *Traité de l'amour de Dieu* en 1616. Si bien el *Traité* fue escrito en un ambiente sumamente benigno hacia esas promociones de la vida religiosa, también fue objeto de interpretaciones negativas por quienes las miraban con recelo. Otro ejemplo de la suspicacia hacia estas formas de expresión religiosa sonaría con la condena del español Miguel de Molinos (1628-1696). Molinos vivió la mayor parte de su vida en Roma, donde publicó en 1675 su *Guía espiritual*. Si bien su publicación contó con un buen recibimiento, fue también atacado desde el comienzo. Y sus adversarios fueron ganando terreno: en 1685 es encarcelado y luego condenado a

permanecer encerrado de por vida. Su *Guía*, por último, fue incluida en el Índice de libros prohibidos por la Inquisición romana en 1689 (Sluhovsky, 2007, pp. 116-127).

En la España temprano moderna -tierra natal de Teresa-, los efectos de estas corrientes comenzarían a hacerse sentir con fuerza desde fines del siglo XV e inicios del XVI. Destaca aquí el rol divulgativo encabezado por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros (1436-1517), quien facilitó la traducción y edición de trabajos místicos y devocionales, al tiempo que defendió la piedad femenina -como evidencia de esa defensa, por ejemplo, podemos mencionar su presencia en las prédicas extáticas de la abadesa del convento de santa María de Cuebas, Juana de la Cruz (1481-1534), y su apoyo a la beata de Piedrahita, María de santo Domingo (Bataillon, 2013, pp. 44-71; Boon, 2010, pp. 127-128 y 132; Carrera, 2005, pp. 28-29 y 51; Ahlgren, 1996, pp. 9-10; Bilinkoff, 1993, p. 88; Weber, 1990, pp. 21-26). Por entonces, proliferando tras las huellas del impulso reformador dejado por el cardenal, vieron la luz los tratados sobre el recogimiento de los Franciscanos de la Estricta Observancia, como el *Via Spiritus* de Bernabé de Palma, *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo (estos últimos con la particularidad de haber sido hermanos legos; jardinero el primero y doctor en medicina y teología el segundo), *Tercer abecedario* de Francisco de Osuna y *Arte para servir a Dios* de Alonso de Madrid. Estos escritos exaltaban el llamado de todos los creyentes a la perfección y la superioridad del saber experiencial del orden celestial -basado en la fe, el amor y la humildad- por sobre el conocimiento intelectual y erudito -asentado en los textos-, reafirmando la importancia de la oración en la vida franciscana -siempre presente, pero a menudo desplazada a un segundo plano por la vida apostólica y la académica (Short, 2007; Carrera, 2005, pp. 57-33 y 42-61; Andrés Martín, 1988; Roest, 2007 y 2004).

En una situación tan favorable, la difusión del método del recogimiento encontró una grata recepción. La técnica franciscana planteaba la puesta del alma en un estado de completa suspensión por medio del recogimiento de los sentidos y el vaciamiento del corazón respecto a las cosas creadas con el fin de favorecer la unión infusa con la Esencia divina (Sluhovsky, 2007, pp. 102-112; Carrera, 2005, pp. 47-49). De todos modos, una serie de acontecimientos provocaría un gran revés en este emerger de una espiritualidad introspectiva y afectiva. La muerte de Cisneros, acaecida en 1517, coincidió con el inicio de la Reforma Protestante. Esto, sumado a una creciente suspicacia contra el pensamiento erasmiano y su ambición de divulgar las Sagradas Escrituras, la intensificación de los recelos contra los conversos, y la aparición de grupos que las autoridades religiosas etiquetaron como herejes, los *alumbrados o dejados* -promotores de una religiosidad mayormente interiorizada y que descartarían las expresiones externas del culto-, comenzó a revertir el ambiente favorable que el otrora confesor de Isabel de Castilla había conformado, dando lugar a nuevos intentos desde la cúpula eclesiástica por reforzar la autoridad institucional de la Iglesia (Weber, 1990, pp. 22-23).

En efecto, la técnica del recogimiento, que comenzó a ostentar una mayor divulgación durante esos años, portaba ciertas cuestiones que la constituían en una fuente generadora de recelos para algunos miembros de la corporación eclesiástica: planteaba una vía de acceso inmediato a lo sobrenatural que era alternativa a la forma mediada de los sacramentos instituidos; podía dar

lugar a un poder alternativo basado en revelaciones individuales que pusiera en cuestión la autoridad institucional de los miembros de la Iglesia; y su carácter potencialmente más igualitario - todos podía acceder de igual modo a Dios- sacudía la concepción del orden cosmológico jerarquizado transmitida durante siglos. Pero aún existía otro problema que acrecentaba aquellas suspicacias: el aparente raptó divino al que accedían los devotos estaba envuelto de incertidumbres. Y no sólo para los clérigos, sino también para los mismos posesos. Sucedió que el vaciamiento del alma para invitar a la divinidad era factible de ser ocupado por el demonio. En el proceso mental por medio del cual se recogían los sentidos externos para bucear en las profundidades de su ser, los practicantes de estas expresiones afectivas de oración bajaban la guardia y podían ser víctimas de los ángeles caídos, ya sea por el acecho exterior o la invasión corporal. De esta manera, el miedo a la posesión demoníaca se instalaba como una parte inevitable del debate en torno a las nuevas formas de espiritualidad -no sólo en España, sino en toda Europa. La Iglesia respondió entonces desarrollando aún más el discernimiento de espíritus, aquel dispositivo teológico diseñado para distinguir el origen causal -sobrenatural (Dios), preternatural (ángeles y demonios) y natural (patologías o imposturas)- de las expresiones extraordinarias de religiosidad, lo que contribuiría durante la modernidad a la constante redefinición en las barreras entre lo falso y lo verdadero, lo lícito e ilícito. La *discretio spirituum* se convirtió así en una técnica disciplinadora que restringió el camino espiritual a muchas personas, aunque algunas pocas lograron obtener, en ese diálogo asimétrico, la tolerancia eclesiástica (Sluhovsky, 2007, pp. 102-112 y 266). Entre éstas últimas se encuentra la monja que nos aprestamos a estudiar a continuación: Teresa de Ávila.

Dios, ángeles y demonios en la construcción de un *locus* de enunciación legítimo

En este clima, que tendría como punto de referencia de la embestida eclesial el Índice de libros prohibidos por la Inquisición española de 1559, promulgado por el Inquisidor General Fernando de Valdés -y cuya intensidad seguiría en ascenso hasta la publicación del Índice de Quiroga en 1583-1584-, es que la monja abulense abordó la tarea de reflexionar acerca de los modos de la oración, de sus obstáculos y los mecanismos a su alcance para hacerles frente. Teresa se lanzaba a la construcción de un *locus* de enunciación legítimo que permitiera legitimar tanto sus palabras, vinculadas a uniones divinales, heraldos angelicales y enemigos diabólicos, como a su obra, asociada a su papel como reformadora religiosa. El momento preciso para comenzar su defensa fue la orden de su confesor dominico García de Toledo de que relatara sus vivencias interiores. Su narración autobiográfica, conocida como *Libro de la Vida*, encuentra su primera versión en 1562. Este texto lamentablemente no se conserva. Pero sí sabemos que fue la base

para el libro que llegó hasta nuestros días y cuyo año de redacción es 1565¹⁷⁷. El mismo es una autobiografía espiritual, es decir, si bien retrata momentos de su vida en el mundo, el eje de su escritura está puesto en su vida interior, en su camino de encuentros (o desencuentros) con Dios. Aclaremos que la misma delata en distintos pasajes los apoyos sociales con los cuales contó (especialmente con miembros de la Orden de los Predicadores y de la novel Compañía de Jesús, aunque no están ausentes los comerciantes, varios de los cuales eran de origen judeoconverso). Pero lo que nos interesa en este trabajo es observar cómo delinea su relación con los agentes metafísicos del universo representacional cristiano (Dios, ángeles y demonios) y cómo se ubica en ese entramado relacional.

Comencemos por su vínculo con la Causa primera de la cosmovisión cristiana y el medio a través del cual se acercaba a Aquél. Preguntémonos: ¿Cómo entendía ella la antiquísima práctica de la oración? Para cuando escribe su autobiografía, la oración era interpretada por la religiosa como una puerta de ingreso hacia las mercedes divinas. Tiempo más tarde expresará sin dudas el aspecto colectivo de esta práctica cultural, concebida como una forma de acción, un apostolado contra las herejías; un arma tan poderosa y efectiva como la predicación a cargo del clero (Bilinkoff, 1993, pp. 138-139; Poutrin, 1995, pp. 51-52); de un carácter eclesiástico que hacía de los conventos espacios físicamente cerrados, pero espiritualmente permeables (Weber, 2000, pp. 124-125 y 134; Weber, 2007, pp. 53-58). No obstante, para cuando redacta su *Vida*, su mirada sobre la oración estaba marcada por un carril más individual, centrado en el vínculo Creador-creatura y que expresaba su intención de mostrar su semblante ortodoxo ante la inevitable evaluación de sus palabras. Para ella la oración era la puerta de acceso a las mercedes divinas: “para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración” (Teresa de Jesús, 1967, pp. 52). Una de las expresiones más importantes de ese contacto radica en el conocimiento experiencial producido por la unión transitoria con Dios. Es necesario destacar que el cimiento del cual ella se nutre enraíza en los supuestos expuestos en aquellos trabajos devocionales surgidos del impulso cisneriano. Tales letras son la materialización de un *habitus* monástico que proveería a Teresa de los modos de acción, las herramientas conceptuales y las percepciones desde las cuales verter sus palabras.

En efecto, al comienzo del tratado de oración incrustado en su autobiografía, Teresa menciona un campo particular del discurso teológico: la “mística teología” (Teresa de Jesús, 1967, p. 55)¹⁷⁸. Para entender esta idea podemos dirigir nuestra atención a uno de sus libros de cabecera, el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna. El franciscano define a la teología mística cómo aquellas enseñanzas teológicas provistas por Jesús de modo directo hacia algún lugar

¹⁷⁷ La redacción que nos llega de 1565 tiene las adhesiones de los Capítulos 11-22 (sobre la oración) y 35-40 (la fundación de san José de Ávila y otras visiones). Si bien el texto tenía como principal destinatario a García de Toledo, como ha señalado Weber (2003: 109), ella no escribía para un solo destinatario.

¹⁷⁸ “Esto no era manera de visión; creo lo llaman «mística teología». Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde”.

escondido del corazón (Francisco de Osuna, 2005, p. 199). Propone, entonces, un juego de oposiciones entre ella y la teología de escuela: la teología escolástica, especulativa o escudriñadora, basada en razones, argumentos, prolongadas lecturas y tiempo de instrucción, se contrapone a la teología mística o escondida, a la cual se accede por el ejercicio en las virtudes morales que purgan el ánimo (Francisco de Osuna, 2005, p. 200).

La teología mística, en contraposición a la escolástica, le permitió a Teresa aminorar sus dudas y, sobre todo, fortalecerse en la idea de que su conocimiento, dado el estado espiritual en el que creía hallarse, era bueno y verdadero. Para la religiosa, en cuanto don divino, la contemplación infusa -unión temporal e inenarrable entre la esencia de la creatura con Dios y producida por el acto volitivo y dadivoso de éste último- le permitía ubicar el saber práctico por sobre o a la misma altura que el letrado, algo que es expuesto con una claridad abrumadora en uno de los capítulos finales de su narración autobiográfica:

Y es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin experiencia; y ansí yerran muchos, como he dicho, en querer conocer espíritus sin tenerle. No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien le tiene, mas entiéndese en lo exterior y interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento; y en lo sobrenatural, que mira vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus, que ya, cuanto en aquello, otro mayor Señor los gobierna, que no están sin superior. No se espante ni le parezcan cosas imposibles-todo es posible a el Señor-, sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia, por ventura, que a él, aunque sea muy letrado. (Teresa de Jesus, 1967, p. 155).

Se muestra diáfana la idea de que su vía práctica al saber divino es tan valiosa y enriquecedora como la del más encumbrado letrado. Actor, por otro lado, que debe saber callar y dejar hablar a los ecos celestes que surgen de la voz femenina, insinuando una interpretación benigna al lector exigente que evaluaría sus visiones. Pero hay allí un aspecto más que debemos señalar: su intento de ubicarse en el casillero bueno y verdadero de la grilla clasificatoria del examinador, le provee igualmente del fundamento desde el cual se apropia del constructo teológico negativo de la feminidad que volvía a las mujeres en el objetivo de ataque preferido por las hordas diabólicas (Caciola, 2003, pp. 129-175; Clark, 1997, pp. 112-113; Sánchez Ortega, 1992), de un modo tal que le permite revertir aquella imagen despectiva hacia una clara interpretación positiva de las posibilidades femeninas de acceder al orden divino: una vez superada la limitación física y transformada la voluntad por el conocimiento del Creador, la locución mujeril se vuelve verbo

místico y ya no hay barrera sexual que justifique su afonía. La sapiencia divina, pues, habilita la palabra femenina¹⁷⁹.

Ahora bien, advertimos con anterioridad que uno de los mayores problemas que debía enfrentar Teresa era el combate contra una entidad central de la cosmovisión cristiana: el demonio. Por esa razón no sorprende que abundan en su autobiografía referencias directas a este personaje metafísico central en la concepción cristiana del universo. Como hemos señalado, durante la Europa Moderna, atravesada fuertemente por el conflicto religioso, el miedo a la posesión demoníaca se instaló como parte integral del debate en torno a las nuevas formas de espiritualidad. Por ello, para la carmelita, la tarea de pensar en los demonios se convirtió en un problema imposible de soslayar. Ella necesitaba escribir acerca del mismo para comprender qué era, cómo operaba y de qué manera era posible contrarrestarlo, un trabajo reflexivo sobre su propio lugar en relación al Bien y al Mal en el cosmos. Por último, y no por ello menos importante, su prosa requería representar también aquel inevitable combate al conjunto de personas que leerían y juzgarían sus escritos.

¿Cómo eran, entonces, esos agentes malvados del orden preternatural? A tono con una mirada nutrida por el ámbito monástico en el cual se formó como religiosa, su concepción demonológica estaba sumamente alineada con los postulados patrísticos en la materia. Allí, el Malvado era especialmente un inductor de conductas desviadas. Se caracterizaba especialmente por ser un tentador a partir de la introducción en la mente de ideas erróneas que conducirían al pecado. Ello no excluye que para la demonología del primer milenio el Ángel Caído pudiera producir efectos reales en el mundo de la materia. Por ejemplo, en la célebre *Vida de Antonio*, aquél ejerció violencia física sobre el asceta de la Tebaida retratado por Atanasio de Alejandría (Athanasius, 1980, p. 37). Pero sus acciones se dan principalmente en el interior de los hombres, en un intento constante de quebrar su voluntad libre a través de malos pensamientos y erradas sugerencias¹⁸⁰. Entonces, se observa en la recurrente aparición del demonio dentro de su autobiografía a una criatura preternatural cuyos rasgos característicos son la generación de tentaciones a través del engaño y la ilusión en ataque directo a la facultad imaginativa del penitente. Aclaremos que esa recurrencia era esperable: en una ferviente devota que clamaba recibir iluminaciones divinales y ascender hasta el contacto espiritual más elevado entre los mortales, no podía estar ausente aquel agente obstaculizador que pusiera a prueba su espíritu virtuoso. En definitiva, uno de los rasgos del demonio para la teología cristiana es el rol que adopta a la hora de probar a los justos. Algo común desde los primeros tiempos del cristianismo y que ahora ponía también en juego las exigencias de una Iglesia católica que buscaba controlar, orientar y suprimir expresiones desbordadas de religiosidad que proporcionaran argumentos a las feroces críticas lanzadas desde el bando protestante.

¹⁷⁹ Para un abordaje más extenso sobre el vínculo de Teresa con la contemplación, consúltese Macías (2016).

¹⁸⁰ Sobre la demonología del primer milenio véase, Campagne (2011, pp. 475-487), Brakke (2006), Russell (1994), Evans (1994).

Las reflexiones teresianas, entonces, se centran en los modos en cómo el ser diabólico opera sus ardides para engañar nuestra imaginación¹⁸¹. Por ejemplo, Teresa se preocupa mucho por la virtud de la humildad. Temía verse engañada acerca de su verdadero sentido (Teresa de Jesús, 1967, p. 65). Asimismo, el demonio buscaba implantar en su imaginación dudas sobre su desenvolvimiento espiritual para volverla temerosa y para que abandonase el camino elegido. Por ejemplo, nos cuenta que vio a Cristo con los ojos del alma, pero que desconocía que aquello era posible debido a que el Malvado la había inducido a creer que era sólo una fantasía suya o, incluso, el mismísimo demonio (Teresa de Jesús, 1967, p. 45). Pero Teresa no desconoce el rol ministerial del Ángel Caído, y nos advierte que este no hace más que probar a los justos (Teresa de Jesús, 1967, p. 60). Y a tono con la debilidad con la cual la patrística terminó vistiendo a estos seres desencarnados, ella expresa una fortaleza notable al momento de redactar su autobiografía: “Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza” (Teresa de Jesús, 1967, p. 115).

Esto no quita que ella adopte algunas de las innovaciones escolásticas que tan caras serán para la construcción del discurso demonológico radical que fundamentó teóricamente la cacería de brujas durante la modernidad. Por ejemplo, estos seres eran ontológicamente distintos a los humanos -distancia ontológica negada por autores del primer milenio como Agustín de Hipona-, por ser entidades incorpóreas y porque su intelecto angélico permaneció intacto tras la Caída -frente al predominio patrístico que los pintaba con un intelecto disminuido y como creaturas materiales a partir de una corporalidad sutil-, y tenían la capacidad de producir efectos reales en el mundo de la materia -golpean a Teresa- (Teresa de Jesús, 1967, pp. 102, 115 y 137)¹⁸².

No obstante, la centralidad de la debilidad diabólica predomina, y sus consecuencias distan de ser neutrales. Si bien es cierto que ese esquema demonológico está claramente alimentado por el ámbito monástico en el cual se forma, no es menos acertado afirmar que su performance discursiva, al ser enunciada desde su lugar de mujer contemplativa, tomaba un rumbo distinto: no sólo presenta un demonio que resultaba débil frente a la contemplación, sino, especialmente, frente a la contemplación femenina. Así, Teresa, en su escritura y en la lectura potencial sugerida a los evaluadores, buscaba colocar su figura dentro del bando del Bien en este campo de batalla cósmico.

Finalmente, Teresa buscó insinuar esa lectura benigna por medio de la presentación de una lectura personal sobre el antiquísimo dispositivo teológico del discernimiento de espíritus. Y lo hace a través de un juego de apropiaciones: por un lado, la del neotestamentario *charisma* paulino (1 *Corintios* 12, pp. 7-11); por otro lado, la de la presentación y acomodo a los criterios del esquema conjetural diseñado por algunos teólogos tardomedievales y sintetizado por el célebre

¹⁸¹ Para un desarrollo más amplio de la concepción demonológica de la religiosa, véase Macías (2014); Zamora Calvo (2010) y Weber (1992).

¹⁸² Sobre las innovaciones de la demonología escolástica, véase Campagne (2011), Broedel, (2003: 41-44 y 68-73). Para la demonología temprano moderna aún resulta de lectura obligatoria el ya clásico trabajo de Clark (1997).

teólogo galo Jean Gerson (1363-1429)¹⁸³. El primero suponía la infusión divina de una gracia gratuita que Dios otorga a un fiel. Era una dádiva celeste que recibía un miembro de la comunidad cristiana y por la cual podría distinguir, en sí o en los otros, el impulso causal de expresiones extraordinarias (Dios, ángeles, demonios, o nuestra propia naturaleza)¹⁸⁴. Por su parte, el esquema hermenéutico diseñado por los teólogos del mundo tardo medieval se concebía como una ciencia humana basada en la sospecha, con un carácter probabilístico y conjetural, en la cual la autoridad eclesiástico-institucional tenía un rol preponderante sobre el antiguo *charisma* paulino -que se buscaba regular-, anulando el autodiscernimiento como medio de legitimación. Serían, pues, los hombres de estudio quienes decidirían acerca de la validez de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas, a partir de una maquinaria diseñada más para producir condenas que reivindicaciones (Elliott, 2004, pp. 275-276 y 285). Esquema de corte disciplinario cuyo acento se ponía sobre los aspectos morales y psicológicos objetivamente observables: carácter, estilo de vida, sexo, edad, salud, riqueza y posición social.

Entonces, en armonía con la propuesta infusa del *charisma* paulino, la primera impresión que nos deja la prosa teresiana es que ella, partiendo de un carácter afectivo, sensitivo y claramente subjetivo, utiliza como eje interpretativo de sus propias visiones -autodiscernimiento- los efectos interiores que le provocaban. Sintéticamente, podemos decir que mientras los ímpetus benignos le transmiten una sensación de paz y serenidad, al tiempo que la insuflan de una certeza que se percibe como el resultado de un arduo trabajo introspectivo, los movimientos malignos, por contrario, le generan agitación y angustia. Teresa dedica parte del Capítulo 25 de su autobiografía espiritual a señalar, en un juego de oposiciones, la diferencia de los efectos producidos por Dios y por el demonio. El primero cumple con las cosas preanunciadas (profecía), entenece, da luz y aquieta, al tiempo que quita la sequedad y alboroto del alma. El segundo, en cambio, deja gran sequedad e inquietud en el alma, quedando alborotada (Teresa de Jesús, 1967, pp. 111-114). Incluso, la monja carmelita cuenta circunstancialmente con el apoyo del mejor de los maestros para identificar los efectos diabólicos: “he sido luego avisada del Señor cómo era demonio” (Teresa de Jesús, 1967, p. 113). Como aclara más adelante en el mismo libro, todo esto permite poner en evidencia la debilidad del Maligno, ya que “por los efectos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio”; la falaz representación de la Humanidad de Cristo forjada por el Ángel Caído para engañarla parece destinada al fracaso debido a que produce alboroto e inquietud, por lo que no puede hacer daño a quien tenga experiencia inmediata de lo sobrenatural (Teresa de Jesús, 1967, pp. 125-126).

¹⁸³ Sobre el discernimiento de espíritus nos basamos en la siguiente bibliografía: Campagne (2015), Renoux (2013), Sluhovsky (2007), Clark (2007, pp. 204-235), Keitt (2005, pp. 55-86), Elliott (2004, pp. 250-296), y Caciola (2003).

¹⁸⁴ Es menester aclarar que esta interpretación hegemónica de la frase paulina no fue, en los tiempos tempranos, la única posible. Alternativamente se interpretó a la *discretio spirituum* como la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres; el origen de los impulsos interiores que empujan a una persona a seguir un curso de acción determinado; la capacidad de ver el mundo metafísico de las creaturas angélicas; y, finalmente, como un equivalente de la virtud monacal de la sabiduría.

Lo interesante del caso teresiano es que, en sintonía con el momento histórico social en el que escribe, en donde quedaba fuera de sus posibilidades -y de las de cualquier otra visionaria- el concebir una práctica basada exclusivamente en la autoevaluación como lo habrían hecho algunas de las más reconocidas místicas tardo medievales, conviven en ella las exclamaciones y enseñanzas del autoexamen junto a los preceptos del discernimiento institucionalizado. Teresa misma propone lecturas de orden conductual sobre sus propias hermanas para evaluar el origen de sus inquietudes físicas y espirituales. La gran novedad teresiana es que, en el caso particular de la reforma carmelita por ella movilizada, el control interno de los conventos femeninos debía ser vehiculizado en gran parte, no por el clero masculino, sino por las prioras. En el proyecto teresiano, ellas eran el primer agente institucional que juzgaba las experiencias de sus subordinadas¹⁸⁵.

Ahora bien, ya que las expresiones teresianas en este sentido exceden -y en gran medida suceden- el marco de su narración autobiográfica, las dejaremos de lado¹⁸⁶. Donde sí vamos a poner el foco es en su respuesta y modelación literaria de las expectativas de los censores que leerían su *Vida*. Destaquemos, entonces, ciertas particularidades de su proceder frente a uno de los tópicos claves del discernimiento espiritual ortodoxo: el de que las visionarias tendrían que mostrar temor ante los posibles engaños del demonio, un rechazo a los sucesos extraordinarios -con su consecuente relativización de la *praxis* del auto discernimiento- y, en una muestra de humildad y subordinación a los agentes institucionales, la inmediata consulta a su confesor (Campagne, 2015, p. 151). ¿Cómo obró Teresa ante aquellos tópicos en este ambiente de desconfianza y dudas?

Ya hemos expuesto su relación con el demonio. Basta recordar que el temor ante los engaños e ilusiones inducidas por aquel son explícitos y siempre presentes. La posibilidad de que se transfigurara en ángel de luz lo volvía un peligro latente que le habría generado dudas acerca de sus experiencias, especialmente durante sus primeras visiones y locuciones espectrales. No obstante, la debilidad con que los representa lo volvían un Enemigo vencible, cuyo riesgo resulta disminuido ante aquellos que, como ella, han obtenido la gracia del conocimiento sobrenatural.

En cuanto a la relación con los confesores, Teresa debía ser muy cauta. Ella no podía desprenderse del representante eclesiástico que juzgaría sus visiones: cualquier indicio de una dirección autónoma de su propio desenvolvimiento interior supondría una desviación del control que pretendía ejercer la Iglesia y particularmente, por su condición de mujer, una inversión de los patrones de género concebidos como normales en la época. Además, como advierte Elena Carrera (2005, pp. 89-118), a Teresa le movía su propia experiencia temprana, los conflictos interiores que le habían producido los modelos de confesor letrado, virtuoso y discreto, provistos por su lectura de escritores espirituales, los cuales contrastaban con la realidad de un mundo sacerdotal poco entrenado y negligente. Ahora bien, a pesar de sus contratiempos y el desfasaje

¹⁸⁵ Este aspecto lo ha desarrollado sintética y claramente Weber (2008, pp. 300-303).

¹⁸⁶ Puede consultarse al respecto Macías (2015).

sufrido entre sus expectativas y la realidad, la religiosa nunca negó la figura del sacerdote que oficia el sacramento de la confesión o guía la consciencia de las ánimas devotas. Aunque jamás dejó de expresar, de modo sutil y preciso, su deseo de que aquel comprendiese piadosamente el alma de quien confiesa y orienta. En este sentido, creía que un mal confesor podía generar un retroceso en el camino de la oración al no entender o confundir lo que le sucedía al practicante de oración, sin dejarle a éste comprender por sí mismo qué cambios internos estaba atravesando ya que por obediencia no osaría contradecirlo (Teresa de Jesús, 1967, pp. 67-68). Como resultado, Teresa se manejó de modo ambivalente: ella se movió constantemente de la crítica a los confesores inexpertos al elogio y necesidad de maestros experimentados -sendero que no abandonaría en el resto de su experiencia vital.

Por último, Teresa expresa algún rechazo a las visiones sobrenaturales. En su *Vida* narra cómo una visión intelectual le generó el suficiente temor para empujarla a consultar a un confesor (Teresa de Jesús, 1967, p. 118). Y su reiterada deferencia (aunque ambigua) hacia los confesores, también hacía las veces de distanciamiento ante la irrupción de lo fantástico en su interior. Vale destacar que el mencionado rechazo de su *Vida* volverá a aparecer años más tarde, en su *Moradas del Castillo Interior* (1577). Y esto por un motivo: cuando vuelva a reiterar el episodio tras una década, el tono de la exposición es totalmente distinto. Allí menciona haber conocido a una persona quien, tras atravesar una visión intelectual y estando temerosa de la misma, fue corriendo a contarla a quien la confesaba. Pero la explicación aquí toma nuevos matices. Está bien, señala de modo muy ortodoxo, contarle en los principios. Pero ante un diagnóstico de antojo aclara: “no se os dé nada, que el antojo poco mal ni bien puede hacer a vuestra alma... Si os dijeren es demonio, será más trabajo... más cuando lo diga, yo sé que el mesme Señor, que anda con vos, os consolará y asiguraré y a él le irá dando luz para que os la dé” (Teresa de Jesús, 1967, pp. 428-429). De esta manera, Teresa introduce la certeza en el texto y en sus hermanas religiosas que lo leerían. Ello no quiere decir que la incertidumbre no haya inundado la psicología de la monja: las dudas existieron, pero la seguridad avanzó junto a una cintura política suficientemente perspicaz como para no ser objeto de los fuertes vientos de la censura. En este caso, con la reforma del carmelito ya avanzada, las siempre presentes dudas y temores dejaban lugar a una mayor seguridad para sus correligionarias. A su vez, el pasaje citado pone un manto de duda sobre el juicio inquisitivo. Quizás por ello la protagonista de la narración adopta aquí la forma de tercera persona del singular, como un modo de tomar distancia de la imagen de una mujer dubitativa y reforzar la certidumbre que buscaba transmitir a sus compañeras de orden. En su autobiografía, en cambio, el énfasis en la inseguridad le permitía demostrar su apego a la ortodoxia y a las expectativas delineadas por el dispositivo hermenéutico que utilizarían los evaluadores. Y ello le posibilitaba el ubicarse del lado benigno de la grilla clasificatoria con la cual sería examinada.

Palabras finales

Lo expuesto hasta aquí nos ha permitido delinear los contornos de un universo político-religioso de mucha efervescencia. Uno que, alimentado por conflictos interconfesionales sumamente agudos, hicieron del mantenimiento de la norma y la homogeneización de creencia el horizonte político tanto de los emergentes Estados como de las diversas confesiones cristianas. En este ambiente de sospechas y desconfianzas dentro del mundo católico, la oración contemplativa tuvo un crecimiento exponencial, alimentado y censurado al mismo tiempo por distintos clérigos. En el solar ibérico, su desarrollo fue notorio, y parte de esa notoriedad se debe a la religiosa cuya autobiografía nos hemos aprestado a analizar: Teresa de Ávila. Allí, hemos observado que no fue sólo una cuestión de estilo lo que permitió que ella sugiriera una lectura sobre su propia persona, sino su abordaje y resolución de algunos de los problemas de la intelectualidad religiosa del período de mayor efervescencia: la contemplación femenina, la demonología y el discernimiento de espíritus. La prosa teresiana buscó, en cada uno de estos aspectos, ubicar su figura en el bando del Bien, insinuando una lectura benigna a sus censores e intentando construir un lugar de enunciación legítimo que justificara no sólo sus palabras, sino también la obra que comenzaba a impulsar: la reforma del Carmelo Descalzo. No le faltaron detractores, pero tampoco apoyos. Y en parte, este grupo humano que la sostuvo y le permitió finalmente permanecer en los márgenes de la ortodoxia (hasta ser corrida al centro por medio de la canonización de 1622), fue enamorado por aquellas letras que supieron resolver las urgencias teológicas que la acechaban. Por último, podemos afirmar que delineadas entre Dios, ángeles y demonios, las letras teresianas son las huellas que delatan un espacio y tiempo hundido en el conflicto no sólo interconfesional, sino también intraconfesional; en donde la disputa por el modo de acceder a la Esencia creadora del imaginario cristiano (de modo mediato o inmediato) agitaba las ya movedizas aguas de una Iglesia que, en cuanto comunidad institucionalizada, buscaba conformar un bloque compacto y sin fisuras ante la otredad confesional que habitaba en sus cercanías -o incluso, dentro de sus propios límites-: el protestantismo. El *Libro de la Vida* nos muestra, con una certeza indisimulable, que esa unidad homogénea fue una aspiración irrealizada.

Extractos del *Libro de la Vida*

Teresa y la oración:

[pagina 59] la metáfora del hortelano: “Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces): es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; u de un río u arroyo: esto riega muy mijor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo, y es a menos trabajo mucho del hortolano; u con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mijor que todo lo que queda dicho”. Con ello Teresa intentaba dar una imagen didáctica y comprensible

sobre el ascenso gradual del penitente hacia Dios, con pasos activos hasta encontrarse en la relativa pasividad de la inenarrable unión mística.

[páginas 84-85] Sobre las funciones del alma (memoria, voluntad y entendimiento) en relación al momento de la unión con Dios y su inefabilidad: “Aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran...la memoria...ya no puede más bullir. La voluntad deve estar bien ocupada en amar, mas no entiende como ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque-como digo- no se entiende; yo no acabo de entender esto”.

[página 120] Sobre la infusión inmediata del conocimiento divino gracias a la contemplación: “hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde” que se atreve a afirmar que “se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas”.

Teresa y los demonios:

[página 60] Los ardidés diabólicos como prueba divinal: “para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros”.

[página 65] Sobre los ataques del demonio a través de introducir ideas erróneas: “es menester entendamos cómo ha de ser esta humildad, porque creo el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires”.

[página 115] Sobre su poder ante los demonios y su desvalorización: “Quedóme un señorío contra ellos, bien dado del Señor de todos, que no se me da más de ellos que de moscas. Parécenme tan cobardes que, en viendo que los tienen en poco, no les queda fuerza”.

[página 102] Sobre la distinción ontológica entre las creaturas humanas y las angélicas afirma: “nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo”. En este sentido, Teresa reconoce el carácter incorpóreo de los seres angelicales y demoníacos. Sin embargo, es menester advertir que para la escolástica incorpóreo e inmaterial no son necesariamente sinónimos. Así, mientras que para el franciscano Buenaventura los ángeles son incorpóreos pero compuestos por un grado de material espiritual (son incorpóreos y materiales), para el dominico Tomás de Aquino son incorpóreos e inmatereales. Teresa no da pistas sobre su comprensión de la incorporeidad, aunque dado el peso hegemónico del pensamiento tomista en aquellos tiempos podemos pensar que los representa como inmatereales.

[página 115] Sobre la capacidad intelectual de los demonios, que se muestran como seres que atacan con agudeza u por mandato divino: “No saben estos enemigos [los demonios] derecho acometer, sino quien ven que se les rinde, u cuando lo permite Dios para más bien de sus siervos que los tiene y atormenten”.

Teresa y el discernimiento de espíritus:

[página 111] Sobre la aproximación subjetiva y basada en los efectos del discernimiento espiritual, en el siguiente pasaje expresa los efectos benignos y los peligros de confundirse con el propio entendimiento: “Yo querría declarar los engaños que puede haver aquí, aunque a quien tiene mucha experiencia paréceme será poco u ninguno (mas ha de ser mucha la experiencia) y la diferencia que hay cuando es espíritu bueno u cuando es malo, u cómo puede también ser aprehensión del mesmo entendimiento -que podría acaecer- u hablar el mesmo espíritu a sí mesmo; esto no sé yo si puede ser, mas aun hoy me ha parecido que sí. Cuando es de Dios, tengo muy provado en muchas cosas que se me decían dos y tres años antes y todas se han cumplido, y hasta ahora ninguna ha salido mentira, y otras cosas adonde se ve claro ser espíritu de Dios...y si es cosa que el entendimiento fabrica, por delgado que vaya, entiende que ordena él algo y que habla, que no es otra cosa sino ordenar uno la plática u escuchar lo que otro le dice, y verá el entendimiento que entonces no escucha, pues que obra, y las palabras que él fabrica son como cosa sorda, fantaseada y no con la claridad que estotras; y aquí está en nuestra mano divertirnos como callar cuando hablamos; en estotro no hay términos...estotra que habla el Señor es palabra y obra, y aunque las palabras no sean devoción, sino de reprehensión, a la primera disponen un alma, y la habilita, y enternece y da luz, y regala y quieta, y si estava con sequedad u alboroto y desasosiego del alma, como con la mano se le quita y aun mejor, que parece quiere el Señor se entienda que es poderoso y que sus palabras obran”.

[página 113-114] Prosigue con los efectos, en este caso, con los causados por la malvada creatura preternatural: “Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor cómo era demonio. Dejado la gran sequedad que queda, es una inquietud en el alma a manera de otras muchas veces que ha primitido el Señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras...El gusto y deleite que él da [el demonio], a mi parecer, es diferente en gran manera; podía él engañar con estos gustos a quien no tuviere u huviere tenido otros de Dios...cuando es demonio, parece que se asconden todos los bienes y huyen del alma, sigún queda desabrida y alborotada y sin ningún efecto bueno; porque aunque parece pone deseos, no son fuertes; la humildad que deja es falsa, alborotada y sin suavidad. Paréceme que a quien tiene experiencia de el buen espíritu lo entenderá”.

[página 180] Vuelve a afirmar la infusión divina de la gracia del discernimiento de espíritus: “quien tuviere talento de conocer espíritus y le huviere el Señor dado humildad verdadera, que éste juzga por los efectos y determinaciones y amor y dale el Señor luz para que lo conozca...dalo el Señor a quien quiere, y aun a quien mejor se dispone”.

[páginas 61-62] Páginas atrás, ya había adelantado los peligros de la composición natural para confundir la psicología de las penitentes, llamando a sus confesores a la mesura y comprensión: “somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias de el cuerpo, y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces

hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras...que haya discreción para ver cuándo es de esto y no la ahoguen a la pobre. Entiendan que son enfermos...Dije «con discrición», porque alguna vez el demonio lo hará; y así es bien, ni siempre dejar la oración cuando hay gran distraimiento y turbación en el entendimiento, ni siempre atormentar el alma a lo que no puede”.

[páginas 67-68] Sobre la creencia en Teresa de la necesidad del confesor, aunque también de que era capaz de producir un retroceso en el desarrollo espiritual de la penitente: “es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí misma entender; porque, como sabe que es gran mérito estar, estar sujeta a maestro, no osa salir de lo que le manda”. En este caso, Teresa reclamaba un maestro experimentado en el arte de la oración. Sin embargo, en las mismas páginas reclamara que converngan en su figura tanto la experiencia como las letras: “Ansí que importa mucho ser el maestro avisado-digo de buen entendimiento-y que tenga espiriencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio”.

[página 118] Tras experimentar una visión intelectual Teresa expresa su búsqueda del consejo por el sacerdote: “Yo, como estaba ignorantísima de que podía haver semejante visión, diome gran temor a el principio y no hacía sino llorar...Luego fui a mi confesor harto fatigada a decírselo”. Como observamos, se conjugan aquí el rechazo a las visiones sobrenaturales con la obediencia debida al confesor.

[páginas 107-108] Teresa fue en varias ocasiones objeto del discernimiento espiritual como mecanismo de disciplinamiento y control. Por ejemplo, comenta que Francisco de Salcedo junto al sacerdote Gaspar Daza concluyeron lo siguiente: “díjome [Salcedo] que a todo su parecer de entreambos era demonio; que lo que convenía era tratar con un padre de la Compañía de Jesús...que le diese cuenta de mi vida por una confesión general”. El jesuita en cuestión será el joven sacerdote Diego de Cetina, quien también evaluará a Teresa y dará un diagnóstico positivo que alegraría a la religiosa: “Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente, sino que era menester tornar de nuevo a la oración, porque no iba bien fundada...Díjome tuviese cada día ración en un paso de la Pasión, y que me aprovechase de él, y que no pensase sino en la Humanidad [de Cristo]”. En este caso, Cetina orientaba a Teresa a seguir por el sendero marcado por los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, que invitaban al penitente a un avance de la meditación centrando sus oraciones en la humanidad de Cristo, especialmente en su Pasión (los episodios evangélicos que suceden entre la última cena y su crucifixión y muerte).

Delación de los colaboradores:

[página 109] La religiosa comenta un fuerte sostén político y espiritual que convalido su camino: la del jesuita Francisco de Borja: “díjome que era espíritu de Dios y que le parecía no era bien ya resistirle más...me quedé muy consolada y el cavallero también”. Tal reafirmación de su sendero espiritual no es menor. Francisco de Borja había sido hasta su ingreso a la Compañía de Jesús -de quienes será el tercer General de la orden- Duque de Gandía. Además, provenía de una importante familia noble española, entre cuyos antepasados contaba con dos papas:

Calixto III (Papa entre 1455-1458) y Alejandro VI (Papa entre 1492-1503) -éste último retratado en la conocida serie televisiva titulada Borgia.

[página 132] Teresa menciona el apoyo de espirituales de peso, como el francisco Pedro de Alcántara, de quien afirma: “Este santo hombre me dio luz en todo y me lo declaró, y dijo que no tuviese pena, sino que alabase a Dios y estuviese tan cierta que era espíritu suyo”.

[página 158] la monja delata el apoyo material y logístico recibido por la viuda de Luisa de la Cerda: “Aquella señora con quien estava para esto me ayudava mucho”.

[página 161] Expresa cómo, gracias a las gestiones de Pedro de alcántara y de Juan Velázquez Dávila, el obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza, puso la fundación del novel convento de san José de Ávila bajo la órbita episcopal: “Entreambos a dos acabaron con el obispo admitiese el monasterio, que no fue poco, por ser pobre, sino que era tan amigo a personas que vía ansí determinadas a servir a el Señor que luego se aficionó a favorecerle”. El hecho es importantísimo. En primer lugar, ya que, al quedar bajo el paraguas del obispo, la fundación esquivaba la animadversión que el general de la orden carmelita había mostrado hacia el intento de la monja - aun cuando al comienzo la había animado a ello. En segundo término, debido a que los Mendoza también eran una de las reconocidas familias nobles de Castilla. Por otro lado, si bien queda fuera del alcance de la autobiografía, vale señalar que Teresa involucrará a muchos de sus apoyos socioeconómicos para las fundaciones conventuales en sus libros posteriores, varios de los cuales provenientes de familias comerciantes de origen judeoconverso.

Referencias

- Ahlgren, G. (1996). *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Andrés Martín, M. (1988). “La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)”, *Studia histórica. Historia Moderna*, 6, pp. 465-479.
- Athanasius (1980). *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*, trad. Robert C. Gregg. New Jersey: Paulist Press.
- Bataillon, M. (2013). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, Segunda edición en español corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original 1937.
- Bilinkoff, J. (1993). *Ávila de santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, trad. Mercedes Pereda. Madrid: Editorial de espiritualidad. Edición original 1989.
- Bilinkoff, J. (2005). *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Boon, J. A. (2010). “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching”. En H. Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism* (pp. 127-148). Leiden: Brill.
- Brakke, D. (2006). *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press.
- Caciola, N. (2003). *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Calvino, J. (1559). *Institutio christianae religionis*. Genève: Oliua Roberti Stephani.
- Campagne, F. A. (2011). "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt". *Church History*, 80(3), pp. 467-497. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/41240633>
- Campagne, F. A. (2015). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Carrera, E. (2005). *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda.
- Clark, S. (1997). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Clark, S. (2007). *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Crouzet, D. (1990). *Les Guerriers de Dieu: La Violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*. 2 vols. Seyssel: Champ Vallon.
- Crouzet, D. (2001). *Calvino*, trad. de Ignacio Hierro. Barcelona: Ariel. Edición original 2000.
- Elliott, D. (2004). *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans, G. R. (1994). *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición original 1982.
- Everett, M. (2015). *The Rise of Thomas Cromwell: Power and Politics in the Reign of Henry VIII*. New Haven: Yale University Press.
- Firpo, M. (1993). *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*. Bari: Laterza
- Firpo, M. (2016). "Rethinking 'Catholic Reform' and 'Counter-Reformation': What Happened in Early Modern Catholicism –a View from Italy". *Journal of Early Modern History*, 20, pp. 293-312. Recuperado de: https://brill.com/view/journals/jemh/20/3/article-p293_3.xml?language=en
- Francisco de Osuna (2005). *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Heming, C. P. (2003). *Protestants and the Cult of the Saints in German-Speaking Europe, 1517-1531*. Kirksville: Truman State University Press.
- Kahn, D. (2018). "España ante la heterodoxia: la inquisición, el luteranismo y la definición del tipo penal alumbrado (1519-1530)". En M. Boeglin, I. Fernández Terricabras y D. Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI* (pp. 39-51). Madrid: Casa de Velázquez.
- Keck, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Keitt, A. W. (2005). *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*. Boston: Brill.

- Lotz-Heumann, U. (2001). "The Concept of 'Confessionalization': A Historiographical Paradigm in Dispute". *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 4, pp. 93-114. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=498856>
- Macías, F. S. (2014). "El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación". *Tiempos Modernos*, 29(2), pp. 1-29. Recuperado de: <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/361>
- Macías, F. S. (2015). "El discernimiento espiritual teresiano entre el *charisma* paulino y el paradigma gersoniano". *Via spiritus*, 22, pp. 117-136. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/335101415_El_discernimiento_espiritual_teresiano_entre_el_charisma_paulino_y_el_paradigma_Gersoniano
- Macías, F. S. (2016). "Contemplación y trascendencia: Teresa de Ávila y el fundamento teológico-místico para la superación de la debilidad femenina". *Studia Historica. Historia Moderna*, 38(2), pp. 327-352. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5770243>
- Martínez Millán, J. (1994-1995). "El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición", *Trocadero*, 6-7, pp. 103-124.
- Mostaccio, S. (2008), "Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli *Esercizi spirituali*: il caso Gagliardi/Berinzaga". En G. Zarri (ed.), *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna* (pp. 311-329). Brescia: Morcelliana.
- Newcombe, D. G. (1995). *Henry VIII and the English Reformation*. London: Routledge.
- Pastore, S. (2004). *Un'eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Po-Chia Hsia, R. (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Segunda edición, trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal. Edición original 1998.
- Poutrin, I. (1995). *La voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Proserpi, A. (2008). *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Junta de Castilla y León.
- Reinhard, W. (1977). "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationgeschichte*, 68, pp. 252-266.
- Reinhard, W. (1989). "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment". *Catholic Historical Review*, 75, pp. 383-404.
- Renoux, C. (1999). "Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque". *Rives nord-méditerranéennes*, 3. Reuperado de: <http://rives.revues.org/document154.html>.
- Roest, B (2004). *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*. Leiden: Brill.
- Roest, B. (2007). "The Discipline of the Heart: Pedagogies of Prayer in Medieval Franciscan Works of Religious Instruction". En T. J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer* (pp. 413-448). Leiden: Brill.
- Roper, L. (2017). *Martin Luther: Renegade and Prophet*. New York: Random House.

- Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, Í. (2007). “El concepto de ‘confesionalización’ en el marco de la historiografía germana”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, pp. 279-305. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2578557>
- Russell, J. B. (1994). *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press. Edición original 1981.
- Thomas, W. (2001). *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Leuven: Leuven University Press.
- Sánchez Ortega, M. H. (1992). “Woman as Source of ‘Evil’ in Counter-Reformation Spain”. En A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (pp. 196-215). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schilling, H. (1981). *Konfessionskonflikt und Staatsbildung: Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem un sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Schilling, H. (1992). “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620”. En H. Schilling, (ed.), *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History* (pp. 205-245). Leiden: Brill.
- Short, W. J. (2007). “From Contemplation to Inquisition: the Franciscan Practice of Recollection in Sixteenth-Century Spain”. En T. J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer* (pp. 449-474). Leiden, Brill.
- Simons, W. (2012). “New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe”. En A. Hollywood y P. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (pp. 80-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teresa de Jesús (1967). *Obras completas*, Editado por Efrén de la Madre de Dios. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Weber, A. (1990). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, A. (1992). “Saint Teresa, Demonologist”. En A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (pp. 171-195). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, A. (2000). “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”. *The Sixteenth Century Journal*, 31(1), pp. 123-146.
- Weber, A. (2003). “The Three Lives of the *Vida*: The Uses of Convent Autobiography”. En M. Vicente y L. Corteguera (eds.), *Women, Text and Authority in the Early Modern Spanish World* (pp.107-125). Aldershot: Ashgate.
- Weber, A. (2007). “Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caves, and Houses”. En J. Hartman and A. Seeff (eds.), *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women* (pp. 50-74). Newark: University of Delaware Press.

- Weber, A. (2008). "Teresa di Gesù e la direzione spirituale". En G. Zarri (ed.), *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna* (pp. 289-309). Brescia: Morcelliana.
- Weinstein, D. y Bell, R. (1982). *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams, G. H. (1983). *La reforma radical*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original 1962.
- Zamora Calvo, M. J. (2010). "Misticismo y demonología: Teresa de Jesús". *Alpha*, 31, pp. 147-161.
Recuperado de:
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-22012010000200011&script=sci_arttext

CAPÍTULO 7

La construcción histórica de la diplomacia: Don Francisco de Melo y Castro un articulador territorial al servicio de la Monarquía Imperial 1597-1651

Nahuel Enrique Cavagnaro

En la articulación político, jurídica y territorial de la Monarquía Hispánica intervino una multitud de funcionarios, agentes y hombres del rey, cuyo desempeño al servicio de la corona conllevó múltiples procesos sociales, económicos que tuvieron un profundo impacto geopolítico.

Los cortesanos más importantes al servicio de la Monarquía, en los siglos XVI y XVII, ocuparon roles militares, diplomáticos y llegaron a gobernar territorios importantes dentro del entramado imperial que conformaron los Habsburgos. La profesionalización de estos ámbitos acompañó en gran medida a la consolidación de la estructura real como un cuerpo regulado en sus diferentes estamentos, lo que no mermaba ni limitaba la libertad de los actores.

Uno de los cortesanos que mejor refleja el ascenso y la movilidad en los círculos reales, fue Francisco de Melo y Castro por su rápido ascenso y protagonismo en la corte de Felipe IV prácticamente desde el inicio de su reinado. La figura y el personaje Francisco de Melo tiene además matices interesantes para comprender la movilidad social, los vínculos inter-aristocráticos y la complejidad de los intereses estratégicos de la Monarquía Hispánica.

Miembro de la dinastía portuguesa de los Braganza su aparición en la corte la marca la misma coronación del rey Felipe IV en 1621. Desde ese momento comienza una rápida carrera de asenso militar, político y como jurista, que lo llevó a convertirse en virrey en Sicilia e interventor en Cataluña. Pero, en sus primeros años al servicio de la Monarquía, uno de los cargos que ocupó hubiera podido servir como un modelo que se tomaría como arquetipo del servicio diplomático en el proceso de conformación de los Estados Nación del siglo XIX: Francisco de Melo, como hombre del rey fue el encargado de encauzar la “*cuestión italiana*” sobre todo en su mediación con el Duque de Saboya y fue designado “*embajador extraordinario de Su Majestad en Génova*”. La eficacia en el desempeño de sus funciones diplomáticas determinó su posterior éxito dentro del séquito cortesano.

En este sentido, la trayectoria de Francisco de Melo aparece como una historia particular dentro de lo que Amadeo Quomdam (1992) denomina la *praxis del cortesano*, en la cual el ejercicio político, se articulaba con el adiestramiento de la educación, discreción, el servicio, el

honor y la virtud. En resumen, el caso de Francisco de Melo es ante todo un ejemplo de un actor en una corte que ya no estaba circunscripta a Castilla, sino que se caracterizaba por su alcance imperial.

La reconstrucción biográfica de Francisco de Melo es un punto de partida para apreciar las múltiples actividades que desarrolló, pero se intentará contrastarlas a través de la documentación para observar su actuación en la relación con las entidades territoriales lombardas, portuguesas y ligures con el propósito de comprender los diferentes y complejos intereses que articulaban la actuación de los hombres al servicio del rey, con sus propias ambiciones y objetivos personales.

En 1944, Ángel Gonzáles Palencia emprendió la recopilación documental para trazar una biografía de Francesco de Melo, a partir de las diferentes cartas que contenían su testamento y haciendo hincapié en la trayectoria personal que culmina con su victoria en Chatelet durante la guerra Franco Española (1635-1659) y su ascenso a virrey de Sicilia. Parte de estos documentos, ya habían sido analizados por Antonio Cánovas del Castillo, historiador y político español del siglo XIX, quien reconstruyó la crónica de Chatelet y del rol político de Melo.

El recorrido de Francisco de Melo se entrecruza con otros miembros de importancia en el entramado de intereses de los Austrias, como Giovanni Stefano Doria, miembro de la nobleza de Génova, hombre de negocios y uno de los principales protagonistas de la lucha política Ligur, que mantenía atentos a los agentes de la Monarquía Hispánica.

El objetivo del artículo será necesariamente el de revisar las experiencias, pero integrarlas a su funcionalidad al servicio de la Monarquía Hispánica y observar si éstas se correspondían con la progresión de los intereses de los actores que tuvieron lugar en las relaciones política, económicas y militares entre Génova, Milán, Nápoles, Madrid y Lisboa.

De la Unión de las Coronas a una historia familiar de los Melo y Braganza

Los Braganza, miembros de la nobleza de Portugal y representantes en la corte del rey, se convirtieron en los interlocutores entre las noblezas y caballerías lusas y la Monarquía de Felipe II durante el periodo denominado de Unión de las Coronas que se inició en 1581, aunque mucho antes los portugueses ocupaban ya un rol importante en la vida política y económica de las monarquías hispánicas. La presencia de los miembros más ilustres de la nobleza lusa en la corte data del siglo XVI, y durante el imperio de Carlos V adoptaron diferentes roles en la administración y servicio de las coronas portuguesa y castellana.

Al momento de la muerte del rey Sebastián, comenzó una guerra por la sucesión y una política de captación de los principales miembros de la nobleza lusa por parte del rey Felipe II, nieto del rey Manuel I, antes de desestimar la candidatura Catalina de Portugal (nieta de Manuel I y casada con Juan De Braganza) y del rechazo de la candidatura de Antonio el Prior de Crato, ilegítimo en opinión de la aristocracia. Felipe II se hizo con la corona por el apoyo recibido en las Cortes de Tomar.

Este suceso marca una división entre aquellos aristócratas que tenían intereses territoriales divergentes de las pretensiones de la monarquía castellana y aquellos otros que encontraron mayor promoción por parte de la corona.

La visión de John Elliott (2012, pp. 21-36) de la Unión Ibérica como destinada al fracaso, no altera a su juicio los importantes elementos de impulso, continuidad y desarrollo que encontraron algunos miembros importantes de las oligarquías portuguesas hasta convertirse en hombres de negocios y de estado al amparo de los círculos de la corona Imperial. La historia de estas familias lusas no termina, ni mucho menos, con la Rebelión y la Restauración de la corona portuguesa, sino que encontraron factores de profundo arraigo en las comunidades españolas que permitieron la reproducción, ampliación y sofisticación de sus redes interpersonales¹⁸⁷.

Otro aspecto interesante reside en que tanto el periodo de la anexión de los territorios portugueses, como el de la posterior Restauración, promovió e impulsó a la propaganda política como instrumento legitimador de las razones estratégicas y económicas que se suscitaron en el proceso de construcción y, posterior, fragmentación del Imperio Habsburgo. Como marca Pedro Cardim¹⁸⁸ (2012, pp. 37-55), muchos de los elementos propagandísticos emanaron de los mismos miembros de la corte que apoyaron la coronación de Felipe II como rey de Portugal, un proceso que cristaliza el recurso de la publicación de panfletos como arma al servicio del poder dinástico.

Con la Rebelión y la guerra por la independencia portuguesa se abrió un proceso en el cual los principales discursos promotores de la predica anti-separatista de Portugal fueron difundidos por los fidalgos portugueses en la corte de Felipe IV. Pedro de Valenzuela, entre ellos, como señala Cardim encabezó el movimiento intelectual y una campaña contra los *rebeldes lusos* a través de un relato de reconstrucción histórica del territorio ibérico. En su argumentación, Valenzuela abordaba la cuestión de que el reino de Portugal se encontraba en una mejor situación durante el reinado de los Felipes que previamente, poniendo el acento en las oportunidades de promoción que encontró su nobleza al amparo de la Monarquía.

Por su parte, las comunidades de súbditos portugueses asumieron una actitud de desarraigo respecto a los intereses del nuevo rey Felipe I de Portugal y sus sucesores, y esto explica también su rápido apoyo en la rebelión, aunque como marca Elliott, la Unión Ibérica fue resultado de los derechos consuetudinarios de herencia de los Habsburgo y su coronación en Portugal no carecía de bases legítimas. Todas estas contradicciones y conflictos de intereses se entrecruzan en la trayectoria de Francisco de Melo al servicio de la corona.

Quizás este haya sido un factor decisivo en lo que concierne a la separación jurisdiccional entre Castilla y Portugal, dos coronas y territorios diferentes con un mismo rey. De hecho, en la

¹⁸⁷ Actualmente existe una amplia historiografía respecto a la intervención de las redes lusas en los entramados de la Monarquía Hispánica. C. Sans Ayán (2002, pp. 73-98); C. Álvarez Nogal (2005); A. Sánchez Duran (2002, pp. 217-254); J. C. Boyajian (1984); M. Bröens (1989, pp. 28-40); C. J. Morales (2019).

¹⁸⁸ J. F. Schaub (1996, pp. 381-402). El elemento propagandístico en relación a la Unión de las Coronas: P. Cardim (2012, pp. 37-55); B. S. Schawrtz (2008, pp. 201-222).

jurisprudencia mercantil los navíos lusos seguían sin poder participar de la Carrera de Indias, aunque estos obstáculos para el desempeño de los nuevos hombres de negocios se matizaron en la práctica. La naturaleza continuaba significando un componente de inclusión y exclusión, incluso en el siglo XVII, aunque ya existían resortes institucionales para la conversión de residente y vecino a súbdito. En el ámbito colonial, los territorios de la corona portuguesa se administraban por un sistema de capitanías semi privadas cuyo contacto con la metrópoli era escaso pero que estaba profundamente arraigado en la costumbre lusitana. La regulación y respeto de las autonomías fue un proceso coherente con la tradición jurídica que se impulsó desde la dinastía de los Austrias durante toda su trayectoria en la Monarquía Hispánica, si bien siempre existió un intento de incidir sobre y condicionar la toma de decisiones en los espacios locales, las comunidades tenían voz y voto a la hora de mantener sus costumbres, derechos y garantías (Cardim, Freire Costa y Machado Soares da Cunha, 2013).

El caso de Francisco de Melo forma parte también de la consolidación de los intereses de sus antecesores en la corte del rey Felipe II, así como las interacciones sociales y políticas que lo llevaron a ascender rápidamente en los círculos aristocráticos. En el interludio de 1580-1640, la progresión de la familia de Melo en los entramados de la Monarquía Hispánica gozó de una notable continuidad. Constantino de Braganza y Melo, padre de Francisco, estaba casado con Beatriz de Castro, hija del capitán de Chaul Fernando de Castro, ambos ya participaban en las altas esferas de la corte durante el reinado de Felipe III. Constantino de Melo, fue investido cómo Comendador de Moreras, y presidente de una Junta establecida por el rey para cobrar impuestos extraordinarios a los cristianos nuevos, en su mayoría de origen portugués y flamenco. El diálogo e interacción con los grupos de hombres de negocios y oligarquías urbanas fue una constante dentro de la historia familiar de los Melo.

Al unísono, los Melo conservaron sus títulos y propiedades en Portugal. Sus tíos: José de Melo y Constantino de Braganza detentaban sus feudos como arzobispo de Évora y Duque de Braganza respectivamente. Jaime y María de Braganza, abuelos de Francisco, eran hijos del Marqués de Ferreira, título que acabaría en manos de Francisco de Melo en la década de 1630. Todos estos bienes formaban parte del mayorazgo que don Jaime y el Marqués de Ferreira fundaron en Portugal.

En las uniones matrimoniales se observan las diferentes estrategias y el arraigo de los portugueses en las comunidades. Siguiendo los trabajos de Enrique Soria Mesa (2007; 2016, pp. 415-444), no era extraño que las familias ilustres portuguesas buscaran enlaces matrimoniales con miembros de las noblezas locales en territorios hispánicos, en procura de un progreso cortesano y de alcanzar influencia política en bienes, oficios y cargos en regiones determinadas. No solo ello, sino que los nobles portugueses impulsaron sus ambiciones en el seno de la propia corte y comenzaron a competir por lugares cercanos a la figura del rey.

Los Melo progresaron dentro del entramado ibérico porque existían los resortes de sociabilidad cortesana que recompensaban el servicio con la merced, el honor y el poder. Este comportamiento linajístico estaba profundamente insertado en la relación entre las elites del Antiguo Régimen.

La primera presencia en la corte en Madrid, la marca la propia coronación de Felipe IV. En ese entonces, Francisco de Melo ya estaba casado con Antonia de Millena, hija del Conde de Miranda, Enrique de Sousa, y de Mencía Villena hija del Comendador de Apalhao y Capitán de la torre de Belén. Los hijos de Enrique de Sousa se sumaron a la rebelión de 1641 lo que revela una división en la parentela de Melo. A la vez, por dicho matrimonio estaban emparentados con los Brito por medio de su suegra Beatriz de Brito y Villena, miembros de la caballería portuguesa que habían progresado como hombres de negocios identificados como conversos en los territorios hispánicos.

Los grupos de nobles portugueses que mayor promoción encontraron al amparo de los reyes de Castilla tuvieron respuestas ambivalentes ante la consolidación de restauración de la corona lusa. Por un lado, los mayores inversores de la Real Hacienda castellana que se habían consolidado continuaron bajo la protección de Felipe IV, mientras por otro lado, los Braganza y su séquito lograron separarse de aquéllos, promoviendo e impulsando sus propias lealtades. Francisco de Melo continuaría como servidor de la corona, pues su ascenso se robusteció a pesar de la independencia portuguesa.

En perspectiva, la restauración de la corona lusa es causa y efecto de un periodo de fragmentación en el entramado imperial de los Austrias. El rápido deterioro económico de la Real Hacienda en Madrid y, sobre todo, la Guerra de los Treinta Años, exigieron una mayor presión fiscal y explotación de los territorios de Génova, Nápoles y Milán. Las tensiones con los banqueros genoveses por el giro en la política interna de la República, así como el avance de los franceses en el Ducado de Saboya, contribuyeron a incrementar la sensación de inestabilidad política, pero que no se tradujo en rupturas, al menos, en el norte de la península itálica. En este complejo contexto, la capacidad de mediación de los agentes al servicio de la corona jugó un rol fundamental: el Duque de Feria, Gómez IV de Figueroa, Gobernador de Milán, tendría injerencia en la política de Génova junto con Francisco de Melo, como embajador extraordinario cumpliendo ambos la misión de sabotear el avance de Saboya sobre los territorios de Liguria y Lombardía.

La cuestión genovesa: Francisco de Melo, embajador extraordinario de su Majestad y Giovanni Stefano Doria, Dux de Génova

El poder territorial de los Austrias en Nápoles y en el Ducado de Milán constituían piedras angulares para el robustecimiento político y económico de la Monarquía Hispánica. Las Haciendas napolitanas y la Regía Cámara en Milán, actuaban cómo réplica y seguro contra pérdidas del tesoro real en Madrid. Desde el siglo XVI, Nápoles se convirtió en un centro de movilización y recepción de recursos navales, civiles y económicos que incidían directamente en la gestión del Imperio. El poder territorial del virreinato en el sur de la península itálica constituía una barrera territorial contra el avance otomano, sobre todo durante el siglo XVI, sin embargo, en el siglo XVII

se multiplicó la presión alcista por los gastos militares, tanto de la armada terrestre cuanto navales. Al mismo tiempo, Milán constituía un centro de fiscalidad y de crédito internacional, y además se convirtió en uno de los estados más militarizados de Europa cuya contribución fue fundamental para paliar el esfuerzo bélico de Flandes (Maffi, 2019, pp. 29-63). Todos ellos conformaban ejes urbanos y territoriales que competían con el poder de Saboya, al norte, y el poder papal que dominaba en Roma. Se sumaba a ellos la República de Génova, que respaldaba el poder político de los mayores inversores de crédito de que disponía la corona de los Austrias desde Carlos V.

Las cortes italianas emulaban el accionar ceremonial heterogéneo que caracterizaba a la corte imperial y, por ende, se regían por la misma lógica de honor, servicio, merced y deuda. En la política interna en cada uno de estos tres ámbitos de poder, coexistían sus propias tensiones y problemáticas que no eran menores y que escapaban a la capacidad de control que poseía la Monarquía. A menudo, los intereses individuales de aquellos que incidían directamente en el destino de los territorios itálicos se contraponían con las intenciones que emanaban desde Madrid, las estrategias de injerencia directa o diplomática variaban según el contexto.

El mayor foco de tensión lo conformó, en aquel entonces, la presión militar y política, generada por fortalecimiento del Ducado de Saboya en Turín, cuyas aspiraciones territoriales pretendían hacerse con el control de la ciudad de Génova y cuyos ejércitos presionaban continuamente sobre la porosa frontera ligur y la de Lombardía en el contexto de la Guerra de Sucesión de Mantua, que enfrentó a la Monarquía Francesa y la Monarquía Hispánica por el control del norte de Italia (Bitossi, 2014, pp. 43-51; Boutier, 1996, pp. 319-375).

1) La entrada de Francisco de Melo en la década de 1630 en la política del norte de Italia y como embajador extraordinario de Felipe IV en Génova, estaba amparada en los conflictos suscitados en el seno del patriciado genovés entre 1628 y 1632, por su intención de sabotaje dentro de la nobleza italiana ejecutada por Giulio Cesare Vacchero, quien intentó incentivar un golpe de estado desde adentro y hacer abdicar al doge de Génova en favor del Carlos Manuel I Duque de Saboya, cuyos ejércitos presionaban en la frontera de Liguria. En 1632 Francisco de Melo intervinó como interlocutor entre el *dogato genoves* y el Duque de Saboya.

Francisco de Melo no escapaba a las vicisitudes y problemáticas que tuvieron sus antecesores, Lopez de Soria y Gómez Suarez de Figueroa como embajadores extraordinarios en Génova, es decir, al debate de la anexión de Génova como parte del entramado imperial, algo en lo que la facción gonzaguista¹⁸⁹ de la corte de Felipe II, había claudicado en 1547. La República de Génova siempre fue reticente a un protectorado extranjero, sea francés o castellano, algo que a menudo se contraponía con las operaciones financieras que dirigían en la Monarquía Hispánica.

En este sentido, la denominada “conjura de Vachero” es un reflejo de la lucha política dentro de Génova, entre una parte del patriciado que oscilaba entre la lealtad al Monarca Católico, quien mayores beneficios había otorgado a una parte de la antigua nobleza y que representaba a los

¹⁸⁹ Los seguidores de la facción del príncipe, Ferrante Gonzaga mantenía una rivalidad política con el Duque de Alba, y con Andrea Doria, respecto a la anexión de Génova a la Monarquía Hispánica en 1528 y 1547.

principales inversores y hombres de negocios durante el siglo de oro. Un segundo grupo de la aristocracia presionaba en favor de la Monarquía Francesa y el Duque de Saboya, cuyos intereses estaban alineados. Por último, un grupo de una nueva oligarquía compuesta por juristas y letrados, aunque también viejos nobles y nuevos ricos, observaban con simpatía el devenir de los Países Bajos, imbuidos en un clima intelectual de cierto “*republiquismo*”.

Dicho ambiente político no era lineal ni unívoco pues coexistía con la tensión, los acuerdos, los pactos, las nuevas configuraciones y los intereses económicos cruzados entre los bandos pues el patrimonio nobiliario genovés estaba profundamente arraigado a su actividad como hombres de negocios. El contexto obligaba a ciertos personajes a no admitir abiertamente sus simpatías, y guardar secretamente la identidad de quien servían y, para ellos, Francisco de Melo se convirtió en un interlocutor fundamental. Muchos de los asientos cumplidos por personajes como Giovanni Stefano Doria, (miembro de la familia más célebre entre Génova y la Monarquía Hispánica, dux de Génova, y quizás, propietario de la mayor fortuna en la ciudad) eran pactados con secretismo y utilizando testaferros y apoderados dentro de la corte en Madrid, como su sobrino Nicolás Salvago.

La función diplomática de Francisco de Melo en Génova, no se limitaba a informar sobre la situación política, sino también notificar de todo y cada uno de los detalles sobre la predisposición económica a servir al rey.

Al intervenir en el conflicto con Saboya se ganó el favor de algunos de los más importantes miembros de la nobleza ligur, sin embargo, intentaba ser discreto y no intervenir en la lucha faccional, ni hacer sugerencias sobre el buen gobierno de la República. En especial, la oligarquía genovesa se jactaba, nominalmente, de ser independiente respecto a la presión y atracción que ejercía la Monarquía Imperial, gestionaba sus propias magistraturas, y su poder económico le permitía negociar y tratar con cualquier entidad política, ya fuesen los Países Bajos, como la Monarquía Francesa y los ducados de Milán o Saboya. No obstante, en el tablero geopolítico Génova actuaba bajo el influjo de la Monarquía Hispánica, al menos como aliada, y esto la hacía blanco de los potenciales enemigos de esta.

En su correspondencia, de Melo mantenía informado no solo al rey, a Gaspar de Guzmán y al Consejo de Estado, sino que también intercambiaba misivas con otros miembros de la nobleza castellana interesados en el devenir político de la República de Génova. Asimismo, cualquier entrada o salida de la ciudad de algún célebre personaje u emisario episcopal era transmitida por Francisco de Melo.

En su carta del 20 de febrero avisa la llegada a Génova de un clérigo familiar del cardenal Barberino y obligado a Monseñor Panziolo y se entretiene allí, haciendo espaldas y comunicando secretamente al fray Feliziano de Plascencia, visitados de capuchinos (miembros de la Orden de los Capuchinos), que avía presentado a la República un Breve detus exortandola a la paz con Saboya, a lo que la Republica respondió (...) que había puesto la paz en manos de Vuestra Majestad con quien avía cumplido. (Archivo General de Simancas (AGS), Consejo de Estado leg. 3591, (f.11, al 15).

La guerra entre Génova y Saboya tenía muchos componentes de conspiración y diplomacia secreta y poco de acción concreta entre las partes. Los clérigos, miembros de la Santa Sede y viajeros de la Orden de los Capuchinos, actuaban como intermediarios, lo que no escapaba a los informantes de Francisco de Melo. El norte de Italia se transformó en una zona de constante tráfico de información, de emisarios y de tropas, una frontera móvil por la acción militar en el triángulo que conformaron Turín, Milán y Génova. El peso geoestratégico de las tres ciudades implicaba que los miembros de las monarquías más importantes posaran sus ojos la península itálica.

El conflicto con Saboya posibilitó que la Monarquía articulara una red de información y correspondencia cuyo núcleo lo componían Francisco de Melo, el Duque de Feria y el Duque de Alba, así como otros importantes nobles y militares como el infante Don Fernando, hermano del rey, el Duque de Albuquerque, el conde de Villahermosa, el conde de Castilla y el Cardinal Zapata de Cisneros. Es decir que, en el asunto de la Guerra con Saboya, participaba la mayoría de los miembros del Consejo de Estado, presentes en Madrid.

Esta red sobrevivió a la firma de la paz con Saboya, y se hacía eco constantemente de los asuntos políticos internos tanto de Génova como de Milán. Una prueba de ello fue la elección para el *dogato* de 1633. Génova elegía sus autoridades, como otras ciudades estado, cada dos años, mediante una asamblea dividida en dos partes en la cual participaban los senadores y las casas nobles miembros del partido blanco y del partido negro. Parte de esta configuración se había instalado y modificado por la continua puja entre la nobleza durante los episodios de 1528, 1547 y la guerra civil de 1575¹⁹⁰.

2) El clima político se revitalizaba entre los miembros de la aristocracia en cada oportunidad de elección. En 1633, los eventos de la Guerra con Saboya, y la conspiración de los Vacchero estaban presentes en la memoria de los emisarios de la Monarquía Hispánica como Francisco de Melo, por lo que se procuraba mantener informados a todos los miembros del Consejo de Estado. La participación de la figura de Giovanni Stefano Doria (1565-1643) cobra relevancia para entender la atención de Melo, así como de otros funcionarios en los episodios entre 1628 y 1633.

Giovanni Stefano Doria, uno de los principales hombres de negocios y políticos, al interior de la República de Génova, hijo del doge Nicolás Doria (electo en el bienio 1579-1581) un poderoso miembro de la nobleza, que promovió y sostuvo los pactos de galeras con la Monarquía Hispánica, y sobrino del doge Agostino Doria (1601-1603)¹⁹¹. Esta rama de la familia Doria, además

¹⁹⁰ En 1528 se configura el nuevo orden de nobleza genovesa para entrar a los negocios del Imperio, en 1547 se garantizó la igualdad de oportunidades para los miembros de la nueva nobleza para acceder a la Signoria, según Andrea Pacini, mediante el reparto paritario de cargos. Mientras que la Guerra de 1575, significaría la resistencia de los viejos frente a la nueva y pujante oligarquía que llegaría a controlar las ferias de cambio y no proporcionar liquidez a los créditos y asientos de la vieja nobleza en la Monarquía Hispánica, por la propia estructura piramidal de las finanzas genovesas. A. Pacini (2002, pp. 119 y 132), R. Savelli (1981) y R. Rivero Rodríguez (2004, pp. 20-41).

¹⁹¹ La reconstrucción biográfica de los miembros ilustres de la comuna genovesa se encuentra recopilada en W. Piastra y F. Gallea (2008).

de portar un apellido de importancia institucional dentro de Génova, contaba con una de las mayores fortunas al interior de la oligarquía de la ciudad y cuyo poder económico era extensivo al conjunto de la península itálica. Se legitimaban descendientes del *capitán del popolo* Lamba Doria, quien 1298 venció a los venecianos en la batalla de Curzola, y consolidó la ruta genovesa hacia el Levante.

Sus trayectorias como hombres de negocios tienen como hito la conformación de una banca en Brujas y en Amberes en 1457 y el impulso de sus intereses mercantiles en Flandes, de allí deviene el sobrenombre con el que se los designaba al interior de Génova, “*i Brugges*”. Giovanni Battista Doria y, su hermano, Giovanni Stefano comenzaron a administrar los negocios de la familia desde fines del siglo XVI, ante la muerte de Nicolás en 1592. Sus posesiones comprendían no solo su banca financiera sino también su extenso patrimonio nobiliario como el ducado de Parma, y las rentas del ducado de Castro en Maremma, en la Toscana. Mientras su hermano Giovanni Batta permanecía a cargo de la banca, Giovanni Stefano Doria ocupó los cargos de protector de la *Compera de San Giorgio* en 1606, puesto que mantenía su importancia dentro de las magistraturas genovesas, y como comisario de la fortaleza en Savona. En 1618 fue electo procurador del Senado del República y en la década de 1620 se desempeñaría como senador. Giovanni Stefano, participó como inversor en los Medios Generales de 1608, y fue un poderoso hombre de crédito a escala europea. Ante la muerte de su hermano en 1616, articuló su rol de político con sus actividades bancarias. En 1629, asumió nuevamente cómo procurador del Senado.

Según la crónica, ante la imposibilidad de tener descendencia propia, adoptó para con sus sobrinos varones hijos de Livia Doria, Accelino, Carlo y Nicolás Salvago una particular relación de cercanía. Tanto Carlo como Nicolás Salvago, especialmente este último, se convirtieron en el brazo ejecutor de los negocios de Doria en la corte de Felipe IV en Madrid.

El poderío de Gio Stefano Doria como agente de crédito se evidencia en un préstamo que adquirió el Marqués de Priego y Montalván sucesor del Ducado de Feria por la muerte de Lorenzo Suarez de Figueroa. El mismo Giovanni Stefano compraría a los banqueros Antonio y Pablo Cota la deuda por un socorro del anterior Gobernador de Milán y Duque de Feria, Gómez IV de Figueroa en 1637 la cual se sumaría a créditos anteriores que databan de 1629. Esto contribuyó a la crisis de sucesión que experimentó el Ducado de Feria en 1634 por la muerte de Gómez IV, uno de los principales cortesanos y miembros del consejo de Estado, quien además era una figura fundamental en la articulación territorial del norte de la península itálica: sostenía la ambiciosa política de fiscalidad del territorio lombardo, abastecía a las milicias y pagaba, y conducía a las tropas de la Monarquía Hispánica. Mantenía contactos con Francisco de Melo y evidenciaba la misma preocupación que el rey ante la inestabilidad política genovesa, pues también constituían una de las principales fuentes de crédito, adelantando y recaudando la fiscalidad de las tierras de Lombardía¹⁹².

¹⁹² Un estudio biográfico sobre el Duque de Feria Gómez IV está en J. M. Rodríguez (2010).

A pesar de que el Duque de Feria se declaraba opositor a la política de Gaspar de Guzmán, Duque de Olivares, traccionaba poder y aliados en el exterior y al interior del entramado nobiliario castellano e italiano, y además gozaba de la consideración del rey. El préstamo ascendió a la cantidad 583.437 reales de plata, a la que se le agregaron los intereses. El propio Duque de Feria, ideó la gestión de los sofisticados mecanismos de pago. En el propio préstamo se involucraron miembros de la corte en Madrid, como el mayordomo del rey Pedro Laso de la Vega, quien entregó parte de las sumas a Nicolás Salvago, sobrino y agente de Doria. Esto indica que los miembros del séquito real estaban enterados de la deuda y buscaron asegurar que la misma se pagase. La deuda se saneó de la misma forma que muchas otras, mediante el pago en dinero, joyas y bienes de la dote de la Duquesa de Feria, junto con la concesión de las rentas por las alcabalas de la villa de Castro del Río por cuatro años y medio, uno de los dominios del Marqués de Priego. De esta manera, la deuda de la gobernación y ducado de Milán se patrimonializó en los territorios de Córdoba en la Monarquía Hispánica.

Todos estos factores incidían en la consideración de la Monarquía, a favor de Francisco de Melo, y para el apoyo a Giovanni Stefano Doria en la puja por el *dogato* de 1633. A pesar del capital político de Doria en el interior de Génova, la elección no era segura. Por lo que Francisco de Melo se aseguró de comunicar algunos de los detalles de la contienda que son ilustrativos para la comprensión de la situación interna de la ciudad. El embajador extraordinario informaba que:

Adelantándose las negociaciones en estos tiempos me parecen necesarias todas las prevenciones y aveniencias y anticipar la noticia a Vuestra Magestad (...) se elige nuevo Dux en esta Republica dos son los que andan en la platica y tienen divididas las facciones Juan Esteban Doria obligado e interesado en servir a Vuestra Magestad y Agustín Palavesin declaradamente opuesto y amigo de los franceses. (AGS, Consejo de Estado, leg.3561 ff. 19/69.)

Esto ya marcaba la simpatía del funcionario de la Monarquía por uno de los contendientes, atendiendo a los méritos en servicio del rey y a la conformación de su grupo de seguidores. Aunque en el seno de la red de información que circulaba entre los miembros del Consejo de Estado, la opinión sobre los contendientes no coincidía, necesariamente, respecto a las figuras:

El Cardenal Zapata dixo que quando se le responda se guarde la institución que tiene de no hacer demostración en semejantes ocasiones por no mostrarse afecto a el Agustín Palavesin. (ASG, Consejo de Estado, leg.3561 ff.15.)

El secretismo era fundamental en tales ocasiones para no desencadenar situaciones inconvenientes dentro de ajetreada política en Génova.

Mientras que el Duque de Alba se conformaba: *“con el cardenal y añade que en secreto procure de dar a entender a Juan Esteban Doria que es el que más desea Vuestra Magestad que venga a ser Dux”*. Y añade: *“Sin que se entienda que se opone a hacer malos oficios a Agustín Palavesin”*

La amplitud de los testimonios señalaba que Gio Stefano Doria personaje de la antigua nobleza genovesa, mostraba los atributos adecuados para dirigir los destinos de la República en concordancia con la política de la Monarquía Hispánica. Lo que refuta en parte, el estado de tensión que existía entre algunos miembros del grupo hegemónico de banqueros genoveses con el Duque de Olivares, y la intención del último de alejar a muchos de ellos de los privilegios de la corona.

No obstante, de Melo admitía en su correspondencia que se le había comunicado que para Doria sería inconveniente asistir a la embajada, o para el embajador visitar la residencia de Doria. Al palacio de Doria, según marcaba la información de Francisco de Melo, asistieron la noche anterior a la elección la mayoría de la nobleza de Génova, lo que se observó con beneplácito, dando la elección por ganada de antemano.

La particularidad de la carta de Francisco de Melo es que admite abiertamente que el “regente Villani”, agente del portugués, aprovechó la oportunidad para pedir dinero prestado a Giovanni Stefano Doria, “*para el servicio a Su Majestad*”, la primera respuesta de Doria fue, que “*no supiese nadie que servía con ellos*”, a lo que llamó al Duque de Tursi, Carlo Doria del Carreto “*su más estrecho pariente y confidente*” quien lo encubrió firmando a su nombre la suma proporcionada por Giovanni Stefano Doria, admitiendo que “*así servía más a su Majestad, por si lo elijen*”. Mientras que, (supuestamente en voz más alta para que lo escuchasen en la reunión), mandaba a decir a “*su Majestad que no se entrometiera en el Gobierno Político de la Republica*”. Esto último, fue interpretado por Francisco de Melo como un intento de guardar las apariencias y conformar a la nobleza reacia a una política colaboracionista con la Monarquía Hispánica, pues “*se vota con valas y es necesario guiar a la oposición con mucha cautela*”.

Los testimonios a partir de la correspondencia de Francisco de Melo dejan en claro dos cuestiones fundamentales para la comprensión del entramado geopolítico de la Monarquía Hispánica: en primer lugar, el espionaje, secretismo y pactismo en la gestión de las relaciones políticas y diplomáticas. En segundo, el componente de informalidad con la cual servían los agentes económicos de la corona, en especial los que tenían ambiciones y compromisos políticos, como Gio Stefano Doria. En varias ocasiones los asientos venían legitimados mediante la firma de testaferreros para no alterar los ánimos y no promover litigios innecesarios.

La conformación de redes de información que componían los miembros del Consejo de Estado, los gobernantes y virreyes de los territorios del Imperio en la península itálica, los embajadores y los magistrados de las ciudades, todos ellos circulaban entre regiones dispersas y fronteras disimiles, traccionando y manipulando información y, por ende, poder.

La consolidación del poder de Francisco de Melo en La Corte

A partir de 1635, de nuevo en coincidencia con el cambio en la mayor magistratura genovesa, Francisco de Melo comenzó a traccionar aliados no solo en Génova, sino también de Milán y

Nápoles para el apoyo económico y armamentístico de los ejércitos en la Guerra franco-hispánica. Su estatus dentro del Consejo de Estado y dentro de los círculos reales iba en ascenso y ya se traducían en influencias sobre sus pares. Ese mismo año fue investido con el título de Conde de Asumar. Retornó a Madrid, sirvió en Barcelona y de nuevo se instaló en Italia, donde transportó 200.000 ducados al tesoro de Milán. Asesoró al infante Don Fernando, cardenal de Toledo, hermano del rey y al Conde de Oñate para negociar la tregua con los holandeses, por su gran perspicacia en cuestiones de guerra y de paz. Desde 1636, cuando no viajaba a Alemania, asumía y oficiaba como Gobernador de Milán, lo que ya marcaba que su influencia y poder de decisión era enorme¹⁹³.

Francisco de Melo transitaba constantemente entre las regiones del Imperio, de Viena, la corte del Emperador del Sacro Imperio, a Flandes y a Milán, cumpliendo funciones diplomáticas, de espionaje y militares. De la mano con su ascenso político en el séquito real, su patrimonio aumentaba tanto en Portugal como en Castilla. En cada uno de estos viajes, de Melo llevaba consigo un pequeño tesoro del cual se le ordenaba cuánto gastar para depositar o pagar a los ejércitos, pero su misión principal consistía en recaudar en los territorios que visitaba. La comisión que acompañaba a de Melo, conformada por el servicio de vigilancia e informantes, cumplía la misión de protegerlo a él y a los bienes que transportaba.

Como se vio, el portugués manipulaba información de todo tipo, ya sea política o económica, financiera y comercial, eso requería una alta flexibilidad y capacidad de asociación y negociación con las elites y magistrados locales, así como dotes de poder de mando y decisión para su faceta como militar.

Las comitivas y su séquito se hacían más extensos en la medida que ganaba influencia. Viajaba con un gran número de agentes cuando se trataba de asistir a las cortes de Viena y entrevistarse con el Emperador, mientras que cuando las situaciones lo ameritaban, acompañaba en rol de asesor de otros nobles y a sus comitivas.

Su actuación como diplomático y militar, si bien era eficiente, recibía críticas de algunos miembros de la corte que no aprobaban su rápido ascenso dentro de los círculos cortesanos. De Melo actuó como militar en batallas importantes, pero sus operaciones en Vercel, en las cuales participó en conjunto con Juan de Garay, no tuvieron grandes resultados. Durante la gobernación del Marqués de Leganés, en Milán, en las cortes ya se murmuraba sobre las conductas erráticas de Melo al mando de los ejércitos. Pero en 1638, sobre todo por su aporte en Génova, en Saboya y en el Sacro Imperio, se lo investió Virrey de Sicilia. En sus primeros años en el sur de la península itálica, negoció la recaudación de un millón de ducados para las arcas reales en Madrid, lo que se explicaba por la habilidad para pactar con las elites de la región y por la disponibilidad de acreedores privilegiados en Milán. El cargo de Francisco de Melo como virrey, no lo privó de retomar su rol de diplomático cada vez que se tuvo menester, como en Flandes y el norte de Italia.

¹⁹³ AGS, Consejo de Estado, leg.3953 ff.52.

En 1641, con la rebelión de los Braganza, Francisco de Melo generó antipatías y discrepancias a ambos lados de la frontera al estallar la guerra. Su posición fue la de mantener su fidelidad a la Monarquía Hispánica, aunque consensuó negociaciones y entrevistas con los demás miembros de los Braganza y la nueva realeza portuguesa¹⁹⁴. Durante la guerra, al quedar prisionero Don Duarte, hermano del investido rey de Portugal, de Melo intermedió para su liberación junto con otros diplomáticos portugueses. Los honores y privilegios que había adquirido como militar, político y diplomático al servicio de Felipe IV fueron factores que no pasaron inadvertidos al resto de los Braganza. La denominada Restauración, afectó de igual modo a de Melo que a otros portugueses que se habían promocionado e impulsado al servicio del rey español. La mayoría de ellos fueron expulsados de la nobleza portuguesa y privados de su patrimonio, pero, a la vez recompensados por Felipe IV, (Martínez Hernández, 2018, pp. 54-59), con nuevos oficios, bienes y privilegios.

En este punto, la biografía realizada por Palencia destaca la frialdad y la serenidad de Melo para mantenerse leal al servicio de la Monarquía Hispánica, aunque parece contrastar con el claro conflicto de intereses que suscitó para el diplomático la rebelión de su casa, y la reinstauración de la corona portuguesa.

Quizás el mayor hito en la trayectoria militar de Melo, y la oportunidad de redimirse frente a algunas acusaciones por parte de sus rivales, llegó en 1642, con la victoria en Chatelet en Flandes. La batalla, formó parte de una rápida avanzada del ejército hispánico comandado por el infante Fernando de Austria en los territorios flamencos. De nuevo, el portugués demostró su capacidad de gestionar y recaudar las sumas provenientes de los territorios de la Monarquía, para volcarlos en el ejército bajo el mando del Infante Cardenal de Toledo, para quien actuaba como consejero. En el avance contra los franceses desde Flandes, tomaron las plazas de Leens, reconquistaron la fortaleza de La Baseé, y vencieron en la batalla de Chatelet. Los méritos y honores que recibió de Melo se deben a que su ejército no solo separó, e inactivó a las tropas de los franceses, sino que se hizo con la bandera del regimiento del Delfín¹⁹⁵.

El éxito y fracaso en las operaciones militares, eran dos caras de la misma moneda, los responsables del ejército apostaban gran parte de sus honores, méritos y gracias y no son pocas las veces en que cayeron en desgracia, perdiendo el favor real. Dos años después de Chatelet, Francisco de Melo sería derrotado en Rocroy en 1644. Hasta entonces se había desempeñado en funciones de gobierno en los territorios conquistados en los Países Bajos. Luego de la caída en Thionville, fortaleza tomada por los españoles y recuperada por los franceses, de Melo continuó en su función de oficial y diplomático en los territorios de Flandes, pero había perdido su

¹⁹⁴ El desplazamiento de los miembros del Consejo de Portugal en 1639 fue uno de los factores que alentó el inicio de las conspiraciones en las altas esferas de la nobleza portuguesa en la corte. S. Martínez Hernández (2018). Sobre el motín de Évora de 1640: A. Viñas (1924).

¹⁹⁵ Esta bandera se conservó en el mausoleo familiar de acuerdo con la reconstrucción de Antonio Cánovas.

influencia en el Consejo de Estado, y de acuerdo con la biografía de Palencia, raramente se comunicaban con él para “*consolarlo en su angustia*”.

De Melo no perdería del todo el apoyo del rey para las tareas de diplomacia, recaudación y de gobierno en Flandes, pero debería lidiar, según Cánovas, con la acusación de malversar fondos públicos por parte de sus enemigos en la corte. Luego de la Caída de Olivares nunca recuperó su antigua posición de privilegio en los círculos de Felipe IV. Este proceso es coincidente con un cambio de época en la década de 1650, luego de la caída de Gaspar de Guzmán y un proceso de reordenamiento del Imperio, tras la pérdida de Portugal y el progresivo retroceso en Flandes, frente a los franceses.

Consideraciones finales

En la reconstrucción histórica sobre la trayectoria de de Melo se observan, por un lado, la consideración y valoración positivas por parte de los hombres de estado, miembros del gobierno español en el siglo XIX como Cánovas, hacia su función diplomática y, por otro, el enaltecimiento del servicio y la fidelidad. Es llamativo que dicha configuración de la tradición historiográfica continúe en la biografía de González Palencia mostrando a Francisco de Melo como un “leal servidor”, ansioso por cumplir con las misiones y necesidades del rey.

En la historia de Francisco de Melo, hay muy pocos matices sobre su función pública que no se hayan documentado, pero lo más destacable, es cómo su labor implicó la articulación de diferentes redes interpersonales y de información para ejecutar los objetivos políticos y económicos. Lo que muestra que los agentes al servicio del rey no eran entes pasivos en el cumplimiento de sus funciones, dado que interactuaban con contextos sociales, culturales y jurisdiccionales diversos y, aunque a menudo, las formas de actuar respondían a sus ambiciones y necesidades particulares. Esto se observa, claramente en el caso de Génova, donde por su experiencia y su trato personal creía y recomendaba a Gio Stefano Doria como miembro más acorde para el servicio del rey. La libertad de la que gozó de de Melo permitió que gestionase asientos, permisos y financiamientos que lo enriquecieron y que engrosaron su patrimonio, de igual manera que su servicio a Felipe IV.

No obstante, la biografía permite apreciar la pluralidad de intereses y de situaciones que afectaban la política diaria de la Monarquía Hispánica, desde la guerra a las condiciones de financiamiento, al trato y la adaptabilidad a diferentes entramados jurídicos que formaban parte de un mismo Imperio.

A pesar de no formar parte del conjunto territorial de la Monarquía Hispánica, Génova cumplía un rol fundamental para los intereses económicos, políticos y bélicos de la corona; sin esas reservas, la empresa en el norte de Italia, en Flandes y, su rivalidad con la corona de Francia hubieran estado destinadas al fracaso.

La tensión constante al interior de la República significaba un riesgo y la Monarquía buscaba por todos los medios posibles mantener la “cadena de oro”, (Bitossi, 1995), que unía los destinos

del Imperio con la ciudad ligur. Para ello, como en otras oportunidades, el Consejo de Estado puso a disposición de la monarquía todo un circuito de información y de “inteligencia” que permitía a de Melo operar en relación directa con los responsables del gobierno, “los vicarios del rey”, en el norte de Italia. Los personajes exhibían aquí sus motivaciones e intereses en la dominación del territorio construyendo sus propias lealtades y reciprocidades.

El protectorado hispánico sobre la República fue ciertamente ambivalente y laxo, pero esa laxitud posibilitaba que el sistema hispano genovés continuase funcionando. Los nobles genoveses se habían rebelado a las intenciones de control directo francés aun cuando éste favorecía alguno de sus intereses; esa experiencia existía como antecedente en la “memoria política” de los funcionarios. A pesar de los episodios de tensión política que suscitaron las décadas de 1630 y 1640, los mayores inversores de la corona de los Austrias continuaron siendo los banqueros ligures, y Francisco de Melo fue un interlocutor fundamental entre las condiciones de libertad y privacidad que solicitaban los acreedores para conservar su poder en su ciudad natal y el servicio financiero que reclamaba la Monarquía Imperial.

Por otro lado, si bien la restauración de la corona portuguesa no afectó directamente a de Melo, pues recibió privilegios y nuevos honores y títulos por continuar al servicio de Felipe IV, sembró la discordia entre el diplomático y sus rivales, parte de la aristocracia castellana, que comenzó a observarlo con recelo por su rápido ascenso en los círculos reales.

El crecimiento y auge de Francisco de Melo como agente de la corona en la década de 1630 fue directamente proporcional a su desaparición de las esferas del rey a fines de la década de 1640, aunque continuaría en funciones diplomáticas y de gobierno. Sin embargo, su patrimonio y sus bienes continuaron en sus arcas así como el antecedente de sus éxitos lo que permitió que tanto su hijo como su nieto se integraran a la corte a fines del siglo XVII.

Referencias

- Álvarez Nogal, C. (1997). *Los banqueros de Felipe IV y los metales preciosos americanos: 1621-1665*. Madrid: Banco de España, Servicio de Estudios.
- Bitossi, C. P. (1995). *"La repubblica è vecchia". Patriziato e governo a Genova nel secondo Settecento*. Roma: Istituto di Studio Storico per l'età moderna e Contemporanea.
- ___ (2014). Guerre et Paix. La République de Gênes et le Duché de Savoie, 1625-1663. *Dix-septième siècle*, (1), 43-51. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2014-1.htm>
- Boutier, J. (1996). Trois conjurations italiennes: Florence (1575), Parme (1611), Gênes (1628). *Mélanges de l'école française de Rome*, 108(1), 319-375.
- Boyajian, J. C. (1983). *The Portuguese Bankers and the International Payments Mechanism, 1626-1647* (Tesis Doctoral). California: University of California, Berkeley.
- Broens, (1989). *Monarquía y capital mercantil: Felipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-35)*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.

- Cardim, P. (2012). Portugal unido y separado. Propaganda y discurso identitario entre Austrias y Braganzas. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, (25), 37-55. Recuperado de: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/11947>
- Cardim, P., Freire Costa, M. L., & Machado Soares da Cunha, M. (2013). *Portugal na monarquia hispânica*. Lisboa: CHAM, CIDEHUS-UÉ, GHES-UTL.
- Carlos Morales, C. J. (2019). *El encuentro entre Olivares y los banqueros conversos portugueses (1625-1628)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Libros de la Corte.
- Elliott, J. H. (2012). Reflexiones sobre una unión fracasada. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, (25), 21-36. Recuperado de: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/11946>
- __. (2015). España y Portugal en el mundo, 1581–1668. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 28, 275-281. Recuperado de: <http://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/15640>
- González Palencia, Á. (1944). *Nuevas noticias biográficas de don Francisco de Melo, vencedor e Le Châtelet (1597-1651)*. Biblioteca Cervantes Virtual. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/nuevas-noticias-biograficas-de-don-francisco-de-melo-vencedor-en-le-chatelet-1597-1651/>
- Maffi, D. (2019). Tiempos de calamidades. Las haciendas de Milán, Nápoles y Sicilia frente a la crisis (1630-1660). *Revista Studia Historica*, 41(1), 21-63. Recuperado de: https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/shhmo20194112963
- Martínez Hernández, S. (2018). Una nobleza entre dos reyes. Libertadores, apóstatas, leales y apátridas. *La Aventura de la historia*, (236), 54-59.
- Pacini, A. (2002). El "padre" y la "república perfecta": Génova y la monarquía española en 1575. En *Congreso Internacional Espacios de poder: Cortes, ciudades y villas (s.XVI-XVIII)* (pp. 119-133). Madrid: Repositorio universidad autónoma de Madrid. Recuperado de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/1160>
- Piastra, W., Gallea, F., & De Nicola, F. (2008). *Dizionario biografico dei liguri: dalle origini ai 1990 (Vol. 7)*. Consulta Ligure.
- Quondam, A. (2013). *El discurso cortesano, ed. Eduardo Torres Corominas*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Rodríguez, J. M. V. (2010). El III Duque de Feria, gobernador de Milán, 1618-1626 y 1631-1633. *Revista de humanidades*, (17), 13-48. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3786812>
- Sánchez Durán, Á. (2015). Intermediarios y proveedores: los mercaderes judeoconversos portugueses de Cáceres y su inserción en las redes comerciales peninsulares (1630-1642). En F. Labrador Arroyo (ed.), *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna* (pp. 1169-1184). Digital CSIC. Recuperado de: https://digital.csic.es/bitstream/10261/130047/1/II%20Encuentro%20J. Investigadores_Madrid_2014_p.1169--1184_S%C3%A1nchez_Dur%C3%A1n.pdf

- Sanz Ayán, C. (2002). Consolidación y destrucción de patrimonios financieros en la Edad Moderna: Los Cortizos (1630-1715). En R. Robledo Hernández y H. Casado Alonso (coords.), *Fortuna y negocios. La formación y gestión de los grandes patrimonios (siglos XVI–XX)* (pp. 73-98).
- ___. (2009). Procedimientos culturales y transculturales de integración en un clan financiero internacional: los Cortizos (siglos XVII y XVIII). En B. Yun Casalilla (coord.), *Las redes del imperio élites sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492-1714* (pp. 65-94). Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- ___. (2013). *Los banqueros y la crisis de la Monarquía Hispánica de 1640*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Schaub, J. F. (1996). La "Restauração" portuguesa de 1640. *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, (23), 381-402.
- Schwartz, S. B. (2008). Silver, sugar and slaves: how the empire restored Portugal. *Tempo*, 12(24), 201-223. Recuperado de:
<https://www.scielo.br/j/tem/a/6MgKy5G3LPbCTJGgTRfSZJH/?lang=pt>
- Soria Mesa, E. (2007). *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad. La nobleza en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- ___. (2016). El negocio del siglo. Los judeoconversos y la renta de la seda del Reino de Granada (siglo XVI). *Hispania*, 76(253), 415-444. Recuperado de:
<https://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/view/493>

CAPÍTULO 8

La acción misional en primera persona: memorias sobre el río de la Plata en las obras de dos jesuitas expulsos

Nahuel Vassallo

Introducción

La evangelización de las poblaciones nativas de América, y la educación cristiana de los pobladores españoles del *Nuevo Mundo*, constituyeron una preocupación central para la monarquía española en América. La Compañía de Jesús, orden religiosa formada y consolidada al calor de la conquista y la expansión de la cristiandad, cumplió un rol central en este proceso, que dio lugar a una producción documental muy vasta.

Los primeros sacerdotes jesuitas que llegaron a los territorios americanos en 1568 se establecieron en la capital administrativa del Virreinato del Perú, la ciudad de los Reyes de Lima, fundada en 1535. Dos años después llegaron a México, en el Virreinato de Nueva España. El establecimiento de estos religiosos en la sede virreinal, cuando no habían pasado tres décadas de la fundación oficial de la orden (1540), y a casi diez años de la redacción definitiva de sus constituciones (1558), muestran la vocación universal de la Compañía de Jesús, y de su proceso de formación y consolidación, contemporáneo a la evangelización de América y la expansión de la cristiandad por el globo. Pero, además, el arribo a América transformó a la Compañía, que había sido pensada por su fundador Ignacio de Loyola como una orden orientada a la educación, para convertirla en una orden signada por la misión (Maldavsky, 2012).¹⁹⁶

¹⁹⁶ La Compañía de Jesús –Societatis IESU– es una Orden religiosa mendicante con pretensión de autarquía y de inspiración militar. Regida por las Constituciones o Reglas de la Compañía de Jesús, así como por la Fórmula del Instituto, es una Orden con una férrea estructura corporativa de carácter verticalista. Fue fundada por Ignacio de Loyola (beatificado en 1609), y aprobada formalmente por el Papa Paulo III en 1540. Su organización se encuentra encabezada por un Prepósito General (Ignacio fue el primero), que es la autoridad máxima de la misma, cuyo cargo fue vitalicio hasta 1960. El General, con asiento en Roma, en el Colegio Máximo, se encontraba asistido por un consultor de juicio, conocido también como Secretario, que es una figura central en el proceso de toma de decisiones como el nombramiento de los Padres Provinciales. Estos se encontraban a cargo de las Provincias: divisiones territoriales dentro de la geografía política, en este caso hispana, que tenían como finalidad promover la cristianización de los indígenas, así como cumplir diversas actividades pastorales. A su vez cada Padre Provincial contaba con Co Adjutor profeso (Secretario o Consejero). Los Padres Provinciales debían administrar las instituciones que permitían la expansión de la fe, así como el sostenimiento de las labores misionales. De este modo se encontraba capacitado para nombrar a las personas a cargo de Colegios, Casas Profesas, Haciendas, Boticas y Misiones. Una estructura vertical que se sostenía por medio del alcance

En buena medida, los primeros autores de la historia de la orden en América y de su acción misional global fueron los propios jesuitas. La escritura se constituyó en una actividad fundamental de los sacerdotes, y esto se explica por medio de varios aspectos. En términos generales, se conformó una dimensión escrita de la misión (que no fue exclusiva de los jesuitas, sino que atañía a todas las órdenes) en el marco de la cultura intelectual de los religiosos. El vínculo estrecho entre misión y escritura, en este sentido, remarcaba el rol de los clérigos en la configuración de los imperios ibéricos ya que, junto con la labor específica de la evangelización, se constituyeron en lo que Federico Palomo denominó “expertos” del imperio, articuladores de proyectos político-religiosos con saberes propios y dinámicas locales, característicos de las experiencias imperiales de la temprana modernidad (Palomo, 2014, p. 12).

En lo que atañe específicamente a los ignacianos, la escritura fue nodal en el desarrollo de la acción misional. El análisis de la producción escrita de los sacerdotes jesuitas reviste complejidades y diferencias marcadas, signadas por los fines que persiguió.

En primer lugar, se destacó una producción escrita que atendía al funcionamiento interno de la orden, en la que predominaban las cartas, cuya finalidad era aceitar el funcionamiento de la corporación religiosa, a la vez que se sostenía un flujo de información constante hacia el Prepósito General. Las cartas operaron como “remedio para el mal de ausencia” y, al mismo tiempo, fortalecieron la obediencia y los lazos internos de la orden durante casi tres siglos (Morales, 2011). El papel de la producción escrita, por lo tanto, dio lugar a un proceso de normalización y control, con varios objetivos: por un lado, uniformizar el estilo; por otro, evitar cualquier “fuga” de información, para impedir que circulara por fuera de los circuitos institucionales internos.

En segundo lugar, tuvo lugar un proceso de selección y depuración de las cartas de los jesuitas, que eran enviadas a imprenta y que podían servir tanto de material de lectura en las residencias, como también de propaganda de la acción misional de la Compañía (Perrone, 2016, pp. 152-153). Se trata, en este último caso, de una operación historiográfica, en la que los historiadores institucionales escribían en relación con los problemas de su tiempo y las necesidades de la orden, compuesta por un amplio repertorio de escritos producidos por los miembros de la orden, cuya finalidad era dar cuenta de la relevancia de la acción misional (y de la Compañía), como así también, fomentar nuevas vocaciones en Europa y acrecentar los miembros de la orden (Morales, 2011, p. 46).

En este marco, el registro biográfico tuvo un papel fundamental en, por lo menos, dos aspectos. Por una parte, las biografías sobre los misioneros americanos (que dieron lugar a diferentes formatos, desde las cartas dirigidas a los Generales de la Compañía y los apartados más o me-

–lo que podemos hoy denominar superávit– logrado tanto por la producción de las Haciendas, así como las donaciones recibidas en los Colegios, Casas y templos. Las misiones por su parte, luego de ser fundadas, debían de alcanzar aquel ideal autárquico. Toda esta estructura se comunicaba entre sí por medio de un flujo notable de información escrita que debía de registrar todos los sucesos acaecidos durante el desarrollo de la labor apostólica (Mörner, 1968).

nos extensos en las cartas anuas, hasta la constitución de obras individuales propiamente dichas) fue una de las primeras formas que adquirió la escritura de la historia de la Compañía, por medio del recurso a la personalidad y la obra de los *varones ilustres* que le dieron cuerpo a la Compañía en América. Por otra parte, las biografías (inicialmente, bajo la forma de hagiografías, martirologios, menologios y *vidas ilustres*) también fueron parte de la escritura edificante, abocada a generar nuevas vocaciones misionales en Europa (Page, 2011, p. 15).

El registro autobiográfico, por su parte, estuvo asociado con mayor nitidez a la escritura de los expulsos. Si bien la escritura biográfica tuvo un profuso desarrollo entre los ignacianos después del extrañamiento, las memorias¹⁹⁷ de los jesuitas se constituyeron en fuentes indispensables, no sólo para el estudio del proceso de expulsión, sino también para el abordaje de la acción misional en la provincia del Paraguay¹⁹⁸, en particular, durante el siglo XVIII.

Dentro de la historiografía especializada sobre la Compañía de Jesús, la expulsión de la orden de los territorios de las coronas de Portugal (1759), Francia (1762) y España (1767), así como la posterior supresión de la orden (1773), se ha constituido en una rama específica.¹⁹⁹ En este marco, como señalamos, fueron los propios protagonistas del proceso, los jesuitas expulsos, quienes contribuyeron de manera decisiva a guardar la memoria -personal e institucional- de los acontecimientos, por medio de sus escritos (Perrone, 2016, p. 151).

Leídas con una perspectiva autobiográfica, estas obras nos permiten indagar en nuevas claves analíticas sobre la acción misional jesuita en el río de la Plata. Particularmente, en los casos que presentamos en este capítulo, nos muestran la diversidad de trayectorias individuales en el cuerpo jesuítico, a través de dos sacerdotes: Thomas Falkner y Florian Paucke.

La trayectoria recorrida por estos misioneros durante los años que formaron parte de la antigua provincia del Paraguay muestra que sólo compartieron dos experiencias vinculadas entre sí: la fundación de reducciones en los procesos misionales más tardíos de la provincia -entre los mocovíes del chaco en el caso de Paucke, entre los serranos de las pampas en el caso de Falkner-, y la expulsión. Sin embargo, como señalamos, se trató de experiencias emparentadas, pero no compartidas por estos sacerdotes, que se encontraban en diferentes espacios al momento de efectivizarse el extrañamiento, y tampoco compartieron el viaje de retorno a Europa.

Asimismo, recuperamos el contenido de estos textos en tanto, a diferencia de otras obras jesuíticas elaboradas como historias de la orden en el Paraguay, y a tono con los escritos que fueron resultado del exilio, recuperan la experiencia vivida, la memoria personal, para construir

¹⁹⁷ Siguiendo a Durán López (2002, p. 155), utilizamos aquí los términos memoria y autobiografía como sinónimos.

¹⁹⁸ En 1604 se conformó la provincia jesuítica del Paraguay (que no debe confundirse con la gobernación del Paraguay, con sede en Asunción), con cabeza en la ciudad de Córdoba en la gobernación del Tucumán, bajo cuya jurisdicción se hallaban todos los territorios de la actual Argentina, Uruguay y Paraguay, el actual estado de Río Grande do Sul en Brasil, el sur de Bolivia y Chile (aunque cerca de la mitad de este espacio no estaba ocupados por ciudades de fundación europea). En 1625, el territorio de la Audiencia de Chile fue separado de la provincia paraguaya, y erigido como viceprovincia dependiente de la provincia jesuítica del Perú (Mörner, 1968).

¹⁹⁹ Pragmática.

relatos sobre la acción misional, el territorio, y la obra de la Compañía. Además, el contenido de estas obras nos permite indagar a partir del registro autobiográfico, modelado bajo la forma de memorias con distintas mediaciones editoriales, la experiencia significativa y significativa de dos individuos concretos que, por momentos, escapan a los caracteres que *a priori* podríamos asignar a la escritura misional, reparando en otros énfasis y en informaciones de interés geopolítico. Finalmente, los fragmentos que hemos seleccionado nos permiten aproximarnos al Buenos Aires de mediados del siglo XVIII, tanto desde las características urbanas como desde su posición estratégica para la monarquía española.

El marco de la expulsión trazó un contexto de significados comunes para estas memorias -o a los trazos autobiográficos de las crónicas escritas en el destierro-, signado por los procesos y modelos de construcción de las identidades de los autores, que dan cuenta del significado histórico del género autobiográfico (Durán López, 2002, p. 173). Pero, por otro lado, las obras que hemos escogido se diferencian significativamente, dando cuenta de la riqueza de estas fuentes. Las memorias de Paucke, están atravesadas por elementos comunes con otros escritos del exilio: la extensión, la defensa de la Compañía y las virtudes de los misioneros, y la relevancia de la misión en el proyecto civilizatorio (Rosso y Cargnel, 2012, p. 77). La Descripción de Falkner, en cambio, es un texto breve, que carece de contenido apologético, al punto de obviar el proceso reduccional del que participó el autor (Justo, 2015, p. 237).

De esta manera, los fragmentos que hemos seleccionado para este capítulo contienen tanto elementos característicos de la producción escrita de los jesuitas de la época, como informaciones específicas producto de la experiencia misional de cada sujeto -la impresión de la huella de su memoria autobiográfica- y condicionantes del proceso de publicación.

Sobre el primer elemento, remitimos a la composición de las obras y a una forma de construcción del conocimiento que remite a la importancia del marco geográfico, el territorio y la población, como información necesaria y fundamental en los escritos de los misioneros a lo largo de la modernidad, y especial desde el siglo XVII. Era necesario incluir observaciones sobre la naturaleza y las costumbres de los pueblos visitados (Justo, 2015, p. 245).

En segundo lugar, la marca indeleble de las trayectorias individuales de los misioneros. En este sentido, la marca individual es importante por dos aspectos. Por una parte, porque si bien ninguno de ellos transitó las experiencias que describen en soledad (dado que siempre se encontraron en compañía de otros -jesuitas, nativos, españoles), remiten a experiencias individuales que las trazas de la memoria y los escasos apuntes de los que pudieron disponer ayudaron a reconstruir²⁰⁰. Por otra parte, porque en general la historiografía ha puesto el énfasis en la dinámica corporativa característica de la orden, mientras que estos fragmentos -y las obras de

²⁰⁰ El caudal informativo y los detalles de las obras dan cuenta de que, a pesar de señalar la confiscación de sus libros y parte de sus pertenencias al momento de la expulsión, ambos contaban con anotaciones propias que les permitieron elaborar sendos trabajos (Zanetti, 2013).

las que forman parte- remiten a trayectorias particulares que, como hemos señalado, nunca compartieron espacio en el marco de la provincia del Paraguay. De hecho, tampoco hay referencias mutuas en sus escritos, como sí ocurre con otros jesuitas.

Finalmente, la expulsión tuvo resultados diversos que marcan también sus obras como producciones específicas, con una mayor asociación a la producción de los jesuitas expulsos en general, en el caso de Paucke, y la elaboración de una obra que se inserta sensiblemente en la dinámica política atlántica, en el caso de Falkner.

Thomas Falkner: de Manchester a la Patagonia

Entre 1713 y 1715, la firma de los tratados que dieron forma a la Paz de Utrecht le puso punto final a la guerra de sucesión española. La historia del siglo XVIII en el mundo atlántico dio cuenta de la multiplicidad de derivaciones que tuvo la paz para la monarquía española y sus posesiones americanas, sobre todo, en sus relaciones con la potencia emergente, Gran Bretaña. La paz anglo-española implicó la concesión del Asiento de negros a favor de los británicos. En el río de la Plata, esto significó el reemplazo de la Compañía de Guinea por la instalación de la *South Sea Company*, que recibió el monopolio del tráfico de esclavizados y concedió a Buenos Aires la calidad de puerto habilitado para el comercio (González Mezquita, 2015, p. 110).

Este fue el marco que posibilitó la llegada de Thomas Falkner (1707-1784) a Buenos Aires. Hijo de un médico y botánico calvinista de Manchester, realizó sus estudios en física y matemática en Londres con Isaac Newton, y en anatomía con Richard Mead. En 1730, la *South Sea Company* lo contrató como médico cirujano del Asiento porteño, al tiempo que la *Royal Society* lo envió al río de la Plata para estudiar las propiedades medicinales de plantas y aguas de la región (Furlong, 1920, p. 5; O'Neill y Domínguez, 2001, p. 1374).

La *South Sea Company* representa una clave importante para comprender este nudo en la vida de Falkner. Por un lado, porque fue por este medio que, como señalamos, Falkner llegó a Buenos Aires. Por otro lado, porque los jesuitas del colegio de Buenos Aires desarrollaban activamente su acción misional en el asiento británico, sobre todo en relación con los esclavizados, pero también con los ingleses. Guillermo Furlong, haciendo uso característico de su tono apolo-gético sobre la obra ignaciana, relata que:

A poco de llegar a Buenos Aires, adoleció Falkner de una grave enfermedad. [...] sólo sabemos que un alma caritativa, un sacerdote abnegado, el P. Sebastián de San Martín, asistió al enfermo, proporcionóle (*sic*) las medicinas y los cuidados que requería su delicada salud, y en retorno de sus caritativos desvelos conquistóse (*sic*) la voluntad y el corazón del paciente (Furlong, 1920, pp. 6-7)

En 1732, Falkner ingresó a la Compañía de Jesús, en el Colegio Máximo de Córdoba.

La obra que seleccionamos aquí, *Descripción de la Patagonia*,²⁰¹ vio la luz en 1774, cuando el contexto era completamente distinto. La Real Pragmática de expulsión de los regulares ignacianos de los territorios del rey de España, sancionada en 1767, llegó a la antigua provincia del Paraguay cuando Falkner se encontraba en el Colegio Máximo de Córdoba. De esta manera, su publicación se concretó en el destierro, mientras el sacerdote jesuita vivía con la familia Berkeley, cerca de Worcester, Inglaterra (Furlong, 1920, p. 18)²⁰². Además, responde a intereses distintos a las memorias de Paucke, y así lo expresa su editor y autor del prefacio, William Combe, que afirmaba que:

El establecimiento de una colonia inglesa en las islas Malvinas [entre 1766 y 1774] según dicen, se debe a la opinión del finado Lord Anson, quien consideraba que se propendería a la extensión del comercio y del imperio marítimo de la Gran Bretaña si esta se hacía de un buen puerto para los barcos ingleses en los mares australes de América (Combe, 2008 [1774], p. 21).

A continuación, Combe argumentaba que las consideraciones de Anson lo habían inducido a considerar que cualquier información o crónica que abordase la geografía, los habitantes y demás detalles de la región patagónica resultaría de “utilidad pública”. Como estaba informado sobre la presencia de Falkner en Inglaterra, y que éste

(...) había vivido unos cuarenta años en América del Sur, y realizado estudios topográficos y cartográficos de aquella región, conseguí que me proporcionase un mapa que fuese el resultado de sus observaciones personales, y de lo que pudiera haber averiguado de boca de otros; a éste agregó una descripción de todo el país y de los indios que lo poblaron (Combe, 2008 [1774], p. 21).

Sin embargo, el interés de Combe no concluía allí, ya que consideraba que antes que el sostenimiento de un conflicto bélico, los intereses comunes de ingleses y españoles eran lo bastante importantes como para instar a una alianza:

(...) no hay otras dos naciones a quienes una perpetua alianza aportaría mayores ni más duraderas ventajas. El comercio es un objetivo al que las potencias europeas prestan una atención preferente y que debería considerarse como el lazo principal que debiera unir a ingleses y españoles... (Combe, 1774 [2008], pp. 23-24).

²⁰¹ A Description of Patagonia and the adjoining parts of South America: containing an account of the Soil, Produce, Animals, Vales, Mountains, Rivers, Lakes of those countries; the Religion, Government, Policy, customs, Dress, Arms, and language of the Indian inhabitants; and some particulars relating to Falknlan’s Islands, Hereford, 1774.

²⁰² La Compañía no fue disuelta en Inglaterra, por lo que Falkner pudo vivir desde 1773 hasta su muerte, en la residencia para jesuitas retirados de Plowden Hall, Inglaterra (Justo, 2015, p. 239).

La publicación de la *Descripción de la Patagonia*, acompañada de un mapa elaborado por el cartógrafo del rey de Inglaterra, Thomas Kitchin²⁰³, generó gran preocupación en la corte de Carlos III. Era un contexto complejo, en el que se articulaban las derivaciones de la guerra de los Siete Años y el tercer pacto de familia entre el rey de España y Luis XV de Francia. A poco de su publicación, el Secretario del Consejo de Hacienda, Tomás Machón, tradujo la obra al español con la siguiente advertencia:

(...) me considero obligado á ofrecerle esta traducción por lo que pueda interesarle, él no ignorarse los medios y facilidades con que Falkner combida á los ingleses para hacer algunos establecimientos en àquella gran parte del continente meridional [...] dandoles ádemas noticia de los Puertos del Río de la Plata, y fortificaciones de Montevideo y Buenos Ayres...²⁰⁴

El interés por la obra trascendió la corte española, ya que la obra se tradujo rápidamente al francés y al alemán (Justo, 2015, p. 239).

El contenido de la obra ha llamado la atención de los investigadores, no sólo por el caudal informativo que contiene (que permite analizar una multiplicidad de problemáticas del periodo, desde el conocimiento científico-natural hasta la organización política de los nativos pampeano-patagónicos), sino por aquello que omite²⁰⁵. Falkner fue cofundador, junto al padre Joseph Cardiel, de la segunda reducción que los sacerdotes jesuitas fundaron en la frontera sur de Buenos Aires, en 1747, denominada “Nuestra Señora del Pilar de los Serranos”, en las inmediaciones de la actual Laguna de los Padres (Vassallo, 2018). Sin embargo, su obra no contiene información de esta misión, abandonada en 1750, sino que remite, cuando refiere al territorio pampeano-patagónico, a dos momentos concretos: el periodo previo a la fundación de la primera misión de pampas, fundada en 1740; y los reiterados recorridos que hizo por la región desde 1746, cuando comenzó a perfilarse la reducción del Pilar, hasta su abandono en 1750. El más extenso, según Furlong (1920, pp. 14-15), lo desarrolló durante más de ocho meses en el año 1748.

²⁰³ A New Map of the Southern Parts of America taken from manuscript maps made in the Country and a Survey of the Eastern Coast made by order of the King of Spain, London, Engraved by Tho.^s Kitchin Hydrographer to His Majesty, 1772, elaborado en base al mapa y la información brindada por la descripción de Falkner (Furlong, 1936, p. 38).

²⁰⁴ Descripción de Patagonia, Escrita en idioma inglés por Don Thomas Falkner que residió cerca de cuarenta años en aquellas partes, Biblioteca Nacional de España, Mss., 1616.

²⁰⁵ “Fue durante su estadía en Spetchley que Falkner puso por escrito sus recuerdos, ordenó sus apuntes y notas sobre nuestro país y los entregó a William Combe para que los ordenara y dispusiera para la prensa.” (Furlong, 1920, p. 21).

Florian Paucke: de Austria al Chaco

El arribo de Florian Paucke (1719-1779) a Buenos Aires estuvo signado por otras dificultades. A diferencia de Falkner, que llegó al puerto siendo laico, Paucke ya era sacerdote jesuita -recientemente ordenado- cuando se embarcó en el puerto de Livorno, para realizar un complicado itinerario hacia el océano Atlántico (Paucke, 2010, p. 13). El marco de la guerra con Inglaterra²⁰⁶ obligó a la misión de jesuitas organizada por el Padre Procurador del Paraguay, Ladislao Orosz, a partir desde el puerto de Lisboa en un navío de bandera portuguesa, en 1748, para evitar ser apresados por los navíos de la armada británica.

Inspirado por las noticias que los jesuitas del Paraguay enviaban al viejo mundo, Paucke manifestó tempranamente su deseo de desempeñarse como misionero. Oriundo de Wroclaw, en el Ducado de Silesia, por entonces perteneciente a la corona austríaca y actualmente parte de Polonia, Paucke ingresó a la Compañía de Jesús en Praga en 1736, y arribó a Buenos Aires el 1 de enero de 1749 (O'Neill y Domínguez, 2001).

Las memorias de Paucke, tituladas en español "Hacia allá y para acá"²⁰⁷, se centran en su labor misional, y articulan su relato con la añoranza de los años en los que desempeñó dicha labor (Rosso y Cargnel, 2012, p. 67)²⁰⁸. Tras la expulsión, el jesuita se radicó en el convento cisterciense de Zwettl (Austria), cuyas autoridades le pidieron que escribiera la obra. La primera edición completa de las memorias se publicó en Argentina, entre 1942 y 1944, a partir de la traducción de Edmund Wernicke, acompañada de las 104 ilustraciones (acuarelas) hechas por Paucke (Zanetti, 2013, p. 179), que han tenido una gran trascendencia en el conocimiento general sobre el accionar jesuítico en el río de la Plata.

Una parte mayoritaria de las memorias de Paucke están dedicadas a su labor como misionero entre los mocovíes, en la frontera santafesina del chaco. Una vez arribado al río de la Plata, Paucke se trasladó junto a otros misioneros al Colegio Máximo de Córdoba, y luego fue destinado a la misión de San Javier, que había sido fundada en 1743. En 1765 fue parte de la fundación de una nueva reducción de indios mocovíes, denominada San Pedro, en la que permaneció hasta la expulsión (Rosso y Cargnel, 2012, p. 68).

Hacia allá y para acá se inscribe con mayor nitidez en la producción jesuítica del exilio, fundamentalmente, porque recoge las memorias del jesuita expulso desde su salida de Europa como misionero, hasta el extrañamiento. Entre las descripciones detalladas que realizó Paucke, parte constitutiva de estos relatos y a la vez forma de construcción del conocimiento, se detalla el arribo a Buenos Aires de la misión encabezada por Orosz el 1 de enero de 1749. Allí, se presenta una muy rica descripción de la ciudad, la sociedad y sociabilidad de la época, y la

²⁰⁶ Guerra de la Oreja de Jenkins y Guerra de sucesión austríaca.

²⁰⁷ Hin und Her es el título en el idioma original, Zwettl, 1780.

²⁰⁸ "Aunque no hay citas, en el sentido formal, es indudable que Paucke conoció la obra de Lozano, ya que hay párrafos textuales de su obra incorporados en *Hacia allá y para acá*." (Rosso y Cargnel, 2012, p. 67).

importancia de la Compañía en ese entramado social, en un momento que, visto retrospectivamente, funciona como parteaguas en la historia porteña del siglo XVIII, con vistas a la expansión económica, comercial y demográfica que atravesará en las décadas siguientes.

Florian Paucke (1780). Hacia allá y para acá (selección)²⁰⁹

Habíamos pasado el 30 de *diciembre* en la Colonia del Sacramento, el 31 esperábamos con seguridad una barca o bote desde Buenos Aires en que debíamos de cruzar desde la Colonia hacia dicha ciudad el río de la Plata que tiene nueve a diez millas de ancho. Ha de saberse que Buenos Aires está situada en la banda *paraquariense* y la Colonia en la *brasilliana* está casi en paralelo y que en los días claros se puede ver desde una pequeña colina la margen de la Colonia y hasta la misma ciudad como yo mismo he visto.

El primer día de enero de 1749 bien temprano arribó la *barca* cerca del peñón o sea de la isla llamada San Gabriel. Todo fue preparado para el embarque y la partida, la que se hizo temprano a las diez horas de ese día. Veintiséis sacerdotes subieron temprano a esta barca entre las 9 y 10 horas. Nosotros hicimos tremolar la única vela que un fuerte viento sopló hacia adelante y a la tarde en la 4a hora nos hizo atracar felizmente en el puerto marítimo de la ciudad de Buenos Aires.

Junto con el Padre Provincial Manuel Querini y la mayor parte de las personas del Colegio nos esperaron en la orilla de la ciudad muchos cientos de españoles y los más notables de la ciudad. Ellos nos abrazaron a todos nosotros con afectuosa amistad y en su compañía fuimos introducidos por parejas a la ciudad. En todas las iglesias tocaron todas las campanas y nosotros nos encaminamos con regocijo a la iglesia del Colegio donde dimos gracias a Dios por el viaje felizmente terminado y fue cantado musicalmente *el* himno ambrosiano *Te Deum* tras lo cual fuimos al Colegio para ocupar nuestro alojamiento.

El 2 de enero nosotros los misioneros recién llegados fuimos a saludar al Gobernador de la ciudad de Buenos Aires, señor [José de] Andonaegui. Él tuvo un especial placer en vernos; ante todo recibió con notable amabilidad a nosotros, los jesuitas alemanes y mencionó a muchos señores generales alemanes que él había conocido en tiempos de la guerra en el territorio napolitano y con quienes en frecuentes ocasiones había comido y hablado con ellos. Nos despidió con una oferta de su favor y protección.

En los primeros ocho días después de nuestra llegada fuimos obsequiados como huéspedes con la mayor hospitalidad en el Colegio y atendidos especialmente en la mesa. El comedor estaba sembrado por completo en el suelo con hojas de hinojo y flores; sobre las mesas se hallaban

²⁰⁹ La selección corresponde al capítulo VII, intitulado "Partida desde la Colonia, llegada a la ciudad de Buenos Aires y descripción de la misma". Corresponde a las páginas 90-100, de la edición de 2010, realizada por el Ministerio de Innovación y cultura del Gobierno de Santa Fe, sobre la que hemos realizado algunas modificaciones y correcciones.

repartidos confites de azúcar, con otras frutas diversas de árboles y de tierra que hasta en el sitio de cada uno yacían sobre la mesa [frutas] en cantidad como ser: naranjas ácidas y dulces, higos indios y negros, duraznos, melones de agua [sandías] y otras. La cantidad de las comidas que los españoles llaman potajes o como nosotros solemos pronunciar «potaches» [se pronuncia en alemán potajes] no era tan grande como uno u otro pudiera creer sino que habilitó una suficiente sobriedad pero [90] para satisfacer al lector curioso voy a dar una noticia detallada (hasta donde mi fuerza rememorativa aún es capaz).

Los platos son por lo general seis o siete, por raras veces más, pero no se observa el orden de las comidas como en otros países. El uso es allí que todo se sirve por porción a cada uno en pequeñas vasijas. Primero se trae un plato playo con pedazos de pan cortados, bien remojado con sopa de carne de buey, sembrada de rebanadillas de cebollas cocidas; se agrega también ajo, y se derrama por encima grasa caliente pero no de manteca sino [de grasa] de vaca o buey; después sigue una buena media libra de carne de vaca asada generalmente de costillas y agregado a su par un pedazo de chorizo ahumado (que llaman salchicha). La porción era tan grande que si yo por no esperar otra la hubiera consumido entera, no hubiera sido tentado para mayor cantidad. Después de ésta, se sirvieron algunas comidas cocidas, por lo común fueron unas perdices escabechadas que no son iguales a las perdices europeas sino que se parecen a las codornices grandes. A veces seguían gallinas del país cocidas, tras éstas un plato cocido de corderos tiernos o de cabritos. ¿Qué otra cosa? Algo de pastelería y más *¡Risum teneatis amici!* Al final apareció un caldo flaco de vaca. ¿Seguiría a éste pronto la carne de vaca? Como se dijo, así sucedió. La carne de vaca debía cerrar las comidas y ser lo final, pero en compañía de diferentes carnes y condimentos; a este plato los españoles llaman porción por lo que todos los demás platos debían ser llamados *portinculas*, porque únicamente ésta es llamada porción y es en realidad una muy buena porción. Quien en Alemania tuviere ganas de conocer el sabor y la bondad de semejante porción, forme de acuerdo con la siguiente receta a la manera española la siguiente lista de cocina: trate en cuanto pueda establecer ésta conforme a su antojo, pero mediante el cambio de hierbas y raíces que le plazcan. Esta porción es llamada por los españoles olla podrida y los siguientes aditamentos son cocidos junto con la carne de vaca en una olla; en cuanto a carne, la de carnero; un buen pedazo de carne porcina fresca, un chorizo de sangre ahumado que los españoles llaman morcilla; en cuanto a verdura, se pone repollo blanco, raíces de perejil, cabezas enteras de cebollas blancas, algunos dientes de ajo, menta crespita o *meliza* [toronjil] y garbanzos como los llaman los españoles. En indias agregan la raíz que denominan mandioca. Dicen los indios que ésta les fue señalada para su alimento por el santo apóstol Tomás cuando en tiempos pasados predicó entre ellos y les transmitió el santo Evangelio. En Alemania pueden agregarse nabas amarillas o blancas o sea nabos de agua, entonces tendrá —ya que con éstas hay hierba— un gusto a hierba y nabos. [91]

Con referencia a esta olla podrida hay que anotar también que para ella se toma una olla espaciosa en la cual no escasee la correspondiente agua junto con la mezclanza de carne y aditamento verde indicados y si en caso sucediere que el caldo necesario se evaporara, no se eche agua fría en ella sino agua tibia, de otro modo todo resulta desabrido. Los cocineros y

maestros de cocina entendidos no han de negarme la aprobación. Además, hay que observar que después que toda esta confusión de alimentos hirvió bien a medida y no demasiado, se deje la olla bien tapada bajo un calor más suave y se la mantenga rehogada. Pero no se olvide el pertinente condimento, pues es preciso que se halle agregado todo lo que incita al paladar y al olfato, fortalece al estómago y no daña a la salud. ¿Quién me dirá que esta afamada olla podrida no sea un bocadito alimenticio general [y] una substancia que despierta cuerpo y alma? Por lo tanto no se necesita mucha obra milagrosa; esta comida substanciosa por sí sola puede resucitar a un muerto; basta que él tenga poder de consumirla; me remito a una prueba. Pero yo digo que nadie sea chocado por mi exposición, aunque yo la produzca con fundamento chistoso pero puede creerse con toda seriedad, que al que no tiene una natural repulsión a uno u otro aditamento de esta olla podrida, puede ser servida no sólo toda la carne condimentada sino que también la sopa sola puede ser comparada a una substancia de un agrado y fuerza propia. Quien quisiera experimentarlo, que prepare tal tormenta comilona en una olla y dará una favorable bienvenida a la olla podrida española. Se preguntaría ¿entonces en tales mesas no será servida caza del monte: aves, patos y gansos? Y yo contesto que de todos los dichos [platos] se percibe poco o casi nada en una mesa y que los españoles no son afectos a ellos. Lo casero es para ellos lo más agradable, lo demás no los incita. Yo guardo la opinión que los españoles que yo he conocido en Indias y especialmente los nacidos allí (que son llamados criollos en italiano *criolino*) comerán con el mayor placer más bien un lagarto (como por propia experiencia puedo atestiguar) y despreciarán por completo la volatería europea ante todo la algo mal oliente. En nuestros países es una comida agradable y sobre todo para personas de alta distinción lo que en las Indias es el único alimento de todos los bárbaros. En Europa una buena mano de oso en las mesas es un bocado de regalo; el indio devora entero al oso hormiguero si bien su carne necesita ser asada o hervida durante toda una noche de que yo mismo tengo la experiencia. Pero es de advertir que la caza de monte colorada y negra tiene en Indias una carne de color y sabor completamente diferente como en su lugar he de referir y por lo general se come asada por los indios. La preparación española de comidas es mala y en las más de las veces tienen la costumbre de no usar otro condimento que la pimienta española que ellos llaman ají o según la lengua alemana «*Achí*» y en idioma ítalo *peferoni*. En el Paraguay [92] hay una clase diferente de esta pimienta que crece en las selvas y es comida por los avestruces con gusto. Crece en pequeños arbustos, sus hojas son completamente semejantes al corazoncillo; la fruta consiste en chauchas alargadas iguales a un haba blanca o más bien iguales a una chaucha de café y tiene un idéntico color rojo pero es de una fuerza aún mayor para picar que el *peferoni*. Este polvo molido rojo debe estar siempre sobre la mesa [una cantidad] de trecho en trecho para que cada uno pueda poner a su antojo suficiente pimienta en las comidas y la sopa. Algunos españoles son tan afectos a esta pimienta que vierten en su escudilla más de una media cucharada sopera, aunque por esto la boca les arda luego como fuego.

Nosotros los alemanes no sabíamos qué nos pasaba; picoteamos poco las comidas, lo que notaron los españoles, pero esto fue pronto remediado porque más adelante las comidas fueron

preparadas sin esta pimienta; sin embargo los españoles pudieron usar en la mesa a su antojo su porción de *peferoni*. Esta pimienta es llamada *Cumbari* por los indios guaraníes.

Durante ocho días enteros estuvieron a la hora de mesa en la antesala del comedor los músicos de la iglesia con violines, violones y arpas que durante todo el tiempo de la mesa hicieron música. Después de haber sido servido el último plato debieron entrar los músicos al comedor en cuyo centro se efectuaban danzas, alocuciones y bienvenidas a los nuevos misioneros. Tanto los músicos como los bailarines eran moros negros y esclavos del Colegio; hacían tanto buena música como también elegantes danzas. Diariamente vimos durante la mesa bailes nuevos y tuvimos un agradable entretenimiento. Después de estos ocho días de hospedaje fuimos invitados a la mesa por el señor Gobernador como lo hizo también el Padre Superior de la residencia y nos trató magníficamente.

En el tiempo en que nosotros permanecemos en Buenos Aires llegamos a ver frecuentes veces a indios salvajes que habían venido con un misionero de la reducción de la inmaculada concepción establecida hacía sólo nueve años. Ellos acompañaron a un cacique de su nación completamente ciego quien por su lenguaraz solicitaba del Gobernador que le entregara los doce indios de su nación que éste había cautivado en una escaramuza entre ellos y los españoles y los mantenía en prisión en la fortaleza. El gobernador no se hizo rogar por mucho tiempo y dio la libertad a todos los doce. El cacique, junto con sus compañeros y los doce indios libertados, se alojaron con mujeres e hijos en el patio del Colegio bajo unos altos olivos; ellos fueron provistos también de comida por el Colegio. El segundo día llegó un indio ebrio al Colegio, tuvo una discusión con su mujer que había venido con el cacique ciego a buscarlo; tomó de pronto su cuchillo y pegó a ella un hondo tajo en el brazo y la hubiera apuñaleado sin duda si otros no hubieren acudido a socorrerla y hubieren contenido al airado indio. El cacique tenía el nombre Juan Bravo, si bien era ciego sabía asimismo conducir bien sus salvajes indios contra los españoles y era bien temido tanto por los suyos como por [93] los españoles. Los indios eran de los serranos por quienes la ciudad de Buenos Aires es combatida las más de las veces y recibe un gran daño en el ganado y también en gentes. Es una nación muy grande que se extiende hasta la sierra chilena y por esto son llamados serranos porque viven en esta sierra. Ellos viven reunidos con los indios pampas, puelches y también con los aucaes pero los pampas viven en una tierra completamente llana y desnuda donde no se ve ni se hallará arbolito alguno por lo cual son llamados pampas a causa de la tierra llana en la que viven porque pampa quiere decir en lengua española una tierra llana y vacía de todo bosque. La constitución de estos indios era: persona alta, ojos negros y largos cabellos negros, [estaban] completamente desnudos, pero llevaban en su derredor una manta de pieles que los cubría hasta las rodillas. Las pieles eran de un animal silvestre que los españoles llaman *juanacos* o conforme a nuestra pronunciación *chuanacos* [*juanacos*]. Estos animales viven en las sierras y las cuevas rocosas; están formados como un pequeño camello, de largo pescuezo y levantado en el lomo; la piel es muy velluda con blandos y suaves pelos bajo los cuales crece una lana muy caliente; tras haberse caído los pelos superiores produce un calor aún mayor. Por esto los indios no esperan que hayan caído estos pelos sino que ellos mismos los arrancan desde un principio. Esta manta peluda está pintada por afuera

con diversas figuras rojas lo que los indios estiman un adorno. La carne de estos animales monteses es su comida; ellos viven a más de ésta y en su mayor parte también de la carne de caballos. El color del cuerpo y de la cara de estos indios es igual a la que se ve en los gitanos. Los indios que eran los hombres de la escolta del *cacique* Juan Bravo no tenían mantas velludas sino que estaban ceñidos con una pequeña alfombra tejida que colgaba hasta las rodillas; otra mayor cubría su cuerpo superior [y] tenía en el centro una abertura por donde ellos metían la cabeza y dejaban colgar la alfombra hacia abajo por sobre el cuerpo. Cada uno llevaba pendiente al costado un sable y sus boleadoras en derredor del cuerpo. El cacique con sus compañeros nos visitó a nosotros los nuevos misioneros frecuentes veces. Tomamos nuestros instrumentos musicales y lo deleitamos con nuestra música, que le era muy agradable. Él tenía también mucha gana de llevar consigo a uno o dos de nosotros lo que pidió mucho al Padre Provincial pero como aún no habíamos rendido el *terciorato* y por ello debíamos de partir hacia Córdoba en Tucumán, el Padre Provincial le prometió enviarle uno después de haber pasado un año. Con estas promesas satisfizo al cacique. Éste deploraba muchas veces ser ciego y no poder vernos. Entre ellos había un indio de dieciocho años, hermoso de cara, admirablemente alto de persona, muy alegre, de fuertes y bien formadas extremidades; se le podía contemplar con placer. Éste demostraba un especial afecto cuando nos visitaba. Yo hubiera ido alegremente hacia ellos en seguida si hubiera obtenido el permiso por el Padre Provincial y desde entonces mi único deseo y anhelo era que yo fuera enviado a los indios pampas. [94]

El distintivo del cacique eran sólo unas plumas de avestruz pintadas de rojo de un jeme de largo que tenía puestas en la orilla del sombrero; en lo demás no se distinguía en nada de los otros.

Nosotros permanecemos en esta ciudad de Buenos Aires desde el comienzo de enero hasta el 19 día de abril. Como hemos permanecido pues durante estos ulteriores tres meses en esta ciudad quiero dar un pequeño relato de ella.

Buenos Aires es en todo el territorio del Paraguay la más grande y más notable ciudad, mayor que Praga en Bohemia, pero no tan magnífica aunque más ordenada pues las calles son rectas como a cordel de modo que desde la plaza puede mirarse hasta la campaña y desde esta hasta la plaza sin obstáculo. Los huertos que son cultivados al lado de la ciudad están cercados a ambos lados de la calle no por cercos o paredes sino por vegetales indios que son llamados cardones en modo espeso y en orden parejo de manera que ni la gente ni el ganado pueden penetrar por entre ellos al huerto. En Alemania he visto tales vegetales en invernáculos principescos y reales, pero no del tamaño como crecen en Las Indias en la campaña y los bosques. Allí se encuentran especialmente dos clases diferentes de cardones; una consiste en una gruesa vara larga de la que brotan en derecha hacia arriba unas varitas más delgadas. Cada varita tendrá una vara y media o también dos varas de alto. Las varas no son redondas, sino que tienen seis y también ocho cantos al modo de una pasta que en Alemania se llama *Spritzkuchen* [quesadilla o churros] tienen espinas rojizas de un jeme de largo de que cinco o seis nacen de una coronilla. En estos [huertos] hay pequeñas construcciones, pero en figura y modo de palacetes

levantados por albañilería que están rodeados por muros en que hay en su derredor unas pequeñas aberturas cuadradas en que anidan las palomas. En estos huertos se encuentran también murallitas cuadradas en construcción baja que cubiertas arriba por un tejido de alambre sirven para vivienda a los conejos a que [los españoles] son más afectos que a las liebres y que se sirven generalmente en las comidas. Ninguna de las calles de la ciudad está pavimentada de piedra; el piso es de pura arena; despaseado al fin de la ciudad y lleno de pozos que la lluvia ha excavado pero las calles son anchas. Las habitaciones están bien adornadas en el interior y espaciosas, se hallan pocas ventanas de vidrio o ninguna; todas están abiertas durante el día, pero a la noche se cierran mediante postigos de madera.

Por lo común sus casas son de un piso y muy pocas de dos, la mayoría de los ladrillos, de un buen aspecto exterior, pero en el interior tienen por lo común un patio limpio y aseado que está cerrado por una o dos partes de la casa. Los techos tienen tejas chatas o están provistos arriba con una azotea para que en el verano se pueda tomar con la mayor comodidad el aire fresco arriba sobre la casa. La ciudad posee una plaza mucho mayor de las que vi en Viena; ella se halla *in cuadro*. El costado que mira hacia el río de la Plata tiene altas recovas. En el centro se halla con una alta [95] torre el cabildo cubierto de latón blanco; al lado izquierdo está la residencia obispal a cuyo lado se encuentra la iglesia catedral con dos torres que tienen unas puntas en ladrillos. Frente al cabildo está el fuerte al que se entra desde la plaza, rodeado por trincheras también frente a la plaza y hay plantadas seis piezas [de artillería] contra la plaza y el cabildo. Todo el fuerte está provisto en su derredor con piezas metálicas [de artillería] tanto en el frente como a espaldas y ambos lados. En este fuerte está la residencia del gobernador, que él debe habitar; tiene ahí adentro su cuerpo de guardia de 30 hombres de a pie y 16 hombres de a caballo. La *montura* [uniforme] de la infantería era entonces de azul de Francia con vueltas y camisolas de color citrón [limón]; la *montura* [uniforme] de los dragones era amarilla con vueltas y camisolas de [color] azul de Francia; las hombreras tejidas de plata. En toda ocasión en que el Gobernador salía [en coche], a paseo o a algún otro acto le acompañaban cuatro dragones delante y cuatro dragones atrás los que todos se sentaban a caballo con la *espada* desnuda.

A la par del Gobernador hay en esta ciudad un obispo que tiene —a decirlo— una buena consideración, pero hace una mala *parada* [representación].

Toda su corte consiste en un sirviente negro, un cochero y dos familiares que generalmente tienen solo la primera ordenación. Los españoles los llaman monigotes al igual como a los demás recién ordenados. Yo los llamaba *Spadi fanxerle*; así me los figuraba. El obispo daba la librea en azul con vueltas rojas y hombreras de igual color. Varias veces he tenido el honor de hablar con el obispo y contemplar su vestidura. No vi otra cosa que un hábito de color rojo violeta de mal género, un *roquete* con un mantelete rojo violeta como suelen aparecer [con él] los señores *canonici* canónigos en el coro; el sombrero del cual pendían a ambos lados dos gruesos cordones tejidos en seda verde y en sus puntas dos borlas igualmente de seda estaba cubierto por *tafetán* verde. Su sirviente era un negrito y los familiares le acompañaban tal vez solo cuando ellos querían. Cuando salía en coche, dos mulares tiraban de éste; fuera de ello yo no vi mucha gala en él sino más edificación. Yo estuve presente cuando en la ciudad de Santa Fe fueron ordenados

dos obispos a saber el obispo Manuel de Abad e Illana, un premonstratense según su orden que fue nombrado obispo en Tucumán en la ciudad de Córdoba; y el obispo Juan Salguero, un religioso secular y canónigo de Córdoba, nombrado obispo en Arequipa a quienes el obispo de Buenos Aires consagró allí con asistencia de dos canónigos de Córdoba. Yo tuve que acompañar allí con mis indios músicos las ceremonias y la consagración. Estuve presente también cuando el señor obispo de Buenos Aires comunicó en dicha ciudad el santo sacramento de la confirmación para la cual yo acompañé también a 43 de mis indios. Raras veces sucede que un obispo fuera tan arrojado de meterse en tales peligros y regiones desérticas por cuyo motivo nosotros los misioneros teníamos el privilegio de dar a los indios moribundos el santo sacramento de la confirmación, pero el superior de todas las misiones también, fuera de un caso de muerte. En esta confirmación a que asistí, vi predicar siempre al obispo antes [96] de la confirmación desde el púlpito en vestimenta pontifical y explicar al pueblo todas las circunstancias de este santo sacramento. Este edificante desempeño del cargo de pastor espiritual de apacentar las ovejitas con el verbo de Dios y con el buen ejemplo, lo he visto en dos obispos que —como se notó— evidentemente hicieron ante todo en los tiempos de nuestra partida de Las Indias el oficio de buenos pastores de sus ovejitas, aunque no eran grandes amigos de la Compañía y he sabido por muchos, que los obispos suelen dar tales edificantes enseñanzas a sus ovejitas especialmente en semejantes circunstancias salvo que su edad o su estado achacoso no permitan que ellos puedan viajar por tantos cientos de leguas. Basta aquí [de hablar] del Gobernador y del obispo en Buenos Aires.

Sigamos contemplando la ciudad en que hay diez iglesias bien edificadas, ante todo [las] de los jesuitas y franciscanos bien dotadas de cúpulas. Estas iglesias y cúpulas están provistas con muchas ventanas y tienen una buena luz aunque en las iglesias españolas de los pueblos y pequeñas villas como yo he dicho la luz penetra sólo por la puerta abierta. A más de la iglesia de la catedral hay una parroquia, San Nicolás. En cuanto a religiosos de convento se cuenta con dominicos, franciscanos, de la Merced, San Pedro Nolasco, de Redención, los recoletos de San Pedro de Alcántara, Barbadinos o Betlemitas que al igual de los hermanos misericordiosos atienden a los enfermos y los tienen con ellos en el convento. Su hábito es pardo; tienen un capote pardo hasta las pantorrillas; además del capuz llevan un sombrero cubierto con *bofeta* negra; viven de la limosna. Sobre el lado izquierdo de los capotes llevan una lata oval en que está pintado el nacimiento de *Jesu Christi* y ellos son llamados betlemitas pero como llevan largas barbas se les llama también barbadinos. Todos son hermanos legos y tienen como padre espiritual un sacerdote seglar. Lo mismo que en otras órdenes hay instituidos *definitores* o *consultores* de orden eclesiástico, tienen ellos en el convento también cinco de esos que llaman prudentes o sea razonables y entendidos. A más de éstos hay dos conventos de las vírgenes espirituales capuchinas y otras que ellos llaman de la enseñanza las que enseñan a las niñas. Hay también un Colegio edificado con dos pisos, tiene en el centro un jardín al cual cierra por tres partes el Colegio, pero por la cuarta parte, la iglesia. Este Colegio tiene al otro lado un patio al que dan sombra unos grandes olivos bajo los cuales los susodichos indios tenían su campamento. A más de este Colegio los jesuitas tenían una residencia que se hallaba ocupada por seis personas y

fue llamada la residencia de Belén; esta residencia fue cambiada en Colegio el tiempo en que yo estuve en el Paraguay. De inmediato, contra la residencia, ha sido edificada una casa de tres alas con una linda rotonda que constituye la iglesia, a la manera de la que, en Praga, en *Hradschin* está en seguida de la casa condal de *Czerni*, pero la capilla no es tan amplia como aquella de Buenos Aires. Esta casa que asemeja a un pequeño colegio está provista de un piso con cuartos en fila y orden debidos. El objeto y fin de esta casa era para que todos los años cuantas veces se anunciaran algunas personas para hacer los ejercicios del santo Padre Ignacio tuvieren así, adentro, la mejor oportunidad de probarse por estos [97] ejercicios religiosos a cuyo fin podían tener el alojamiento y la manutención sin tener que pagarlo; por esta causa fue nombrado también un sacerdote de la Compañía de Jesús que no tenía que desempeñar otro cargo que explicar estos santos ejercicios a quienes lo solicitaran. El fundador y donante de este edificio fue un rico español, morador de esta ciudad que lo edificó a su costo y proporcionó todo lo necesario para ello. El Río de la Plata pasa muy cerca de la ciudad y a sesenta leguas de distancia de la ciudad se vuelca al mediodía [sur] al mar. Si bien la ciudad es el único puerto marítimo del Paraguay los grandes buques no pueden atracar a tierra cerca de la ciudad por la poquedad del agua. Por esto los grandes buques mercantes deben anclar distantes de la ciudad a dos buenas leguas, pero las cargas son poco a poco retiradas del buque por pequeñas barcas y transportadas a la ciudad, lo mismo cuando el barco se carga otra vez. La segunda causa de que el buque no puede tocar de más cerca la costa se halla [en] la entrada y subida del mar que ocurren diariamente como también en otros puertos marítimos, y los buques quedarían parados en lo seco, pues cuando el río entra al mar se puede entrar al río bien por un cuarto de legua, sin peligro de vadear el agua.

En el tiempo en que yo en año 1749 arribé a Buenos Aires se veía anclado frente a la ciudad un único buque. Tenía el nombre *La Luz* y hacía ya cuatro años que esperaba la carga. Entonces supe también que en muy raras veces llegaba un buque desde España a este puerto de donde cualquiera puede deducir que el comercio desde España a Paraguay no progresa mucho y que en Paraguay ha de encontrarse poco que pueda dar una utilidad a los comerciantes españoles. Y hasta ahora no hay mucho que aprovechar; lo más son los cueros del ganado de asta pero de éstos reciben poco los españoles porque raras veces tocan allí. Los buques en su mayor parte tocan en Montevideo que tiene un buen puerto marítimo y dista ochenta leguas de Buenos Aires hacia el mar. Si bien la ciudad es chica tiene asimismo un fuerte más grande y mejor que Buenos Aires. La mayor parte de los cueros los acaparan los portugueses y los llevan a Portugal. Aunque está severamente prohibido llevar algo a los portugueses ocurren asimismo diariamente innumerables contrabandos, a pesar de que tres pequeños buques livianos [ligeros] que son denominados corsarios recorren el río aguas arriba y abajo; cada uno lleva seis cañones pequeños junto con diez o doce soldados regulares que en estos buques persiguen las lanchas, botes y tartanas portuguesas, les quitan el contrabando y queman sus embarcaciones.

Pero en estos últimos años ya se ha visto a este puerto más rico en barcos y donde antes abordaba un buque en dos o tres años puede encontrarse en este tiempo en un año a uno o dos

buques. También han sido establecidos paquebotes que son despachados desde España a Buenos Aires todos los meses al decimosexto día con actas, disposiciones y otros escritos y diarios de Europa.

En este puerto marítimo, cuando el río estaba crecido, vi una pesca admirable que se efectúa con dos caballos. Sobre cada caballo está parado un hombre sobre el recado en esta posición ambos cabalgan al río hasta que el agua sobrepasa el recado; extienden [98] sus redes y uno y otro comienzan a tirar la red hacia la orilla. ¡Quién no creería que el peso de la red bajaría a ambos del recado! Si bien yo no he visto esto de cerca sino de lejos, pienso que sus recados están arreglados de modo que ellos puedan colocar bien sus pies y afirmarlos. Cuando ellos pescan con anzuelo el caballo está parado en el agua tan profunda que apenas puede verse la cabeza.

El clima allí es sano, pero muchas veces se experimentan tales ventarrones llamados por los españoles huracanes, que uno cree que todo es volteado. Estos huracanes se levantan generalmente entre mediodía [sur] y el anochecer o sea al sudoeste, se les llama también pampero porque sopla desde la tierra llana donde viven los indios pampas.

En invierno y verano las tormentas son tan comunes y fuertes que uno cree que la ciudad estuviera de continuo bajo el fuego [de los rayos]. Las crepitaciones [son] tan estrepitosas y tan seguidas una tras otra, que en mi vida he pasado por semejantes tormentas en Alemania. Así lo he experimentado más tarde por todo el país. No se oye que un trueno hubiera originado allí un incendio, tal vez porque en las casas se encuentra poca madera salvo el armazón. Pero debo manifestar que el trueno [rayo] ha descargado también en chozas de paja en mi reducción y no ha incendiado nada. Como luego estos rayos tronantes indican que por casualidad no encienden, demuestran asimismo su fuerza en el ganado y en las gentes, de que mucha cantidad es muerta durante el año en todas las regiones. Me ha llamado la atención que los españoles tocan las campanas con tanta parsimonia contra las tormentas. Yo sólo recuerdo que frecuentemente en Córdoba, una ciudad de la provincia de Tucumán se han tocado las campanas en tiempos de tormenta.

He extrañado mucho la manera de tocar las campanas en España y Las Indias. Ella difiere por completo del tañer las campanas en nuestros países donde las campanas son tiradas del cordel todas juntas y tocadas.

Pero en Indias se usa de otro modo; cuando se toca con una campana mayor, la máquina está arreglada de propósito de manera que, si bien se tira la campana, se la echa en cambio por sobre sí de modo que ella también da dos vueltas en derredor, pero con un nuevo tirón da otras dos vueltas hacia atrás. a las campanas de cuarenta y aún más *Cent* [quintales] las doblan hacia arriba en forma tal que la boca de la campana que en otros momentos pende hacia abajo queda parada hacia arriba por tiempo de un padrenuestro; después se la deja caer de modo que ella con pleno impulso gira dos veces sobre sí misma y de nuevo queda parada así hacia arriba. Muchas veces he contemplado con horror este toque de campanas y pude verlo muy fácilmente desde la calle porque las campanas no cuelgan adentro en la torre sino afuera en los ventanales y aberturas. Yo no serviría para campanero sin el temor de que la campana [99] cayera de pronto

sobre mí. En vista de este modo de tañer yo pensaba y temía que la campana se lanzara por entre el ventanal de la torre y cayera hacia afuera sobre las casas o a la calle. Pero —como yo he oído— hay seguridad y sería un extraño destino que las campanas originaran semejante cosa. Cuando se toca con todas las campanas en conjunto, no son tiradas entonces, sino que ellos toman el badajo o como se le llama el corazón y tañen en forma que presenten al oído una pieza ordenada al igual como si fuera una música. [100]

Thomas Falkner (1774). Descripción de la Patagonia (selección)²¹⁰

No es mi propósito describir el reino de Chile por cuanto ya lo ha hecho el padre Ovalle; por lo tanto, me limitaré a aquello que yo mismo he visto y que es menos conocido en Europa.

El perfil de la costa en mi mapa se funda en el de *D'Anville* de la América del Sur, mejorado por *Bolton*; el de las islas Malvinas responde a los últimos descubrimientos; y el del estrecho de Magallanes se ha levantado sobre el de *Bernetti*, capellán que fue de la armada de *Bougainville*.

Algunas modificaciones he introducido en la costa oriental, que visité en el año de 1746, como también en la región del cabo de San Antonio, donde estuve viviendo algunos años. En la descripción que hago del interior, por lo general, me he ajustado a las propias observaciones, porque lo he recorrido en gran parte, estableciendo así la ubicación de los lugares, las distancias que los separan, y los ríos, las montañas y las selvas que contienen. Donde no me ha sido dable penetrar me he valido de las relaciones de los indios naturales y de cautivos españoles que habían vivido años entre ellos y posteriormente habían sido rescatados. Entre los tantos que me sirvieron de informantes estaba el hijo del Capitán Mansilla, de Buenos Aires, quien vivió prisionero seis años entre los *Tehuelhets*, y que había recorrido la mayor parte de la región de aquellos indios; y también el gran cacique *Cangapol*, que [51] vivía en *Huichin*, sobre las márgenes del río Negro. He tratado de dibujar su retrato por lo que me acuerdo de él. Su persona y su traje están representados en el mapa, como también los de su mujer *Huenec*. Este caudillo, llamado el cacique Bravo por los españoles, era alto y bien proporcionado. Debió medir unos siete pies y pulgadas de alto, porque parado yo en puntas de pie no podía alcanzar la corona de la cabeza. Lo traté mucho e íntimamente e hice algunos viajes con él. No me acuerdo haber visto indios alguno que aventajase a *Cangapol* en más de una o dos pulgadas, y *Sausimian*, su hermano, no pasaba de los seis pies de alto. Los Patagones o Puelches son gente corpulenta; más nunca tuve noticias de esa nación de gigantes tan mentada por otros, y esto que he visto individuos de todas las tribus de los indios australes.

²¹⁰ La selección corresponde a la Introducción, y al Capítulo 2, intitulado "Descripción del país de los indios". Corresponde a las páginas 51-52; 69-87, de la edición de 2008, realizada por Analía Castro.

Según mis propias observaciones, y las informaciones que me han proporcionado otras personas, me veo obligado a darle al país más extensión de este a oeste que la que se le asigna en el mapa de *D’Anville*; porque no me es posible conciliar lo que en él consta con las relaciones de los indios, ni con lo que yo mismo pude observar en cuanto a las distancias entre los lugares. En tierra misma de españoles, me parece que se incurre en error, visto que se cuentan entre Córdoba y Santa Fe cuarenta leguas menos que las que hay en realidad. El camino cruza un llano sin interrupción, sin un solo montículo que se diga entre ambas ciudades; y no obstante esto, no hay postillón que se anime a andarlo en menos de cuatro o cinco días, con ser que los postillones en aquella tierra se andan sus veinte leguas y más diarias.

No me parece que persona competente haya jamás observado la longitud de estos lugares, de suerte que pueda uno fundarse en ella para fijar los respectivos meridianos de los diferentes puntos del hemisferio austral. Los errores de los geógrafos, al presentar esta tierra como más estrecha que lo que es en realidad, pueden atribuirse a la dificultad de hacer observaciones exactas al circunnavegar el cabo de Hornos, debido a la velocidad y variedad de las corrientes: véase la relación detallada de todo esto en la traducción inglesa de Relación histórica del viaje a la América meridional, de Antonio Ulloa, tomo 2, capítulo 2. [52]

[...] La gente de estos países no es gran cosa como soldados, y tan descontentos se hallan con el gobierno español, el mal estado de los negocios, la carestía de todo lo que son mercaderías de ultramar, lo que es peor, los impuestos exorbitantes, etcétera, que de buen grado se verían súbditos de cualquier otra nación que los libertara de la opresión en que se hallan sumidos. Y, todo esto, no obstante, el país entero está sin más defensa que un poco tropa veterana en Buenos Aires y Montevideo, y bastaría tomar estas dos plazas para que todo el país se sometiera con solo hacer un paseo militar por él, porque los criollos se unirían con el enemigo, cualquiera que fuese.

La pérdida de estas dos plazas despojaría a España de los dos únicos puertos que posee en estos mares para socorrer a las embarcaciones que han de pasar por el cabo de Hornos al mar del Sur. Antes de la expulsión de los jesuitas de las misiones del Paraguay, podían haber sido auxiliados eficazmente por los indios Guaranés, armados y bien disciplinados como estaban, y que habían ayudado a vencer a los insurgentes rebelados del Paraguay y a expulsar a los portugueses de la Colonia del Sacramento, y así constituirse la defensa más poderosa con que contaba este tan importante país. [72]

[...] En persona, descubrí la coraza de un animal que constaba de unos huesecillos hexágonos, cada uno de ellos del diámetro de una pulgada cuando menos, y la concha entera tenía más de tres yardas de una punta a la otra. En todo sentido, no siendo por su tamaño, parecía como si fuese la parte superior de la armadura de un armadillo, que en la actualidad no mide muchos más que un jeme de largo. Algunos de mis compañeros también hallaron en las inmediaciones del río Paraná el esqueleto entero de un yacaré monstruoso, algunas de sus vértebras las alcancé a ver y cada una de sus articulaciones era de casi cuatro pulgadas de grueso y como de seis de ancho. Al hacer examen anatómico de los huesos me convenció, casi fuera de toda duda, que este crecimiento inusitado no procedía de la acreción de materias extrañas porque encontré que las fibras óseas aumentaban en tamaño en la misma proporción de los huesos. Las bases

de los dientes estaban enteras, aunque las raíces habían desaparecido y se parecían en un todo a las bases de la dentadura humana, y no de otro animal cualquiera que jamás haya visto. Estas cosas son bien sabidas y conocidas por todos los que viven en estos países, de lo contrario no me hubiese atrevido a mencionarlas.

El río Paraná tiene la propiedad extraordinaria de convertir varias sustancias en piedra de la más dura. Cuando se lo descubrió, era navegable en barcos de poco calado hasta la ciudad de Asunción, pero desde entonces el acarreo de limo ha sido tan considerable que aun los buques de tamaño menor no pueden subir aguas arriba de Buenos Aires; los navíos de calado mayor y los navíos de guerra se ven obligados a descargar en Montevideo. Se necesita tener buenos prácticos en este río, para salvarse de embicar en uno de los dos bancos, el banco inglés y el banco Ortiz; no tiene tres brazadas con fondo duro de piedra. [77]

[...] Los puertos para embarcaciones que hay en este río son: Buenos Aires, la Colonia del Sacramento, la bahía de Barragán, la ensenada de Montevideo y el puerto de Maldonado. Hay muchos otros, como para naves menores, principalmente en las bocas de varios ríos que desaguan en él.

Buenos Aires (si hemos de hablar la verdad) no tiene puerto, y solo un río abierto, expuesto a todos los vientos, y tanto más es así, desde que la poca agua en la costa obliga a las embarcaciones a fondear a tres leguas de la tierra. Los vientos en este lugar, sobre todo si corren del sur, son muy violentos, y las naves se ven obligadas a proveerse de fuertes cables y anclas para tal surgidero.

El Puerto de la Colonia del Sacramento le lleva alguna ventaja, por el amparo que le proporciona la isla de San Gabriel y la tierra que es más elevada, como también porque las naves pueden acercarse más a la costa. No obstante todo esto, es demasiado abierto y expuesto a los vientos, y no faltan peñascos y bajíos, y para poder entrar con seguridad hay que valerse de un práctico. [84]

[...] La bahía de Barragán que se halla a doce leguas al sudeste de Buenos Aires, también es anchurosa y muy abierta, y la tierra que la rodea es muy baja, mientras que los navíos de mayor calado solo pueden llegar a unas tres leguas de la costa. La única protección con que cuentan (si tal nombre les corresponde) son unos bancos sumergidos que rompen la fuerza de la marejada, pero que a la vez sirven de estorbo serio para la entrada y salida; en los grandes temporales no impiden que las naves corten las amarras y naufraguen sobre ellos.

Montevideo es el mejor, y para el caso el único buen puerto de este río. Parece que los españoles se han hecho cargo de la importancia de este lugar por el mucho empeño que han manifestado en fortificarlo, pues es plaza mucho más fuerte que la de Buenos Aires. La entrada a este puerto es angosta y pasa por un estrecho entre dos puntas de la tierra. Hacia la parte del oeste se levanta un cerro que se divisa desde doce leguas, y aun desde dieciséis, y es el que da nombre a este lugar.

Las proximidades del cabo del oeste son peligrosas en razón de los peñascos que cubren las aguas, pero la entrada por el lado del este es más honda y más segura. Más allá de la punta del oeste, hay una batería cuadrada levantada en la misma orilla del agua, cuando la vi era solo de

pedra y barro, pero después, según creo, la han vuelto a rehacer de cal. La bahía desde la entrada tiene una legua y media de fondo y es casi redonda, dentro de ella, hacia la parte del este, está un islote lleno de conejos al que los españoles dan el nombre de la isla de los conejos. La tierra que rodea al puerto es tan elevada que no hay tormenta que no lo afecte (y eso que son formidables las que corren por este río), pues el agua se conserva siempre calma como un charco, y hay agua como para naves de superior calado. Vi una [85] de estas aquí que antes perteneció a los Estados de Holanda (y que a la sazón era propiedad del Marqués de Casa Madrid), había tomado puerto para descargar. El fondo es fango puro.

Atrás de la batería se halla la pequeña ciudad de Montevideo que ocupa toda esa parte del promontorio que forma la punta oriental de la bahía. Las fortificaciones siguen al norte y son un trabajo ajustado a las reglas modernas de la arquitectura militar, a saber, una línea tirada de mar a mar, desde el fondo de la ensenada hasta dar con el río principal, encerrando así todo el promontorio, un cubo o baluarte en el medio que da frente al campo y está bien provisto de artillería, y un castillo bastante fuerte con cuartel para los soldados, todo de bóveda. Hacia la ciudad sólo se extiende la muralla con zanja a uno y otro lado. Este lugar tiene a su gobernador y una guarnición de cuatrocientos a quinientos hombres, gente veterana.

El otro costado de la bahía carece en absoluto de toda fortificación, y sobre el alto cerro no se ha levantado ni siquiera una triste atalaya, no obstante que ese cerro ocupado por un enemigo podría molestar, y mucho, a la batería, a la ciudad y a la guarnición por causa de su mucha altura a pesar de que median unas cuatro o cinco millas entre unas y otras.

El último puerto es el de Maldonado. Es una ensenada abierta del lado norte de la entrada al Plata, protegido del viento sudeste por una pequeña isla que lleva el mismo nombre. Los españoles tienen aquí una pequeña fortaleza guardada por un destacamento de soldados. Es cuanto conozco de este puerto que jamás he visitado.

La banda septentrional del Río de la Plata es tierra muy accidentada con cerrillas bastante altas, y hasta cordones de montañas; la riegan muchos ríos y arroyos, de los que algunos son muy considerables. Los más grandes de estos son: el Santa Lucía, el Uruguay y el río Negro, que desagua en el Uruguay como a diez leguas de su desembocadura. Es país muy fértil, produce toda clase de cereales, si se cultiva como es debido abundan en él muchas clases de excelentes maderas. Todos los ríos y arroyos son de [86] agua dulce. Allí están pobladas estancias de españoles, pero el interior, al norte de Montevideo, se halla en poder de los infieles *minuanes*.

Los *Charonas* y *Garones* son dos naciones que en otro tiempo fueron muy numerosas pero que han sido completamente destruidas por los españoles. En este territorio hubo antiguamente una cantidad inmensa de ganado manso y alzado, y aquí aumentan más que en la banda austral del Río de la Plata. Aún hoy hay grandes majadas de ovejas y rodeos de ganado vacuno, muy poco caballar. Cerca de Montevideo se halla mucha cantidad de contrahierba, y podrían darse allí todos los productos de Europa.

El territorio español tiene por límite hacia la parte del norte el río Grande que lo separa de las poblaciones portuguesas en el Brasil. [87]

Referencias

- Durán López, F. (2002). “La autobiografía como fuente histórica: problemas teóricos y metodológicos”. *Memoria y Civilización*, 5, 153-187. Recuperado de: <https://revistas.unav.edu/index.php/myc/article/view/33806>
- Falkner, T. (1774 [2008]). *Descripción de la Patagonia. Geografía, recursos, costumbres y lengua de sus moradores (1730-1767)*, editado y anotado por Analía Castro. Buenos Aires: Continente.
- Furlong, G. (1920). *De cirujano hereje a misionero jesuita. Thomas Falkner, S.J., 1707-1784*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Furlong, G. (1936). *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*, Tomo II. Buenos Aires: Peuser.
- González Mezquita, Ma. L. (2015). “La Paz de Utrecht y su impacto en el mundo atlántico. Una aproximación a partir del caso del Río de la Plata”. *Anuario de Estudios Americanos*, 72(1), 97-124. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5094035>
- Justo, S. (2015). “Revisitando la Descripción de la Patagonia del padre Thomas Falkner. Modelos retóricos y escritura jesuita”. *Atek Na*, 5, 233-269. Recuperado de: <https://plarci.org/index.php/atekna/article/view/158>
- Maldavsky, A. (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC.
- Morales, M. (2011). “La respiración de ausentes. Itinerario por la escritura jesuítica”. En G. Wilde (Ed.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e Imperios Coloniales en las fronteras de la cristiandad* (pp. 31-59). Buenos Aires: SB.
- Mörner, M. (1968). *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Paidós.
- O’Neill, C. y Domínguez, J. (Dir.) (2001). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S. I. – Universidad Pontificia de Comillas.
- Page, C. (2011). *Siete ángeles. Jesuitas en las reducciones y colegios de la antiguo provincia del Paraguay*. Buenos Aires: SB.
- Palomo, F. (2014). “Introducción. Clero y cultura en el mundo ibérico en la Edad Moderna”. En *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)* (pp. 11-26). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Paucke, F. (2010 [1780]). *Hacia allá y para acá (Memorias)*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura.
- Perrone, N. (2016). “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas”. *Anuario IEHS*, 31(1), 149-172. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5536039>

- Rosso, C. y Cargnel, J. (2012). “Historiadores y etnógrafos: escrituras jesuíticas en el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke”. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 3, 62-77. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/4599>
- Vassallo, N. (2018). “Las reducciones jesuíticas del sur del Imperio español: los conflictos fronterizos y la acción misional (1742-1753)”. *Revista Latinoamericana de História*, 8(20), 161-184. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6720928>
- Zanetti, S. (2013). “Las memorias de Florian Paucke: una crónica singular de las misiones jesuítas del Gran Chaco argentino”. *América Sin Nombre*, 18, 178-189. Recuperado de: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/35353>

Los autores

Coordinadores

Bubello, Juan Pablo

Juan Pablo Bubello es Doctor en Filosofía y Letras -orientación Historia-, por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de General San Martín. Docente e investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en la historia cultural de la Europa Moderna. Ha dictado cursos, conferencias y seminarios en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario y Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeñó como profesor invitado para impartir seminarios de posgrado, cursos y conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México (México), Pontificia Universidade Católica de Campinas (Brasil), la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil), Universidad de Costa Rica (Costa Rica), y Universidade Federal de Goiás (Brasil) y por el Instituto Max Planck (Alemania). Entre su producción, (2010) *Historia del esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos*, con Cristina Lucchini, (2008) *Formas de organización capitalista en el siglo XX*, y junto con José Ricardo Chaves Francisco de Mendoca Júnior (editores) (2018) *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*, así como numerosos artículos en revistas académicas especializadas argentinas y del extranjero.

Carzolio, María Inés

Doctora en Historia Medieval y Moderna Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y profesora titular de Historia General IV, FaHCE-UNLP (hasta 2017) y en la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR hasta 2012. Su área de especialización es la Historia social. Es autora de numerosas aportaciones en Historia Moderna de España tales como: (2001) con Vasallo, R.L. y Da Graca, L., *Documentación del Monasterio de Santo Toribio de Liébana. Apeos de 1515 y 1538*; (2003) *Inclusión/ exclusión. Las dos caras de la sociedad del Antiguo Régimen*; (2005) con Barrera, D. (comp.) *Política, Cultura, Religión. Del Antiguo Régimen a la formación de los Estados Nacionales. Homenaje a Reyna Pastor*; (2010) con Lagunas C. y Fernández, R., *El Antiguo Régimen. Una mirada de dos mundos: España y América*; ha participado en obras colectivas como (2002) "Antroponimia servil en el Noroeste hispánico. Los siervos de Celanova, Sobrado y Samos" en *Genese medievale de l'anthroponymie moderne*, vol. V, coord.

por M. Bourin-Derruau y P. Chareille, Université de Tours; (2002) “En los orígenes de la ciudadanía en Castilla. La identidad política del vecino durante los siglos XVI y XVII”, *Hispania*, CSIC; (2004) “La ciudadanía de Antiguo Régimen en Castilla-Aragón y Francia. Diego Pérez de Mesa, Juan Costa y Juan Bodin” en Joseph Fontana. *Història i projecte social. Reconnexement a una trajectòria*; (2008) “Sobre forasteros y vecinos. Prácticas de reciprocidad en los concejos rurales de la periferia castellana durante la modernidad temprana” en J. Gallego (comp.) *Habitar, Producir y Pensar el Espacio Rural, de la Antigüedad al Mundo Moderno*; entre otras muchos artículos y publicaciones en el ámbito académico nacional como en el internacional.

Pereyra, Osvaldo Víctor

Doctor en Historia Moderna de Europa por las Universidades de Mar del Plata y de Cantabria (Santander) España. Investigador categorizado por la Universidad de La Plata en donde se desempeña también como docente titular en la Cátedra de Historia General IV (Historia Moderna). Integrante de la Red de Historia Moderna de la Universidad Nacional de Mar del Plata / la Red de Intercambio Universitario en Historia del Mundo Hispánico de la UNLP de la que es director de la Colección de Monográficos HisMundI, así como integrante del Grupo de Investigación en Arquitectura Tardo-gótica de la Universidad de Cantabria, Santander, España, bajo la dirección de la Dra. Begoña Ruiz Alonso y el Dr. Julio Polo Sánchez. Desde la Historia social y la llamada nueva historia política estudia la conformación de las elites de poder y las redes de dependencia entre los linajes y las familias señoriales del reino de Castilla (siglos XIV-XVI) así como las dinámicas de interacción entre elementos nobiliarios y oligarquías urbanas en la temprana modernidad. Entre su producción historiográfica figuran: (2015), *De Infanzones a Patricios: Castro Urdiales y su elite de poder. Reconstrucción de un universo urbano en el litoral marítimo cantábrico castellano (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Editorial Académica Española. Junto con Emir Reitano y Julián Carrera (2015) *Articulación territorial en los espacios plurales de las Monarquías Ibéricas (Siglos XVI-XVIII)*, FaHCE-UNLP; junto a otros autores (2017) *Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica Libro homenaje a la trayectoria de la profesora María Inés Carzolio*; entre otros artículos en libros y revistas especializadas.

Autores

Cavagnaro, Nahuel Enrique

Doctor en Historia (2020) por la Università degli studi di Teramo (Italia), con la tesis titulada “Los Salvago: una red genovesa trasatlántica.1580-1660”. Director: Francesco Benigno. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (2016), investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales en calidad de tesista becado, participante del proyecto PIMAMT. Colaborador en distintos proyectos editoriales promocionados por la Universidad Nacional de la Plata, los principales: “El Antiguo Régimen: Sociedad, política, religión y cultura en la Edad Moderna” coordinado por los doctores: María Inés Carzolio, Osvaldo Víctor Pereyra y Juan Bubello con la escritura del capítulo: “El

mundo urbano en el antiguo régimen”; y escritor en el libro homenaje a María Inés Carzolio titulado: Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica: “Los hombres de negocios: las redes genovesas en la edad moderna”. Participante del congreso internacional: La trata de esclavos en el Atlántico Ibérico siglos XVI-XVIII” desarrollado en la Universidad de Sevilla.

García, Jonatan Gastón

Doctorando y Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Es Ayudante Diplomado de la cátedra Historia General IV de la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Cs. Sociales, UNLP-CONICET). Actualmente estudia el discurso médico y demonológico en la obra de Johann Wier (siglo XVI). Participa en proyectos de investigación y coordina el grupo de estudios “Magia, ciencia y demonología en la Temprana Modernidad” (CleFi, IdIHCS). Es miembro del consejo de redacción de la Revista Sociedades Precapitalistas. Ha realizado una estancia de investigación en la Université de Pau et de Pays de l’Adour (2014-2015). Recibió el premio Joaquín V. González (2017) que otorga la UNLP.

Macías, Facundo

Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en calidad de becario. Ha publicado artículos en revistas tanto nacionales como extranjeras (Sociedades Precapitalistas, Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Church History, Bulletin of Spanish Studies, Studia Historica. Historia Moderna, Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, entre otras) Su trabajo aborda, por un lado, la figura autointerpretativa de la reformadora y visionaria carmelita Teresa de Ávila (1515-1582) y sus formas de exploración prácticas y literarias para construir un locus de enunciación legítimo de sus palabras y obras. Por el otro, la figura teresiana interpretada por sus biógrafos tempranos en el desarrollo hagiográfico de su imagen, en su expresión significativa de un modelo conductual para la catolicidad en su conjunto, así como su manifestación simbólica en cuanto delatora de la subjetividad políticamente situada de sus intérpretes.

Reitano, Emir

Profesor (1989), Licenciado (1992) y Doctor en Historia (2004) egresado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y Master en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata (2001). Profesor Titular Ordinario de Historia Americana Colonial en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Profesor Invitado en la Universidad Torcuato Di Tella. Director del Centro de Historia Argentina y Americana de la Universidad Nacional de La Plata Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia. Es director del proyecto interinstitucional Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana junto con el doctor Osvaldo Víctor Pereyra. Ha dictado

seminarios de posgrado en universidades nacionales y extranjeras. Sus líneas de investigación se centran en el entramado historia social rioplatense en el siglo XVIII.

Sisto, Sebastián

Profesor en Historia (2020) por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becario del Consejo Interuniversitario Nacional (Programa de Estímulo a las Vocaciones Científicas) con el plan “La Formación del Estado Moderno Inglés. Los Estuardo, redes de poder y Guerra Civil”. Se desempeña como adscripto alumno en la cátedra de Historia General IV (Historia Moderna de Europa) entre 2019-2021. Actualmente es colaborador del proyecto de investigación “Política, cultura y poder en los espacios urbanos del mundo atlántico (Iberoamérica, siglos XVI-XIX): conflictos y resistencias” (UNLP, H936) e integrante del Programa Interinstitucional El Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana (IdIHCS-UNLP).

Uncal, Lucía

Profesora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata y becaria doctoral por la misma institución. En su rol docente se desempeña como ayudante diplomada en la cátedra de Historia General IV de la Facultad de Humanidades; y como profesora suplente de Historia Social General en la Escuela de Teatro de La Plata. Como investigadora se encuentra desarrollando su tesis doctoral en torno a las prácticas y tácticas de actores y actrices en la conformación del campo teatral profesional en los territorios de la Monarquía Hispánica. Su trabajo académico se encuentra enmarcado dentro del Programa Interinstitucional El Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana (IdIHCS-UNLP) y el proyecto Rebellion and Resistance in the Iberian Empires SXVI-XIX (Unión Europea-RISE). A su vez, integra el equipo de Estudios Interdisciplinarios sobre Trabajo y Artes (EITyA). Desde el 2008 se desempeña en diferentes áreas de la cultura y el arte, especialmente la radio, las artes performáticas y la gestión. Junto con Pablo Moro (coordinadores) (2020) *Buenos vientos. Circulación, resistencias, ideas y prácticas en el Mundo Atlántico de la Modernidad temprana*.

Vassallo Nahuel

Profesor y Licenciado en Historia (UNICEN), Especialista en Programas y Políticas Socioeducativas (Ministerio de Educación de la Nación), Doctorando en Historia (UNLP). Es becario doctoral del CONICET en el Centro de Estudios Sociales de América Latina (Facultad de Ciencias Humanas - UNICEN - CIC), bajo la dirección de la Dra. Andrea Reguera, y docente del Instituto del Profesorado de Arte de Tandil. Fue becario del Consejo Interuniversitario Nacional (Programa de Estímulo a las Vocaciones Científicas), del programa Investiga Cultura (Ministerio de Cultura de la Nación) y de la École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques de la Casa de Velázquez (Madrid). Es integrante del proyecto de investigación “Circulación de individuos, transferencias culturales y formación de saberes en la construcción de la territorialidad y la dinámica socio-cultural de la historia argentina en los siglos XVIII-XX. Fundamentos del poder y la acción política”.

Autobiografía, historia y memoria : historias de vida como recursos en la enseñanza de la Historia Moderna / Juan Bubello ... [et al.] ; coordinación general de Juan Bubello ; María Inés Carzolio ; Osvaldo Víctor Pereyra.- 1a ed.- La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2023.
Libro digital, PDF/A - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2216-8

1. Historia. 2. Autobiografías. I. Bubello, Juan, coord. II. Carzolio, María Inés, coord. III. Pereyra, Osvaldo Víctor, coord.
CDD 907

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2023
ISBN 978-950-34-2216-8
© 2023 - EduLP

S
sociales


EduLP
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA