ISSN 2469 - 0341

» *Bibliotheca Augustiniana* «

Vol. VII Año 2016 *Julio - Diciembre*

Orden de San Agustín
Buenos Aires – republica Argentina

» BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA « ISSN 2469-0341

VOL. VII

AÑO 2016 JULIO - DICIEMBRE

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P - SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

CONSEJO DE REDACCIÓN

María Paula Rey / Julián Barenstein

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

Belén A. Carreira

CONSEJO CIENTÍFICO

Antonio Bueno García / Universidad de Valladolid - Soria

Julieta Cardigni / UBA - Conicet

Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile

Silvia Magnavacca / UBA - Conicet

Fr. José Guillermo Medina / OSA

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

Pablo Ubierna / UBA - Conicet - SAEMED

Silvina Vidal / UNSAM

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

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

Secretaría y Redacción
Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476

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

http://www.bibcisao.com
https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar
https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires
https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana

ÍNDICE

Editorial 5

Artículos 8

Antigüedad Tardía 9

"Ni cristiano ni mago". El problema de la conversión en la hagiografía sirio-oriental
Hector R. Francisco, IMHICIHU-CONICET, UBA 10

O Imaginário ligado ao Mal na Vita Sancti Aemiliani
Germano Miguel Favaro Esteves, Universidade Federal Paulista 28

Las visiones de San Sergio en la leyenda de San Qardagh: Imaginería marcial y Santos militares en la hagiografía de la Iglesia del Oriente
Iván Rey, UBA 53

Temprana Modernidad 85

Empatía y morbo: representaciones del martirio de San Serapio en casos particulares del arte español y americano (s. XVI-XIX)
Sofía Maniusis, UBA 86

Suplementa Historica Augustiniana 105

Comentarios Bibliográficos 161

Crab, M., *Exemplary Reading. Printed Renaissance Commentaries on Valerius Maximus (1470-1600).*
Julián Barenstein, UBA 162

Montero Tortajada, Encarna (2015). *La transmisión del conocimiento en los oficios artísticos. Valencia, 1370-1450.*
Sofía Maniusis, UBA 167

Daniel Nuß, *Die Hagiographischen werke Hildeberts von Lavardin, Baudris von Bourgueil und Marbods von Rennes: heiligkeit Im zeichen der*

Kirchenreform und der Reecriture.
Pablo D. Guzmán, AIEP 170

Teófilo Viñas Román OSA, *El Ordo Sancti (Beati) Augustini y la Orden de San Agustín*.
Pablo D. Guzmán, AIEP 172

Libros Recibidos 174

Normas de Presentación y Publicación de Trabajos 180

EDITORIAL

El registro hagiográfico es sin duda una de las tradiciones escritas más importantes y prolíficas del acervo cultural cristiano. La santidad y el culto a los santos, elementos fundamentales del cristianismo desde sus orígenes, conoce una larga trayectoria historiográfica que ha abordado el fenómeno desde múltiples perspectivas (sociales, culturales, simbólicas, económicas, políticas, etc.).

Con motivo de la conmemoración a 1700 años del nacimiento de San Martín de Tours, patrono de la Ciudad de Buenos Aires, hemos convocado a la presentación de trabajos para el ***I Coloquio de Hogiografía Tardoantigua, Medieval y Moderna: perspectivas hagiográficas desde Latinoamérica***, que se desarrolló el 4 y 5 de noviembre, con el anhelo de poder constituir una mesa de diálogo y critica de los trabajos hagiográficos en los ámbitos regionales, su actualidad, su alcance y su proyección. Entre las orientaciones temáticas, además de los trabajos referidos a la figura de San Martin de Tours, fueron bienvenidos los aportes más generales a los estudios sobre la producción hagiográfica, algunos de los cuales fueron seleccionados para el presente Volumen de nuestra revista. El Coloquio intentó ofrecer un espacio para colegiar el quehacer historiográfico en relación a este tópico, buscando

reflexionar y promover nuevas líneas de investigación sobre el amplio campo de la hagiografía cristiana, tanto en su vertiente Occidental como Oriental.

Estamos convencidos que este primer paso ha sido de mutua edificación y ha sido muy promisorio para todos los que participamos en generar una nueva instancia de colaboración académica más allá de límites geográficos. Sin duda, esta tarea, la de ser un *puente*, es el motor vital de la revista que tiene en sus manos.

En este número entonces, presentamos una selección de los trabajos que fueron expuestos y discutidos durante el Coloquio y que esperamos enriquezca de igual forma al lector.

Equipo Editorial

ARTÍCULOS

ANTIGÜEDAD TARDÍA
ALTA EDAD MEDIA

Bibliotheca Augustiniana ISSN 2469-0341 Vol. VII 2016 Julio - Diciembre

“Ni cristiano ni mago”. El problema de la conversión en la hagiografía sirio-oriental

Dr. Héctor R. Francisco
IMHICIHU-CONICET/UBA

Resumen

Este trabajo analiza las formas de pertenencia religiosa en el Irán sasánida a partir del estudio de la apostasía en la hagiografía sirio-Oriental. Como hipótesis sostendremos que los hagiógrafos cristianos abordaron el problema de la apostasía del cristianismo hacia la religión imperial (el zoroastrismo) a partir de la oposición entre cristianismo y zoroastrismo como la pertenencia unívoca a dos comunidades rituales mutuamente excluyentes. No obstante, esos mismos relatos sugieren que en la práctica los límites interconfesionales resultaban ambiguos.

Palabras clave

Hagiografía, Antigüedad Tardía, Martirio, Irán

Abstract

This paper explores the forms of religious allegiance in Sasanian Iran analyzing the notion of Apostasy in East-Syrian Hagiography. Christian hagiographers addressed apostasy as the result of the opposition between two separate and mutually exclusive religious communities. Notwithstanding this emphasis on conflict, hagiography concealed that confessional boundaries were in fact ambiguous.

Key Words

Hagiography, Late Antiquity, Martyrdom, Iran

La *Crónica de Siirt* (compuesta por un escritor árabe cristiano anónimo en el siglo X AD) refiere una curiosa anécdota acerca de un sacerdote cristiano persa que se había convertido al zoroastrismo para complacer al *Šāhānšāh* Kūšraw II (590-628). Intrigado por la sinceridad de la apostasía del sacerdote, el monarca decidió ponerlo a prueba. De acuerdo con el cronista, que tomó el episodio de la *Crónica* (hoy perdida) de Daniel Bar Maryam (siglo VII)[1] el rey persa convocó al sacerdote apóstata ante su presencia para interrogarlo. El cronista comienza su relato de la siguiente manera:

En los días de este Kūšraw, había un presbítero (*qas*) que había abjurado del cristianismo (*kafr balnaṣranyah*) por un intenso amor por la vida terrena y por el deseo de sus bienes (*min šedah maḥabtha aldunya wa rağbat fa malaḏuha*) y se unió al magianismo (*wa ṣar mağūsyā*). El rey lo había honrado y elevado pero deseaba probarlo para saber si su cambio era por una intención correcta o por el deseo por la vida terrena (*rağbat fa aldunya*).[2]

Durante la *epíclesis* el rey vio al clérigo revestido por lenguas de fuego y rodeado por un coro de ángeles. Cuando finalizó la liturgia, el sacerdote quedó "despojado de aquello de lo que estaba vestido". Ante el portento, Kūšraw agradeció a Dios por la revelación y dijo al presbítero "Tú no eres ni cristiano ni mago". El monarca informó al Católico Īšō'yahb[3] y le consultó acerca de la manera más conveniente de tratar al apóstata. Sin embargo, el Católico eludió participar en la decisión aludiendo que "corresponde al rey, dijo, de

[1] Sobre la Crónica de Daniel bar Marīam ver los trabajos de Erika Degen (1968a) (1968b) y Muriel debié (2015: 609-610).
[2] *Crónica de Siirt*, LIX, (Scher y Griveau, 1919: 147).
[3] Católico de la *Iglesia de Oriente*, Īšō'yahb I (582-595 AD).

ordenar y hacer lo que sea justo". [4]Finalmente, el rey ordenó que el sacerdote fuera crucificado y sus bienes confiscados.

Este episodio resulta particularmente significativo ya que algunos de los detalles en su desarrollo resultan difíciles de explicar. Entre otras cosas, la inverosímil resolución del dilema real sugiere que la relación entre praxis ritual e identidad religiosa era, a los ojos del autor de la anécdota, de una naturaleza muy diferente a nuestra moderna concepción de pertenencia religiosa. En efecto, tanto la disociación entre la disposición mental del celebrante (un apóstata) y la eficacia de la celebración litúrgica como el desinterés del Católico por el destino del sacerdote revelan que "ser cristiano" en el imperio sasánida, implicaba una competencia con variadas formas de identidad que no eran, desde un punto de vista, mutuamente excluyentes. El objetivo de este trabajo será responder los interrogantes planteados por la anécdota, analizando el problema de la identidad religiosa a partir de la noción de apostasía en la hagiografía sirio-oriental. La hipótesis que guiará nuestro trabajo es que los hagiógrafos cristianos del imperio sasánida presentaban la apostasía como un proceso análogo a la conversión: esto es como el resultado -estable y unívoco- de un proceso interno de redefinición de la personalidad, que involucraba un cambio radical de la conducta. Pero, por otro lado, esa analogía era puesta en entredicho por prácticas que implicaban cierta indefinición. Dicha indefinición reflejaría una preocupación directa por el alto grado de integración de los cristianos en la sociedad sasánida que hacía borrosos los límites entre las comunidades religiosas.

[4] *Crónica de Siirt*, LIX, (Scher y Griveau 1919, 148).

En tal sentido, intentaremos ubicar el cristianismo en el imperio sasánida en un contexto más amplio, en particular, con los desarrollos de la identidad cristiana en el mundo mediterráneo. La Iglesia del imperio romano tardío debió enfrentar un conjunto de "paganismos" imperfectamente articulados más allá del ámbito local. Por el contrario, la Iglesia en el imperio sasánida se enfrento a una estructura relativamente organizada a la que, a falta de una definición más apropiada, llamaremos zoroastrismo. Aunque el zoroastrismo estaba lejos de conformar una "Iglesia" organizada en torno a ideas y prácticas que constituyeran una ortodoxia religiosa, la "religión de los magos", fuertemente vinculada a la monarquía, constituyó un elemento primario de la cohesión social de la aristocracia sasánida. Por tal razón, la hagiografía siríaca del período sasánida presentaba a cristianos y magos como dos sistemas de creencias análogos e irreconciliables. Los límites que separaban a ambos sistemas eran teológico-rituales, instituyendo un conjunto de prácticas como constitutivas de dicha diferencia. Por el contrario, la monarquía sasánida no percibió tal diferencia como exclusivista, permitiendo eventuales ámbitos de solapamiento. En suma, al presentar la apostasía como un fenómeno estable y lineal, la hagiografía cristiana del imperio sasánida intentaba fijar los límites de la identidad religiosa en un contexto de extrema fluidez.

Por último, no es el propósito de este trabajo hacer una reflexión teórica sobre el concepto de apostasía –ni su equivalente de conversión. Nos basta con recordad que ambos conceptos implican complejos procesos tanto de orden psicológico individual

como social.[5] La hagiografía da un espacio privilegiado a la dimensión individual pero, al mismo tiempo, presentan escenarios mucho más complejos en los que la subjetividad está marcada por múltiples tensiones derivadas de la inscripción de los individuos en múltiples redes de pertenencia.

Antes de avanzar con el problema que abordaremos, es necesario hacer una breve descripción del contexto religioso en el que se desarrolló la *Iglesia de Oriente*. El problema de la conversión ha sido mayoritariamente abordado desde una perspectiva unidireccional, esto es, hacia el cristianismo, dando poco lugar al proceso inverso. En el caso del cristianismo en el imperio sasánida, Muriel Debié (2010) ha puesto en relieve la ambigüedad de las adscripciones religiosas en particular en lo referido a las diversas comunidades cristianas. Aunque Debié realiza un importante aporte al problema, no aborda en profundidad un elemento que consideramos crucial: ¡cuáles son los criterios a partir de los cuales se define la pertenencia a una comunidad religiosa? En efecto, el modelo de religiosidad moderna basado en la relación íntima y personal con la divinidad no puede transferirse a otros períodos históricos sin problemas (Schmitt, 2001). El imperio sasánida era, en términos religiosos, un complejo mosaico en el que coexistían en una inestable paz diversas comunidades religiosas. Desde el Cáucaso a Jorasán cohabitaban judíos, maniqueos, budistas, hinduistas, diversas formas de paganismo y gnosticismo y una variada gama de sectas cristianas: entre las que se destacaban los marcionitas y (al menos desde el siglo V) la ortodoxia nicena. Este mosaico religioso se encontraba sometido a la religión del monarca y los estratos

[5] Al respecto nos apoyamos en los aportes teóricos de Nock (1933); Mills y Grafton (2003); Kendall y otros (2009); Papaconstantinou, McLynn y Schwartz (2015).

superiores de la aristocracia persa, esto es, el Zoroastrismo. Este "zoroastrismo", al que las fuentes cristianas presentan como un rival religioso coherente, era un heterogéneo conjunto de prácticas rituales que, en mayor o menor medida, se organizaban en torno a ideas que se identificaban con la pertenencia a un grupo étnico-religioso. Este grupo se definía a partir de la distinción entre *ēr* (iranio) y *an-ēr* (no iranio) como dos grupos con contornos definidos basados en un parentesco legendario sustentado en una cultura compartida. Esta distinción se superponía con la distinción entre *wehdēn* (quien practica la buena religión) y *agdēn* (toda otra forma de religiosidad ajena al zoroastrismo normativo, ya sea prácticas rituales heteronormativas como otras religiones) (Daryaee, 2005). En suma, la pertenencia a la comunidad zoroastriana no era un asunto de voluntad individual sino una herencia colectiva. Dicho de otra manera, zoroastriano se nace, no se hace. Desde este punto de vista, la idea de conversión o apostasía no presupone un acto íntimo de conexión emocional con la divinidad sino la participación de los ritos comunitarios. Así, el zoroastrismo se define por su dimensión ética y, al mismo tiempo, ritual. Mediante la correcta ejecución de los ritos propiciatorios, el *wehdēn* colabora con la obra creadora de Ahura Mazda (Mendoza Forest, 2011).

Una tradición -que se remonta al período sasánida pero reproducida en las fuentes de los siglos IX y X- considera a la apostasía como un pecado que pone en peligro la pureza de la creación y, en consecuencia, sólo puede expiarse con la muerte.[6] Pero la situación en la antigüedad tardía parece haber sido ligeramente diferente. Richard Payne ha demostrado la capacidad de

[6] *Dādestān Ī Dēnīg*, 41. 3-5, *Cf.* (Jaafari-Dehaghi, 1998).

la monarquía Sasánida de integrar las elites religiosas a un esquema en el que la religión zoroastriana era hegemónica pero no exclusiva. En este sentido, la oposición entre *wehdēn* y *agdēn* no era abrupta sino que estaba mediada por estadios intermedios en los que otros sistemas rituales podían colaborar con el mantenimiento del orden cósmico (Payne, 2015).

Como es de esperar, la hagiografía cristiana hace numerosas referencias a magos convertidos al cristianismo. Dichas hagiografías también hacen referencia a que el castigo reservado a los apóstatas, al menos desde mediados del siglo V, era invariablemente la muerte. La literatura Pahlavi reafirma esta tendencia prohibiendo categóricamente la conversión y el matrimonio con cualquier forma de *agdēn* (Mokhtarian, 2015). Así, aquellos que abandonaban la *wehdēn* eran considerados *Margarzān* "reos de muerte".[7] El mártir Šāpūr y los diez mártires de Bēth Garmaī estuvieron entre los primeros casos de aplicación de una normativa que castigaba la apostasía y el proselitismo.[8] Pero recién en el reinado de Yazdegerd II (438-457) la persecución de conversos al cristianismo adquirió cierta sistematicidad. Esta tendencia se reafirmó bajo Kūšraw I y Kūšraw II, cuyos reinados parecen haber sido particularmente conflictivos al respecto. No sería imprudente relacionar esta tendencia a la sistematización con un avance del cristianismo entre las capas más altas de la aristocracia sasánida. En efecto, estas medidas parecen principalmente dirigidas contra los miembros de la aristocracia de la planicie Irania y Armenia -y en especial contra los miembros de la familia real- mientras que las aristocracias locales de

[7] Cf. *Mēnōg ī Xrad,* 48/36.
[8] *AMS* IV, 184-188; (Herman 2013); (Herman, Persian Martyr acts under King Yazdgird I 2016, 36-45, 46-53).

Iraq no parecen haber sufrido una presión particularmente notable por sus orientaciones religiosas. A lo largo del siglo VI el tópico del hijo del rey ejecutado por haberse convertido al cristianismo se convirtió en una verdadera tradición literaria. Los mártires legendarios Gūbralāhā,[9] Behnam[10] son los mejores ejemplos de esta categoría. La historia del obispo miafisita Aḥūdemmēh relata que este fue ejecutado por haber convertido a uno de los hijos del rey Kūšraw I (Nau, 1909). Incluso circularon narrativas que atribuían a los mismos reyes una conversión que, no obstante, mantuvieron en secreto por temor a los magos.

No obstante, existen muchos indicios dentro de las mismas narrativas que sugieren que la legislación dirigida contra los apóstatas no tuvo sistematicidad. En efecto, como en la mayoría de los sistemas legales pre-modernos, la aplicación de las leyes que penaban la apostasía dependía de las circunstancias políticas. Como ha señalado Richard Payne, nunca hubo una conversión en masa de los zoroastrianos y los casos registrados suelen ser individuales, aunque socialmente significativos. Los casos de Mār Qardag (Walker 2006) y Ṭahmīzgard (independientemente de la historicidad de ambas historias),[11] o de los casos (históricos) del Católico Mār Abā (m. 552) y Gregorio Pīrgūšnasp (m. 542) (Bedjan, 1895: 347-394) son significativos al respecto. Todos ellos pertenecían a los escalones medios y altos de la aristocracia sasánida y su conversión no provocó la intervención inmediata de las autoridades civiles. No obstante, podemos distinguir entre aquellas historias más tempranas y con mayor cantidad de elementos legendarios y las que tienen mayor

[9] *AMS* IV, 141-163.
[10] *AMS* II, 397-441.
[11] *AMS* II, 507-537.

historicidad. En efecto, mientras que en los casos de Qardag y Ṭahmīzgard (personajes legendarios) la ejecución sigue sin mediaciones a la conversión, en los casos de Mār Abā y Gregorio la conversión no parece haber llevado directamente a su ejecución. De hecho, en el caso de Mār Abā aunque el santo era un reputado converso del zoroastrismo y que las acusaciones en su contra se repetían, nunca se le aplicó las penas prescriptas por la apostasía.

Algunos casos de las hagiografías cristianas ejemplifican con claridad la ambigua actitud de los zoroastrianos ante las identidades religiosas. Un primer ejemplo se encuentra en el *Martirio de Narsaī*.[12] Este texto refiere que un noble zoroastriano, llamado Adūrfarrōbag, se convirtió al cristianismo y donó tierras a un sacerdote (*qašīšā*) cristiano llamado Šabōr para construir una iglesia en agradecimiento por la cura de una enfermedad. Cuando el rey tomó conocimiento de la conversión de Adūrfarrōbag, y que éste había construido una iglesia en su propiedad, le exigió que la transformara en un templo de fuego. Adūrfarrōbag no sólo accedió a transformar la iglesia en templo pagano, sino que también revirtió su lealtad hacia la religión ancestral. El resto de la historia poco aporta al problema de nuestro trabajo. Pero debemos detenernos brevemente en la descripción que hace el hagiógrafo de la forma en que el mago se vinculó con la religión cristiana. En efecto, para el autor la flexibilidad de la nobleza zoroastriana al recurrir a "especialistas en lo sagrado" cristianos no genera mayor tensión. Sólo después de que el sacerdote le dejara en claro las condiciones para su curación, Adūrfarrōbag abandonó "el temor de los magos" (*deḥltha damgūšē*). Así, la conversión y la construcción de la iglesia

[12] *AMS* IV, 170-180.

ocurrieron como efecto del reconocimiento de la eficacia de la liturgia cristiana en restablecer el orden natural (es decir, la curación). Como ha destacado Payne al analizar esta historia, es posible que el *Martirio de Narsaī* refleje una percepción del universo religioso en la que los límites no se construían a partir de una oposición sino en el marco de una jerarquía. En tal sentido, para el mago la identidad cristiana ocupaba un lugar subsidiario, pero positivo, en el mantenimiento del orden cósmico. Aunque no podemos decir que el cristianismo pueda incluirse en el concepto de *wehdēn* es indudable que, al menos en algunos casos, los límites confesionales podían ser transgredidos sin mayores efectos perniciosos. Sólo después de la intervención real el noble persa revirtió la situación. Al mismo tiempo, la transformación de la iglesia en un templo de fuego no supuso una transformación radical en la subjetividad de Adūrfarrōbag.

Esta historia es coincidente con los numerosos casos en los que la nobleza zoroastriana (llegando al monarca mismo) establecía relaciones de patronazgo con comunidades religiosas subordinadas, protegiendo a su clero y financiando la construcción de santuarios.[13] Al mismo tiempo, si la aristocracia y la realeza sasánida podían ejercer el patronazgo sobre los clérigos (y monjes) cristianos sin que necesariamente esto supusiera un cambio en sus lealtades religiosas, el clero cristiano adoptó una actitud igualmente flexible. Los testimonios de la hagiografía conceden poco espacio a la flexibilidad. No obstante, las tensiones en el relato mismo suponen que, en muchos casos, la inflexibilidad de los santos en aceptar los tratos con sus rivales religiosos era un discurso prescriptivo. En efecto, si

[13] Evagrio Escolástico, *Historia Eclesiástica*, VI, 21. (Whitby, 2000: 311-314).

Adūrfarrōbag financió la construcción de la iglesia, el sacerdote Šabōr aceptó el patronazgo del mago no sin antes exigir de aquel la conversión.

Otras historias revelan un contexto con mayores tensiones. La *Historia de Simeón Bar Ṣabba'ē* narra un episodio relativo a la ejecución del eunuco Gūhštāzād quien realizó sacrificios a los dioses compelido por el rey Šabōr II (*circa* 340 AD). En efecto, el eunuco sacrifica siguiendo los consejos de sus colegas cortesanos que le sugirieron una actitud flexible: "haz la voluntad del rey por una vez y luego permanece en tu devoción (*deḥltakh*)".[14] La historia finaliza con la reprimenda del santo que genera el arrepentimiento del apóstata:

> *No es un pecado por el que puedo absolverte ni una ofensa por la que puedo perdonarte. ¡No has pecado, has cometido un sacrilegio! Has negado (kphar) a tu Dios, ¿quién puede perdonarte? Y te has alejado (šābeq) del Mesías que te dio tu vida [...] por un poco de sufrimiento (qalīl ūlṣānā) te asustaste y perdiste tu vida (es decir la vida eterna).*[15]

Para el autor, la ruptura de los límites entre las confesiones constituye el peor de los pecados posibles. Así, la religión del monarca es descripta como una amenaza externa, que aleja a los hombres de Dios ya sea por el miedo como por la ambición. En ese contexto, el consejo de los cortesanos que recomiendan una actitud flexible ante las presiones del monarca es la expresión de las

[14] *Historia de Simeón Bar Ṣabba'ē,* 27, (Smith, 2014: 110).
[15] *Historia de Simeón Bar Ṣabba'ē*, 32, (Smith, 2014: 112).

tensiones de aquellos miembros de la comunidad cristiana que buscaban medios de ascenso social.

Otro caso significativo proviene de la biografía del Católico Mār Abā I (540-552 AD).[16] Como señalamos, Abā era un mago converso y un hombre educado tanto en la *Weh-dēn*[17] como en la tradición literaria cristiana y clásica (en efecto viajó por el imperio romano y estudió en la famosa escuela de Nísibis). Abā es un buen ejemplo del carácter sincrético de esa porción de la aristocracia persa en proceso de cristianización. El Católico fue un gran polemista y un ardiente defensor de la ortodoxia (nestoriana) pero al mismo tiempo un hábil manipulador de las convenciones culturales iranias. Estas capacidades de manipular los límites interconfesionales se pueden apreciar en su controvertida reforma, emprendida *circa* 544, del clero y el laicado de la *Iglesia de Oriente*.[18] Durante su funeral ese carácter sincrético se manifestó en la competencia entre cristianos y zoroastrianos por el control de su cuerpo. En efecto, ambas comunidades se enfrentaron por darle piadosa sepultura (en el caso cristiano depositarlo en la nave de la catedral de la capital imperial, para los zoroastrianos arrojarlo a los perros). El interés primario del hagiógrafo era establecer que el carisma del obispo trascendía los límites confesionales. Así, Abā (o *Patrīg* como se llamaba en persa) siendo de origen zoroastriano era aún digno de ser sepultado de acuerdo a la religión ancestral a pesar de haberse convertido al cristianismo y que, además, se transformó en el líder de la comunidad de creyentes. Cualquiera sea la historicidad de la anécdota, la actitud de los magos -quienes

[16] *Historia de Mār Abā*, (Bedjan, 1895: 206-274).
[17] "La buena religión" i.e. el zoroastrismo.
[18] Sobre los variados aspectos de las reformas de Mār Abā ver los trabajos de Christelle Jullien (2008) y Richard Payne (2015: 93-126).

demostraron habilidad política y flexibilidad al acompañar el cortejo que depositó el cadáver del santo hasta su lugar de descanso final en el monasterio de Slīq del otro lado del Tigris- resultaba verosímil a una audiencia cristiana.

Los ejemplos hasta aquí citados demuestran que para los cristianos del imperio persa el problema de la conversión era un problema individual y a la vez social. Las adscripciones religiosas podían ser flexibles en una sociedad en las que las relaciones de patronazgo eran fundamentales en el reparto de los recursos y el poder. A pesar de su insistencia en la naturaleza intolerante de la monarquía, la hagiografía cristiana del período sugiere (no sin cierta incomodidad) que la actitud de la monarquía y la nobleza zoroastrianas era de una gran adaptabilidad. A diferencia de su rival romano, la monarquía sasánida -a pesar de su estrecha relación con el zoroastrismo- no reclamaba ningún tipo de uniformidad religiosa (Becker, 2014). Por supuesto, esto no supone confundirlo con el concepto moderno de tolerancia religiosa. Por el contrario, la violencia religiosa era moneda común, pero objetivo no era eliminar sino incluir en una jerarquía en cuya cúspide estaba la religión del rey. En el siglo III el mago Kīrdīr podía vanagloriarse de haber perseguido a todo un abanico de religiones (entre ellos a los cristianos) (Gignoux, 1991: 69-70). Pero la persecución dirigida por Kīrdīr no tuvo (como en el caso de las persecuciones romanas del mismo siglo) el objetivo de eliminar subversivos religiosos, sino someterlos a la autoridad de los magos. Con ese mismo espíritu, algunos reyes sasánidas (como Šabōr II y Yazdegerd II) no dudaron en aplicar brutalmente su autoridad ante el menor desafío al *statu quo* religioso. Pero dicho statu *quo* nunca fue considerado como

imperativo excluyente (de la manera que fue concebido en el imperio romano) sino que estaba basado en una estricta jerarquía en la que diferentes identidades religiosas eran eventualmente instituidas como partícipes del orden cósmico. Mientras que judíos, cristianos e hindúes (y probablemente budistas) parecen haber sido percibidos dentro de esta lógica otras comunidades religiosas como los maniqueos fueron perseguidas sistemáticamente.

Por otra parte, los líderes cristianos podían aprovechar esta flexibilidad en función de su propia agenda. No obstante, esta flexibilidad tenía sus costos. La entrada de los cristianos en las redes de patronazgo de la aristocracia sasánida ofrecía oportunidades de consolidar su posición, pero al mismo tiempo, implicaba el riesgo de borrar los límites confesionales, generando un sincretismo indeseado. En consecuencia, la insistencia de la literatura hagiográfica en la constancia de los mártires en su resistencia contra los embates (a veces por la violencia, a veces por la seducción) de los paganos encubría las tensiones propias de una comunidad religiosa plenamente integrada a su entorno social.

Volviendo al párrafo citado al principio de mi exposición, podemos ver que dicha anécdota refleja una preocupación central de los líderes cristianos, esto es, ¿cómo integrarse a una sociedad cuyos lazos son religiosos (pero flexibles) y al mismo tiempo mantener intacta la identidad cristiana? La respuesta a esta pregunta subyace en la virtual confusión entre hagiografía y martirio como géneros literarios. En mayor medida que en la literatura cristiana occidental, en la hagiografía sirio-oriental ascetismo y martirio son elementos complementarios. La literatura martirial ofrecía una herramienta pertinente ya que empujaba al límite el dilema de la identidad

religiosa: asimilarse o morir por la fe. En ese sentido la hagiografía sirio-oriental aspiraba a definir aquello que en la práctica podía permanecer indefinido, presentando a magos y cristianos como identidades irreconciliables y antagónicas.

Bibliografía

Becker, A. (2013). “Martyrdom, Religious Difference and "Fear" as a Category of Piety in the Sassanian Empire. The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh”: *Journal of Late Antiquity,* 2.2, 300-336.

Becker, A. (2014). “Political Theology and Religious Diversity in the Sasanian Empire”: Hermann, G. (ed.), *Jews, Christians and Zoroastrians. Religious Dynamics in a Sasanian Context*, Piscataway, Gorgias Press, pp. 7-25.

Bedjan, P. (1895). *Histoire de Mar Jabalaha, de tres autres Patriarches, de un prêtre et de deux Laïques, Nestoriens,* París, Harrasowitz.

Daryaee, T. (2005), “Ethnic and Territorial Boundaries in Late Antique and Early Medieval Persia (Third to Tenth Century)”: Curta, F. (ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages,* Tornhout, Brepols, pp. 123-138.

Debié, M. (2010). “Devenir Chrétien dans L'Iran Sassanide: des récits hagiographiques”: Ingelbert, H., Destephen, S., y Dumézil, B.

(eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, París, Picard, pp. 331-358.

Debié, M. (2015). *L'écriture De L'histoire En Syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre Hellénisme et Islam,* Lovaina, Peeters.

Degen, E. (1968a). "Daniel bar Maryam: Ein nestorianischer Kirchenhistoriker": *Oriens Christianus,* 52, 45-80.

Degen, E. (1968b) "Die Kirchengeschichte des Daniel bar Maryam, eine Quelle der Chronik von Se'ert?": *Zeitschrift der deutschen morgenländischenländischen Gesellschaft, Supplementa 1.2 (XVII), Deutscher Orientalistentag vom 21 bis 27 Juli 1968*, 1968b: 511-516.

Gignoux, P. (1991). *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*. Lovaina, Peeters.

Herman, G. (2016). *Persian Martyr acts under King Yazdgird I*. Piscattaway, Gorgias Press.

Herman, G. (2013). "The Passion of Shabur, Martyred in the 18th year of Yazdgird with a Fragment of the Life of Mar Aba Catholicos": *Journal of Semitic Studies,* 58, 121-130.

Jaafari-Dehaghi, M. (1998). *Dadestan i Denig, part 1: Transcription, Translation and Commentary* . París, Association pour l'avancement des études iraniennes.

Jullien, C. (2008) "VIe siècle, un Temps de réformes en Iran. Échos dans l'Eglise syro-Orientale?": *Parole de l'Orient,* 33,: 219-232.

Kendall, C., Nicholson, O., Phillips, W., y Ragnow, M. (2009). *Conversion to Christianity from Late Antiquity to the Modern Age*.

Minneapolis, Center for Early Modern History, University of Minnesota.

Mendoza Forrest, S. (2011). *Witches, Whores, and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*. Texas, University of Texas Press.

Mills, K. y Grafton, A. (2003). *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*. Rochester, University of Rochester Press.

Mokhtarian, J. (2015). "The Boundaries of an Infidel in Zoroastrianism: A Middle Persian Term of Otherness for Jews, Christians, and Muslims": *Iranian Studies,* 48: 99-115.

Nau, F. (1909). "Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme" *Patrologia Orientalis 3*. París, Firmin & Didot.

Nock, A. D. (1933). *Conversion : the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, Oxford University Press.

Papaconstantinou, A., McLynn, N. y Schwartz, D.L. (2015). *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. Farnham, Burlington, Ashgate.

Payne, R. (2015). *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland, University of California Press.

Scher, A. y Griveau, R. (1919) "Histoire nestorienne inédite : (Chronique de Séert). Seconde partie. (II)" *Patrologia Orientalis 13.4*. París, Firmin & Didot.

Schmitt, J.C. (2001) "La croyance au Moyen Âge." *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essai d'anthropologie médiévale,*, París, Cerf, pp. 77-96.

Smith, K. (2014). *The Martyrdom and History of Blessed Simeon Bar Ṣabba'e*. Piscataway, Gorgias Press.

Walker, J. T. (2006). *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley, University of California Press.

Whitby, M. (2000). *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool, Liverpool University Press.

O Imaginário ligado ao Mal na *Vita Sancti Aemiliani*

Dr. Germano Miguel Favaro Esteves[1]
germano_esteves@hotmail.com

Resumo

A *Vita Sancti Aemiliani*, Vida de Santo Emiliano, configura-se como uma obra de caráter campesino e eremítico e foi redigida entre os anos de 631 e 645, pelo bispo Bráulio de Saragoça, no contexto hispano-visigodo do século VII. Para essa fonte, interessa-nos traçar considerações acerca do imaginário ligado ao Mal, pois, ao analisar a obra de Bráulio, podemos vislumbrar, devido ao ambiente em que viveu o santo e a suas intervenções milagrosas, que o Diabo, no sentido de antagonista, ocupa grande parte do relato. Como pudemos observar no conjunto de milagres descritos na *Vita*, um terço nos remete à figura demoníaca, tornando-se uma fonte privilegiada para a análise de tal aspecto.

Palavras-chave

Imaginário; Mal; Hispânia Visigoda; Hagiografia; São Emiliano.

Abstract

The Vita Sancti Aemiliani, St. Millan´s Life, is a work of rural and eremitical features and was written between the years 631 and 645, by Bishop Braulio of Zaragoza, in the Visigoth context of the seventh century. For this source, it concerns us to make some considerations about the imaginary linked to evil, for when analyzing the work of Braulio, it can be seen, because of the environment in which lived the saint and his miraculous interventions, that the devil, in the sense of antagonist, takes great part of the story. As we have seen in the set of miracles described in the Vita, a third brings us to the demonic figure, becoming a prime source for the analysis of this aspect.

Keywords

Imaginary; Evil; Hispania; Hagiography; San Millan.

[1] Doutor pela Universidade Estadual Paulista (UNESP- Faculdade de Ciências e Letras de Assis), pós-doutorando pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis)

Introdução

O trabalho que aqui apresentamos nos remete a um conjunto de fontes que, deixadas por muito tempo a um plano secundário nos estudos históricos, nos últimos anos têm-se configurado como documentos significativos para o estudo da sociedade e imaginário na época tardo-antiga e medieval: as hagiografias. Porém, o termo "hagiografia" não é contemporâneo à produção das obras. Este é utilizado desde o século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto esse novo ramo do conhecimento, como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos.

No entanto, apesar de o termo ter nascido algum tempo mais tarde, a literatura hagiográfica cristã teve início ainda na Igreja Primitiva quando, a partir de documentos oficiais romanos ou de relatos de testemunhas oculares, eram registrados os suplícios dos mártires[2].

Tratando diretamente do gênero, muitos autores consideram a hagiografia como um tipo específico de literatura. Como mostra Carbonell, o próprio fato de tal literatura ser designada pelo termo hagiografia, tornado muitas vezes pejorativo pelos historiadores, pode fazer crer que já não se trata de história[3]. Do ponto de vista de Leclerq, para os homens da Idade Média, quando estes escreviam sobre santos, acreditavam estar fazendo história [4] . Como contraponto, em um trabalho que discute como os estudiosos, de Gibbon a Gadamer, compreenderam a hagiografia, Thomas J.

[2] Delehaye, H., *Les Légendes Hagiographiques, 4ª ed,* Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973, p. 24.

[3] Carbonell, C., O. *Historiografia,* Lisboa, Teorema, 1987, pp. 58-59.
[4] Leclerq, J., *L´amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, CERF, 1957, p. 154.

Heffernan defende que os hagiógrafos medievais consideravam seus textos como históricos e, para compô-los, desenvolveram categorias específicas[5].

Inseridas nesse âmbito estão as realidades metafísicas e transcendentes, que, no âmbito das formulações e percepções humanas que escreveram a história e nela se inscreveram por meio de imaginários e suas projeções no social, suscitaram comportamentos, palavras e obras, entre essas últimas, as literárias e artísticas[6]. Le Goff destacava que:

> [...] o imaginário pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra[7].

O imaginário pode, assim, ser considerado um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, congregando sistemas simbólicos das mais variadas formas, operando na construção de representações diversas. De acordo com essa definição, existe uma interface possível do imaginário não apenas com o campo das "representações", mas também com o âmbito dos "símbolos"[8]. Nesse

[5] Haffernan, T. J., "*Sacred Biography as a historical narrative: testing the tradition, Gibbon to Gadamer*" en *Sacred Biography: Saints and their biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 66.
[6] Amaral, R., *Da renúncia ao mundo à abolição da história: o paraíso no imaginário dos Pais do Deserto*. Campo Grande, Editora UFMS, 2011,p. 18.
[7] Le Goff, J., *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1980, p. 12.
[8] Barros, J. D'Assunção., "Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica" en *Labirinto: Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*.

sentido, deveremos lembrar que é possível falar em "simbólico" apenas quando um objeto, uma imagem ou uma representação são remetidos a uma dada realidade, ideia ou sistema de valores que se quer tornar. Uma imagem, portanto, pode-se ver revestida de significado simbólico, conforme veremos adiante com o exame de algumas imagens apropriadas politicamente[9].

Hilário Franco Júnior afirma que todo imaginário é um sistema, não uma mera acumulação de imagens, sendo um grupo coerente delas, articuladas segundo a essência de suas mensagens e das formas assumidas para veiculá-las[10]. Assim, para ter uma apreensão verdadeira, a imagem deve estar em conexão com outras imagens, cumprindo seu papel como instituidora de discurso, ganhando sentido e, conscientemente ou não, expressando determinadas cosmovisões[11]. Toda imagem nasce de um imaginário e o realimenta, fazendo com que nesse processo, deveras espontâneo, os sentimentos veiculados escapem ao seu autor, ultrapassando o nível do indivíduo. Se amor, desejo, esperança, angústia, medo, qualquer estado afetivo, configuram-se como transtemporais e transpessoais, suas modalidades de exteriorização são datadas, contextuais e coletivas[12]. Ou seja, nenhuma imagem é, portanto, pensada e formulada ao bel-prazer do homem; ele o faz direcionado e compelido por seu contexto sociocultural e religioso próprio[13].

Rondônia: Universidade Federal de Rondônia. Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo71.html#_ftn1>. Acesso em: 12/04/2015.

[9] *Id, Ibid*.

[10] FRANCO JÚNIOR, H., "*O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu*" en *Os três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, 2010, p. 75.

[11] *Id*, p. 75.

[12] *Id*, p. 75.

[13] Amaral, R., *op.cit*, p. 19.

Os recursos simbólicos, contudo, só fazem sentido no seio de determinado imaginário social adequadamente estruturado em relação a referenciais inteligíveis para a maioria da sociedade. Como nos mostra Baczko,

> [...] exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar ao ilusório uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provam, se necessário fosse, o caráter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc.[14]

Desse modo, como muito bem explica Hilário Franco Júnior,[15] em quase toda sociedade imaginária – e aqui poderíamos nos

[14] Baczko, B., "*Imaginação Social*", en *Enciclopédia Einaudi, V. 5. Antropos-Homem,* Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985, p. 298- 299.
[15] Franco Júnior, H., *A Cocanha*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 15.

reportar à realidade hagiográfica, porque é quase sempre também imbuída do maravilhoso – ter-se-á a forte presença de uma sociedade concreta, por meio do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos. Sobre o pensamento analógico medieval, completa o autor: "[...] é por isso que o pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças sem negar contudo as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais".[16]

Sobre as relações entre história e literatura, Franco Júnior destaca que a primeira é uma reconstrução imaginária do passado feita no presente, uma reconstituição realizada a partir de material fragmentário e necessariamente comprometido pelos dados sociais das épocas passadas que o produziram, e pelos dados culturais do historiador, que, na manipulação dessas fontes, não está isento de seu próprio momento histórico, sendo que, portanto, toda nova reformulação resulta da associação original de elementos até então dissociados, com cada nova associação respondendo a demandas, individuais ou sociais, do presente que a realiza[17]. Por sua vez, a literatura também é uma elaboração imaginária, que também congrega referências ao seu presente. A literatura é menos ficcional e arbitrária do que pensam alguns, pois, em certo sentido, mesmo os sentimentos veiculados pela literatura escapam ao escritor, ultrapassando o indivíduo, ou melhor, trata-se em grande medida do coletivo falando através do indivíduo[18]. Tanto o historiador quanto o

[16] Franco Júnior, H., "*Modelo de imagem: O pensamento analógico medieval*", en *Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval,* São Paulo, Edusp, 2010, p. 97.
[17] Franco Júnior, H., "*História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha*" en Iannone, C. A.; Gobi, M. V. Z.; Junqueira, R. S. *Sobre as naus da Iniciação, Estudos portugueses de Literatura e História,* São Paulo, Editora UNESP, 1998, pp. 271-272.
[18] *Id, Ibid*, pp. 272-273.

literato filtram e reconstroem o real nas suas obras, criações imaginárias que, devolvidas ao real, modificam-no, pois ambos os discursos são ideológicos e compensatórios na medida em que, tanto o historiador quanto o literato, dentro das especificidades de seus métodos de trabalho e de suas linguagens, concretizam o resultado de suas reflexões em mensagens dirigidas a determinados públicos[19].

Surge, assim, como via para analisarmos a religiosidade e suas relações, o conceito de ideologia. Dada a gama de significados que possa apreender o termo, seguiremos a perspectiva de Georges Duby, que a conceitua "não como um reflexo vivido, e sim como um projeto de agir sobre ele"[20]. O próprio autor define detalhadamente o que entende por ideologia:

> [...] utopias justificadoras, tranqüilizadoras [...] imagens, ou antes, conjunto de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas, pretenderiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível[21].

Tendo em mente essas breves considerações teóricas acerca do imaginário, das representações e do conceito de ideologia, vemos que as ideias cristãs acerca do personagem que atua no polo oposto à luz, o Diabo, remontam, em grande medida, às crenças do Cristianismo

[19] *Ibid*, p. 274.
[20] Duby, G., *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1982 p. 21.
[21] Duby, G., *A história continua*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p. 113.

Primitivo, que, por sua vez, são herança da demonologia dos apócrifos e apocalipses judaicos, sendo utilizadas dentro do Novo Testamento[22]. Lucas apresenta a atuação de Jesus como uma luta contra os demônios. Nos outros três evangelistas, e da mesma forma no restante do texto neotestamentário, vemos que o demônio e sua atuação na marcha da história ocupam um lugar de destaque[23].

Em um estudo baseado na longa duração, podemos vislumbrar como as ideias cristãs acerca do Mal, desenvolvidas no Cristianismo Primitivo foram, evoluíram lentamente, tomando um grande influxo com a Patrística, em que as formulações acerca do Mal, do Diabo, e de sua atuação no mundo, foram apropriadas por hagiógrafos, dando um novo colorido às representações, e, mais precisamente, no contexto do Reino Visigodo de Toledo, foram usadas como estratégias de cristianização da população, mais precisamente aquela que vivia no campo.

É dessa maneira que a análise sobre o Mal e suas representações toma corpo dentro de nosso trabalho. Dessa forma, debruçamo-nos sobre alguns dos documentos do período visigodo, mais especificamente sobre a obra *A vida de São Emiliano* (*San Millan*), fonte em que se notam as características e tópicos literários habituais ao gênero, a qual oferece, pois, um conteúdo panegírico em relação ao protagonista do relato, apresentando circunstâncias e feitos históricos que servem de referência para a contextualização dos fatos narrados na obra.

[22] Blázquez, J. M., *Intelectuales, Ascetas y demônios al final de la antiguedad,* Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, p. 528.
[23] Id, p. 528.

Podemos, assim, analisar o documento hagiográfico como uma das fontes para a pesquisa a respeito da figura do Diabo, pois observamos que, nesse tipo específico de obras, as personagens principais sempre estão envolvidas diretamente no combate com as forças do Mal e suas representações.

Autoria, Obra e Contexto histórico: A *Vita Sancti Aemiliani*[24]

A obra, de caráter campesino e eremítico, foi redigida entre os anos de 631 e 645, pelo bispo Bráulio de Saragoça. Nela, o autor nos remete a um modelo primitivo de *uir sanctus,* o asceta e eremita, dedicado a uma forma de vida que surgiu no Oriente, onde os "padres do deserto", um grupo de santos que congregavam um grande número de pessoas, na maioria necessitados, adquiriram fama e popularidade[25].

A santidade de Emiliano encontrou ampla ressonância dentro de seu período, pois viveu mais de cem anos, entre 473 e 574. As razões de Bráulio ter elegido Emiliano como santo a ser hagiografado ainda são desconhecidas. Possivelmente, tal inspiração advém de um pedido feito pelos irmãos de Bráulio, João e Fronimiano, que lhe contaram sobre a fama e os milagres do santo[26]. Outra justificativa pode ser encontrada na proximidade entre a região onde viveu sua família, Osma, e a ermida do santo[27]. Podemos

[24] Utilizaremos, ao nos referirmos à *Vita Sancti Aemiliani*, a sigla *VE* e, para citações diretas do conteúdo da obra, a sigla *VSE* seguida do capítulo correspondente.
[25] Velázquez, I., *Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias,* Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2005, p. 257.
[26] Braulio De Saragoça, *Vita Sancti Aemiliani*, Ed. crítica de José Oroz, Madrid, Perficit – publicación mensual de estúdios clásicos, Vol. IX (1978), 168.

[27] Linch, C. H; Galindo, P., *San Bráulio Obispo de Zaragoça. Su Vida y sus obras*, Madrid, Instituto Henrique Florez, 1950, p. 256.

supor que a simpatia da família de Bráulio pela propagação da *Regra de João de Bíclaro* e a designação de Fronimiano como abade do monastério de São Millão de la Cogolla, construído sobre o lugar da morte do santo, teria explicado o interesse pela vida de Emiliano e por seu culto. O bispo João, o mais velho dos três irmãos, teria solicitado a Bráulio que escrevesse a vida de Emiliano, e, depois de sua morte em 631, Fronimiano insistiu para que Bráulio terminasse a obra.

Esse dado pode ser encontrado no prólogo da *Vita*, que se constitui de uma carta enviada a seu irmão, o presbítero Fronimiano, na qual o autor explica as circunstâncias em que escreveu a obra[28]. A data de composição da obra encontra-se em poucos manuscritos, mais precisamente em um códice da *Vita*, conservado no monastério de São Milão, que em seu conteúdo mostrava a *VSE* com uma nota final datada de 636[29]. Certamente, esta foi composta após a elevação de Bráulio ao episcopado, em 631.

Ainda, Sandalio A. Tello mostra-nos que são poucas as fontes que informam sobre a vida do bispo de Saragoça[30]. Vemos uma pequena menção à sua vida na obra de Ildefonso de Toledo *De Viris Ilustribus*, em que se destaca sua sucessão na sede de Saragoça, bem como sua grande habilidade intelectual, pois foi autor de uma série de hinos e da vida de Emiliano[31]. Há também uma segunda fonte de informações sobre o autor, provenientes dos poemas de Eugenio de Toledo, companheiro de estudos de Bráulio em Saragoça, mas a

[28] *VE,* 1.
[29] Biblioteca Hispana vetus, I, 376 (PL., 80, 644 A).
[30] Aznar Tello, S., *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una epoca*, Zaragoza, Editorial Heraldo de Aragón, 1986, p. 63.
[31] Ildefonso, *De Viris Ilustribus*, 11.

mais importante fonte sobre sua vida advém de seus próprios escritos[32].

Preocupado tanto com o meio eclesiástico quanto com o político dentro do contexto hispano-visigodo, participa dos concílios IV, V e VI, presididos na cidade de Toledo entre os anos de 633 e 638. É considerado também um dos revisores da *Lex Visigothorum*[33] e das *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha[34].

Ademais, Bráulio pertenceu a uma nobre família hispano-romana que tinha uma grande tradição dentro da Igreja[35]. Bráulio teria nascido por volta do ano 585, e a primeira etapa de sua formação adulta transcorreu sob a orientação de seus irmãos mais velhos, João e Fronimiano, provavelmente na escola do monastério de Santa Engracia, em Saragoça. A segunda etapa de sua formação está, segundo Lynch, vinculada a sua passagem por Sevilha junto a Santo Isidoro[36], por volta do ano de 610, com a idade de vinte e cinco anos. Bráulio, como mostra Ildefonso de Toledo, sucedeu seu irmão João no bispado de Saragoça, após sua morte no ano de 631. Nada sabemos sobre o lugar e o motivo de sua morte, somente possuímos, pelas mãos de Ildefonso, a data em que ocorreu, 651[37].

Voltando à referência hagiográfica, esta se compõe de duas partes distintas: a primeira, como mencionado acima, refere-se a uma carta do autor a seu irmão e presbítero Fronimiano, na qual o

---

[32] Aznar Tello, S. *op. cit,* p. 63.
[33] Osaba García, Esperanza. "*Reflexiones en torno a las leyes visigodas*" en *Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, Vol. 8 (2003), 57-72.
[34] Lynch, C. H.; Galindo, P. *op. cit*., p. 64.
[35] A família de Bráulio, com um padre, dois filhos igualmente bispos, um abade, uma abadessa e outra filha casada com um nobre, formava uma dessas casas ilustres de grandes dignitários eclesiásticos que viviam na Hispânia desde o século IV.
[36] *Ibid,* p. 29
[37] Ildefonso, *De Viris Ilustribus*, 11. "Ele manteve seu bispado por vinte anos".

santo explica-lhe as circunstâncias pelas quais redigiu a *Vita*; e a segunda é a narrativa propriamente dita, seguindo o esquema biográfico do monge, os relatos de seus milagres e sua morte.

Bráulio, de uma forma pastoral, mostra que Emiliano obteve ajuda de um mentor para o seu desenvolvimento espiritual, reforçando a ideia de que, para que o cristão cultive a correta espiritualidade, necessita ter ao seu lado uma pessoa melhor instruída[38]. Tal forma de controle presente na advertência posta por Bráulio na vida de Emiliano reflete o contexto anterior e presente do norte da Hispânia, relativo à grande espiritualidade ascética, um aviso necessário para todos os cristãos católicos do período, visto que naquela região o movimento priscilianista obteve muito sucesso. O ascetismo deveria, segundo algumas regras monásticas, passar por etapas e reconhecer o poder das mais altas esferas eclesiásticas[39].

As fontes mais usadas pelo hagiógrafo para redigir sua obra também se encontram nas Sagradas Escrituras. Ademais, vemos na *VSE* um grande paralelo com a *Vita Martinii*, de Sulpício Severo, dado que pode ser interpretado de diferentes formas. Sob um ponto de vista menos crítico, podemos asseverar que tal coincidência pode configurar-se como um mero *topos* hagiográfico. No entanto, ao analisar o contexto mais exterior da obra, visto o prestígio que gozou Martinho de Tours na Gália e a intensa e presente rivalidade entre francos e godos, podemos conjecturar que, criando um paralelo com Mantinho, Bráulio, com a importante tarefa de redigir a vida de Emiliano, assim o fez com a necessidade de demonstrar uma

[38] *VE*, 9. O mentor de Emiliano, como vemos citado na fonte, foi Felix, um monge que habitava o castelo de Bilibio.
[39] Nas palavras de Isidoro de Sevilha, Emiliano estava perto de tornar-se um Sarabaite, um eremita autônomo, de inspiração própria, que não reconhece a superioridade dos mais altos cargos eclesiásticos na terra. Isidoro De Sevilha, *De ecclesiasticis officiis* (PL 83 537-82).

superioridade espiritual dentro da Igreja visigoda. Constatação que se torna mais clara quando observamos a conversão dos suevos à ortodoxia na Galiza no início da segunda metade do século VI, atribuída, segundo Severo, aos milagres realizados por Martinho de Tours[40].

Tal assertiva poderia legitimar de forma categórica a presença da Igreja visigoda na Galiza, da mesma forma que, pensando por um prisma político, poderia dar mais força aos reis visigodos que representavam o poder de Deus na terra, fazendo com que a paz voltasse a habitar tal região.

O Diabo na *Vida de Santo Emiliano*

Ao analisar a obra de Bráulio, podemos ter em mente, devido ao ambiente em que viveu o santo e a suas intervenções milagrosas, que o Diabo, o antagonista, ocupa grande parte do relato. Do conjunto de milagres descritos por Bráulio na *Vita*, um terço nos remete à figura demoníaca, focado principalmente no combate do santo contra o Mal.

A primeira aparição do Diabo no relato revela uma faceta diferente, em uma luta direta do santo com o Mal. Nessa passagem, o Diabo, retratado como o inimigo da humanidade, chama o santo para o combate: "[...] Se você quiser, provemos a capacidade de nossas respectivas forças e travaremos um combate [...]"[41]. Emiliano implora o auxílio divino e no mesmo instante o Diabo, que se encontrava em forma humana, desaparece no ar.

[40] Sulpicius Severus, *Vita S. Martini,* 1.11.
[41] *VSE,* 7.

Para justificar tal passagem, em que o espírito demoníaco aparece corporificado, Bráulio, valendo-se das Sagradas Escrituras, adverte:

> Se alguém quiçá creia impossível o fato de que um espírito, invisível certamente, possa ser tocado se não em um sentido místico, mostre em que sentido refere-se a sagrada Escritura que Jacó entrou em luta corporal com um anjo, por mais que este fosse bom. Por minha parte me atreveria a dizer o seguinte: que Satanás tentou com menos ousadia a um servo que a seu Senhor; a Emiliano que a Cristo, a um homem que a Deus; a uma criatura que ao Criador[42].

Percebe-se que Bráulio apresenta o Diabo como um ser palpável, corporificado, o que nos remete à construção da representação dos atores sociais por meio da intensificação da figura diabólica. Ademais, a justificativa bíblica usada pelo hagiógrafo configura-se como uma estratégia ideológica em que a representação do embate do santo com Satanás se constrói por meio da recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente.

Nas próximas passagens, encontramos um tema novo dentro dos relatos hagiográficos hispano-visigodos do período: a possessão demoníaca. Vejamos:

[42] *VSE*, 7.

> A um indivíduo, privado do ministério de diácono por estar possuído de forma violenta por um demônio extremamente petulante, depois de sujeitá-lo, o apresentaram ao santo para que o purificasse. O santo varão ordena ao espírito imundo que se retire dele, que, com aspecto frenético e atacado pelo delírio, era movido pela loucura. Não há atraso: o desobediente aprende a obediência; atormentado com penas invisíveis é retirado da morada que havia furtado. A língua do homem, uma vez livre, fez ressoar os louvores de Deus[43].

O homem possuído por uma legião:

> Os espíritos imundos haviam feito como presa o servo de um tal Tuencio, chamado Sibila. Seus parentes o conduziram diante do santo varão: ao vê-lo, perguntou quantos o possuíam; responderam que cinco e cada qual se deu a conhecer por seu nome. Em nome de Jesus Cristo lhes ordenou sair e na hora se retiraram todos em meio a um enorme e terrífico estrondo[44].

Em outro momento, exorciza o servo do conde Eugenio: "Assim mesmo pela força sem igual da onipotência divina curou a um servo do conde Eugenio, em quem o demônio exercia pleno

[43] *VSE*, 12.
[44] *VSE*, 13.

poder, e a quem considerava propriedade sua em virtude da prolongada ocupação”[45].

O santo livra o demônio do senador Nepociano e de sua mulher Proseria:

> Com relação ao os senadores Nepociano e Proseria somente posso dizer que se encontravam tão fundidos pelo matrimonio e também pela possessão diabólica, que se acreditava que em um corpo, unificado pelo vínculo conjugal, morava um só espírito. O maligno, por estar gozando de uma dupla possessão, pensava ter o direito. A cura destas pessoas foi um acontecimento de enorme relevância; e isso sabemos porque a notícia se estendeu por toda a parte, até o ponto que, a não ser pelo passar dos séculos, não se poderia apagar da lembrança. Para que não pareça uma notícia inútil, a tenho introduzida neste lugar, porque todos os Cantabros puderam conhecê-la de olhos e de ouvido. Quando chegaram diante de nosso Emiliano, ordena este ao impuro inimigo que abandone o corpo das pessoas sobreditas; não sendo capaz de modo algum de fazer oposição à ordem, a cumpre. Uma vez liberados, ambos cantam louvores ao Rei dos Céus[46].

Livra igualmente o demônio da filha do curial Maximo:

[45] *VSE*, 14.
[46] *VSE*, 15.

> Com um ataque feroz se havia apoderado também o demônio de uma filha do magistrado Maximo, chamada Columba, que não tinha controle de seus membros; com profunda expectativa é apresentada ante ao servo de Deus para obter a cura; havendo feito o sinal da cruz na frente, na hora obteve o consolo da saúde, por haver sido afugentado e feito sair o demônio[47].

Diante das passagens transcritas acima, podemos traçar importantes considerações a respeito da figura demoníaca e de sua ação. Primeiramente, vemos a recorrência do tema da possessão demoníaca, em caráter direto, em que a intervenção do santo é o único remédio para sanar tais turbações. Bráulio é enfático ao retratar as possessões nessas passagens, as quais não possuem causa, tampouco uma justificativa direta, não existe pecado ou uma ação praticada pelos possessos que poderia justificar a ação diabólica. A principal tensão que encontramos nas passagens acima é aquela que envolve o conflito entre o santo e o Diabo. Ademais, percebe-se que o hagiógrafo não faz diferença entre os segmentos sociais, agindo e combatendo os demônios dentro dos mais variados perfis da sociedade. Vemos a cura de um diácono, dois servos, dois senadores e a filha de um curial.

Com relação ao discurso de Bráulio nessas passagens, nota-se inicialmente um foco ideológico em que, de um lado, por meio da padronização, os cristãos são colocados no mesmo polo, construindo simbolicamente a unidade da crença no Cristianismo e no poder do

[47] *VSE*, 16.

santo como mediador, e, por outro, pela construção simbólica, por meio dos adjetivos e das características atribuídas à figura maléfica. Esta, por sua vez, adquire simbolicamente o papel de antagonista em relação ao santo e, como podemos observar, também reflete o pensamento e os sentimentos do hagiógrafo que se empenha em dar plasticidade às cenas de possessão, o que certamente atinge o público de uma maneira mais comovente.

Na próxima passagem, Bráulio narra o exorcismo de um demônio que habita a casa do senador Honório:

> A mansão do senador Honório albergava um demônio extremamente nocivo e promotor de turbações. Sua presença na mansão era tão horrorosa, que todos os dias realizava as ações mais miseráveis e repugnantes sem que ninguém pudesse suportá-lo. [...] às vezes quando o dono da casa estava sentado à mesa em um banquete, o espírito imundo introduzia entre a comida ossos de animais mortos, e mais vezes lixo; com freqüência, à noite, quando todos encontravam-se descansando, retirava sigilosamente a roupa de homens de mulheres e as pendurava no teto como se fossem roupas de um ato desonesto [...]. Quando chegou a Parpalines (o santo), encontrou tudo tal como haviam referido. Sem dúvida (o santo) experimentou pessoalmente, também naquele lugar, alguns ataques. Ele impôs um jejum, reunindo junto a si todos os presbíteros, que moravam na localidade; no terceiro dia, cumprido o voto do jejum imposto, mescla sal e água, segundo o costume da Igreja, e

> começa a borrifar sobre a casa mencionada. Então o inimigo se precipitou do interior da mansão; e, vendo-se arremessado e separado violentamente de sua própria morada apedrejou o santo. Não obstante, protegido este por um escudo inexpugnável, se manteve incólume. Por fim, o demônio, posto em fuga e vomitando chamas, marchou para o deserto em meio a um odor nauseante[48].

Primeiramente, Bráulio retrata o demônio como um ser extremamente nocivo, agressor e perturbador cujo objeto de possessão é a casa como um todo. A ação deste se dá por duas maneiras: a primeira, inserindo lixo e ossos de animais mortos no banquete da casa, e a segunda, espalhando a roupa daqueles que dormem, colocando-as no teto de forma que simulassem um ato lascivo. Quando Emiliano chega ao local, parece se deparar com uma forma mais danosa de possessão, fato que pode ser justificado pelo jejum de três dias imposto pelo santo e pelo chamado aos presbíteros do local para ajudarem em sua árdua tarefa. Por fim, o santo expulsa o demônio, e este tenta atacá-lo com pedras, mas um escudo sobrenatural o defende, e o ser maligno foge vomitando chamas e exalando um odor fétido.

Observamos que, em um primeiro momento, Bráulio emprega estratégias predicativas por meio da valoração de traços negativos, imputando adjetivos e ações que qualificam o demônio como nocivo, promotor de turbações e de ações miseráveis e repugnantes, que sai vomitando chamas e com um odor nauseante. Essas atribuições

[48] *VSE*, 18.

valorativas nos levam a vislumbrar que o demônio é representado simbolicamente por adjetivos que fazem contraponto com a santidade ou, de outro ponto de vista, que surgem do antropomorfismo com o qual o homem imagina e cria as representações da santidade e dos demônios.

A última passagem da *VE* é marcada novamente pela ação do demônio, dessa vez, contra o santo:

> Dois indivíduos, chamados Simproniano e Toribio, impulsionados por uma tentação diabólica, chegaram à morada do homem de Deus com a intenção de roubar. Embora esteja escrito sobre o justo: "não chegarão a sua pessoa e a praga não chegara até sua tenda"; foi permitido, sem dúvida, que esses tipos, para seu próprio castigo e exemplaridade, chegassem, mas foram impedidos de causar dano; pelo contrário, experimentaram em si mesmos o dano ao serem castigados por Deus[49].

Notamos que os dois ladrões são tentados pelo Diabo a cometer o crime de roubo contra os bens do santo. Dessa maneira, a figura diabólica é retratada como o instigador, característica recorrente em diversos relatos hagiográficos, e, usando uma passagem bíblica[50] que afirma que nenhum mal recairá sobre o justo, a contraria, mostrando que os ladrões tiveram a permissão

[49] *VSE*, 24.
[50] Sl 91,10.

para chegar até a morada do santo. Tal permissão, segundo Bráulio, foi outorgada por Deus para servir a um propósito maior: o exemplo.

Considerações Finais

Com uma mudança de perspectiva não somente com relação ao discurso referente ao Mal, mas também com relação à sua função literária final, Bráulio de Saragoça mostra-nos Emiliano como um santo guerreiro em uma incessante luta contra os demônios. Representando a primeira *Vita* hispana sobre um monge eremita, que habita os lugares onde a tentação e as aparições diabólicas ocorrem com frequência, o ermo, o deserto, a grandeza da santidade de Emiliano encontra-se no combate e na vitória final contra o Diabo e seus seguidores. Discurso que revela, em grande medida, fortes traços do imaginário do período em que as provas fundamentais para revelar a grandeza ou a importância do santo eram o dom da profecia e a *virtus taumaturgica*, concentrada, sobretudo, no dom do santo de exorcizar os demônios[51].

O Diabo na *VE* é um ser tentador, agressor e desafiador para o santo, que toma o corpo e a mente das pessoas, mesmo sem justificativa plausível, enfatizando a figura do ser maléfico e sua presença por meio da descrição dos sintomas da possessão e da ação direta contra o santo. Para dar mais veracidade ao relato, Bráulio faz questão de nomear todos os possessos e todos os lugares onde ocorrem os combates. O Diabo, como podemos analisar na *VE*, não faz distinção do lugar que ocupa sua vítima na sociedade, sendo servo ou senhor, a ação é a mesma.

[51] Valcarcel, V., "*Los demonios en la hagiografia Latina Hispana: Algunas Calas*" en *Cuadernos Del Cemyr,* Vol. 11 (2003), 137.

Assim, o discurso do bispo de Saragoça assume dois objetivos claros: o primeiro é exaltar a figura de Emiliano como um grande santo, um reflexo da ação do Cristo combatente, aquele que luta contra o Diabo nos Evangelhos; o segundo é servir como um alerta aos leitores e ouvintes de que o perigo sempre está à espreita, e o Diabo encontra-se em um incessante ataque contra os cristãos na região por onde atua o santo. Combatendo os ataques físicos com armas espirituais, Bráulio mostra-nos também o poder e a importância da oração contra os seres das trevas e, como forma de exemplo para aqueles que cometem crimes, no caso de Simproniano e Toribio, também expressa o Mal por meio do castigo divino.

Bibliografía

Amaral, R., *Da renúncia ao mundo à abolição da história: o paraíso no imaginário dos Pais do Deserto*, Campo Grande, Editora UFMS, 2011.

Aznar Tello, S. *San Braulio y su tiempo. El fulgor de una epoca*, Zaragoza: Editorial Heraldo de Aragón, 1986.

Baczko, Bronislau., Imaginação Social**,** En: *Enciclopédia Einaudi Volume 5. Antropos-Homem,* Imprensa Nacional, Casa da Moeda,1985, pp 236-292.

Bíblia de Jerusalém revista e ampliada, 3. Ed, São Paulo, Paulus, 2004.

Blázquez, José Maria., *Intelectuales, Ascetas y demônios al final de la antiguedad*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.

Barros, José D'Assunção., *"Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica"*, En: *Labirinto*: Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, Rondônia: Universidade Federal de Rondônia, Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo71.html#_ftn1>. Acesso em: 12/04/2015.

Biblioteca Hispana vetus, I, 376 (PL., 80, 644 A).

Bráulio de Saragoça.,*Vita Sancti Aemiliani,* Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J. Oroz. *Revista Gerion – Textos y Estudios*, Vol.IX, no. 119-120, nov-dec. 1978.

Braulio de saragoça. *Vita Sancti Aemiliani*, Ed. crítica de José Oroz. Madrid , Perficit – publicación mensual de estúdios clásicos, v. IX, n. 119-120, 1978.

Carbonell, C. O., *Historiografia,* Lisboa,Teorema, 1987.

Delehaye, H., *Les Légendes Hagiographiques 4ª ed.* Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973.

Duby, G., *A história continua*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.

Duby, G., *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1982.

Franco Júnior, Hilário., *A Cocanha*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 15.

Franco Júnior, Hilário., *"História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha"*, En: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Márcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares, *Sobre as naus da Iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História,* São Paulo, Editora UNESP, 1998, pp. 271-286.

Franco Júnior, Hilário., *"Modelo de imagem: O pensamento analógico medieval"*, En: *Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval,* São Paulo, Edusp, 2010, pp.93-130.

Franco Júnior, Hilário., *"O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu"*, In: *Os três dedos de Adão*, *Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, 2010, pp.49-92.

Haffernan, Thomas J., Sacred Biography as a historical narrative: testing the tradition, Gibbon to Gadamer, En: *Sacred Biography:*

Saints and their biographers in the Middle Ages, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Ildefonso, *De Viris Ilustribus*, 11.

Isidoro de Sevilha., *De ecclesiasticis officiis* (PL 83 537-826)

Le Goff, J., *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Edições 70, 1980.

Leclerq, J., *L´amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris , CERF, 1957.

Linch, C. H; Galindo, P., *San Bráulio Obispo de Zaragoça, Su Vida y sus obras*, Madrid: Intituto Henrique Florez, 1950.

Osaba García, E.,"Reflexiones en torno a las leyes visigodas", En: *Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 8 , 2003, pp. 57-72.

Sulpício Severo, *Vida de Martin*. *Obras Completas de Sulpício Severo*. Estúdio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer Merino, Madrid, Tecnos, 1987.

Velázquez, I., *Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximacion a sus manifestaciones literárias,* Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

Las visiones de San Sergio en la leyenda de San Qardagh: Imaginería marcial y Santos militares en la hagiografía de la Iglesia del Oriente

Prof. Mg. Iván Rey
UNTreF
irey@untref.edu.ar

Resumen

En el presente trabajo analizaremos un texto representativo de las elaboraciones en lengua siríaca de la Antigüedad Tardía y la Temprana Edad Media. El rico acervo del cristianismo oriental produjo a lo largo de los siglos la aparición de una serie de relatos y vidas de santos que reunían una serie de características específicas. Sin embargo, el estudio de la producción hagiográfica de la Iglesia del Oriente es un campo de estudios relativamente poco explotado hasta las últimas décadas. En esta ocasión, se intentará colaborar a tal esfuerzo de investigación con un breve estudio de algunos aspectos específicos de uno de aquellos textos, la leyenda de San Qardagh, santo de la Iglesia oriental martirizado –según la tradición- en el siglo IV. A través del estudio del texto, analizaremos algunos aspectos de la Iglesia Oriental, erróneamente llamada Nestoriana, así como también la aparición en el relato de rasgos propios de las dignidades militares bizantinas y sasánidas del siglo VI, con el objetivo de aproximarnos a las características de las devociones de los soldados en la Antigüedad Tardía y la Temprana Edad Media. La aparición en la leyenda del Santo de una miríada de referencias a la profesión militar, que el mismo ejercía al momento de su conversión, y la aparición en el relato de San Sergio, santo militar bizantino por antonomasia, hacen posible intentar un acercamiento al complejo mundo del cristianismo oriental por medio del estudio de las representaciones de lo militar en los relatos hagiográficos.

Palabras clave

San Qardagh, hagiografía, santos militares, San Sergio, Bizancio, Reino Sasánida.

Abstract

In the following communication we will analyze a representative Syrian text of the Late Antiquity and Early Middle Ages. Eastern Christianity witnessed through the centuries the emergence of a series of accounts and saint lives which had specific characteristics. However, studies on the Eastern Church hagiographies have been a relatively unexplored field until recently. In this paper, we will try to contribute to this field by studying some specific aspects of the Legend of Saint Qardagh, saint of the Eastern Church, martyred –according to tradition- in the IVth century. Through the study of this Legend, we will analyze some aspects of the Eastern Church - wrongly called Nestorian-, as well as the appearance in the text of features of Byzantine and Sassanid military dignities of the VIth century. Our aim is to identify aspects of the forms of devotion held by soldiers and military groups in the Late Antiquity and Early Middle Ages. The presence in the Legend of Saint Qardagh of many references to the military profession – he was in fact a soldier at the moment of his conversion-, and the appearance of the figure of Saint Serge, the popular Byzantine military saint, allow an approach to the complex world of Eastern Christianity through the study of the representations of military aspects in hagiographies.

Key words

Saint Qardagh, Hagiography, military saints, Saint Serge, Byzantium, Sassanids

Introducción

El estudio del cristianismo oriental ha sido tradicionalmente relegado a una posición periférica por el sistema universitario del hemisferio occidental. Por otra parte, la existencia y las prácticas religiosas de las minorías cristianas que han vivido durante siglos bajo el gobierno de soberanos de otras confesiones en el llamado Oriente Medio, son mayormente ignoradas por la opinión pública. Esta tradicional mezcla de desconocimiento e indiferencia ha revestido caracteres trágicos en los últimos años. En nuestro tiempo, sobre todo a partir del atentado del 11 de septiembre de 2001 y sus derivaciones: las guerras de Iraq, Afganistán, las revueltas durante primaveras árabes y la guerra civil en Siria, han conmocionado a aquellas regiones del orbe. Como consecuencia de tales desarrollos, las formas de vida de los fieles de las iglesias orientales se han visto fuertemente afectadas. Muchos de estos grupos se encuentran actualmente luchando por la supervivencia de sus formas de vida y su religión ancestral.

Es en parte por ello que, en estos tiempos de zozobra para aquellas comunidades pareció, importante avanzar con el estudio de su pasado. Tal como en nuestros días, la situación de frontera del espacio en que habitaban durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media habituaron a los cristianos del oriente a la presencia de los ejércitos en campaña, las operaciones militares, los asedios y la violencia que se derivaba de su accionar. A los conflictos militares se sumaban las esporádicas persecuciones a las que los cristianos orientales eran sometidos por los grandes estados de la época: el Imperio Romano y el Reino Sasánida.

El balance de la situación de las iglesias orientales en los últimos siglos de la Antigüedad fluctuaba de forma significativa según los reinados de los sucesivos monarcas y el grado de agitación religiosa imperante. En el Reino sasánida momentos de tolerancia religiosa se alternaban con feroces persecuciones a los cristianos impulsadas por la elite del clero zoroastriano tradicional. En el siglo IV tal inestabilidad dio como resultado una de las más graves campañas de persecución. La misma se materializó durante el largo reinado de Sapor II (309-379 d.C.). Los motivos de la persecución contra los cristianos se fundaron en la desconfianza del monarca respecto de sus súbditos de aquella confesión en relación las derivaciones de un hecho de gran importancia política y religiosa para el ámbito mediterráneo en el siglo IV: la conversión del emperador Constantino I al cristianismo. La decisión de este de seguir el camino ya recorrido por Armenia y constituirse en un defensor del cristianismo, trajo consecuencias funestas para los cristianos en el Reino Sasánida los cuales comenzaron a ser percibidos como potenciales traidores a la causa real (Daryaee, 2009: 21).

La gran persecución desatada afectó profundamente a la comunidad de la Iglesia del Oriente. Sapor, sospechando de la jerarquía cristiana ordenó la represión de sacerdotes y creyentes con el saldo de miles de muertos. Acusado de mantener correspondencia con el emperador romano, el Patriarca de la Iglesia del oriente, Simeón Bar Sabas alcanzó la santidad al ser martirizado en el 345 d.C. (A.A.V.V., 1846, L.II, IX). Más allá de la escala de la tragedia, aquel episodio de persecución llevó al desarrollo de dos procesos que son de importancia para el desenvolvimiento del presente análisis. En primer lugar, generó una profunda reflexión en la comunidad cristiana del

reino respecto de los peligros de quedar asociados con los avatares de la política internacional del principal rival del Estado Sasánida, el Imperio Romano. Este proceso de doloroso aprendizaje llevó con el tiempo a una diferenciación de la Iglesia del oriente respecto de sus hermanas en el occidente. En segundo lugar, la virulencia de las persecuciones y la profusión de mártires que generó llevaron a la elaboración posterior de numerosos relatos hagiográficos como vehículo de remembranza y herramienta de evangelización y edificación de los fieles de la comunidad. Fue en aquel escenario en que el relato de la vida y pasión de San Qardagh terminó por gestarse. Para el siglo VI, la situación de la iglesia en el Reino sasánida había tendido a estabilizarse, al favorecer los monarcas la consolidación de un patriarcado asentado administrativamente en la capital, Ctesifonte (Walker, 2006, 88-89)

No menos compleja era la situación de los cristianos orientales en el Imperio Romano. En efecto, la creciente conflictividad entre los defensores de las diversas interpretaciones cristológicas, pusieron pronto en una situación compleja a los cristianos orientales en su relación con el patriarcado de Constantinopla y la corte imperial. En el siglo V los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451) terminaron colaborando a la fragmentación de la iglesia católica en dos facciones principales: los monofisitas y los calcedonianos. La progresiva consolidación de un proceso de construcción de una ortodoxia calcedoniana, basada en la preminencia de la iglesia de lengua griega y sus interpretaciones cristológicas en el interior de las fronteras del Imperio Romano del Oriente favoreció el extrañamiento de las iglesias del oriente tanto en el interior como en las afueras del territorio imperial.

La combinación de aquellos factores dotó de una identidad particular a las iglesias del oriente en virtud de su ubicación fronteriza tanto a nivel militar como confesional. Aquella identidad diferenciada dejo necesariamente huella en las creaciones culturales de sus miembros. En tal escenario de diversidad se gestaron una serie de relatos hagiográficos, los cuales necesariamente retuvieron una serie de elementos propios de los procesos históricos en curso, más allá de la intencionalidad edificante y proselitista propia de la tipología del género en cuestión.

En esta comunicación intentaremos avanzar entonces con la revisión de algunos elementos presentes en un relato hagiográfico datado en el siglo VII, la llamada leyenda de San Qardagh, para realizar una aproximación respecto de las representaciones de la violencia estatal y sus protagonistas, los integrantes de las fuerzas de los grandes imperios y sus devociones religiosas. Para ello centraremos nuestra atención en una serie de episodios en los cuales tales evidencias se hacen visibles. Los mismos se hallan en relación con la aparición de uno de los santos militares más representativos del período, San Sergio el cual realiza una serie de apariciones clave para el desenvolvimiento del relato de la vida del futuro mártir y santo, Qardagh.

Santos militares y el problema de la guerra en la Tardía Antigüedad y la Edad Media

El fenómeno de las devociones de santos militares en la Antigüedad tardía y la Edad Media parecería, en primera instancia una contradicción a la ética cristiana. ¿Cómo fue posible que hombres de

armas pudieran aspirar a la santidad ejerciendo un oficio impregnado por la violencia y la muerte y por lo tanto con el pecado? Sin embargo, aquella aparente contradicción puede ser despejada centrándose en dos cuestiones particulares. En primer lugar, se encuentra la figura del martirio como un vehículo para la salvación y la santidad de aquellos cristianos. En segundo lugar, se encuentra el cambio en la filosofía de la guerra operada, a lo largo de los siglos, como derivación de la cristianización del Imperio Romano y sus estados sucesores. En el occidente medieval, luego de un largo proceso, se gestaron las nociones de *Miles Christi* y de la Cruzada. En el oriente bizantino, en cambio, gracias en parte a la supervivencia en una administración estatal comparativamente compleja, se constituyó una doctrina que exculpaba en cierta medida a los hombres de armas por la violencia perpetrada en vista que la misma era la inevitable consecuencia de las acciones militares necesarias para la protección del Imperio Bizantino, baluarte del cristianismo en el orbe. (Haldon, 2003: 17-18)

Pese a la existencia de tales elementos de justificación, cabe destacar que la mayoría de los santos militares que despertaron devociones populares en el ámbito mediterráneo, adquirieron su condición de Santos no gracias a sus proezas en el campo de batalla, en cambio la obtuvieron por sostenerse firmes en la fe cristiana en ocasión de episodios de persecución de cristianos tanto en el Imperio Romano como en el Reino Sasánida.

Estos elementos, tal como veremos con más detalle a continuación, permiten avanzar con la comparación del caso de San Qardagh con los santos militares que sufrieron, según la tradición, el martirio durante las grandes persecuciones de finales del siglo III y comienzos del siglo IV de nuestra era. No se trató, sin embargo, de un

fenómeno homogéneo a nivel regional. Las devociones de santos militares más extendidas variaron según los diferentes territorios. San Martín de Tours y, posteriormente, San Jorge fueron populares en el Occidente. En cambio, en el Oriente, San Sergio, San Baco y San Teodoro Stratelates gozaron de gran popularidad y son ejemplos paradigmáticos de la secuencia por la cual un hombre de armas podía acceder a la santidad.

En efecto, en los tres casos citados para el oriente mediterráneo, el martirio se derivó de la aparición de un conflicto ético de los mártires entre la obediencia a la autoridad terrenal y la necesidad de dar testimonio de su fe cristiana. En efecto, en los tres casos citados, una prometedora carrera en el servicio de las fuerzas militares del emperador quedó trunca gracias a la fidelidad de los futuros santos a la fe cuando las demandas del autócrata imperial pusieron en contradicho el deber cívico y la devoción religiosa de aquellos hombres de armas. Todo ello bajo el marco de las persecuciones a los cristianos por parte del soberano de turno que finalmente, les obligó a elegir entre la apostasía o el martirio.

Ecos de los dilemas que se presentaron a los cristianos durante las persecuciones de Diocleciano y sus sucesores se encuentran presentes en otras fuentes más allá de la literatura hagiográfica como es en el caso de trabajos como los de Eusebio de Cesárea (Lake, 1926) y Lactancio (Teja, 1982.) Sin embargo, es en la literatura hagiográfica en donde el conflicto entre el servicio al emperador y la fe cristiana presenta contrastes notoriamente tipificables y así el historiador puede intentar su revisión en busca de una mejor comprensión del fenómeno.

Avancemos brevemente entonces con una somera mención a los recorridos de los mencionados santos militares orientales hacia el martirio. En el caso de Teodoro Stratelates, la tradición sostiene que este era un jefe militar del estado Romano. Recordaremos que el término *Stratelates* (*Στρατηλάτης*) define a un general también definido como *Strategos (στρατηγός)*. Según la tradición Teodoro fue martirizado en 319 d.C. al negarse a tolerar las prácticas idolátricas del culto oficial durante el gobierno del Emperador Licinio (307-324 d.C.). San Sergio y San Baco, en cambio, integraban según la tradición una de las unidades militares de la guardia imperial. Ello no impidió, que fuesen siguiendo la tradición, víctimas de las persecuciones que estallaron como derivación de las reformas del Estado romano a partir del reinado del emperador Diocleciano. Estos, una vez que quedaron expuestos como cristianos ante el emperador Galerio sufrieron la tortura y el martirio alcanzando la santidad.

En efecto, las reformas de Diocleciano y sus sucesores permitieron dar definitivamente por terminado aquél período de crisis profunda que había generado un alto nivel de inestabilidad poniendo en entredicho la supervivencia misma del imperio. El emperador Diocleciano avanzó con la construcción de un nuevo ordenamiento del Estado romano. Se estableció una administración estable dejando de lado el sistema de "Estado sin burocracia" (Garnsey y Saller, 1991) heredado de los siglos signados por aquello que los historiadores han dado a llamar el Principado. Una consecuencia nefasta de esos desarrollos para los cristianos fue el reforzamiento del rol simbólico del emperador cada vez más profundamente asociado a las divinidades tradicionales del culto romano y a los cultos orientales de cada vez mayor penetración en el occidente mediterráneo. La

imposibilidad de los cristianos de cumplir con los rituales que el culto público les demandaba motorizaron las persecuciones de los mismos y de la Iglesia como institución que los cobijaba. Tal como hemos visto, estos elementos aparentemente distantes a la realidad sasánida no los fueron en realidad por producto de las intermitentes persecuciones a los cristianos una vez que, a partir de la conversión de Constantino I, la religión cristiana quedó cada vez más asociada al Imperio Romano cuyo monarca pretendía la soberanía y protección por sobre todos los cristianos del orbe.

Por otra parte, existe un elemento más sobre en cual es necesario avanzar para una mejor comprensión de la emergencia de las devociones de los santos militares en el espacio mediterráneo. Se trata del fenómeno de las transformaciones operadas en las devociones religiosas de los miembros de las fuerzas militares romanas en el período en cuestión. El carácter de las mismas las dotó desde sus inicios de un cierto nivel de heterogeneidad en cuanto a su composición. En el período republicano, la aparente cohesión religiosa del cuerpo de ciudadanos romanos en armas se vio relativizada por la heterogeneidad de la composición de los aliados, los cuales servían a como fuerzas de apoyo en las campañas de los ejércitos romanos. La conquista del mediterráneo amplió de forma significativa el contacto de los hombres en armas con una serie de cultos extranjeros. Aquella tendencia terminó por consolidarse con el establecimiento definitivo de las legiones romanas en las provincias durante el Principado.

Recordaremos además que los romanos practicaban una cierta tolerancia con las creencias de los extranjeros y los pueblos conquistados en tanto y en cuanto se observara el debido respeto al

culto oficial. Aquella actitud, favorecida sobremanera por la condición politeísta de su religión, les permitía una rápida incorporación y asimilación de nuevas devociones. Fue durante el período del Principado, signado por la descrita situación de fluidez en materia religiosa, en que los hombres de armas romanos tomaron contacto con la religión cristiana. La expansión de los cultos orientales al interior del ejército romano fue una derivación lógica del despliegue de las legiones en las regiones remotas del imperio. El cristianismo compitió con la religión tradicional romana y con nuevas expresiones religiosas como el maniqueísmo y el mitraismo por el favor de los soldados romanos.

Para los soldados que adoptaron las creencias cristianas su destino quedó profundamente relacionado con el estado de la relación existente, en las diferentes épocas, entre la administración imperial y la iglesia cristiana primitiva. Cuando las relaciones se deterioraban, se producían episodios de persecución en donde los cristianos debían decidir entre la apostasía (representada por la ofrenda de sacrificios a las deidades del culto oficial) o una serie de penas que incluían cesantías, confiscaciones, exilios, torturas y la muerte. En aquellas etapas turbulentas, la situación de los soldados romanos de religión cristiana era particularmente delicada. Al descubrirse su devoción, ya fuere por delaciones o por su negativa a participar del culto oficial, estos hombres quedaban particularmente expuestos a la ira del emperador por su doble carácter de hombres en armas y de miembros de la administración romana.

Fue en aquel escenario en donde se produjo el martirio de numerosos cristianos en general y de los santos militares en particular en el espacio del Imperio Romano. Como sabemos las grandes

persecuciones cesaron a partir de la promulgación del Edicto de tolerancia en el 313 de nuestra era. La relación entre la administración romana y la iglesia cristiana se hizo cada vez más profunda. El breve período de distanciamiento entre iglesia e imperio, producido a partir de la ascensión al trono del emperador Juliano II "el Apóstata" (360-363 d.C.) cesó a la muerte de este y en 380 el vínculo terminó por consolidarse a partir de la promulgación del Edicto de Tesalónica que selló la ascensión del cristianismo al status de religión oficial del Imperio Romano.

La transformación de las relaciones entre la religión cristiana y la administración romana en el siglo IV de nuestra era tuvo profundas consecuencias para ambos actores sociales en general y para los soldados y oficiales del ejército romano en particular. En efecto, el profundo cambio en la fortuna del cristianismo en el Imperio Romano brindó una nueva seguridad a los soldados de confesión religiosa cristiana. Sin embargo, el cambio operado presentó nuevos desafíos, que tanto los hombres como las instituciones debieron enfrentar.

El primero de tales desafíos fue buscar un rol, tanto a nivel simbólico como práctico para las fuerzas militares. Abandonados los cultos tradicionales que se llevaban mejor a nivel tanto filosófico como práctico con la realidad de las fuerzas armadas, la conquista militar y la violencia propia de la guerra era necesario avanzar con algunas adecuaciones. Ello era de particular importancia para los soldados romanos de confesión cristiana, los cuales necesitaban obtener de sus ministros una cierta certeza de que la práctica de su profesión no pondría en peligro la promesa de salvación contenida en la doctrina cristiana. La solución al problema de la guerra y lo militar en un Estado cristiano no se encontró de un día para el otro, en cambio fue

resultado de un prolongado proceso de construcción de una ideología romana-bizantina de la guerra y del rol del Estado Romano, vehículo y protector de la iglesia de Cristo y de sus agentes. (Haldon, 2003)

Ya para el siglo VI de nuestra era el proceso de adecuación presentaba signos ciertos de consolidación. Si bien la mentalidad militar de los romano-bizantinos había mutado de una "doctrina" basada en la conquista a una postura mayormente defensiva. Los motivos de dicha deriva son demasiado complejos para extendernos aquí en su discusión (Luttwak, 2009). En cambio, solo comentaremos que aquella transformación se basó tanto en la nueva situación estratégica, con un Imperio reducido en extensión y rodeado nuevos vecinos agresivos, tanto como ideológica, operada con la transformación del Estado romano en el baluarte del cristianismo y del emperador en su protector y representante terrenal (Takács, 2008: 119-120)

Pruebas de la integración entre la religión cristiana y el ejército romano se encuentran claramente representadas en las fuentes históricas y técnicas del período en cuestión. Un ejemplo de ello se encuentra en la incorporación de elementos cristianos en los procedimientos militares de un ejército en campaña tal como se ha conservado en el *Strategikon*, manual militar bizantino del siglo VI, tradicionalmente atribuido al emperador Mauricio (Dennis, 1982):

> "El grito de batalla "Nobiscum" el cual se acostumbra gritar al comienzo de la carga es, en nuestra opinión, extremadamente peligroso y dañino. Gritarlo en ese momento podría causar que las filas se rompieran. Porque por el grito, los soldados más tímidos en aproximación ya al combate cercano tal vez duden

> antes del choque, mientras que los más audaces, llenos de ira, tal vez se precipiten hacia adelante y rompan filas. El mismo problema ocurre con los caballos, porque ellos también difieren en su comportamiento. El resultado es que la línea de batalla es despareja y sin cohesión, de hecho, sus filas podrían bien romperse antes de la carga lo cual es muy peligroso.
>
> En vez del grito, plegarias deben ser dichas en el campo en el día mismo de la batalla antes de que nadie salga por la puerta. Todo dirigido por los sacerdotes, el general, y los otros oficiales, deberían recitar el "Kyrie eleison" por algún tiempo al unísono. Entonces, en la esperanza de obtener el éxito, cada meros [1] debería gritar el "Nobiscum Deus" tres ocasiones durante su marcha fuera del campamento" (Mauricio, Strategikon, L.II, 18)

En contexto en el cual las devociones de los santos militares se desarrollaron en el Imperio Romano-bizantino, los hombres en armas se constituyeron en los principales practicantes de devoción de aquellos santos que tuvieran una relación directa con la vida militar. La delimitación de un grupo específico que por la práctica de su profesión decantaban en más de una ocasión la popularidad de santos específicos en comunidades y grupos que los reivindicaban como propios. Aquel proceso de apropiación, si bien no era excluyente respecto del público potencial de las devociones, en cambio sí colaboraba a la aparición en los relatos hagiográficos de ciertos elementos propios del grupo al que dichas obras se encontraban mayormente dirigidos. Tal derivación constituía una obvia

[1] Meros refiere a una unidad táctica de los ejércitos bizantinos durante el período en cuestión.

transferencia de elementos que ayudaran a comunicar el mensaje evangélico. En el caso de los santos militares, aquella tendencia se manifiesta en la presencia en el relato de elementos relacionados con la práctica militar no propia del momento del martirio del santo protagonista del relato, sino de las propias del momento de elaboración o re-elaboración del relato hagiográfico y del grupo social de adscripción del protagonista del mismo, es decir, en el presente caso, la aristocracia militar sasánida. (Walker, 2006: 122)

El resultado de tal tendencia es la aparición en los relatos hagiográficos de ciertos anacronismos que denotan que el narrador del relato no fue testigo de los hechos que narra y que la construcción del texto se encuentra subordinada no a la presentación de una verdad históricamente construida sino a una intención moralizante, ejemplar y didáctica del mismo con el objetivo final de despertar la admiración y la devoción de los fieles. En el caso de San Qardagh aquellos elementos se encuentran en relación con las prácticas propias del escenario en donde se encontraba situado el lugar del martirio y posterior devoción del santo, la ciudad de Arbela (Walker, 2006: 254) ubicada en el norte de la Mesopotamia y bajo el control sasánida hasta la caída del Reino durante la expansión musulmana del siglo VII. Por lo tanto, bajo la administración eclesiástica de la iglesia del Oriente y el control militar de las fuerzas militares apostadas en las fronteras del Reino sasánida, tradicionalmente a cargo de un *Marzban*. (Yarshater, 2007: 172) Aquella dignidad es, en cierto grado asimilable a la medieval propia de un marqués, es decir a aquellos nobles que defienden una frontera que presenta una cierta actividad militar. De la conjunción de los elementos del relato histórico se deriva que la datación del relato hagiográfico de la Vida de San Qardagh constituye

un elemento clave para poder avanzar con una correcta ponderación de los vestigios de las prácticas militares sasánida para poder ponderar las analogías existentes con las prácticas militares romanas.

Según el consenso imperante al interior de la comunidad académica, el texto hagiográfico que narra la vida y martirio de San Qardagh se originó en la Mesopotamia sasánida, probablemente a comienzos del siglo VII. Ello lo ubica en un rango cronológico comparable a los relatos hagiográficos de los santos militares en territorio bizantino y a las prácticas marciales imperantes en ambos márgenes de la frontera romano-bizantina en los siglos VI y VII de la era cristiana. En el relato se producen una serie de menciones respecto de la profesión del futuro santo. Como guardián de los límites del reino, Qardagh aparece en el relato como un celoso protector de los intereses del soberano. Por otra parte, figuran en el mismo menciones a la construcción de una fortaleza, a la protección de la frontera, a la devoción del futuro santo respecto de su religión ancestral antes de recibir la revelación cristiana. Finalmente se encuentran también presentes alusiones a las virtudes marciales de Qardagh y el beneplácito del monarca respecto de las mismas y de los servicios que el protagonista del relato le provee.

El resultado del análisis de tales elementos permite avanzar con una caracterización respecto de los rasgos propios de las jefaturas militares y de las prácticas marciales asociadas a la mismas. La figura del Santo, según el relato, queda delimitada por los elementos que el narrador tiene a su disposición a finales del siglo VI y comienzos del VII. Es por ello que el relato permite realizar una cauta aproximación a la vida militar a ambos lados de la frontera. Ello es de particular importancia por dos motivos. En primer lugar, el ejercicio

comparativo permite una mejor aproximación al problema de las formas y prácticas de las fuerzas militares sasánidas, más pobremente documentadas por los historiadores del período en cuestión. En segundo lugar, el status del personaje como líder militar fronterizo permite comprender mejor las razones por las cuales es San Sergio, santo militar de gran eminencia y popularidad, se constituye en el relato en un personaje clave para la conversión del futuro Santo, miembro de la elite de un reino en el cual la religión cristiana es minoritaria y se encuentra restringido el proselitismo. Si la conversión de un noble de mediano rango del zoroastrismo al cristianismo no estaba autorizada en el siglo VII en el siglo IV hubiera constituido un escándalo mayúsculo. Es posible pensar en que una doble dimensión justifica la aparición del Santo en el relato. En primer lugar, la entidad del converso, al interior de la sociedad sasánida, justifica en el balance del relato la aparición de un intermediario de prestigio entre la divinidad y el futuro mártir. Ecos del carácter llamativo de las conversiones de súbditos del monarca sasánida a la religión cristiana pueden ser hallados en otros relatos hagiográficos tardo antiguos y altomedievales. Un ejemplo de ello es la vida de San Afraates escrita en el siglo V por Teodoreto de Ciro:

> “Todos los hombres tienen una única naturaleza y, ya sean griegos o barbaros, pueden fácilmente, si lo desean, llegar a ser filósofos. Hay muchas formas de comprobarlo, pero Afraates basta por si solo para dar una clara prueba al respecto. A pesar de haber nacido y haberse criado entre los persas, pueblo sin ninguna ley, de padres que le educaron según sus costumbres, alcanzo un grado de virtud tal que oscureció a los que, nacidos en familias creyentes, habían sido educados desde la infancia

> en la fe. Comenzó por despreciar su linaje, ilustre y noble, e, imitando a sus antepasados Magos, corrió a hacer acto de sumisión al Señor. Después, execrando la impiedad de sus connaturales, prefirió a su propio país uno extranjero y se dirigió a Edesa, que es una ciudad muy grande y populosa y famosa por su fe. Fuera de los muros de la ciudad encontró una choza y se encerró en ella para ocuparse solo de su alma. Semejante a un experto agricultor que arranca de raíz las espinas de las pasiones, limpio el campo divino y ofreció al Señor los frutos sazonados de las semillas evangélicas." (Teodoreto de Ciro, Historia religiosa, Vida de Afraates, 1)

Tal como puede apreciarse, en el fragmento citado se presenta como llamativa la piedad de aquel hombre nacido en los dominios de la casa de Sasán. Sin embargo, la comparación entre ambos relatos debe realizarse teniendo en cuenta que, Teodoreto escribe desde la percepción romana de los persas mientras que el autor de la vida de Qardagh se estima es un integrante de la Iglesia del oriente y por lo tanto súbdito del Reino en donde sucede la narración. En segundo lugar, la condición de Qardagh como jefe militar de fronteras justifica en cierta medida la aparición de un santo con características marciales. En efecto, la figura de Sergio como un guerrero de caballería hiriendo al futuro santo ilustra los valores tanto de una aristocracia de servicio (los jefes militares de los grandes imperios) como una referencia ineludible al ejercicio de la profesión militar por ambos santos cristianos.

A continuación, avanzaremos con un análisis formal respecto del relato para luego continuar con la descripción del contexto en el cual

se producen en el mismo los encuentros más significativos entre Sergio y Qardadh.

El texto hagiográfico

El descubrimiento, análisis y publicación de la literatura hagiográfica propia de la Iglesia del oriente es resultado del auge en la edición de las grandes colecciones de fuentes patrísticas experimentado durante el siglo XIX. El stemma del texto en cuestión es complejo. Algunos manuscritos se han perdido al momento de la finalización de la primera guerra mundial. Lamentablemente, actualmente aquella situación se ha agravado. La supervivencia de las grandes colecciones de manuscritos de las iglesias de lengua siríaca pasa por momentos de grave zozobra por el auge del grupo terrorista ISIS el cual ha avanzado con la destrucción del patrimonio histórico de los cristianos en el oriente a la vez que ha masacrado a sus poblaciones.

Tal como hemos mencionado hace un instante, las primeras ediciones críticas de la vida de San Qardagh son producto del impulso intelectual de los hombres del siglo XIX. En efecto en la década de 1890, se produjeron las primeras ediciones del relato hagiográfico que tiene al santo como protagonista. En aquel momento y con pocos años de diferencia vieron la luz tres ediciones del relato gracias a las labores de J.B, Abbeloos (1890), H. Feige (1890) y P. Bedjan. (1890-1896) Los dos primeros avanzaron sobre manuscritos diversos, en cambio el tercero se basó en el trabajo de Abbeloos sumando nuevos manuscritos. En el siglo XX el estudio de los relatos hagiográficos de la iglesia del oriente avanzó gracias a

diversos aportes entre los cuales cabe mencionar a autores tales como Oscar Braun (1915), Susan Asbrook Harvey (1990), Sebastian Brook (1992) y Joel Walker (2006).

Entre los numerosos puntos a indagar, en relación al texto en revisión, tres se presentan como de particular importancia. En primer lugar, aparece la discusión respecto de la historicidad del relato. En tal sentido, autores como Theodor Nöldeke (1891) debatieron sobre la existencia del santo. El mencionado autor vio posible la existencia de un núcleo factual centrado en la posibilidad de que un jefe militar sasánida de frontera eligiera el camino de la conversión al cristianismo en busca del apoyo romano. Sin embargo, los especialistas no están al momento en condiciones de confirmar la existencia de un Qardagh histórico por producto del tiempo transcurrido desde la muerte del santo hasta la aparición del relato hagiográfico de su vida y pasión.

Ello nos lleva al segundo de los núcleos problemáticos. Se trata, en este caso, de la periodización del momento de la redacción del relato. En relación a esta cuestión, Walker (:90) fija el momento y lugar de redacción en la Mesopotamia sasánida, en alguno de los monasterios de aquella región alrededor de las últimas décadas del reinado del *Shahanshah* Khusro II (591-628). Es decir, en momentos en donde el Reino Sasánida se encontraba embarcado en un ambicioso intento de subyugar de forma definitiva al Imperio Romano aprovechando el caos desatado por el asesinato del emperador Mauricio en 602 y la subsecuente guerra civil. (Crawford, 2013) Este punto es de particular importancia ya que denota las tensiones existentes entre la teología cristiana y el culto zoroastrianio sasánida tradicional ya que, en aquel momento las

relaciones entre la iglesia del oriente y la administración del reino gozaban de un período de cierta estabilidad.

Finalmente, el tercer elemento problemático está constituido por el autor o los autores de la mencionada obra. En efecto, en base a la datación del relato hagiográfico en la Mesopotamia sasánida a comienzos del siglo VII lo más probable es que el o los autores del relato fuesen alguno de los miembros de las casas monásticas de la iglesia en aquella región. La supervivencia de numerosos relatos que comparten algunas características presentes en el texto analizado hace posible pensar en la existencia y la producción de ciertos relatos con una finalidad determinada que Walker (:120) tipifica bajo el concepto de ficciones piadosas. La gran mayoría de aquellos relatos fueron ambientados, lógicamente, en el período más sombrío para los cristianos en el oriente el cual no podía ser otro que aquellos años en donde las persecuciones de Sapor II habían diezmado a las comunidades de la Iglesia del Oriente en el siglo IV de nuestra era. Según aquella interpretación, tales relatos habrían sido utilizados como herramientas para la edificación de los cristianos del Reino Sasánida.

Más allá de los debates respecto de la historicidad del relato, lo cierto es que tal como en el caso de San Sergio en Resafa, (Key Fowden, 1999) la devoción de los cristianos de la iglesia del Oriente por San Qardagh llevó al establecimiento, en los alrededores de la ciudad de Arbela de un centro de culto popular el cual los peregrinos visitaban para rendir culto al noble persa que había abandonado una vida de privilegios para dar testimonio de su fe cristiana. Es un misterio para nosotros la posibilidad de que algunos de sus seguidores fuesen integrantes de las fuerzas militares del Reino

Sasánida. Sin embargo, queda claro que, pese al origen marcial de ambos santos, las devociones que ellos despertaron excedieron rápidamente a los hombres de armas de los grandes imperios. Una muestra de ello es la profunda devoción por San Sergio existente entre los miembros de las comunidades de árabes cristianos (Shahid, 2009, Vol. 3.1: 949-966). En última instancia en los casos de ambos santos queda claro que la devoción de los cristianos del oriente hacia ellos no estuvo constreñida por las discusiones respecto de la precisión de la información contenida en el relato hagiográfico. Sus cultos se extendieron más allá del hundimiento de los grandes imperios y resistieron frente al impuso conquistador del Islam.

Apariciones de San Sergio a San Qardagh

Han sido fijados, en cierta medida, los contextos de creación y el público potencial de la obra hagiográfica revisada. Es momento de avanzar entonces con un breve comentario respecto de las más significativas apariciones de uno de los santos militares de más extendida devoción (Key Fowden, 1999:101) en el mediterráneo oriental en el relato hagiográfico de San Qardagh. Se trata, está claro, de San Sergio. La aparición de este al futuro santo es clave en el relato para la aceptación de Qardagh del destino que Dios ha dispuesto para él según se deriva del texto conservado. La aparición de Sergio por encima de otras figuras de otros santos refuerza los aspectos marciales del relato y el contexto militar de la praxis profesional de Qardagh antes de su conversión al cristianismo. En efecto, el futuro Santo

presentaba una serie de aptitudes marciales y de gestión que generan la aprobación y beneplácito del autócrata persa.

Una figura de excepcionales virtudes como es el caso de Qardagh en la narración parece hacer necesaria entonces la aparición, el relato hagiográfico de una figura de equivalentes aptitudes para llevar al futuro converso por el camino que lleva primero al martirio y luego a su salvación. La primera de las apariciones de San Sergio a Qardagh se presenta como una síntesis perfecta de todos los elementos reseñados a lo largo de la presente comunicación. En efecto, en la misma se presenta tanto la virtud militar del *Marzban*, su piedad y la aparición del San Sergio ataviado como un *Asbār*, es decir un guerrero de caballería sasánida como mensajero de Dios que comunica al futuro santo su destino:

> "Luego de algunos días, el comenzó a construir una fortaleza y una casa sobre una cierta colina llamada Melqi. Y en dos años, el construyó y completó una sólida fortaleza y una bella casa. En el pie de la colina el construyó un templo del fuego con un gran costo. Y el nombró magos al el para el servicio del fuego. Pero mientras él estaba construyendo aquella fortaleza, una noche mientras se encontraba durmiendo, el vio en su sueño un cierto joven caballero, parado sobre él, vestido y ceñido con armadura, y montado sobre un caballo. Y el caballero lo apuñaló en su costado con la punta de su lanza y le dijo a él, "Qardagh". El respondió. Soy yo … Y Qardagh le dijo a él, ¿Quién eres tú que puedes predecir esas cosas sobre mi"? Y el bendito le dijo a él, "Yo soy Sergio, el sirviente de Cristo. Pero no es por augurio, como tu supones, que yo hago esta

> predicción sobre ti, en cambio yo he venido adelante a informarte de lo que será, justo como mi señor Cristo me lo ha anunciado a mi" (Vida de Mar Qardagh, 7)

De la lectura de los fragmentos precedentes se deriva la importancia del santo que es objeto del relato hagiográfico. El futuro santo es un alto dignatario de la administración sasánida, diligente en el cumplimento de sus funciones y piadoso en relación de su religión ancestral. Por ello el enviado de Dios para anunciarle su destino no puede ser otro que Sergio, santo militar por excelencia cuya tradicional adscripción se ve potenciada por el carácter de su aparición como un joven caballero sasánida que hiere en sueño al futuro santo a la vez que le informa de su destino.

El vínculo entre el sujeto del relato hagiográfico y San Sergio se irá desarrollando a medida que avance el relato. Sergio aparecerá para acompañar al futuro santo, animándolo en su camino al martirio y la salvación de su alma. En una segunda aparición nuevamente la figura de Sergio aparece jerarquizando a la del futuro santo por medio de la promesa de una asimilación de la figura de ambos hechos que termina por resaltar la figura de Qardagh en vista de la popularidad del culto a Sergio en las regiones orientales:

> "Pero el bendito Qardagh viajó a lo largo de su camino, regocijándose y alabando a Dios. Y mientras él estaba en una casa de descanso (¿posada?) al costado del camino, se le apareció a él en un sueño San Sergio, el mártir, quien dijo a él, Qardagh, mi hermano, tú has comenzado bien. Pelea

> valientemente que tu tal vez te conviertas en mi hermano por la eternidad. Mirad, yo he venido a ayudarte hasta que tu alcances la perfección y tomes la corona del martirio." (Vida de Mar Qardagh, 30)

La complejidad del rol jugado por San Sergio en el relato hagiográfico analizado queda de manifiesto por la diversidad que presentan las situaciones durante las cuales se materializa su aparición. Por otra parte, otro elemento a tener en cuenta que el santo se aparece frente a otras personas por fuera de sus manifestaciones a Qardagh. El objeto de tales presencias es motorizar el proceso por el cual el futuro santo se encaminará hacia la salvación. Más precisamente, otro de los personajes del relato que reciben la visita de Sergio en sus sueños es Abdieo el clérigo encargado de la conversión de Qardagh a la fe de la Iglesia del oriente. En ese caso, las demoras de este en la imposición del bautismo al futuro santo son el elemento que determina la aparición de San Sergio para encaminar el proceso:

> " Y durante los cinco días el bendecido Qardagh permaneció con el santo Abdieo, él le suplicó noche y día que el debería ser considerado digno de la marca del bautismo. Y durante la noche, cuando el sexto día estaba comenzando a despuntar, el San Sergio, el mártir apareció a Abdieo en un sueño y le dijo, "¿Porque tu retrasas la apertura de la puerta del martirio ante mi hermano Qardagh?" Y entonces Abdieo despertó de su sueño, él estaba muy asustado, y el llamó al bendecido Qardagh y le dijo, "levántate hijo mío y ve abajo al monasterio donde están los sirvientes y completa lo que ha sido ordenado a mi durante esta noche." (Vida de Mar Qardagh, 34)

Como hemos podido observar, la tercera aparición reseñada de Sergio tiene por objeto acelerar el ingreso formal del futuro santo a la comunidad cristiana y con ello poner en movimiento la cadena de situaciones que se saldará con el martirio y santificación de Qardagh. El duro camino de este a su salvación, recordemos que morirá lapidado por miembros de su propia familia avergonzada por su apostasía, motivará una cuarta aparición de Sergio para confortar al futuro santo en la víspera de su martirio:

> "Y durante la misma noche, se le aparecieron a él, el santo Abdieo, su maestro, y Beri el anacoreta y el bendecido santo, Sergio el mártir, y ellos dijeron a él, "Se fuerte y no temas Mar Qardagh!". Entonces, él fue liberado de esas cadenas, y, poniéndose de pie el rezó con los santos. Y ellos lo confortaron y los marcaron con el signo de la cruz y partieron. Pero él no cesó en su plegaria y suplicación frente a Dios hasta que fue la mañana" (Vida de Mar Qardagh, 53)

Hasta aquí hemos avanzado con la mención el comentario de las características de las apariciones de San Sergio a Qardagh. Como se ha podido observar la aparición del mismo tiene, en el relato unas características específicas en relación a la importancia del culto de San Sergio en el Oriente mediterráneo durante la Antigüedad Tardía. El carácter marcial de ambos santos funciona entonces en el relato como un vínculo gestado entre Sergio, el santo militar, que obra como el mensajero de la divinidad y el noble guerrero sasánida Qardagh que deja una vida de privilegios, derivada del servicio militar en las fronteras del Reino sasánida en pos de una conversión al cristianismo

que en el tiempo en el cual se encuentra situado el relato, el reinado del *Shahanshah* Sapor II (309-379 d.C.) equivale a una muerte segura por las persecuciones de aquel monarca a los fieles cristianos de su reino.

Comentarios finales

A lo largo de la presente comunicación hemos avanzado en el comentario de una serie de problemas específicos: La situación fluctuante en la fortuna de la Iglesia del oriente y el impacto de la aquella en la vida de las comunidades cristianas ubicadas bajo administración sasánida. Se ha revisado también el contexto de gestación del texto en cuestión y reseñado brevemente relato hagiográfico dedicado a la vida de San Qardagh. Además, hemos realizado una interpretación respecto de los santos militares como categoría devocional y las apariciones de uno de ellos, San Sergio, como uno de los elementos claves en la conversión y posterior martirio del santo que es protagonista del relato hagiográfico seleccionado. La recurrencia de los conflictos militares en aquella región, a lo largo de los siglos, dotó a los hombres de armas de los grandes imperios de una notable visibilidad en la vida diaria de las comunidades que eran según el caso, objeto de su protección o víctimas de sus ataques. Sin embargo, como hemos podido apreciar, la devoción de los santos militares no se limitó a los hombres de armas. En cambio, los cultos de los dos santos que aparecen en la presente comunicación, se extendieron a toda la comunidad cristiana. El motivo aparente de ello fue que el objeto de sus devociones, tal como hemos visto, no se centró en sus virtudes marciales sino en el ejemplo

de su renuncia a una vida de privilegios obtenida gracias al ejercicio de la profesión militar, para seguir a Cristo dando testimonio de su mensaje con la propia vida. En estos tiempos de padecimiento para las comunidades cristianas en el oriente pareció apropiado avanzar con una reflexión respecto de las relaciones entre el ejercicio estatal de la violencia y las devociones populares.

Bibliografía

A.A.V.V. *The Greek Ecclesiastical Historians*, Londres, Samiel Bagster and sons, Vol. IV, 1846.

Abbeloos, Jean Baptiste. *Acta Mar Kardadhi*, Bruselas, SBL, 1890.

Ashbrook Harvey, Susan.(1990) Asceticism and Society in Crisis John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints, Berkeley, University of California Press, 1990.

Bedjan, Paul. (Ed.) *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris y Leipzig, Otto Harrassowitz, 1890–96.

Braun, Oscar. *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, mit einem Anhang: ostsyrisches Mönchsleben*, Munich, J. Kösel, 1915.

BROOK, Sebastian. *Syriac perspectives on Late Antiquity*, Aldershot, Variorum, 1984.

Brook, Sebastian. *Studies in Syriac Christianity*, History, Literature and Theology, Aldershot, Variorum, 1992.

Boyce, Mary. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

Boyce, Mary. *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, Londres, Routledge, 1979.

Canepa, Matthew. *The Two Eyes of the Earth, Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkekey, University of California Press, 2009.

Christensen, Arthur. *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhague, Ejnar Munksgaar, 1944.

Clayton Jr., Paul. *The Christology of Theodoret of Cyrus Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451),* New York, Oxford University Press, 2007.

Crawford, Peter. *The War of the Three gods. Romans, Persians and the Rise of Islam*, Barnsley, Pen & Sword, 2013.

Daryaee, Touraj. *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, IB Tauris, Londres, 2009.

Dennis, George (Ed.) *Das Strategikon des Maurikios*, Viena, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1981.

Dignas, Beate y Winter, Egelbert. *Rome and Persia in Late Antiquity Neighbours and Rivals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Garnsey, Peter y Saller, Richard. *El Imperio Romano. Economía, sociedad, cultura*, Barcelona, Critica, 1991

Gignoux, Philippe. *Catalogue des Sceaux, Camées, Et Bulles Sassanides de la Biblioteque Nationale du Musée du Louvre. Tome II Les Sceaux et Bulles Inscrits*, Paris, Biblioteque Nationale de France, 1978.

Gyselen, Rika. *Sasanian Seals and Sealings in the A. Saeedi Collection*, Lovaina, Peeters, 2007.

Feige, H. *Die Geschichte des Mâr 'Abhdîeo und seines Jüngers Mâr Qardagh*, Kiel, C. F. Haesler, 1890.

Haldon, John. *Warfare, State And Society In The Byzantine World 565-1204*, Londres, Ucl Press, 2003.

Harrak, Amir(Tr.). *The Chronicle of Zuqnin, part III and IV (488-775)*, Toronto, Pontificial Institute of Mediaeval Studies, 1999.

Howard-Jhonson, James. *Witnesses to a World Crisis Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, New York, Oxford University Press, 2010.

Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

Key Fowden, Elizabeth. *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Lake, Kirspop.(Tr.) *Eusebius The Ecclesiastical History*, Londres, William Heinemanm, 2 vols., 1926.

Lee, A.D. *Information and Frontiers Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Luttwak, Edward. *The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Londres, Belknap Press, 2009.

Marasco, Gabriele. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity Fourth to Sixth Century A.D.*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2003.

McCormick, Michael. *Eternal Victory Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Menze, Volker. *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Nöldeke, Theodor, "Abbeloos' Acta Mar tardaghi und Feige's Mâr 'Abdišo," *ZDMG* 45, 1891, 529-535.

POURSHARIATI, Parvaneh. *Decline and Fall of the Sasanian Empire*, Londres, Tauris, 2008.

Reinink, Gerrit. y Stolte, Bernard(Eds.). *The reign of Heraclius 610-641 crisis and confrontation*, Leuven, Peeters, 2002.

Ruzer, Serge y Kofsky, Aryeh. *Syriac Idiosyncrasies. Theology and Hermeneutics in Early Syriac Literature*, Leiden, Brill, 2010.

Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washinngton, Dumbarton Oaks, Vol. 3, 1994-2009.

Takács, Sarolta A. *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Teja, Ramón. *Historia de los monjes de Teodoreto de Ciro*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Teja, Ramón (Tr.). *Lactancio. Sobre la muerte de los Perseguidores*, Madrid, Gredos, 1982

Vine, Audrey. *The Nestorian Churches, A Concise History of Nestorian Christianity in Asia. From the Persian Schism to the Modern Assyrians*, Londres, Independent Press, 1937.

Walker, Joel. *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkekey, University of California Press, 2006

Yarshater, Ehsan (Ed). *The Cambridge History of Iran*, Vol.3, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

TEMPRANA MODERNIDAD
ESPACIO AMERICANO

Empatía y morbo: representaciones del martirio de San Serapio en casos particulares del arte español y americano (s. XVI-XIX)

Lic. Sofía Raquel Maniusis
UBA – FFyL

Resumen

El arte cristiano posterior al Concilio de Trento y su especial énfasis en los martirios, así como su implementación como herramienta visual en el adoctrinamiento durante la época colonial, es un tema harto trabajado. Así y todo, nos propondremos realizar una pausa y reflexión sobre el tema tomando un caso particular: el martirio de San Serapio. Dicha representación ha recorrido sus dos extremos, desde la búsqueda de empatía hasta la excitación del sentimiento piadoso a través del morbo. Es por eso que, tomando ideas afines a la antropología visual, abordaremos esta cuestión vinculada tanto a la religión como a la imagen y sus usos.

Palabras clave

mártires, arte colonial, muerte, representación

Abstract

Christian art after the Council of Trent and its special fixation on martyrdom, as well as its implementation as a visual tool in indoctrination during the colonial era, is a very worked issue. However, we will propose to stop and meditate on the subject taking into account a particular case: the martyrdom of Saint Serapion. This representation has gone through its two endpoints, from the search for empathy to the arousal of pity through the morbidness. That is why, taking ideas related to visual anthropology, we will address this issue linked to both religion and the image and its uses.

Key words

martyr, colonial art, death, representation.

Desde que la Iglesia se erigió como el gran comitente del arte, la representación de Santos Mártires fue una de las temáticas más implementadas en distintas escenas religiosas. Será a comienzos del siglo XVII que se registre un especial énfasis en los modos de representar estas escenas, lo cual terminará siendo parte de una de las características del arte Barroco[1].

Lejos de intentar realizar un análisis de estos modos de representación y su vinculación con los dictámenes tridentinos, o de discutir su efectividad, el presente trabajo se detendrá brevemente ante dos modos específicos de inmortalizar una misma escena. Desde un corte temporal dado por los ejemplos seleccionados, tomaremos algunas de las representaciones de San Serapio -tanto en el arte español como en el americano- en donde la imagen despliega las facetas de su martirio, contraponiéndolas al San Serapio de Zurbarán, imagen que de manera anacrónica dialogará con el resto, permitiéndonos una pausa y un potencial reenfoque sobre el tema.

El personaje y su representación

Corría el año 1240, San Serapio, un militar irlandés del ejército del rey Ricardo Corazón de León, hacía ya más de veinte años que se había unido a la orden mercedaria. Su trabajo no era guerrear contra los moros, sino rescatar a los cristianos cautivos, empeñando su propia vida. La que sería su última redención tomó lugar en Argel; quedándose él en lugar de los cautivos, su compañero redentor viajó rápidamente a Barcelona a buscar el dinero... el cual no llegaría en el

[1] Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma: Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*. Editorial Encuentro, Madrid, 2002.

tiempo estipulado. Selín Benimarin, rey de Argel, dió muerte a Serapio clavándole en una cruz en forma de aspa -similar a la de san Andrés-, y desmembrándolo atrozmente al arrancarle los intestinos y cortándole las extremidades el 14 de noviembre de 1240.

Será recién el 20 de marzo de 1728 que se daría decreto confirmatorio de la sentencia de culto inmemorial a cargo del papa Benedicto XIII. Si bien se trataba de un beato, su nombre fue canonizado e ingresado en el martirologio en 24 de agosto de 1743 (Benedicto XIV, o.c. I\1, 635. 17).[2]

Si bien fue canonizado ya avanzado el siglo XVIII, su representación puede rastrearse por lo menos hasta un siglo antes. El primero en registrar el momento de su muerte pareciera ser Juan de Roelas (1570-1625) pintor originario de Flandes, que se desenvolvió en Sevilla, Madrid y Valladolid[3]. En su obra de 1612 (Fig. 1) podemos contemplar como el santo se encuentra el pleno momento de tortura. Roelas decidió reducir el detallismo del acto, remitiéndose únicamente a su eventración. Sobre el margen derecho, podemos contemplar a los cristianos que fueron liberados, mientras que a la izquierda aparecen los moros. Debajo del Santo y en el centro de la composición, uno de ellos nos interpela directamente, mientras porta en su mano un utensilio con el que posiblemente daría continuación a la tortura.

[2] Para más información, sírvase visitar: http://www.ordenmerced.org/index.php/es/santoral/item/43-s-serapio

[3] Valdivieso González, Enrique; Fernández López, José. "Nuevas aportaciones al catálogo de la obra de los pintores Juan de Roelas y Juan del Castillo". *Archivo español de arte*, Tomo 74, Nº 294, 2001, Págs. 113-125.

Podríamos decir que la secuencia se continúa diez años más tarde gracias al pincel del Fray Juan Andrés Rizi (1600-1681). En el martirio de San Serapio que le es atribuído, (Fig. 2) los cristianos rescatados son dejados de lado en la escena, y los torturadores se presentan indiferentes al público, abstraídos en su siniestra actividad.

Como vemos en ambos casos, estos artistas estarán tomando modelos compositivos propios del barroco italiano y flamenco, para subrayar y presentar del modo más claro posible el contenido de la historia. Este "dramatismo descriptivo" encontrará en los cuadros de martirio un campo propicio, intentando alcanzar un furor dramático. El clímax de la escena, sin embargo, se encuentra en otro aspecto compositivo: el caos compositivo se contrapone a la impresión sublime de la gloria celeste. En su atormentado rostro se inmortaliza el momento en el que antes de morir obtiene la dichosa certidumbre de ser acogido en la vida eterna. La graduación de esta revelación, obviamente, queda a libertad del artista.[4]

Sirven de fuente a a este aspecto los relatos hagiográficos, que dan nota de la entereza espiritual al soportar el suplicio, sin exteriorizar flaqueza o quejas. Alonso de Villegas (Toledo, 1533-1603) en su *Fructus Sanctorum* -nacida como Santoral castellano renovado a partir de los decretos tridentinos- dará espacio a Serapio diciendo que:

[4] Weisbach, Werner. *El barroco : Arte de la contrarreforma*. 1a. ed. Madrid. EspasaCalpe, 1942. Pág. 263-264

> "desconociendo la cara al miedo, descubriendo en lo sereno de la frente el júbilo del corazón, fijó los ojos en el cielo, llenos de dulce alegría, al compás de los cruelísimos golpes, empezó a cantarle a Dios..."[5]

Como vemos en estas imágenes, la cabeza y la mirada elevadas -como si estuviesen frente a una visión de la gloria celeste- son unos de los recursos del Barroco para representar el ánimo invicto del mártir.[6]

Todos estos recursos iconográficos no se limitaron al ámbito europeo. La generosa circulación de obras, los viajes de los artistas al nuevo mundo, y el uso generalizado de los grabados por parte de los artistas americanos, permitió la adaptación de los códigos formales vigentes en Europa en los siglos de la colonia.[7]

Esto podemos verlo en la Fig. 3. una pintura cuzqueña del siglo XVIII, exhibida en el Museo de la Merced, Chile. La escena replica un modelo que posiblemente circulaba en los grabados de la época (Fig. 4 y 5)[8] : Serapio en el centro de la composición, escoltado por dos torturadores, vegetación en el fondo y, sobre él, un ángel otorgándole la corona y la palma martirial.

---

[5] de Villegas, Alonso. *Fructus Sanctorum y quinta parte del Flos Sanctorum*, Cuenca, Juan Masselin, 1594. Edición electrónica a cargo de José Aragues Aldaz [http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Flos/Index1.html]

[6] De la Peña Velasco, Concepción. "La imagen del mártir en el barroco: el ánimo invencible". *Arch. esp. arte,* LXXXV, 338, Abril-Junio 2012. Pág. 152.

[7] Penhos, Marta. "Pintura en la región andina: algunas reflexiones en torno a la vida de las formas y sus significados". En: Gutiérrez Haces, Juana (coord.), *Pintura de los Reinos. Identidades Compartidas*, México, Banamex. 2009.

[8] Si bien los grabados aquí seleccionados están fechados h. 1800, es probable que las imágenes que reproduzcan ya hubiesen estado circulando.

Sin embargo, el artista aportó sus propias libertades a la representación. Podemos contemplar como no se trata de un simple corte de las extremidades como en las obras anteriores, sino que se trata de una avanzada amputación de los miembros. También, a diferencia de sus predecesores, Serapio está aún vivo y, ya desfalleciente, nos devuelve la mirada.

Tanto en la pintura así como en la escultura

Uno de los objetivos de este tipo de imágenes era el de meditar sobre la pasión, los martirios, con el fin de despertar emociones: tristeza, mortificación y espanto ante lo siniestro del dolor, el sufrimiento y la tortura. Para el creyente que no tenía a su alcance otro medio que la imagen y el sermón a la hora de alimentar su fe, las imágenes visuales constituían un vehículo eficaz para la meditación y la puesta en obras de lo aprendido.[9]

En el ámbito de la escultura de este período, el gran naturalismo dado por el estudio de los modelados, los tratados sobre anatomía y los grabados que circulaban, permitió otro nivel de representación. Esto podemos verlo en las Fig. 6 y 7. Se trata de dos esculturas de altar de San Serapio, una de ellas fechada hacia la segunda mitad del siglo XVIII, que se encuentra en la Iglesia de la Merced de Jerez, Cádiz; la otra podemos encontrarla en Buenos Aires, en la Iglesia de la Merced, y según las fechas de remodelación del edificio, podríamos datarla hacia fines del XIX. Si bien se trata de obras lejanas entre sí, encontramos similitudes a la hora de

[9] Freedberg, David. *El Poder de las Imágenes*. Ediciones Cátedra, Madrid. 1992. Pág. 205-209.

resolver la representación del martirio. Aunque en la primer obra se evidencia una profusión en el sangrado, y escisiones mucho más pronunciadas en el cuerpo, en el segundo la palidez y la habilidad del artista a la hora de simular el peso muerto del cuerpo pueden llegar a distraernos del trauma que presenta en cada una de sus articulaciones.

Heredera de las tradiciones estilísticas europeas, en este tipo de esculturas el tratamiento más naturalista de las carnaciones, la inclusión de policromía, de ojos realistas, lágrimas o coágulos de sangre… son parte de una búsqueda de la expresión de los sentimientos del hombre. [10]

Una imagen en contraposición

Como hemos visto, los esquemas compositivos del Barroco y su contexto histórico, dió lugar a una multiplicación de la representación cruda del martirio, sin escatimar en la descripción de las torturas.[11]

Sin embargo, en medio de escenas violentas y suplicios espantosos con el fin de extraer lecciones morales[12] y religiosas, se presenta ante nosotros una imagen perteneciente al inicio del corte temporal seleccionado.

[10] Herrador, Rosario Anguita. *El arte barroco español.* Encuentro, 2010.

[11] Rodriguez G. de Ceballos, Alfonso. "El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y España en los siglos XVI y XVII". *Quintana*, n°1, 2002.

[12] Ariés, Philippe. *Morir en Occidente*, Adriana Hidalgo Editora, 4ta ed. 2012. Pag. 127.

En esta representación del martirio y muerte de San Serapio (Fig. 8), lejos estamos de una truculenta escena de tortura. También estamos ante otro tipo de estilismo. Durante el período en el que Francisco de Zurbarán realiza esta pintura (1628), triunfará en España los naturalismos propios del el tenebrismo o claroscurismo, como solución plástica ante el problema de plasmar la realidad sensible. Influidos por Caravaggio, los artistas pondrán atención a los tipos reales, abandonando el idealismo clásico[13].

Zurbarán se basará en esto a la hora de representar a San Serapio, representado aquí como un hombre falleciendo, más allá del dolor físico, siendo el espectador el único testigo del momento.

Todo vestigio del horror está fuera de escena, todo alimento del morbo, del golpe visual para impactar al feligrés desaparece. El dramatismo de la escena está en su rostro agotado, en su soledad -si bien no aparecen los torturadores, tampoco está acompañado de ángeles-, en la negrura de lo que podemos imaginar como un calabozo, y en la luz un tanto mística que lo baña.[14]

Podríamos decir que a diferencia de los modos de representación implementados para esta escena, en donde la empatía y la meditación radica en el imaginar el dolor y ante el horror admirar su heroísmo y su fe en Dios, obras como la de Zurbarán logran una vinculación emocional con el espectador por cierto tipo de identificación.

[13] Pérez Sánchez, Alfonso, *Pintura barroca en España, 1600-1750*, Madrid, Cátedra, 2000.

[14] González Gómez, Julián, *Francisco de Zurbarán, Martirio de San Serapio. Óleo sobre tela, 1628*, Capsulas de Arte. Artículo on-line en: http://educacion.ufm.edu/francisco-de-zurbaran-martirio-de-san-serapio-oleo-sobre-tela-1628/

En el proemio de su tratado, Lomazzo afirmaba hacia fines del siglo XVI que:

> "viendo el crudelísimo martirio de los santos (...) los ignorantes y brutos se sometieron a los misterios de nuestra fe, solamente con estos espectáculos."[15]

Sin embargo, por más ignorante y bruto que uno fuese, es muy difícil que podamos reconocer el dolor físico de la tortura de San Serapio en las imágenes anteriores, pero el estado emocional que evidencia la última obra, el estar agotado, vencido por la circunstancia y el sentirse abandonado más allá de las propias fuerzas, es una emoción -si bien oscura- mucho más humana y usual. Y es a partir de esta identificación -ya conociendo además la historia del martirizado- que podría lograrse otro tipo de vinculación, no solo espiritual sino artística.

Es así que este tipo de imágenes, que por sus gestos específicos se distancian de su propia época, podrían vincularse a lo que Didi-Huberman llama "imagen crítica", una imagen en crisis, que critica la imagen, y por eso mismo una imagen que critica nuestras maneras de verla en el momento que nos obliga a mirarla verdaderamente.[16]

---

[15] Giovanni Paolo Lomazzo, *Trattato dell'arte de la pittura, di Gio. Paolo Lomazzo milanese pittore. Diuiso in sette libri. Ne' quali si contiene tutta la theorica, & la prattica d'essa pittura.* 1584.

[16] Didi-Huberman, Georges. "La imagen crítica". *Lo que vemos, lo que nos mira.* 1a ed. 4a reimp. Buenos Aires, Manantial, 2014.

Anexo de Imágenes

Fig. 1 - Juan de las Roelas 1612, Museo de Bellas Artes de Sevilla.

Fig. 2 - Fray Juan Rizi 1622, Catedral de Cuenca.

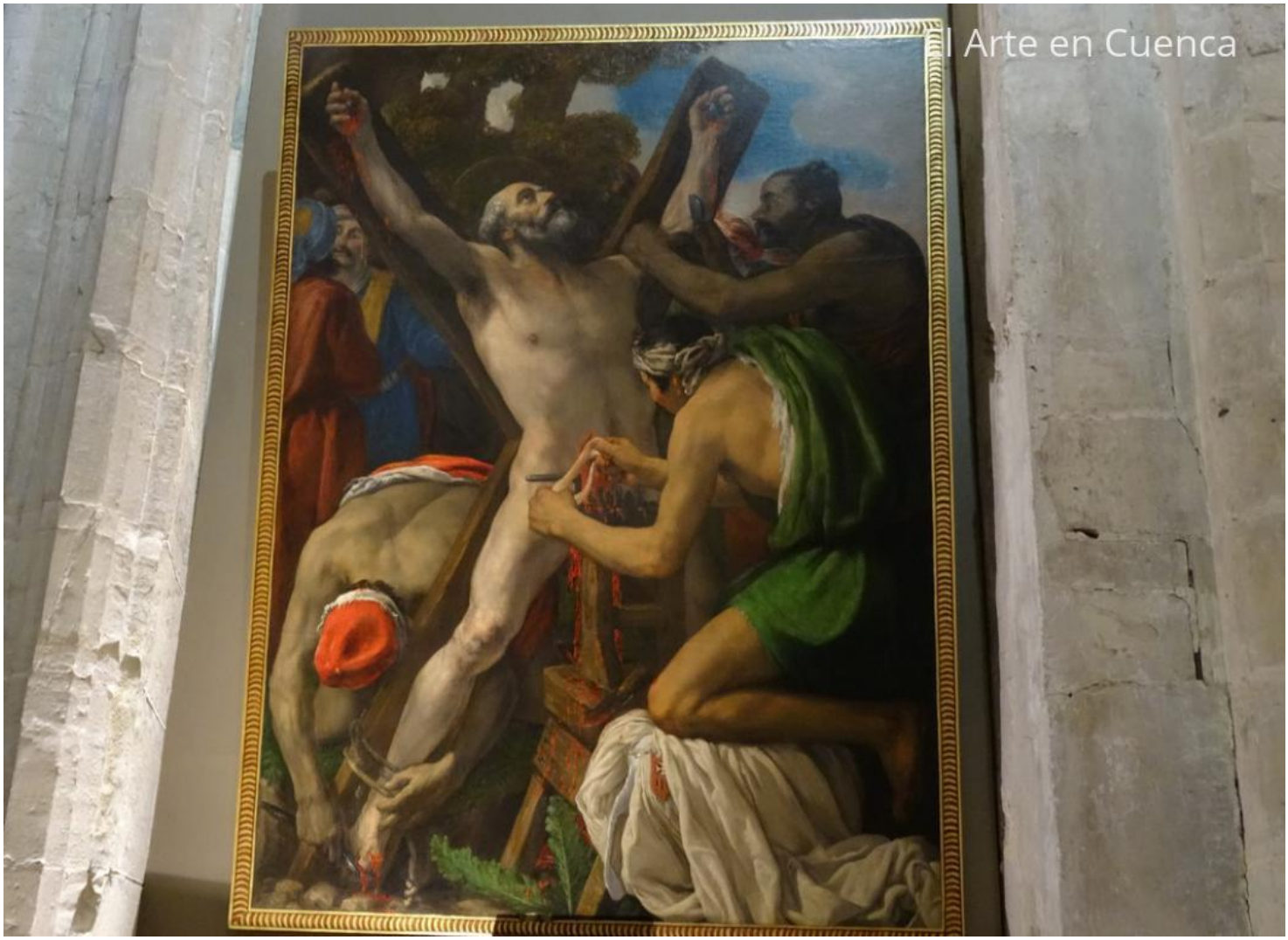
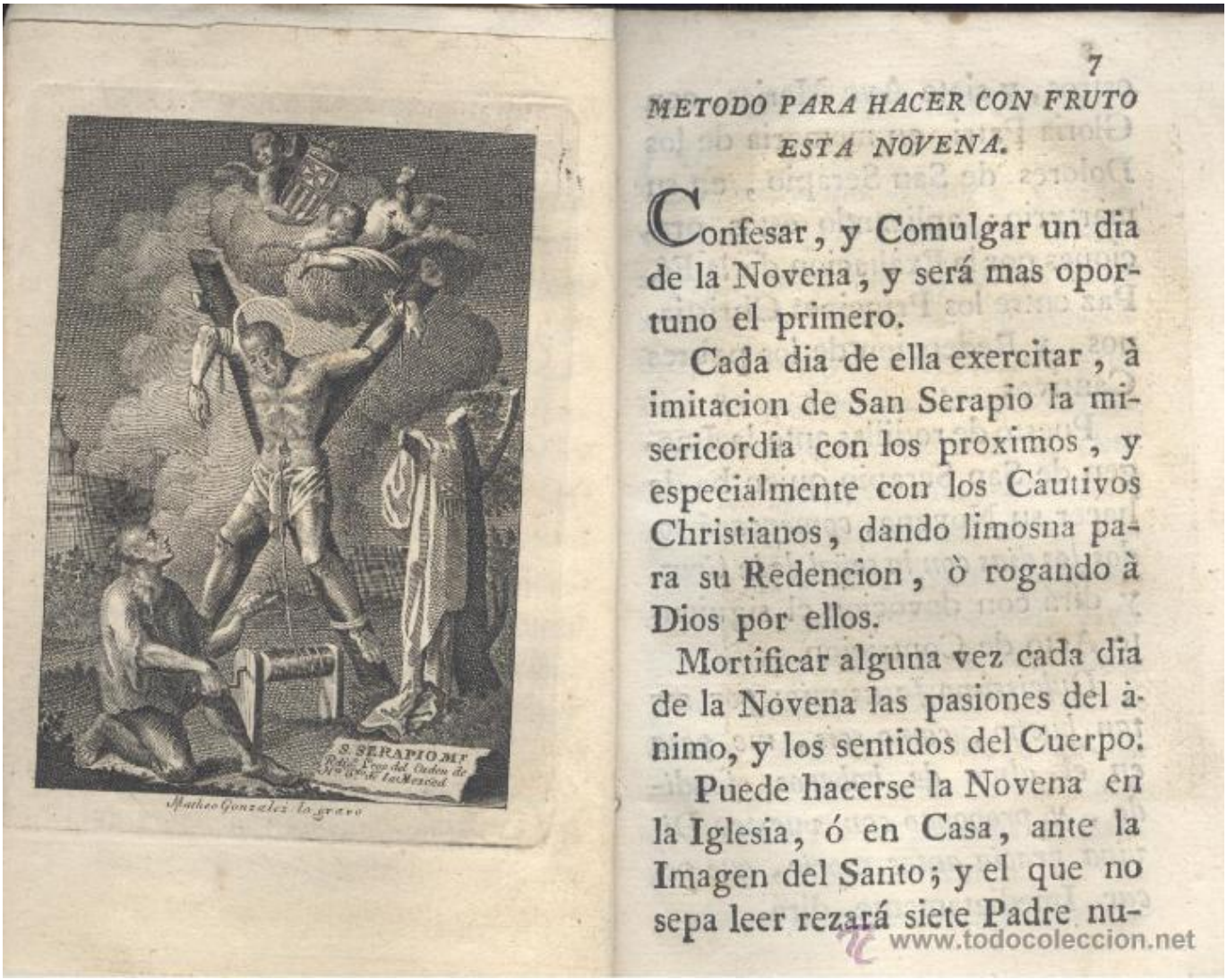


Fig. 3 - Martirio de San Serapio, Pintura cuzqueña s. XVIII. Museo de la Merced, Chile.

Fig. 4 - Novena de San Serapio, publicada por su Cofradía de San Lazaro, en Zaragoza. Zaragoza, 1801. Grabados por Mateo González.



7

METODO PARA HACER CON FRUTO ESTA NOVENA.

Confesar, y Comulgar un dia de la Novena, y será mas oportuno el primero.

Cada dia de ella exercitar, à imitacion de San Serapio la misericordia con los proximos, y especialmente con los Cautivos Christianos, dando limosna para su Redencion, ò rogando à Dios por ellos.

Mortificar alguna vez cada dia de la Novena las pasiones del ànimo, y los sentidos del Cuerpo.

Puede hacerse la Novena en la Iglesia, ó en Casa, ante la Imagen del Santo; y el que no sepa leer rezará siete Padre nu-

www.todocoleccion.net

Fig. 5 - Luis Fernandez Noseret, grabado, 28 x 17 cm. h. 1800. Colección privada.

Fig. 6 - San Serapio, h. 1761. Iglesia de la Merced de Jerez, Cádiz.

Fig. 7 - San Serapio, h. 1890. Iglesia de la Merced, Buenos Aires.

Fig. 8 - Francisco de Zurbarán, San Serapio, 1628 para el convento de Nuestra Señora de la Merced Calzada. Actualmente en Wadsworth Atheneum, Hartford, Estados Unidos.

Bibliografía

Ariés, Philippe. *Morir en Occidente*, Adriana Hidalgo Editora, 4ta ed. 2012.

De la Peña Velasco, Concepción. "La imagen del mártir en el barroco: el ánimo invencible". *Arch. esp. arte,* LXXXV, 338, Abril-Junio 2012.

Didi-Huberman, Georges. "La imagen crítica". *Lo que vemos, lo que nos mira*. 1a ed. 4a reimp. Buenos Aires, Manantial, 2014.

Freedberg, David. *El Poder de las Imágenes*. Ediciones Cátedra, Madrid. 1992.

González Gómez, Julián, *Francisco de Zurbarán, Martirio de San Serapio. Óleo sobre tela, 1628*, Capsulas de Arte. Artículo on-line en: http://educacion.ufm.edu/francisco-de-zurbaran-martirio-de-san-serapio-oleo-sobre-tela-1628/

Herrador, Rosario Anguita. *El arte barroco español*. Madrid, Editorial Encuentro, 2010.

Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma: Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*. Editorial Encuentro, Madrid, 2002.

Penhos, Marta. "Pintura en la región andina: algunas reflexiones en torno a la vida de las formas y sus significados". En: Gutiérrez Haces, Juana (coord.), *Pintura de los Reinos. Identidades Compartidas*, México, Banamex. 2009.

Pérez Sánchez, Alfonso, *Pintura barroca en España, 1600-1750*, Madrid, Cátedra, 2000.

Rodriguez G. de Ceballos, Alfonso. “El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y España en los siglos XVI y XVII”. *Quintana*, nº1, 2002.

Valdivieso González, Enrique; Fernández López, José. “Nuevas aportaciones al catálogo de la obra de los pintores Juan de Roelas y Juan del Castillo”. *Archivo español de arte*, Tomo 74, Nº 294, 2001.

Weisbach, Werner. *El barroco : Arte de la contrarreforma*. 1a. ed. Madrid. EspasaCalpe, 1942.

SUPLEMENTA HISTORICA AUGUSTINIANA

VOL. II

Bibliotheca Augustiniana ISSN 2469-0341 Vol. VII 2016 Julio - Diciembre

Memorial de Alonso Bravo contra el Presidente de la Real Audiencia de La Plata (Sucre) don Juan de Lizarazu y falsamente atribuido al agustino descalzo recoleto P. Fray Juan de San Nicolás y al P. Ignacio Hurtado, de la Compañía de Jesús (II)

P. Lic. Emiliano Sánchez Pérez
OSA

Resumen

Esta es la transcripción de un Memorial erróneamente atribuido al agustino P. Fray Juan de San Nicolás y al jesuita P. Ignacio Hurtado. Como aparece testimoniado en la segunda parte del documento, fue escrito por Alonso Bravo, criado del presidente de la Real Audiencia de La Plata, don Juan de Lizarazu. El texto testimonia una confianza estrecha entre este y su criado, lo cual hace complejo entender las motivaciones detrás de la redacción de un escrito de carácter tan negativo. Tampoco aparecen los motivos que le impulsaron a redactarlo para atribuirlo al fraile agustino Fray Juan de San Nicolás y al religioso jesuita P. Ignacio Hurtado.

Palabras clave

Memorial, Real Audiencia de la Plata, Juan de Lizarazu, Alonso Bravo, Fray Juan de San Nicolás, Padre Ignacio Hurtado

Summary

This is the transcription of a Memorial wrongly attributed to the Augustinian Friar Juan de San Nicolás and to the Jesuit Father Ignacio Hurtado. As it is testified in the second part of the document, it was written by Alonso Bravo, servant of the president of the Real Audiencia de la Plata, Juan de Lizarazu. The document shows an important level of trust between Juan de Lizarazu and his servant. This makes it difficult to understand the motivations behind the writing of a text with such a negative nature, and the reasons why it was attributed to Fray Juan de San Nicolás and Father Ignacio Hurtado.

Key words

Memorial, Real Audiencia de la Plata, Juan de Lizarazu, Alonso Bravo, Friar Juan de San Nicolás, Father Ignacio Hurtado

Introducción

Aquí se ofrece la transcripción de un Memorial encontrado en el Archivo General de Indias, erróneamente atribuido a los religiosos Fray Juan de San Nicolás y P. Ignacio Hurtado. Como aparece en la segunda parte del documento, fue en realidad escrito por Alonso Bravo, el criado del presidente de la Real Audiencia de La Plata, Juan de Lizarazu, sin que sea posible conocer el motivo. Por los testimonios de la segunda parte del texto, parece que existía mucha confianza entre don Juan de Lizarazu y su criado, lo que hace incomprensibles los motivos que tuvo para redactar este escrito, de carácter tan negativo, y para su atribución al fraile agustino Fray Juan de San Nicolás y al religioso jesuita P. Ignacio Hurtado.

Si existió una coyuntura difícil en la populosa Villa Imperial de Potosí, no fueron exclusivos, en modo alguno, de este presidente de la Real Audiencia. Por otra parte, Juan de Lizarazu recibe un buen trato en la segunda parte de este memorial, donde aparece la refutación de Alonso Bravo.

Estilísticamente existe una gran diferencia entre la primera parte y la segunda de este documento, de lo que podemos deducir una gran diferencia cultural entre el autor de la primera, Alonso Bravo, y los varios autores, testigos o con testimonios, que refutan la pertenencia del referido Memorial a los dos religiosos, agustino uno y jesuita el otro, como se ha indicado ya. El texto, de estilo un poco torpe y oscuro –lo que puede estar vinculado a la condición de criado de su autor-, presenta sin embargo cierto nivel de

intelectualidad, en un contexto donde el nivel socio-cultural de la gran masa de la población estaba escasamente desarrollado.[1]

El documento es copia, de letra clara y fácil lectura, además de bien conservado. Esta vez nos hemos permitido el atrevimiento de incluir unas cuantas muestras de firmas y rúbricas originales, escoltadas de los llamativos signos que las suelen acompañar, y que a veces nos quieren recordar el famoso mascarón, que preside la entrada de la imponente Casa de la Moneda de la Villa Imperial de Potosí, toda una soberbia obra de alta ingeniería, convertida en el espacio cubierto más grande construido en la América Colonial.

[1] A modo de ejemplo, son multitud los documentos de esta época, como testamentos y pleitos, en los que la mujer –esposa- aparece sin firmar, y donde se señala que un testigo presente lo hace por ella por "no saber escribir".

Aunque no es un documento largo, resulta de gran interés y por ese motivo hemos decidido transcribirlo para su publicación. No se debe ocultar que aunque a Fray Juan de San Nicolás, el documento lo denomina como "agustino recoleto descalzo", lo era desde y en la Península, pero nada sabemos de que en dicho convento de San Agustín en Potosí, donde este religioso fue conventual, hubiera entrado en la Reforma. El P. Fray Juan de Raya nada dice tampoco al respecto, en su famoso Informe.[2] Con estos datos se entiende que, aunque perteneciera a un régimen de vida más observante en la Península, aquí no se integró en otra comunidad de las mismas características de vida.

Documentación

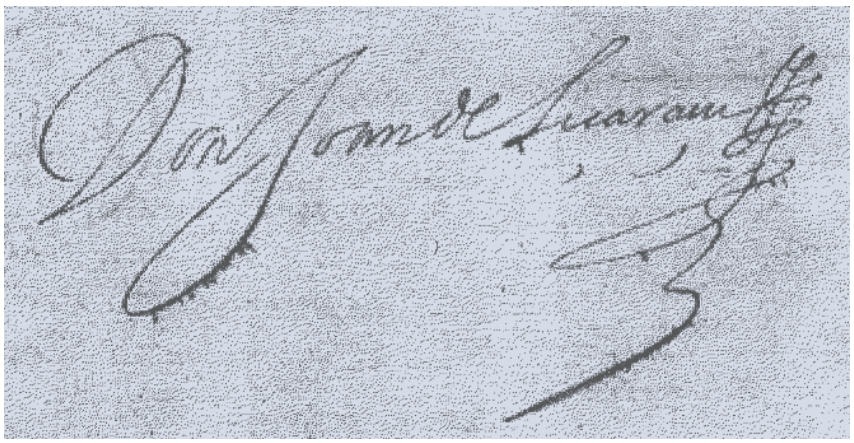
[1/1 recto] El Presidente de La Plata refiere a Vuestra Majestad que los dos manuscritos que se dieron contra él firmado por el cual Fray Juan de San Nicolás, descalzo recoleto de San Agustín, y el cual Ignacio Hurtado, de la Compañía [de Jesús] se reconocieron por ambos, y se averiguó que el primero lo escribió Alonso Bravo, criado de Don Antonio de Ulloa, y se cree que el otro se encaminó por la misma mano.

Un Memorial de seis hojas vino a mis manos firmado a lo que daba a entender por el padre fray Juan de San Nicolás, religioso

[2] JUAN DE RAYA, *Visita de Reformación, Año 1771,* en Archivo de la Provincia del Perú, Colegio San Agustín, Lima. Le fue encargada por el Rey Carlos III el 23 de Diciembre de dicho año 1771. En dicho Archivo existen dos tomos de este documento, con cubierta de piel cada uno. El Legajo que parece original viene parcialmente foliado, pero en absoluto desorden, por lo que dicha foliación no es apta para su uso. Además, a la hora de encuadernar los dos tomos, lo hicieron con las fojas desordenadas, por lo que es difícil su seguimiento de forma clara y ordenada. Al tratar del convento San Agustín de Potosí, que es el *11mo Convento,* nada dice de que fuera una comunidad reformada.

recoleto de San Agustín, y la noticia de otro firmado del padre Ignacio Hurtado, de la Compañía, no trato ahora de ponderar a Vuestra Majestad los embustes que se escribieron ni satisfacer a los testimonios que en ellos se me levantaban, que esto lo pudiera hacer fácilmente si no pensara embarazar. Lo que pondero ser es que se haya atrevido don Antonio de Ulloa a hacer, siendo un caballero tan conocido y ministro de Vuestra Majestad, a publicar libelos contra mí y por mano ajena, y a informar a tan alto y supremo tribunal con máscara diferente, y por un camino tan indigno a sus obligaciones y tan peligrosos en los casos de esta calidad. Luego que este Memorial llegó a mis manos, ordené a Don Francisco de Prado Sarmiento, alcalde ordinario de a ciudad de La Plata, que averiguase quien lo había escrito. Al punto se divulgó que Alonso Bravo, criado y familiar del dicho Don Antonio, porque se hallaron veraces informaciones escritas por él, y ausentose conferido. [F.1/2recto].

Con la letra del Memorial juraron gran número de testigos, que era de una misma mano, con esto y con otras circunstancias que comprobaron el hecho, aunque hubo bastante paño para hacer con él la demostración, que era burdo, [y] no lo consentí, antes mandé al alcalde que en este punto lo dejase todo, como lo hizo, y con una caución juratoria salió de la cárcel. Que yo hacer no deseo más de que Vuestra Majestad se ha servido sacar de este caso y otros de la manera que se procede conmigo, y por la mano (aunque la haya procurado esconder) que se encaminan todas estas calumnias. Guarde Dios a Vuestra Majestad, como la cristiandad lo ha menester. De Potosí a 6 de marzo de l639. [F.1/2verso].



[Sobre margen superior izquierdo]: *Léase este papel desde su principio hasta la firma que es del servicio de div[ino]] y del rey. Y encargo la conciencia en ello.*

Señor, con limpieza de corazón y pureza del amor, entonces, como dice Salomón, tratar en verdad al vasallo así, voy deseando encaminar las cosas a lo que más convenga al servicio de Dios y de V. A. me pongo a hacer este escrito por lo que debo a cristiano y estado que profeso, y por lo que me llaman a ello las obligaciones con que nací en España, de hijos suyos, y el daño que puede sobrevenir, al que al presente pasa en esta provincia de las Charcas, en los reinos del Perú, y las desdichas, que amenazan la desenvoltura con que vive en ella la gente suelta, que la habita, que es el mayor número, amparados de algunos que la mandan y en consideración de que en la misma razón habrá otros que lo hagan como en causa propia, y que les importa. Y por si acaso su pasión les guiase la pluma vistiendo con apariencias vanas, y relaciones compuestas, y aún informaciones falsas. El fin, de su intento haciendo verosímil lo que no tiene rastro de verdad ni se deja asir con la mano a quien neutral y presente las toca, y lo peor será que prosiguiéndose a estos daños y

engañando a V. A. eviten no ejecutar las dos virtudes, justicia y misericordia, con castigo y premios, efectos que siempre está usando y con que sustentar amando y en paz sus reinos. Y este es mi intento y a solo el de la celda áspera mi voluntad y esperar de la divina el premio. Lo cual presupuesto, digo señor que habiendo llegado a esta audiencia de la ciudad de La Plata por vuestro oidor de ella y su distrito con título de su presidente don Juan de Caravajal y Sandi de vuestro consejo oidor en el Real de indias por el año de seiscientos treinta y dos y entrando a administrar los oficios con la aprobación cristiana que aclaman sus partes, de cuya verdad dio experiencia a V. A. sirviéndole en las plazas de regente de Canarias y oidor de Valladolid en una consecuencia fue remunerado a estas y aunque a su justo gobierno le daría diferente sentido parte del vulgo, ordinario en regirse más por antojos que por razón, es cierto lo hizo cristianamente y ninguna cosa lo comprueba más que la murmuración, por que como dice Séneca. [F.1/4 recto].

Es imposible que a quien agrada la virtud agrade al pueblo, y San Pablo, si desease dar gusto a la multitud, no servirá a Jesucristo, demás que como dicen Jenofonte[3] y Aristóteles, el príncipe solo puede hacerse amar de todos y aborrecer de ninguno reservando para si la distribución de los premios y remitiendo a sus consejeros la determinación de los castigos, porque los que reúnen beneficios se los atribuyen a él, y le aman como bienhechor, y los que fueren condenados no vuelven el odio contra èl, sino contra los jueces, los cuales es menos inconveniente, que procedan en un caso o en otro por demasiado rigor, que aventurar la obediencia del pueblo, que nunca será segura mientras la potestad no anduviere muy estimada.

[3] En el original viene con "J"

Y más en tierra donde cada zapatero de viejo se juzga ver potentado haciendo consejos por instante, contra la virtud en el mando.

Esta murmuración se originó de haber ejecutado el que se pagase de contado el azogue en las cajas de Potosí a los mineros, que lo harían menester, y lo sacaran de ella en virtud de vuestras cédulas y órdenes de vuestro Virrey, conde de Chinchón, cuyas partes en su gobierno es juntar lo benigno con lo misericordioso, mirando las cosas con mucho acuerdo, tomando consejo para el acierto, discerniendo sin engaño entre lo bueno y lo malo, la opinión y la verdad, mostrando con todo, como dijo San Jerónimo, amor sin blandura y rigor sin aspereza, celo con discreción y piedad con medida y orden y, finalmente, no hay pluma que pondere su justicia, en que me he divertido llevado de la fuerza de la razón. Decían que las órdenes u cédulas se habían despachado a ruego mío, y que de guardarse se damnificaría Vuestra Real Hacienda y la de los vasallos.

La primera objeción absuelta la tiene V. A. con las reales firmas en sus cartas, [a]demás, que si los labradores hubieran informado a los que los siguen, que antes que viniese a esta tierra el vuestro oidor, no sólo pagarían de contado el azogue que sacaban de la caja, sino minoraban algo del recargo grande, que de tiempos atrás tenían cansados, del mismo efecto y género, no tuvieran que reponer en esta parte, y en cuanto que él damnifica de su ejecución [a] Vtra. Real Hacienda y [a] la de los vasallos, [F. /1/4 verso] por decir que dándoles azogues conseguirán sus beneficios. De que habrá tres buenas resultas, que serán, sacando plata, dar quintos de ella para pagar los azogues y quedar a ellos aprovechados y agradecidos. Respondo que los mineros adinerados no instan en esto, por tener el remedio en la mano e importarles poco el

suplemento de lo que se les da fiado por dos, o tres, meses y se satisfacen por hallar en la caja azogue de contado, cuando, y la cantidad que han menester, que es a lo que V.A. ha de atender siempre. Y cuando instasen y no se les diese, es de creer que anteponiendo su provecho al de dar quintos, lo habrán de sacar por fuerza, con lo cual esta especie de abonados lo serán más.

Vuestra Real hacienda se aumentará en los que no se arriesga el valor de los azogues, y se conseguirán los tres provechosos resultados, que pretenden los mineros entrampados, crea costumbre en la expedición de los azogues que se les da fiados. Y sobre que gritan es lo más venderlo con pérdida de veinte y cinco por ciento, de a cómo se les da en Vuestra Caja, por no tener metales que beneficiar con el, y por valerse de la plata en necesidades que los aprieta otros, incorporando cajas de metal pobre en que para sacar ocho gastan doce. Y llegando el plazo de la paga estos ni aquellos, no la pueden hacer, cuyas labores siguen con esperanzas, que andando, han de topar riqueza, y cuando entre mil topa uno cosa considerable, se ha tardado mucho en ello, tasadamente paga lo que le han prestado, y el que no topa, prosigue con su empeño a título de milagro.

Encima demanda, mueren sin haberlos visto por su casa cargando el daño sobre los hombros de V. Real Corona y azogue, como lo hicieron, y lo da a entender el gran rezago, que aún hoy vino y llegó, si no me acuerdo mal, a seis millones. Y llegará a un sinnúmero, si V.A., no hubiera puesto los medios más convincentes para atajarlo con otras cédulas [y] cartas reales, y mandar para que se minorice, que ningún capitular de aquella república entrase a votar en sus cabildos hasta enterar[se] lo que decían. Y otras cosas, como a V. A. la fuente de ellas consta, lo mismo aún hoy las personas

que aman a estos mineros en aquella Villa, para que no emperiarse (sic) con ellos, escarmentados en cabezas de antecesores, con ser en siglo dorado dándoles solo cada semana para su avío, los [F.1/5 recto] reales que ellos les dan de antemano en pirias (sic). Y si se les alargan más, sólo es aquella cantidad que les parece ganarán en las pirias, que de ello reciben al cabo del año, contentándose por lo que les lleva la codicia a la trampa, de haber acrecentado sus caudales en deuda, sin arriesgar el que de presente poseen, y aún con este aviso los engañan. Si esto es así, vea V. A. si será acertado volverlos a fiar, y en lo que ellos dicen que sus minas son buenas y que con sus frutos pueden pagar, ayudándoles con el azogue fiado, por los otros dos o tres meses.

Vemos que se contradicen en vender, al cumplirse el plazo [de] joyas de sus mujeres, para hacer la paga haciendo plaza de ello. Pervivirá siendo la verdad que lo hacen por complacer a quien se lo da. Y es parte para ello, que si se cerrara el ojo, después de dispendido fuera posible venderlo, porque ni siempre puede haber joyas, que vender, ni entonces cortesías a quien adular, y si han de vender prendas, para pagar el plazo, ¡cuanto mejor es que las empeñen cuando se les ofrece la necesidad! y con el empréstito compren de contado, que si el metal como dicen es rico, dejará de su procedido para sacar las prendas, que aprovechados, aumentados los puntos, los azogues pagados, y no se habrá puesto en duda el de ser creídos ni tomado ocasión a murmurar, si es justo o no, el orden del príncipe y la ejecución del ministro.

Concluyo esta causa del azogue, que importantísimo me ha detenido, con decirles que cuando no se les dé, a este género de trampa o mineras, el azogue por no poderlo pagar de contado, no se

dejará de consumir la misma cantidad, que se consume, y sacar la misma plata que se saca y mucha más, si se abriese mano a dar de contado el que piden los mineros, que con los metales ricos asisten en las provincias de Chichas y Lepes, sin recurso de indios de cédula, cosa de estimar, pues el que ya venden en Potosí para suplir necesidades, que es muchísimo, todo va a parar a las dos provincias por mano de hombres, que lo tienen puesto en gradería, con que sale al mundo la plata que se ve y ocupa en todos los efectos que quieran aplicar los intrepeciadores (sic) necesitados, a quienes [F.1/5 verso] repruebo se les dé azogues, siendo de contado antes los anticipos a los de otros asientos, por lo que importa la continuación del trabajo del seno de aquella Villa, piedra fundamental de esta máquina, y porque la duda con que siguen sus minas podría descubrir algo que ayudase a la conservación de aquel pueblo, como les ha sucedido a los que llamo adinerados.

En este tiempo sucedió que el visitador, por comisión de Vuestro Virrey, hizo el repartimiento de los indios de mita, que estaban dedicados para las labores de las minas de Potosí, poniendo en ello el cuidado trabajo y solicitud, que cosa tan importante pedía, llamado, como dice Demóstenes, que hacían los atenienses, a voces los hombres más antiguos y peritos en la materia del cerro, para informarse de ellos con sagacidad, lo perteneciente para la buena distribución, y ha deshora y con tempestades, yendo al cerro e ingenios a confirmar indicios y sospechas.

Y habiendo precedido estas y otras muchas cosas, que previno su prudencia y justicia para sacarlo a luz, lo publicó en la conformidad, que se está hoy usando, que fue dar indios a quien continuamente como buen minero y cristiano los ocuparía y ocupa

en el ministerio para que V.A. se los da, y quitárselos a quien vendiendo muchos años, contumaces, sin temor de ninguna magnitud, se los echaba en la faltriquera, como cabello, camiseta y manta, reducidos a siete pesos de cada uno en cada semana, y cual si fueran esclavos herederos de sus ascendientes, o estar por leyes obligado V. A. a dárselos. Lloran por ellos, diciendo y haciendo contra el ministro y su honra cosas tan falsas, como indignas de escribir, e infestando a otros que los ayudan, con informes revocados, lágrimas, pobreza, vejez, y otras cosas que representa la mentira inusitada, con que parece honesto el hecho torpe y disoluto, dulce lo amargo y blanco lo negro, a que se debe desviar los ojos y sólo ponerlo en el hecho de la cosa y el fin al que miran estas acciones. La ley, divina mandaría a los jueces de Israel lo hiciesen así, y por esto los del avespago (sic) oigan las causas muertas, las luces, porque si el que juzga es algo tierno de su natural, no habrá delito

tan enorme que no se libre, con ignominia del juez y cargo de su conciencia. A lo que mira el hecho [F. 1/6 recto] del visitador en el repartimiento es a descargar la de V.A. y sirva dando los indios a personas beneméritas, que ocupándolos en sacar metales, que es el efecto para que se les reparte, llevándolos con amor y pagándoles su trabajo, se servirán a ambas Majestades, y salga luz para defensa de ellas y bien común la más plata que se pueda, todo lo cuál faltaría por la parte de las personas, a quien no le dio ningún indio, sabiéndosele repartir treinta, poco más o menos, por que sin arriesgar a perder en el metal, que habían de sacar con ellos, y obligándoles a ser aparapitas, que es lo que llaman en España esportilleros, teman de este trabajo de sangre de pobres, seguros de

venta diez mil y quinientos pesos de renta cada un año, sin haberlos granjeado a zancadas en Flandes, debiendo considerar, que no adquieren dominio de derecho en los indios, aún cuando hubieran usado de ellos, como dicen, ni obstan sus alegaciones de haber servido a V. A. en aquel ministerio muchos años. Pues tantos cuantos los hubieren hecho, otros tantos a que V.A. los ha dado vasallos con quien sean sustentados, y que ellos han estado sujetos al castigo que de su culpa les vino. Estos indios, que como digo, se ocuparán en ser aparapitas y otros diversos trabajos, repartió el visitador entre los demás mineros, que usan bien de ellos, ya referidos conforme los méritos de cada uno, y, supuesto que no se repartió así ninguno, no se puede creer que hubiese hombre en el mundo de tan mala conciencia, que por dar a unos dejase a otros sin indios, si a ambas partes, las hallara beneméritas, como quieren los castigados, aunque hubiera sido sobornado porque tuvo paño en que cortar. Y pudo aventajar a unos de otros, sino que viendo ser conveniente castigar su contumacia y rebeldía, con vara de hierro por árboles de otoño, sin vida en el fruto ni en la raíz, y gentes cautivas de deleite y codicia, la cuál no se ha visto en el visitador, porque ha vivido más limpio que el sol.

Resta decir si por haber quitado los indios a estos y parado sus ingenios, como antes lo estaban, se saca más o menos plata que antes que se hiciera este repartimiento, que es el [F.1/6 verso] fin a que se mira, y

si será ó no conveniente darles indios en otra ocasión, para que sus ingenios muelan, esperando la enmienda en su trabajo, que prometen la penitencia que pasan.

Cuanto a lo primero, digo señor, que se sacan, por ocuparse en el trabajo de este repartimiento todos los indios muchísimos más metales, que en el del antecedente y consecuentemente se debe sacar más plata. Si ya no fuesen algunos años haber agua en las lagunas para moler, o venir en disminución la ley de los metales, que en tal caso, y que los indios estuvieran en poder de los a quién se los quitaron, no fuera una onza de plata a España, lo que sé cierto por haber estado en Potosí a los primeros de noviembre del año pasado, que fue cuando llegó la nueva de suspensión de visita de don Juan de Caravajal, que sobre pudo en el número de barras, sacadas aquel año, hasta entonces, al del antecedente, por falta de agua, un mil y ciento y tantas barras, efecto del buen repartimiento, y no como quieren algunos, ayuda de las minas de Chocaya, porque aunque son ricas, no se labraron en todo el año pasado por estar llenas de agua, y tratar en todo el sus dueños de ponerlas desagüe, de diferentes inventivas, que no sé si serán de algún efecto.

Y para atajar a los contumaces, que son de parecer, por mayor, que no pueden moler los metales, que sacan todos los indios de obligación, que se enteran al cerro los ingenios, que hoy están poblados y trabajando sin ayuda de los despoblados, y que debiéndose atender a esto, y que tenían sobre si mil acreedores, y entre ellos a V.A., no se les debieron quitar los indios, pues con tenerlos estaban próximos a pagar, y los acreedores a cobrar. Todo lo cual cesó, y el comer ellos y sus hijos, diré por menor, como quien fue allí minero otro tiempo, algunas razones irreprobables. No obstante que en esto y lo demás, las más y mejores habrá dado a V. A. el visitador, como quien también alcanzó la materia y la tuvo presente, comenzando con decir, que los indios de mita que se

dedicaron para la labor del cerro [F.1/7 recto] de Potosí, por el primero repartimiento del Virrey don Francisco de Toledo, fueron cuatro mil y quinientos. Y aunque hoy no se enteran en persona de ellos tres mil, quiero hacer la cuenta con todos, para que se entienda el engaño de los contrarios, y que un tercio de cabezas de ingenio menos de los cuarenta y cinco, que se resumirán adelante, son bastantes a moler con comodidad.

Todo el metal que se saca, cuatro mil y quinientos a un quintal y medio de metal se saca cada uno en cada un día natural, regulando barrete y ciquepiches, que no pueden salir a tanto, por andar muchos en dureza y metales negrillos, donde es poquísima la saca, son seis mil y setecientos cincuenta quintales, que hacen ciento y treinta y cinco cajones de a cincuenta quintales. Estos se muelen con descanso en cuarenta y cinco cabezas de ingenio a tres cajones cada cabeza en cada un día natural, pues si con cuarenta y cinco cabezas de ingenio hay para moler todo, cuanto podrá sacar toda la mita, sin que dejase de trabajar un indio. Tan sólo ni escalfar los un mil y quinientos, algo más ó menos, que hoy no trabajaron por haberse rebajado en ver visitas, que se han hecho desde don Francisco de Toledo acá, que algunos dejó por los que alquilan con su plata los buenos mineros, demás de los que les están repartidos.

Vea V. A. si dicen mal los que se quejan, y si queda blanco de cuarenta y cinco cabezas de ingenio, que es menester a ochenta y dos, que quedaron pobladas, y están hoy trabajando, a otro azote en los que no anduvieren muy ajustados, decir que se les quitó la comida y vestidos a ellos y sus hijos, dicen bien. Pero quedaron vestidos de ocasión para irse al cielo y con lo que se les quitó de delante, de hurto tan sangrimoso en que estaban encarnizados

tantos años, cuya notoriedad era pública, aunque la niegan, y justo el castigo en ellos, no sólo por evitar el daño de su parte, sino por atajar el contagio que podría cundir en los demás, envioles Dios a amonestar, lavasen el pecado de su mancha con la plaga de las [F.1/7 verso] lagunas, el avío de veinte y seis, y olvidados de lo que les hizo bien enojoso, y como si con la ira tuvieran arrendada su misericordia, vuelven a reincidir en el, y cansado de sufrirlos échales como a otro senacherio (sic), un ejecutor de seres santas.

Si a estos les sobreviniera lo que a Hachan cuando hurtó del despojo de Jericó, aquella plata capa de precio y regla de oro, que echando suertes Josué, como se lo mandó Dios, topó con el delincuente y el hurto no les valiera, como no le ha valido su negativa. Y dijeran donde tienen esta plata ó sangre de pobres inocentes, y no habían de decir que estaba en herrería, en rescate de los cristianos cautivos, ni en otra obra pía, ni en estar ellos aprovechados, porque como cosa mal habida, se les ha hecho sal y agua.

Que los indios no puedan ser vendidos ni arrendados, ni están obligados a ningún saneamiento de deudas, que debían los particulares, en quien depositan para este trabajo lícito, ora se debía a la Real Corona, ora a la Iglesia ó a otras personas. Cosa sabida es, y para no tomada en la boca, por contra justicia y caridad ley divina y natural, como lo disponen los derechos. Y mirando a esto V. A. se sirvió de despachar cédulas para que indios ni ingenios no pudiesen, so graves penas, de ser arrendados, demás cuando fuera lícito heredar ocasión, a que los arrendatarios con la plata echada que le dan los indios, pagasen sus arrendamientos, a quien los hubiese de haber, y quedarse demás a más con cien pesos de cada uno de

ganancia en cada un año, y no arriesgar sacando metales pobres, como los que hoy se sacan. E importará más al cabo los quintos, que trabajando vendían a V. A., que todo cuanto deben las haciendas despobladas, demás del derecho que queda a salvo a cobrar de ellos, y sus dueños viniesen a riqueza. Concluyo este negocio de repartimiento con decir señor, que no conviene darles indios a los que se les quitaron, en ningún tiempo, así porque de ello no resulta provecho a ninguna [F.1/8 recto] república, como porque se puede esperar de ellos lo que del carnero, que mientras más se retira es para dar mayor topetada. Y por ser a propósito diré aquella respuesta que dio un gran cortesano al prudente Señor Rey don Felipe II, consultándole si sería bien volver la plaza a cierto ministerio de hacienda, que se había compuesto en más de 200.000 mil ducados, por cargos que se le hacían, y se esperaba de su industria que recompensaría los daños de la hacienda Real con ventajas.

Mucho temo señor, dijo el cortesano, que esta restitución ha de ser la del fraile de Valencia. Deseando el Rey saber el cuento, le mandó que se declarase, y el prosiguió: sepa Vuestra Majestad, que en Valencia hubo un carnicero que había hecho diez a doce mil ducados, dando pesos falsos a la república. Y llegando a una Semana Santa deseó restituir, pero como no supiese las personas ciertas a quien había defraudado por menudo, echó la cuenta por el tiempo que había pesado carne, y pareciéndole que sería bien servir otro tanto en oficio, que pudiese dar al común pesos sobrados con que satisfacer a bulto lo que el había hecho de menos. Y dándole a buscar en qué con mayor comodidad pudiese añadir a los pesos, le ocurrió el deperaile (sic), cuya ocupación es dar a hilar lana en las aldeas,

por tanto, daría pues en cada libra dos ó tres onzas más, como solía dar en la carne de menos, y las labradoras sencillas, que volvían cabalmente lo que se les entregaba, hilarían sin pensar diez y ocho onzas por el precio de diez y seis. Echando de ver el Rey el intento, le dijo sonriéndose: también yo temo lo que vos. Pero otros le aseguran mucho, dejémonos engañar esta vez el suceso, respondió al pronóstico, porque restituido al oficio, continuó las primeras mañas, y al cabo se lo hubieron de quitar y con mayor afrenta. Tan mala es de vencer la codicia, mayormente cuando topa en indignación. Dichas las causas, por qué injustamente era murmurado de los castigados y chusma de infestados por ellos [F.1/8 verso] el visitador, y cómo por el contrario le amarían y alababan los ricos honrados, remunerados y nobles de aquel pueblo, que es el menor número.

Dice cómo el año de treinta y cuatro llegó a esta ciudad, con placa de presidente de esta audiencia don Juan de Lizarazu, que fue recibido a ella, con la obediencia y solemnidad debida. Hubo al principio de su llegada muchas y buenas cortesías entre él y su antecesor, y porque he de tratar los enojos que ocurrieron en los dos poco después, advertiré a V. A. que no he de tomar en la boca niñerías, que dicen obligación a ello, palabra por palabra, porque sería nunca acabar. Y no importa, si se guarda ó no, este ó aquél respecto, y que sus dimes y diretes los venga a pagar Vuestra Real Hacienda, con informes interpretados y sentidos adulterinos, sino valerme de los que más descubren el hecho de la verdad, para el desengaño de ella y remedio por V. A. a lo que le pidiere.

Digo pues señor, que habiendo estado en esta ciudad, pocos días después de ser recibido dicho presidente, fue a la villa de Potosí a

tratar del conocimiento de sus cosas y despacho de armada, llevando consigo, esta y las más veces que ha ido, a su mujer, posponiendo tan embarazoso estorbo al ejercicio, que pide tanta expedición, por consuelo en los trabajo y comunicación en los gozos, para que son muy a propósito, la compañía y prendas del matrimonio. Y no lo es menos, para que las dádivas hallen puertas abiertas, *quoties repetum darum aliqui argerentur*, dijo Cecina, *plura uxobirus obietari*, que la mujer es fácil de engañar con cualquiera relación y los hombres perdidos, puesta la mira en granjearlas y ellas encargadas de sus negocios, son de ordinario los menos justificados, que es lance duro enviarla el marido mal despachada, aunque su ruego sea injusto.

Todo esto sindica pasar en la del presidente, pues salió de esta primera entrada, tan aficionada de aquella Villa, donde el temple no es amoroso, que sin enfermedad exterior, muere [F.1/9 recto] por venir en ella y sin tener armada que despachar, obliga al marido salga a hacerlo en la de su cargo dos meses antes, que solían ir sus antecesores, que es gran cosa atarse allí los años nuevos a la elección de alcaldes. Llegó pues a Potosí el presidente, donde era con extremo deseado, particularmente de los quejosos del vuestro oidor, pareciéndoles que su ida sería para que ellos volviesen a sus antiguos y largos vicios, con los hurtos de indios y empeño de azogues fiados. Y haciendo todas las diligencias, que alcance el entendimiento humano, con festines, regalos y otras cosas, le vinieron a granjear la voluntad, en grado que en todo y por todo lo han dispuesto ellos, y la tienen llana para cuanto desean.

Y quiera Dios no salga de estos banquetes y regalos, lo que de otros, que sabemos se han dado a príncipes del mundo, pues a Amón

hijo, mayor de David, le costó la vida y el reino de Judea, y que el rey de Israel murió a manos del hombre por la misma causa. Baltasar vio aquella mano espantosa, que escribía en la pared, la sentencia de su muerte, Benadab, rey de Siria, después de bien brindado de treinta reyes, que comían de su mesa, mandó prender a los legados de Samaria, y en poco tiempo le fue forzoso ponerse en huida, con gran pérdida de su gente. Asuero[4] repudió a la reina Vasti por un melindre, porque venía a dar las gracias, efecto de un banquete de ciento y ochenta, y Amón, su gran privado, vino a hallar la muerte en Siro. Alejandro mató a Clito, su gran amigo, y Herodes mandó cortar la cabeza a San Juan Bautista, antes de levantar los manteles.

Otros muchos ejemplos tenemos salidos de banquetes, y no se espera menos de las cosas que ha hecho y hace y promete hacer el presidente, pues dando nota de imprudente a los primeros lances, engullendo las razones que le propusieron, sin encomendarlas a la memoria para rumiarlas, y volver sobre ellas, sino antes tomando las [F.1/9 verso] compasión por propia, ha introducido una turbación y cisma en esta tierra, que está a pique de dar un gran golpe. Comenzola con piel de ovejas, llevando iras de león, que fue a ponerse a las cosas hechas por el visitador. Y siendo Vuestra Real Hacienda, comenzó a escribir con testigos delincuentes, haber sido mal acordado dejar despobladas las cabezas de ingenios referidas, y no dar fiados los azogues, con que le aplaudió el tumulto a viva voz, y llamándolo padre y redentor de aquella república, que esperaba salir de la plaga en que estaba por su mano apaliana, esta vez verle comulgar y confesar cada ocho días como lo hace, él sabe con que

[4] Es el nombre que recibe en el libro bíblico de Ester el rey persa con quien la joven hebrea contrajo matrimonio por consejo de su tutor y tío Mardoqueo. Se le ha identificado con Jerjes I. Asuero se había divorciado de su esposa anterior, Vashti.

conciencia, porque si ignora que no es justo lo que pretende, a de confesar el poco discurso, letras y entendimiento que tiene. Y si no lo ignora, deja abierta la puerta a sentir de su confesión, [a]demás, que cuando su pasión ha llegado a término, de que V. A. por ella en sus escritos, haya quitado de esta visita a un varón tan excelente, y que tanto importaría que él le acabase, cómo puede ser tenerla y confesar tan a menudo, confiese más verdad y comulgue menos, y no dejará lugar a la murmuración.

Procuró reforzar sus siniestros escritos con V. A. con hacer a las religiones los firmasen, que todo esto puede la ambición de ser loado y el querer sustentar un absurdo, que ha seguido, y la aplicación de un ministro en tan alto lugar y tan lejos del príncipe. Y el dejarme llevar de mi prelado y no poner contradicción en esto cuando sucedió, fue por excusar vejaciones, que de las puertas adentro del convento suelen pasar. Que aunque se han de anteponer a ellas las cosas de Dios, es en caso que yo supiera se había de escribir mi contradicción, demás que salvo mi conciencia con este aviso a V. A., y con que debe resistir a lo que se pretende por parte del Presidente, no retratándole sus razones ni tapiándole las orejas como el áspide contra el halago del encantador, ni desarmando sus bachillerías, como hizo el loco de París, tan alabado por [1/10 recto] Silvestro, sino como señor soberano castigándolo por inobediente a vuestras reales cédulas, y haber bandolerizado estas provincias, en todo género y estado de gente. Pues conociendo los hombres perdidos, matadores y facinerosos de su devoción, el amparo que en él hallan no sólo no castigándolos, sino poniéndolos en mando en la república, se confederan y atreven a vengar sus pasiones, que tienen con los que se confiesan agradecidos del visitador.

Y otros que sin ninguna obligación alaban su virtud, y es esto en tal manera que con las espadas y armas de fuego andan de noche y día batallando en guerras civiles, los presidentistas, que así los llaman, ofendiendo, y los caravajales defendiéndose, y la lástima que debe tener, de la remisión del castigo no sólo es por las pendencias que se acaban a fuerza de muertes, sino por las muchas que se originan y decrecen de las conclusas, en conformidad del abrigo, que hallan en el Presidente los que deben ser castigados muchos exigentes de serles propicio a estos malhechores de su bando, y en lugar de castigo premiarlos, pudiera traer, déjolos por no alargarme aunque la materia lo pide, para el remedio, pero diré uno notorio y que hace más clara esta verdad.

Sucedió en el asunto de minas de la nueva Chocaya, en la provincia de los Chichas, y de esta jurisdicción a seis de setiembre del año pasado, que aunque le quieren dar diferente sentido, pasó así, en el cuál asiento estaba administrando justicia don Alonso de Ulloa Caravajal, a pedimento de toda aquella provincia, por decir que su antecesor don Fernando Canales de la Cerda no era bastante hombre a estorbar tanto hurto de metales, como se hacían, ni a apaciguar los esturbios (sic) que ya pasaban entre los presidentistas y caravajales, y ejerciendo su oficio con aceptación de la gente quieta, que era poquísima, y hoy lo están llorando, por traer a los inquietos muy asustados, en virtud de castigos santos que había hecho [1/10 verso].

Parece que los presidentistas, considerando que era mucha justicia aquella, trataron de descomponerlo y quitarle el oficio, como lo han hecho, y poniéndole objetos que trataba y contrataba, que amparaba a los extremos por ser de su tierra. Y los castigaba a ellos

con demasiado rigor, siendo así que juzgó con igualdad, no se dio oídos a sus capítulos en esta audiencia, y viendo la parte por quién se pusieron, no había lugar su intento.

Remueven que cuatro mozos extremeños habían entrado en una mina a sacar metal, sin licencia de su dueño, y que el alcalde mayor de minas les había hecho causa sobre ello, y que sabiéndolo los mozos se la quitaron, y era necesario se les diese un juez, para esta averiguación, por un término señalado, y por el mismo término se criase persona que hiciese en el asiento oficio de justicia mayor, obligando al Corregidor saliese de él y diez leguas de su contorno, en el ínterin de las averiguaciones, porque de lo contrario, y que el Corregidor asistiese en el asunto, no tendría buen fin su intento.

Y al decir V. A. con que es lo mismo y tan común entrar soldados de noche y día a sacar metal en mina ajena, que entrar en España en una viña a coger un racimo de uvas, y concedióseles todo esto sin ser capitulado, ni haberse admitido querella, que es lo que dispone el derecho, atropellándolo un presidente apasionado y un voto del oidor don Francisco de Sosa, su arrimado, y haberse excluido en negocio de aquel asiento el oidor licenciado don Antonio de Ulloa Chaves, por la objeción de que se le podía poner, de que el Corregidor era su deudo. Fue el concedérselo injusticia terrible, y no con más ocasión, como he dicho, de quitarle el corregimiento y quebrarlos estos el visitador, verse claro, en que habiendo llevado juez y justicia mayor, treinta días de término para este efecto. Y prolongándoseles quince más en todos cuarenta y cinco, no averiguan otra cosa, habiéndose de estar por el dicho de dueño de la mina, que de los demás testigos me río por falso que halló dos mozos en ella, que quisieron sacar metal, teniendo aquellas barras [1/11

recto] de mina por las de un amigo, sino que los enviaba a trabajar. Y que así se lo dijeron, pero que luego que les constó no ser aquellas las barras de su amigo, se salieron fuera sin sacar una piedra.

Para averiguación de tan declarada minería, fue por juez un don Juan Galindo, a quien el doctor Galdós de Valencia, oidor de Lima, visitando la audiencia de Quito, lo embarcó para España y se hirió por delitos de inspiración contra Vuestra Corona, que algo de esto quiso continuar en el otro asunto. Pero atájole Dios los pasos con muerte acelerada de una cólica, de que falleció en dos días, y por justicia mayor, un hombre en el nombre yPsin espíritu. Y en todo tiempo de su comisión no averiguaron otra cosa más de lo que he dicho, ni hicieron obra que excediendo de su comisión escribir informaciones falsas, que hoy están averiguadas con retractación de testigos, que lo hicieron sin ser apremiados, y dar lugar a que los presidentistas corriesen, hiriesen y matasen a los extremeños y castellanos viejos, que todo es una cosa, ya que desamparando el asunto, se saliesen de el a pie, hasta que Dios fuese servido de enviarles su buen Corregidor, o a otro que los mantuviese en paz.

Referir las maldades, que por los cuarenta y cinco días y sin castigo ni amenaza de le hicieron trescientos hombres, que siguen este bando del Presidente en aquel asiento, es imposible. Y para no sufrirlas ni al oído, dejolas a otro curioso, y pasó aquí pocos días, antes de cumplirse el término, fue nueva a aquel asiento. Como volvía al Corregidor, por no haber podido más el Presidente, y haber declarado un abogado, a quien se remitió en discordia, que no había causa para que dejase de volver, pero porque debajo de la cuerda había hecho, que llevase un teniente de su devoción, y más apasionado y malo que él, ni los delincuentes.

Paréceme que llevó aquí el Presidente la opinión de Bodino[5], que aconseja que tengan los príncipes hombres encontrados en sus consejos, porque de esta suerte, dice, nadie les echará dato falso, temiéndose los unos a los otros, y no se atreverán a lo que desearen. Esto fomentó el sabio Licurgo en la deserción [1/11 verso] entre los dos reyes de la ceremonia, y ordenó que siempre se enviasen dos embajadores enemigos para que no hiciesen traición a la república, y los unos censurasen las acciones de los otros. Y no miró que debió considerar que fuera de ser esta doctrina demasiado temporal y en detrimento de la ley de Jesucristo nuestro Señor y su Evangelio, es paradójica y ajena de razón, pues el dicho de Licurgo lo reprueban expresamente Aristóteles y Santo Tomás, y dicen que rarísimas veces tenían buen suceso sus embajadas. Ejemplo tenemos en aquellos diez exploradores de la tierra de promisión, que por haberse opuesto a los otros dos, se perdió el pueblo de todo punto.

En conociéndose disensión entre los que gobiernan, se harán parciales los súbditos, y con el amparo de un ministro, abrirán el vuelo y se opondrán al otro, con que se impedirán a cada paso los acuerdos, y comenzada a alterar la república por la poca paz de los magistrados, vendría a hacer mayores sentimientos, y ha suceder en aquel asiento, y lo que a la doncella de Plutarco, que deseándola para sí todos los competidores, asió cada uno por donde pudo y vinieron a desmembrarla.

Luego que se supo en Chocaya cómo era teniente confirmado para aquel asiento de la devoción de los presidentistas, y que vendría allí con ellos, de su parecer trataron los reos de excusar la salida, que

[5] Juan Bodino fue un destacado intelectual francés que desarrolló sus ideas en los campos de la filosofía, el derecho, la ciencia política y la economía..

estaban dispuestos a hacer del asiento, en conformidad de pedir castigo los delitos, que hicieron los cuarenta y cinco días, resolviéndose en que si el Corregidor los quisiese castigar, lo matasen Paulino el Corregidor. Y sabiéndolo veinte personas, que eran los que estaban ausentes, los salieron a recibir al camino, algunos a pie para entrar a su abrigo en sus casas, más viendo los contrarios, que con la ayuda de estos pocos se reforzaría la justicia en el Corregidor, y consecuentemente que podían ser castigados por él, no obstante no llevar tal intento, sino antes de apaciguarlos y hacerlos amigos, se confederaron en un cuerpo y trataron de no apartarse un punto hasta haberlo visto. Y conocídole el intento el Corregidor [1/12recto], el cual después de haber entrado y sabida la otra gente y confederación, que no era menester mucho, por ser junto a su casa, en medio de la plaza y en mitad del día, y previniendo varios juicios, no fuese para matarle, como por parte de algunos religiosos y otras personas le fue avisando. Y para excusarlo proveyó un auto, [y] con pena de vida se recogieran a sus casas y so la misma pena, no pudieran estar en ellas de dos personas para arriba.

Este auto no se quiso guardar por los presidentistas, antes los irritó más, y confirmaron de unos en otros, que su pensamiento era cierto, y que el auto era para cogerlos solos y castigarlo. Haciendo el Corregidor otras diligencias, con la vara real de la justicia en la mano, para moverlos a respeto, se lo perdieron con mil palabras de oprobio, voces y griterío, diciendo viva el rey y muera el mal gobierno, con que se retiró como una cuadra a la plaza, donde topó diez y seis hombres, once extremeños, tres castellanos viejos, un toledano y un andaluz, que eran de una devoción, y algunos de ellos

de los que habían entrado aquel día con el Corregidor y llevaban siete u ocho escopetas. Y diciéndoles el Corregidor adonde iban, respondieron que en nombre de V. A. los habían llamado, como es verdad, e iban ha estar a su orden. A cuyas palabras y que fueron divisados de eso otros que venían en su gritería, les tiraron de arcabuzazos, y estos otros se defendieron con lo mismo, y de resulta de la batalla murió uno de los de la parte del Corregidor y otro de la del teniente. Y allí le dieron con una posta en un pie, juntos sucios, pues como ya dije, están apasionados como los reos. Y fue causa de este alboroto, por haberles estorbado él y el juez, don Juan Galindo, la salida del asiento.

Salió asimismo otro de su parte, atravesado de un balazo por los riñones, [y] no murió, [que] fue providencia divina que aquellos pocos no pereciesen, por haber ido contra ellos trescientos hombres, y a no haber cogido un altillo en que se hicieron fuertes, no escapara ninguno. Quedó sólo el Corregidor en la plaza con un criado [1/12 verso] dándole al criado muchas heridas, le tuvieron a él a los pies los presidentistas, dándole de estocadas, que a no llevar una arma fuerte y haberlo favorecido un religioso de nuestra S[eñora] de las Mercedes, tapándolo con los hábitos, le hubieran muerto.

También es notorio y cierto que le favorecieron dos o tres de las cabezas de este motín y demás disturbios, después de haberlo puesto en aquel estado, temerosos del daño que les podía suceder de su muerte. Y andando ser perdonados de sus maldades con este auxilio, libró la vida por estos medios, después de la voluntad de Dios. Y metiéndolo en una casa fuerte, lo tuvieron allí por dominguero, haciéndole nombrar por fuerza por teniente a uno de los que le tiraron las estocadas. Diéronse a saco muchas casas de

castellanos y extremeños, quietos por haberlas desamparado sus dueños, huyendo de los que los buscaban en ellas, metídose por escapar con vidas, el mayor número de gente. La Junta de sus amigos, obligaron al Corregidor a que tuviese a bien que le diesen una compañía de soldados, con oficiales, toda de los delincuentes, y aunque vio que no era menester, acedió con gusto, porque no le matasen. Con la compañía le tuvieron preso, y queriendo sesenta hombres, que se habían juntado, entrar en el asiento con riesgo de sus vidas desde el alto, a sacar a su Corregidor de la prisión en que lo tenían, y ponerlo en libertad, para que con ella y sin apremio, administrase justicia. Fue sabido por muchos religiosos, que se lo entraron a comunicar al Corregidor, quien por obiar mayores daños y muertes, particularmente la suya, que había dado orden a los que le guardaban, que si entrasen a sacarle le matasen, envió a los delegados al alto a estorbar a los sesenta su intento. Fueron y visto que no podían con ellos, y que mancharían así el asiento, acudieron a el a sacar imágenes de la iglesia, y le quitaron al Corregidor una sortija que tenía en la mano, y volviendo a encontrarse con ellos, les estorbaron [1/13 recto] con ruegos, sermones y llantos su intento. Y algo haría de su parte el miedo, y enseñándole la sortija testificándole con ella, pues decía el Corregidor no hicieran tal temeridad, fue bastante esta diligencia.

Aquí se volvieron, y uno por aquí dos por aquella, se dividieron haciendo de tanto número enemigos juntos, como allí tienen, y andando, como hoy andan, desterrados de tierra de su rey y señor natural, y desposeídos de sus haciendas, por haberle favorecido en el ministerio, y no osando entrar como no han entrado con libre albedrío, en término de sesenta leguas de distrito, que hay

en el otro asiento, Potosí y esta ciudad, que son las partes donde está la pasión del príncipe más en su punto, y guarnecida para su defensa con alguaciles y alcaldes y otros jueces hechos de su mano, de que se ha prevenido con particular cuidado, deseando lavar las suyas con sangre de inocentes.

De estas cosas, y otras rarísimas y lastimosas, vino nueva a esta Audiencia, donde se determinó el remedio, y habiendo acordado fuese a el vuestro oidor doctor don Francisco de Sosa, que aunque se juzgó de él, lo que ha pasado por agregado del presidente, ó no pudo ser menos, porque no había otro que pudiese ir por estar removidos a otras plazas, y tratando de su despacho llegó al asiento, y al punto quitó la compañía de soldados. Y les dio muy buenas razones, que fueron que para qué se había hecho aquella compañía, si para guardar el asiento, como ellos decían que les robaban y saqueaban con ella, y si para guardar al Corregidor, que decían ser de ellos mismos. Supuesto que los ausentes, decían, eran sus amigos, infiérese de esto, que la hicieron para ambas cosas, y no lo parece poco, en que se han logrado sus hurtos, pues no alcanzando antes cordellate para vestirse, desean ahora lanas para entretelas.

Muy buenas palabras fueron las del oidor, si las abrazara después con obras, no lo hizo porque accidentose, su recién llegado a esta audiencia, las leguas, que caminó desde Santa Fe para llegar a ella, la fe prometida a la amistad del presidente, y que valían más veinte ricos incorporados en los malechores que tenía presentes, que el mucho número de inocentes ausentes y pobres. Hizo informaciones contra el Corregidor y los diez [1/13 verso] y seis que le dieron auxilio, valiéndose para testigos de sus enemigos y más cómplices en estas inquietudes.

En virtud de estas informaciones, llamó a los diez y seis por edictos y pregones, y no acudiendo dentro del término a presentarse, más de miedo de tanto enemigo que de la culpa que cometieron en servir a V. A., les condenó a muerte en rebeldía. Pongo a Dios por testigo que el suceso, antes de ir el oidor, lo vi como lo escribo, estando reconociendo unas limosnas, pues si los servicios que deben ser remunerados se pagan y oscurecen de esta manera por vengar pasiones, que será cuando un desventurado de estos tropiece.

Bien se por cartas que he visto en esta ciudad, que razones que dice en ellas el oidor, aluden que hoy está entendiendo el hecho de la verdad de este caso, y pesaroso de muerte, creído de ligero y no haber tratado a sus principios de averiguar quien[es] fueron los que desobedientes a la justicia, se conspiraron contra ella para matar al Corregidor. Y le tiraron las estocadas, pues este fue el principal fin a que, salvo de la Audiencia, estuvieron sólo las razones otras y lo decrépito de su edad, las coimas y juegos a que es grandemente aficionado, y la perplejidad del que ayuda a uno de dos que riñen, es como el que tiene el perro por las orejas, que ni puede conservarlo asido, dice San Jerónimo, ni tampoco se atreve a soltarle.

Tiene despechada a esta Audiencia la información hecha contra el Corregidor, y el cargo que le hace es, que metió en el asiento [a] los cuatro delincuentes, por el delito de querer sacar el metal ya dicho, cosa contra el hecho de la verdad, y que envió la sortija a los que querían entrar a sacarle de la prisión, interpretando esta acción santa. Y porque debe ser premiado, que se tenían dadas señas, sin querer averiguar que se la quitaron los religiosos por fuerza, como le pudieron quitar un pañuelo u otra cosa, ni reparar juez ni calumniadores, en que no había ocasión de que un

Corregidor, tuviese necesidad de inventivas, ni entendimiento humano pudo imaginar que tal maldad se hiciese con él, ni se levantare tal motín, y que en lo que sirvió la sortija fue en excusar muertes y disgustos.

Escribe otro oidor una carta al fin de la información en que [1/14 recto] dice tiene aquel asiento quieto, y que piensa es la causa de estar los que lo inquietaban, sin discurrir que debió decir, que no tenían los que allí están con quien venir. Y aún de esta manera no salva su intento, pues para decir verdad, había de escribir lo que a sus ojos han hecho mil hurtos, herido a infinitas personas y muerto a tres, y que no osa menearse porque conoce que si lo hace, ejecutarán en él lo comenzado en el Corregidor. Que esta es la voz que corre y lo que me avisan de Chocaya personas fidedignas, y que le obligaron los presidentistas, que corriese [a] todos a la salida de esta provincia del Visitador. Y él por la orilla le da color, que los corrió, a amistades que hizo entre los peleadores, sabiendo que nadie ignora, que a los quien los podía hacer, están ausentes del asiento y sentenciados, y él les tiene vendidas sus haciendas para asegurar sus salarios.

Todo esto puede una pasión de un presidente sin discurso, y ya que tiene ausente al visitador, vengarse y atropellar a cuarenta y dos hombres poderosos de Potosí, que son los que digo, y son bien de los indios, y que importan a vuestra corona más que cuarenta y dos presidentes, incapaces como él. A estos obligan a que no salgan de sus casas e ingenios, por no verle ni oírle sus insufribles palabras, y cuando hay lugar obras, y a otra, oponer cédulas por las esquinas, de venta de sus haciendas, para salirse de la tierra. Quitoles a tres de estos unos indios para darlos a sus ahijados, no pudiendo ir ni contravenir a cosas del repartimiento, por ser caso mero del

gobierno, ocurrieron los agraviados a esta audiencia y mandó se los volviesen con cartas. Y sobre carta y sentido de quedar desairado en esta acción, habiendo asignado a sus paniaguados, que suponía él sólo más autoridad que toda la Audiencia, le escribió una carta tan desacordada, como lo pidió su pasión y lo lozano de su cuerpo, precedido de cinco meses, que ocupa del año en aquella villa de Potosí, huyendo de los estudios, y pudiéndolo hacer en dos mese. No manda [a] esta tierra otra gente que jugadores, matadores y ladrones, a estos se ampara, a estos da varas de alguaciles mayores, y otras justicias en Chocaya. Ha sido teniente un delincuente de cinco muertes, y entre [1/14 verso] el que dije mataron de la parte del Corregidor el día de los balazos y hoy, por estar sano el que estaba herido de la posta, le ha trasladado el oidor a alcalde de la hermandad, cosa que da que reír.

En conclusión señor, los corazones de la gente están dañados y pasa este desorden, a eclesiásticos y seglares en los conventos con mayor efecto, y no se reserva uno pobre, mozo ni viejo, y hasta las mujeres ni rezan ya porque se riñe. A los unos se ampara, a los otros se maltrata y destierra, y si tiene el intento prosigue, que se puede esperar de tanto número de desterrados, sin causa, juntos, y de otros oprimidos por una cabeza de poco seso: Pacunio, Calanio es alabado ó de Titolinio, porque no se podía persuadir a qué república destituida de consejo se conservase. V. A. lo remedie con la brevedad que el caso pide, no con castigo, por ahora, a los reos, porque están tan altaneros, que podrían prometer ser mayor el daño del escándalo, y la desobediencia, que la falta del escarmiento, sino con sagacidad, enviando otro presidente cristiano, entendido, y que no cierre las puertas al consejo, que pueda libremente medir la justicia

con igualdad, y saque a los que lealmente están sirviendo en las minas de Potosí de la opresión en que los tienen. Y no importa que sea de cuerpo robusto, que del demasiado vigor del cuerpo, suelen nacer iras, antojos, lunandades (sic), y otros afectos indecentes y poderosos, que perturban la serenidad del ánimo, que ha de ser el que ha de ser contraste de la justicia, como al presente sucede.

Esto importa a otros, a Vuestra Corona y a la quietud de vuestros vasallos, y no creerse de los contrarios consejos, que son de otro profeta. Valían contra el pueblo de Dios por sus particulares fines, que algunos se podrán semejar, y los daños que podrán sobrevenir de conservarle en la plaza, y más cuando se mire que para presidentes habrá muchos, y repúblicas como Potosí pocas. Han dado que sospechar esta pasión del presidente, que [a]demás de su ambición de nombre, y querer solapar el absurdo, que asegurado, parece que vino de Navarra [1/15 recto] a vengar los disturbios de los años pasados, entre Vizcaínos y Castellanos, que aunque los disimula lo más que puede, harto ciego es quien no ve por tela de cedazo, y pudiera haber tomado ejemplar, para no seguir tal maldad, en el visitador y en los oidores Antonio de Ovando, difunto y don Antonio de Ulloa, que siendo los tres de un pueblo y estando juntos en esta Audiencia, no dieron lugar a que se descompusiese ninguno, fuese de donde fuese, y sustentaron quieta y pacíficamente esta tierra, sin consentir en ella bandos ni discordias, castigando a cualquiera, que llevado de sus pasiones, las vengaría.

Yo he cumplido con mi obligación y conciencia con este aviso, que irá por duplicado, para más justificación de ella, y que si uno se perdiere llegue otro, volviendo a decir y protestando ante Dios, que si no quita V. A. de esta plaza al Presidente, se han de perder estas provincias, de tanta importancia, porque no lo prometen menos

tantas guerras crueles, ambiciones, adulaciones, tósigos, alevosías, venganzas disimuladas, presiones y asechanzas, como se ven por parte suya, y a quien favorece a cada instante V. A., con los aumentos de estado y conservación de los que conviene, para defensa de la Iglesia Católica y bien de sus humildes vasallos. La Plata, dos de febrero de mil y seiscientos y treinta y siete años. Fray Juan de San Nicolás, Fray Pedro Altamirano, Predicador y Prior Padre del Orden de los Ermitaños de nuestro padre San Agustín en esta provincia del Perú.

Habiendo visto este Memorial que se presentó ante el Real Consejo de las Indias y volvió a manos del padre fray Juan de San Nicolás, predicador del dicha nuestra Orden e hijo de la provincia de Castilla, firmado de su nombre, dijo que mandaba y mandó en virtud de santa obediencia, que so pena de excomunión mayor *latae sententiae una pro trina canonica monitione praemissa ipso facto incurrenda,* al otro fray Juan de San Nicolás, jure y declare ante un escribano de su Majestad, para que en todo tiempo y en cualquiera tribunal, haga fe, si escribió ó dictó este dicho Memorial ó si tuvo alguna parte en él. Y lo que siente y sabe acerca de lo contenido [1/15 verso] en este Memorial, hecho, escrito, atento a que sea divulgado, una vez que este dicho Memorial le escribió el dicho padre fray Juan de San Nicolás con celo de la honra de Dios y de avisar a su Majestad las cosas que pasan en este reino, y piden remedio en él para su mejor gobierno.

Y que juntamente, declarando si le escribió, declare los motivos que tuvo para escribirle, para el cual juramento, dijo que dejaría en su entera libertad al otro padre Juan de San Nicolás, para que con ella diga en conciencia todo lo que en esta razón hay para

descargo de su conciencia y servicio de nuestro señor. Y para que se vea y conozca en todo tiempo y se compute, si la letra del dicho padre fray Juan de San Nicolás es la que ha aparecido en algún tanto, en el Memorial que pareció ante el Real Consejo de las Indias, hiciese esta declaración escrita, toda de su mano.

Y así lo proveyó, y mandó y firmó en quince días de octubre de mil y seiscientos y treinta y ocho años. Fray Pedro Altamirano, Prior provincial.[6] Ante mí fray Francisco de Loyola, secretario.

El P. Fray Juan de San Nicolás niega que el Memorial que apareció ante el Real Consejo de Indias no es suyo

La Plata, 16 d octubre de 1638

En la ciudad de La Plata en diez y seis días del mes de octubre de mil y seiscientos y treinta y ocho años: Yo fray Juan de San Nicolás, religioso de la orden de los descalzos de nuestro padre San Agustín de la provincia de Castilla, sacerdote y predicador residente al presente en el convento de esta dicha ciudad, de la observancia de nuestro padre San Agustín, habiendo visto el mandato de nuestro muy reverendo Padre predicador fray Pedro Altamirano, Prior provincial de esta provincia del Perú, de la dicha Orden, en cumplimiento de él, hice llamar al secretario Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad, y a don Francisco de Prado Sarmiento, alcalde ordinario de esta dicha ciudad, y a don Cristóbal de Rojas y Sandoval, caballeros del asiento de Santiago, gobernador

[6] AVENCIO VILLAREJO, *XX Capítulo Provincial, electo P. Mtro. Pedro Altamirano (1637-1641)*, pp. 178 -179.

de la provincia de Santa Cruz de la Sierra, y a don Pedro Manrique, caballero del dicho asiento, y don Fernando de Aguirre, escribano de Cámara, de la Real [1/16 recto] Cámara de esta Audiencia, en su presencia juro a Dios nuestro Señor y a una Cruz, *in verbo sacerdotis*, puesta la mano en el pecho, decir verdad acerca de lo que contiene el mandato del dicho nuestro Padre Provincial, para el descargo de mi conciencia y satisfacción de las personas, a quien toca el Memorial ó informe, que llegó a mis manos con la firma de mi nombre. Y digo lo siguiente: que habiendo visto y leído este Memorial escrito en nueve fojas y media de papel, que dicen se presentó en el Consejo Real de las Indias en nombre mío, digo que ni yo le noté, escribí, ni firmé ni jamás he tenido noticia de él hasta ahora. Y si pudiese saberse quien le instó, escribió y presentó era digno de muy gran castigo, así por haber informado a su Majestad de cosas tan mentirosas y falsas, como para sacarlas para apoyo de su maldad en nombre de religiosos, cuyo oficio y profesión es tratar verdad, como por deponer en el contra la buena opinión y fama y costumbres de don Juan de Lizarazu, presidente de esta Real Audiencia de la ciudad de La Plata y de doña Martina de Viamonte y Navarra, su mujer, ejemplo de toda virtud y cristiandad, que tengo vista y experimentada.

Y en doce años que ha que asisto en Potosí, y en esta provincia de las Charcas, no he visto ministro que haya trabajado en el servicio de su Majestad y del bien común, como se verá en un escrito de cosas particulares en estas materias, que haré en respuesta y satisfacción de lo en esto contenido, a que me remito. Y ahora solo pido se note para declaración de mi inocencia y confusión de él, que con poco temor de Dios notó, escribió y firmó este memorial, dice en

él en la tercera foja a la segunda plana, que yo entiendo la materia del Cerro[7] y repartimiento de indios, por haber en otro tiempo sido minero en la villa de Potosí y su Cerro, siendo así que yo ha treinta y tres años que soy religioso profeso de la dicha Orden de nuestro Padre San Agustín de los descalzos. Y habiendo yo sido sacerdote y predicador, prior y secretario de la dicha provincia, salí del convento [1/16 verso] de Madrid, por compañero de don fray Gregorio de Alarcón, obispo de la Habana,[8] el año de mil y seiscientos y veinte y cuatro, ha trece días del mes de junio, y por su muerte pasé a este reino y llegué a Potosí con licencia del Vicario General de la dicha Orden el año de veinte y seis. De todo lo cual, constará en el dicho convento y podrá dar testimonio don Gabriel de Ocaza y Alarcón, secretario de su Majestad, en el Consejo Real de las Indias, porque lo sabe y le consta, y me conoce, y mi letra y firma tiene en cartas mías.

Y para que en todo tiempo y ante todos tribunales conste, de que el dicho Memorial ó informe, no es mío ni yo lo hice, sino supuesto y prohijado a mi nombre, hice esta declaración de mi libre y espontánea voluntad, para descargo de mi conciencia. Y que cuando nuestro muy querido Padre Provincial no me lo mandara, lo hiciera yo por satisfacer a las personas, a quien toca en presencia de los testigos supra escritos, y de los Padres amigos fray Miguel de Aguirre, Prior de este dicho convento, el Padre Prior de Misque, de la Recoleta, el maestro fray Antonio de Cevallos, y el Padre Regente de estudios fray Gabriel de Iturriaga, el Padre predicador fray Juan de Vera, el procurador de este y Predicador fray Pedro de San

[7] Se refiere al Cerro Rico de Potosí, que gozó de fama continental y mundial por su explotación argentífera,

[8] Fray Gregorio de Alarcón (1624), ya en 1624 había sido designado para suceder a Almendáriz el religioso descalzo de San Agustín Fray Gregorio de Alarcón, quien embarcó el mismo año para su toma de posesión, pero murió durante el viaje y su cuerpo tuvo el mar por sepultura.

Millán, el padre fray Sebastián Lasso, Lector de Teología de este convento, a todos los cuales llamé y rogué se hallasen a ser testigos de esta declaración.

Y declaro ser de edad de cincuenta años, poco más ó menos, natural de la villa de Medina del Campo en los reinos de España, obispado de Valladolid en Castilla la Vieja, y por verdad lo firmé en diez y seis de octubre del año mil seiscientos y treinta y ocho años. Fray Juan de San Nicolás, don Francisco de Prado Sarmiento, don Cristóbal de Sandoval y Rojas, don Pedro Manrique, don Fernando de Aguirre, fray Miguel de Aguirre, maestro y prior, el Maestro fray Antonio de Cevallos, prior de Misque, fray Gabriel de Iturriaga, Regente y Lector de Prima, fray Juan de Vera, querido fray Pedro de San Millán, Procurador General fray Sebastián Lasso de la Vega, [1/17 recto] Lector de Vísperas, yo Alonso Fernández Michel, escribano del Rey nuestro señor , doy fe y testimonio de verdad, que el Padre fray Juan de San Nicolás, religioso de la Orden de San Agustín, hizo esta declaración en la forma que se contiene en esta hoja y media de papel y parte de la otra, que comienza al pie del Memorial que refiere. Y lo escribió de su misma letra y mano debajo del juramento que hizo en mi presencia, y de los testigos que van nombrados y llamó para este efecto, los cuales todos lo firmaron de su mano y nombre al ruego del dicho Padre fray Juan de San Nicolás, para mayor crédito y satisfacción de lo que contiene la dicha declaración, y doy fe cómo el suso dicho y a los testigos nombrados y firmados, y que cada uno tiene el título y oficio que se nombra: Y a pedimento y ruego del dicho Padre fray Juan de San Nicolás , lo signo, firmo y autorizo el dicho día diez y seis de octubre de mil y

seiscientos y treinta y ocho años. En testimonio de verdad, Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad.

Enmendado v. I = siete orejas, l = entre renglones = series = que están dedicados para la labor de las minas = siete = vale.[así viene en el texto].

La Justicia Real acusa a Alonso García Bravo de haber escrito el anterior memorial contra el Presidente de La Plata

Potosí, 10 de febrero de 1639

Sacose este traslado del original que está en el pleito, que de oficio de la Real Justicia se ha seguido contra Alonso García Bravo sobre haber escrito el dicho Memorial de su letra. Y para que el suso dicho declare por qué orden lo escribió, el cual dicho Memorial original, comienza desde foja número una hasta diez, y prosigue con las declaraciones del padre fray Juan de San Nicolás y testimonio de Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad, hasta número doce vuelta, el cual dicho Memorial y autos hechos contra el dicho Alonso García Bravo, quedan en poder de su señoría el señor don Juan de Lizarazu, del Consejo de su Majestad, su Presidente en la [1/17 verso] de la ciudad de La Plata, de cuyo mandamiento saqué este traslado que va corregido y concertado con su original. Y fueron testigos, al ver corregir y concertar don Pedro Manrique de Lara, caballero del habito de Santiago, y Domingo de Monjelas, y Pedro de Verganza, presentes, que es hecho en la Villa Imperial de Potosí del

Perú en diez y siete días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años.

Los escribanos públicos y reales del Rey nuestro señor, que aquí signamos, damos fe y testimonio de verdad, cómo Clemente de Rojas, escribano de su Majestad, de quien va autorizado y signado el traslado de suso, es tal escribano, y a los autos que ante el suso dicho pasan y han pasado judicial y extra judicialmente, se les han dado y da entera fe y crédito en juicio y fuera de el. Y para que de ello conste, damos el presente en la Villa Imperial de Potosí del Perú en diez y seis días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años.

HARCAS,21 \ CHARCAS,21,R,2,N,18 \ 1 \ 18 Recto. Archivo General de Indias. Prohibida la reproducción sin autorizació

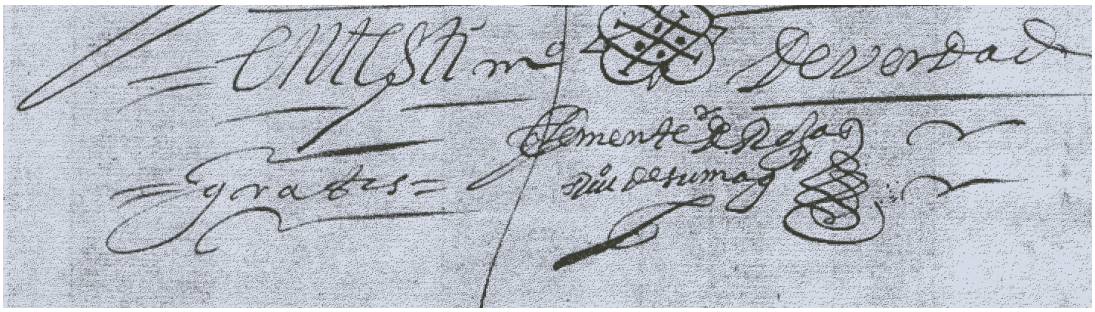
Que no ponen duda en que la del dicho Memorial y la que tiene reconocida por suya el dicho Alonso García Bravo [/1/18 recto] Yo, Clemente de Rojas, escribano del Rey nuestro señor, doy fe y testimonio de verdad a los señores que el presente vieren, cómo en virtud y para averiguar de qué persona ó personas escribieron ó anotaron el Memorial de estas dichas fojas, se hizo y fulminó causa en la ciudad de La Plata, provincia de los Charcas, del Perú, por don Francisco de Prado Sarmiento, alcalde ordinario que fue en la dicha ciudad, el año próximo pasado de seiscientos y treinta y ocho, quien parece vio el papel escrito y firmado del señor presidente don Juan de Lizarazu, del Consejo de su Majestad, que lo es de la Real Audiencia de aquella ciudad, quien le remitió el dicho memorial, que

comienza con limpieza de corazón. Y está por cabeza de la causa, que en virtud del dicho Memorial hizo el dicho alcalde, intitulada de oficio de la Real Justicia contra Alonso García Bravo, sobre oponerle haber escrito de su letra y mano el dicho memorial, que está por cabeza de estos autos.

Y el papel del dicho señor Presidente está a fojas trece, y de allí hasta fojas cincuenta y una, prosiguen las diligencias e información que por el dicho Alcalde se hicieron, las cuales todas ellas pasaron ante Diego de Toledo, escribano público de la dicha Ciudad. Y en la dicha información fueron examinados muchos testigos y concuerdan, según certificaciones y probanzas, y otros instrumentos, que para comprobación de la letra del dicho Memorial se pusieron y están en la dicha causa, los cuales son y están escritas de mano del dicho Alonso García Bravo, según el suso dicho lo confiesa y reconoce en su confesión, que habiendo sido preso por esta causa, le fue tomada, y en ella niega ser suya la letra del dicho memorial. Y entre los testigos que fueron examinados en la dicha causa para la dicha comprobación de las dichas letras, parece fueron examinados Pedro de Verganza y Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad y Mayor de censos, y Alonso López de Zárate y Bartolomé Ascanio, escribano de su Majestad, y Pedro de Aybar, escribano público de la dicha ciudad, los cuales concuerdan en que la letra del dicho Memorial y la de las [1/18 verso] certificaciones y probanzas es la misma. Y que no tienen duda que la una y otra la escribió el dicho Alonso García Bravo, porque en las más letras, hay reformas y rasgos que son semejantes, y en otras muchas ocasiones algunos de ellos dicen, que le han visto escribir los instrumentos presentados, cuya

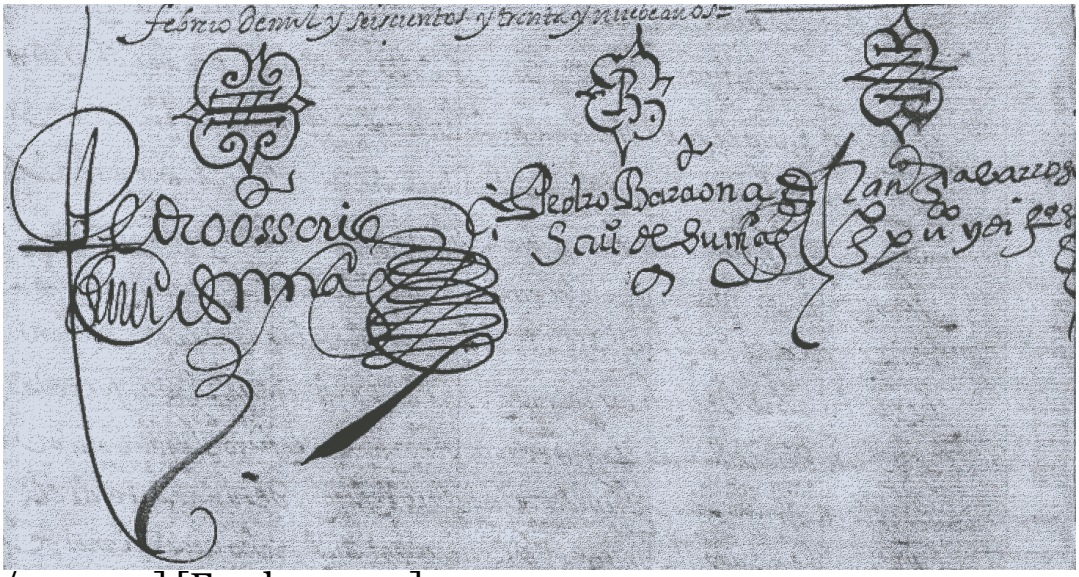
causa es toda una, y parece por los dichos autos, que está preso el suso dicho, como dicho es.

Escribió el dicho señor Presidente un papel al dicho alcalde por el cual le ordena suelte al dicho Alonso García Bravo de la prisión con una caución juratoria, y que el dicho papel parece fue su fecha en veinte y cinco de octubre de mil seiscientos y treinta y ocho años, y en virtud de el fue suelto de la dicha prisión debajo de la dicha caución. Y el dicho papel está a fojas cuarenta y seis de la dicha causa, según por todo lo suso dicho de ella más largamente consta, a que me refiero. La cual queda en poder del dicho señor Presidente, a que me refiero, y de su mandato di el presente en la Villa Imperial de Potosí en diez y ocho días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años, siendo testigos Domingo de Montejos y Pedro de Verganza, y don Andrés Otaviano de Herrera, presentes. Y en fe de ello lo signó y firmó en testimonio de verdad.



Los escribanos del Rey nuestro señor, públicos y reales, que aquí signamos y firmamos, damos fe y testimonio de verdad, cómo Clemente de Rojas [1/19 recto] escribano de su Majestad, de quien va autorizado el testimonio de suso, es escribano como se nombra, y a los autos y escrituras que ante el suso dicho pasan y han pasado se les da y ha dado entera fe y crédito en juicio y fuera de el. Y por

verdad lo firmamos en Potosí en diez y nueve días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años.



[1/19 verso] [En el margen]

Información en que consta que Alonso Bravo es y ha sido criado de Don Antonio Ulloa Chávez.

Petición. En la ciudad de La Plata en cinco días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años, ante don Pablo de Meneses y Toledo, vecino y alcalde ordinario, se leyó esta petición y presentó el contenido de ella Luis de Bedia Valenzuela, procurador del número de esta Real Audiencia. Como vasallo de su Majestad, digo que don Francisco de Prado Sarmiento, antecesor de V[uestra] M[erced] como alcalde ordinario, hizo cabeza de proceso contra Alonso Bravo, de cuya mano y letra parecieron ciertos estos memoriales ó escritos, que se enviaron a su Majestad y Real Consejo de las Indias con siniestras y calumniosas relaciones contra la persona y reputación del señor don Juan de Lizarazu, del Consejo de su Majestad, y su presidente en esta Real Audiencia. Y aunque

constó de esta calumnia, por ser criado de don Antonio de Ulloa y Chaves, y oidor de esta Real Audiencia, persona que le asistía al despacho de sus chasquis y otros negocios cotidianamente. Como criado del dicho señor oidor, conviene al servicio de su Majestad, que conste cómo el dicho Alonso Bravo, era tal su criado, tengo necesidad de que *ad perpetuam Dei memoriam*, y como mejor haya lugar en derecho, se me reciba información por el tenor de esta petición. Para el dicho efecto, a V[uestra] M[erced] pido y suplico, mande se me reciba la dicha información, a la cual interponga V[uestra] M[erced] su autoridad y decreto judicial *ad perpetuam Dei memoriam* y como mejor haya lugar de derecho, y dada, mándeseme entregue original, que será justicia, para ello encarga a Luis de Bedia Valenzuela. El alcalde mandó que dé la información que ofrece, y haga fe que de derecho haya lugar. Y lo firmó y mandó se le entregue a Luis de Bedia esta información [1/20 recto] original, con asistencia de don Pablo Meneses y Toledo, ante mi Juan Bernardo de Aguilar escribano público.

Testigo. En la ciudad de La Plata en cinco días del mes de febrero de mil seiscientos y treinta y nueve años Luis de Bedia y Valenzuela, para la información que ofrece de lo contenido en su petición, presentó por testigo a Alonso de Cabrera de la Puente, defensor general de menores, del cual en presencia y con asistencia de don Pablo Meneses y Toledo, vecino y alcalde ordinario, se recibió juramento por Dios nuestro Señor y una señal de Cruz en forma de derecho, so cargo del cual prometió decir verdad. Y siéndole leída la petición presentada por el dicho Luis de Bedia, dijo que este testigo conoce mucho a Alonso Bravo y le ha comunicado de dos años a esta parte, y sabe por haberlo visto, que el suso dicho ha acudido siempre a casa del señor licenciado don Antonio de Ulloa y Chaves, y le ha

visto acudir a sus negocios como criado suyo. Y ha oído decir que le escribía las cartas, y despachos, que el dicho señor don Antonio de Ulloa escribía para diferentes partes. Y así mismo ha oído decir cómo estuvo preso el dicho Alonso Bravo por haber escrito unas cartas de su letra contra el señor presidente don Juan de Lizarazu. Esta dijo ser la verdad, y lo que sabe so cargo del juramento que hecho tiene, en que se afirmó y ratificó, habiéndosele leído este dicho. Y dijo que no le tocan las generales de la ley y ser de edad de treinta años poco más ó menos, y lo firmo con el dicho alcalde don Pablo de Meneses y Toledo. Alonso de Cabrera de la Puente. Ante mi Juan Bernardo de Aguilar, escribano público.

Testigo. En la ciudad de La Plata en cinco días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años Luis de Bedia Valenzuela, para la dicha información presentó por testigo a Clemente de Rojas, escribano de su Majestad, y su portero en [1/20 verso] esta Real Audiencia, del cual, en presencia y con asistencia del dicho alcalde, se le recibió juramento por Dios nuestro señor y una señal de cruz, en forma de derecho, so cargo del cual prometió de decir verdad. Y siéndole leída la petición presentada por el dicho Luis de Bedia, dijo que ha mucho tiempo y años que este testigo sabe que el dicho Alonso Bravo, de quien se hace mención en la petición presentada por el dicho Luis de Bedia, ha sido y es criado y de los más allegados que el licenciado señor don Antonio de Ulloa y Chaves tiene en su casa, con el cual este testigo le ha visto al dicho señor oidor despachar sus chasquis y armadas, y los papeles del Tucumán para España, cuentas de lo que fue a cargo del dicho señor Oidor en la guerra. Y le ha visto unas veces en cuerpo y sin espada ni sombrero, sirviendo al dicho señor don Antonio en su casa y en la

ausencia, que su merced hizo a la comisión de las tierras, el dicho Alonso Bravo tuvo aposento en (el tiempo que faltó) la dicha casa para guardarla, y coima todo el tiempo que faltó el dicho señor don Antonio.

Y así es cierto y sin ninguna duda que el dicho Alonso Bravo es criado del dicho señor don Antonio, y de quien fía sus papeles y secretos. Y así mismo sabe este testigo que el dicho Alonso Bravo, por mandado y orden del dicho señor don Antonio, ha muchos días que está encerrado en casa del señor arzobispo don fray Francisco de Borja, arzobispo de este arzobispado, despachando con su ilustrísima los negocios de su armada y despachos de chasquis y otras, acudiendo así mismo a los que tocan al señor don Antonio, como su amo que es. Y esto último lo sabe este testigo de boca de los criados del dicho señor Arzobispo, a los cuales [1/21 recto] se lo ha oído decir esto.

Dijo ser la verdad, y lo que sabe [a]cerca de lo que se le pregunta, so cargo del juramento que hecho tiene. Y habiéndosele leído este dicho, dijo estar bien escrito y se afirmó y ratificó en el y lo firmó, y dijo ser de edad de treinta y tres años poco más ó menos, y no le tocan las generales de la ley. Y lo firmó el dicho alcalde don Pablo de Meneses y Toledo, Clemente de Rojas, ante mi Juan Bernardo de Aguilar, escribano público.

Testigo. En la ciudad de La Plata en cinco días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años, Luis de Bedia Valenzuela, para la dicha información presentó al sargento Cristóbal García de Avilés, residente en esta dicha ciudad, del cual en presencia y con asistencia del dicho alcalde se recibió juramento por

Dios nuestro Señor y una señal de Cruz en forma de derecho, so cargo del cual prometió decir verdad. Y siéndole leída la petición presentada por el dicho Luis de Bedia, dijo que este testigo conoce a Alonso de Bravo de tres años a esta parte, y en el tiempo que ha asistido este testigo en esta ciudad a sus pleitos, ha visto al dicho Alonso Bravo en casa del señor don Antonio de Ulloa y Chaves como criado suyo, y vivir en su casa en un aposento de los desocupados. Y le ha visto destocado y sin capa, ni espada en presencia del dicho señor don Antonio y de mucha gente, que lo veía así mismo como tal criado, le ha visto acudir a sus negocios, no le ha visto escribir las cartas y despachos del dicho señor oidor, pero le ha oído decir a muchas personas y es público y notorio, se las escribiría el dicho Alonso Bravo [1/21 verso].

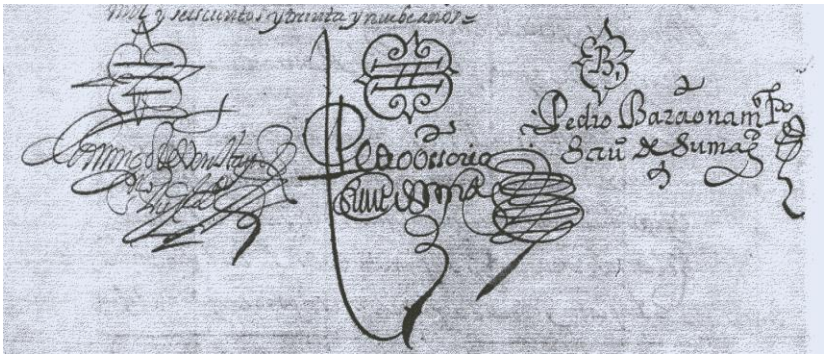
Y así mismo ha oído decir que el dicho Alonso Bravo estuvo preso, y lo vio este testigo en la cárcel por decir que había escrito unas cartas contra el señor presidente don Juan de Lizarazu. Y el dicho Alonso Bravo ha sido y es muy favorecido del dicho señor don Antonio de Ulloa y de sus amigos, y particularmente en esta prisión. Y vio este testigo que en unos pleitos de minas, que tuvo el dicho Alonso Bravo en esta Real Audiencia, tuvo el despacho, muy breve, por la mano que tenía con el dicho señor don Antonio de Ulloa, y ver a tanto lo que podía con él, para ver si estos otros pleitos se valían de él, y él decía que negociaría con el señor don Antonio de Ulloa, se viese como lo hacía.

Esta dijo ser la verdad, so cargo del juramento que hecho tiene, y habiéndosele leído este dicho, dijo estar bien escrito, y se afirmó y ratificó en el, so cargo del juramento que hecho tiene. Y lo firmó juntamente con el dicho alcalde, y dijo ser de edad de

cincuenta años, poco más ó menos, y que no le tocan las generales de la ley. Don Pablo de Meneses y Toledo, Cristóbal García Avilés. Ante mi Juan Bernardo de Aguilar, escribano público. Como consta y parece por la dicha petición, decreto e información original de donde se sacó este traslado, que para este efecto me entregó su señoría el señor don Juan de Lizarazu, del Consejo de su Majestad, su Presidente en la Real Audiencia de La Plata. Y volvió a quedar en su poder, a que me refiero [1/22 recto].

Y de su mandamiento doy el presente en la Villa Imperial de Potosí a diez y nueve días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años, testigos Domingo de Monjelos y Pedro de Verganza.

Los escribanos públicos y reales, que aquí firmamos y signamos, certificamos y damos fe, que Francisco García Barroso, de quien va signado y firmado el testimonio de suso, es escribano de su Majestad público y del número, y juzgado de bienes y difuntos de esta Villa de Potosí, fiel y legal, de confianza. Y para que de ello conste, damos el presente en la Villa de Potosí en diez y nueve días de mil y seiscientos y treinta y nueve años.



[1/22 verso] [En el margen superior izquierdo]

Declaración del Padre Ignacio Hurtado de la Compañía [de Jesús] sobre el envío prohibido de un Memorialcontra el Presidente.

El padre Ignacio de Arbieto, Prior del colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad de La Plata, por cuanto a mi noticia ha venido que se ha divulgado en la ciudad que el padre Ignacio Hurtado, religioso profeso de nuestra Compañía, residente en el dicho Colegio, escribió una carta a España para que se diese en el Real Consejo de las Indias, en la cual informando de algunas cosas tocantes al gobierno de estas provincias y a algunos de los ministros superiores, decía contra algunas de las muchas y buenas partes del señor presidente, y del modo tan acertado de proceder que ha tenido, lo cual si se hubiese escrito así, era contra orden expresa de nuestro muy Reverendo Padre General, que tiene dispuesto no se escriban semejantes cartas más, porque sin duda se tiene la dicha carta por supuesta y falsa.

[*Autorización].* Para que de ello conste, usando de la facultad que como Rector del dicho Colegio tengo, doy licencia y mando, en virtud de santa obediencia, al dicho padre Ignacio Hurtado declare con juramento ante cualquier escribano público o real, y en presencia de testigos si ha escrito la dicha carta ó no, y si es cierto

haberla escrito, qué fundamentos ó motivos tuvo para ello. Y así lo ordeno y mando por virtud de este auto, que irá firmado del padre Felipe de Pal, de la misma Compañía, a quien nombro por secretario para que intime el dicho precepto, que es hecho en este colegio de Santiago, de nuestra Compañía de Jesús, de la dicha ciudad de La Plata, en diez y nueve días del mes de octubre de este presente año de mil y seiscientos y treinta y ocho años. Ignacio de Arbieto. Ante mi Felipe de Pal, secretario.

Testigo. En el dicho día, mes y año intimé al dicho padre Ignacio Hurtado, profeso de la Compañía de Jesús, el orden y precepto contenido en este escrito, y dijo que lo obedecía y que en conformidad de lo que se le manda, haría su declaración. Y en testimonio de verdad lo firmé, hecho *ad sapientia*. Felipe de Pal, secretario. Yo, el padre Ignacio Hurtado, religioso profeso de la Compañía de Jesús, residente [1/23 recto].

En el Colegio de la ciudad de La Plata, en la provincia de los Charcas del Perú, en cumplimiento del precepto y mandato del padre Ignacio de Arbieto, Prior del dicho colegio, que se me ha intimado, hice llamar a Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad, para hacer la declaración que se manda por el dicho Padre Rector. Y en presencia del dicho Alonso Fernández Michel y de los testigos que irán nombrados de suso, juro a Dios nuestro Señor y a una Cruz *et in verbo sacerdotis,* poniendo la mano en el pecho, de decir verdad acerca de lo que contiene el dicho mandamiento, y debajo del dicho juramento, digo que yo soy natural de la ciudad de Ferrara, en el reino de Italia, y soy religioso de treinta y un años a esta parte en le religión de la Compañía de Jesús, donde soy profeso sacerdote, predicador y catedrático de las dos lenguas generales,

quechua y aymara, y examinador de ellas para los curatos de los indios.[9]

Y hace quince años que resido en la ciudad de La Plata, en la cual me he ejercitado siempre en la predicación y enseñanza de los indios, acudiendo a otros ministerios que se me han encargado por mi religión. Y en cuanto a lo que se ha divulgado y esparcido en esta ciudad de que yo escribí una carta a los señores del Real Consejo de Indias, con celo de religión, lamentándome del mal gobierno de estas provincias y de que hay en ellas malos gobernadores. Y comenzando por el señor presidente don Juan de Lizarazu, decía en la tal carta, que es un hombre sin letras, pocas ni muchas, sin capacidad ni talento para el puesto que ocupa, temoso y que no sabe votar los pleitos, y otras cosas semejantes. A estas digo y declaro, así por el descargo de mi conciencia y satisfacción de los señores del dicho Real Consejo y crédito de las personas contra quien se depone en la dicha carta, que es falsa y supuesta, y que yo no la escribí ni hice escribir, ni he tenido parte en [1/23 verso] ella, ni noticia de que se hubiese escrito.

Y si se escribió en mi nombre, sería por alguna persona que no tiene temor de Dios, y contiene cosas mentirosas, falsas y muy ajenas de la buena opinión del dicho señor presidente don Juan de Lizarazu, cuyo proceder y aciertos en el gobierno y administración de lo que tiene a su cargo me consta, y es notorio en esta ciudad, que son de mucha aprobación y estimación, sin haber sabido y entendido cosa en contrario. Y si se pudiese probar y averiguar quien fue el autor de la dicha carta, era digno de muy gran castigo, tanto por

[9] Este examen se refiere al que se tenían que someter los misioneros sacerdotes cuando eran nombrados para ejercer su misión en un curato, que eran pequeñas poblaciones compuestas por aborígenes.

haber depuesto cosa contrarias a la verdad, como por haberlas prohijadas a religiosos de la Compañía de Jesús, que sólo trata de ejercitarse en los ministerios en que le ocupa su religión, sin atender a cosas que son ajenas de su profesión.

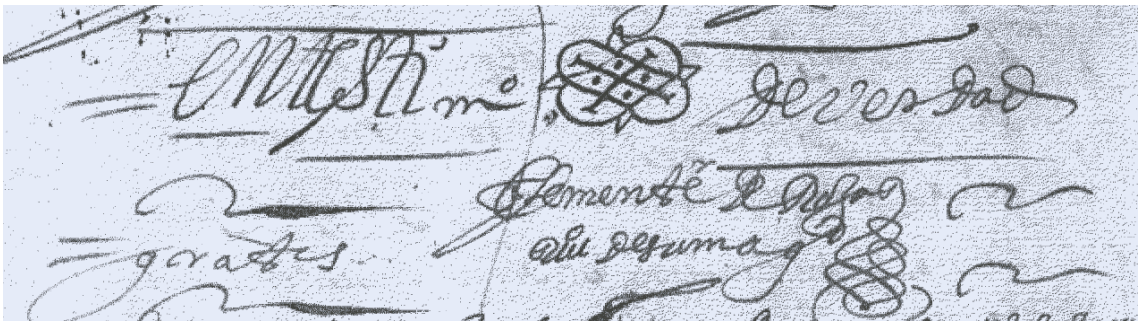
Todo lo cual es verdad, so cargo del juramento que tengo hecho, y quiero y consiento que de esta mi declaración se saquen los traslados que convinieren, autorizados en pública forma, y se remitan al Real Consejo de las Indias para satisfacción de los señores del dicho Consejo. Y declaro que soy de edad de cincuenta años, y lo firmo en presencia del dicho escribano real y de los padres Leonardo Peñafiel, catedrático de Prima de teología de esta universidad, y del padre Jerónimo Toque, predicador de este colegio, y del padre Martín de Carranza y del padre Francisco de Sepúlveda, catedrático de Teología Moral en la dicha universidad, a quienes llamé para que sean testigos de esta mi declaración, que va escrita de mi mano y letra. En la ciudad de La Plata en veinte de octubre de mil y seiscientos y treinta y ocho años. Ignacio Hurtado. Jerónimo Toque. Leonardo Peñafiel. Francisco de Sepúlveda. Martín de Carranza [1/24 recto].

Declaración. Yo, Alonso Fernández Michel, escribano del Rey nuestro señor, doy fe y testimonio de verdad, que el padre Ignacio Hurtado, religioso de la compañía de Jesús, hizo esta declaración ante mí y en presencia de los testigos, que van nombrados, a los cuales llamó Él mismo para este efecto, y les rogó lo firmasen juntamente con Él. Y doy fe los conozco a todos, y que lo firmaron en

mi presencia, y lo signo y lo firmo. en testimonio de verdad, Alonso Fernández Michel, escribano de su Majestad.

Concuerda con su original de donde se sacó este traslado, que va cierto y verdadero, corregido y concertado, y queda en poder de su señoría del licenciado don Juan de Lizarazu, del Consejo de su Majestad, su Presidente en la ciudad de La Plata. Y fueron testigos a hacer corregir y concertar, don Lorenzo de Loeces Morán y Pascual Domínguez, presentes, que es hecha en la Villa Imperial de Potosí en diez y seis días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve años. Y en fe de ello lo signo y firmo.

Damos fe que al correrse de fojas, el escribano de su Majestad, como se nombra de suso y a sus autos y escrituras, se ha dado y da entera fe y crédito en juicio y fuera de él. Y para que conste de ello lo signamos y firmamos en la Villa Imperial de Potosí en diez y siete días del mes de febrero de mil y seiscientos y treinta y nueve, doy fe [1/24 verso].



Potosí, yo el Rey [1]639

Auto. El Señor presidente don Juan de Lizarazu. En treinta de abril del [16]40. Reconózcase en las escrituras si han venido en ellas estos memoriales, y si se han visto, y lo que se ha proveído a ellos, y con la razón que se hallare se traiga.

Luego al [...].

AGI, Charcas, 21, R.2, N.18/1/1 recto - 1/24 verso.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Crab, M., *Exemplary Reading. Printed Renaissance Commentaries on Valerius Maximus* (1470-1600), Zürich, LIT Verlag, 2015, x+317 pp. (ISBN: 978-3-643-90726-4)

Julián Barenstein
UBA-CONICET

El presente volumen, con el cual se inicia la colección Studien zur Wissenchaftsgeshischte der Vormoderne, editado por Karl Enenkel de la Universität Münster, tuvo su origen en una tesis doctoral dirigida por el reconocido latinista Jan Papy y está dedicado a algunos aspectos de la recepción de la obra de Valerio Máximo en el Renacimiento. Máximo, que vivió entre los siglos I a C-I d C, pasó a la posteridad por su *Factorum et dictorum memorabilium*, un trabajo en nueve libros sobre *Hechos y dichos memorables* (o *Memorables Dees and Saying*, tal como traduce el título la Dra. Marijke Crab) de personajes ilustres de diversas épocas, todos ellos de cultura romana, compilados y reescritos hacia el 31 de nuestra Era y dedicados al emperador Tiberio (14-37) con el fin de exaltar las virtudes de los romanos. El texto, compendiado a partir de los escritos de historiadores y filósofos de la Antigüedad, fue objeto de particular interés por los humanistas de los siglos XIV y XVI, preocupados —y hasta ansiosos— como estaban por devolver a la lengua del Lacio, su pureza y plasticidad original, i.e., pretendían recuperar el latín de Cicerón y de César, perdido, según ellos, con la Caída del Imperio de Occidente. Y es que los filólogos de esos siglos cenitales del Renacimiento juzgaban el latín de los siglos V-XIII a la luz de la escritura escolástica. Puntualmente el siglo XIII había

producido, ante sus ojos, escritores que no habían tenido reparos en contaminar y hasta deformar la lengua latina con un abigarrado léxico técnico. Aquella lengua marmórea, clara y admirable, se había vuelto así un entramado de barbarismos que resultaba en un artilugio sin vida, en una lengua puramente técnica, muy alejada de la riqueza del latín ciceroniano. Así pues, si bien el trabajo que aquí reseñamos se centra en el estudio de los comentarios al texto de Máximo impresos entre 1470 y 1600, es decir, desde los inicios de la Imprenta hasta fines del Renacimiento, en el se reconstruye, además, la tradición manuscrita de la obra hasta fines del siglo XV, i.e., hasta la aparición del primer comentario impreso, el del fraile agustino Dionisio Da Borgo San Sepolcro, célebre más bien por su amistad con Francesco Petrarca que por su conocimiento de los clásicos latinos.

Así las cosas, el texto se articula en siete capítulos generales con sus respectivas subdivisiones. Hagamos, pues, un breve recuento de los autores y obras que aborda la Dra. Crab y cómo lo hace.

La obra se inicia con una introducción, escrita con sumo respeto por el lector, en la cual se lo introduce al tema del libro, i.e., la presencia de Valerio Máximo en el Renacimiento, y se dan algunas precisiones referentes a la forma de citar y al estado de la cuestión.

El primer capítulo está dedicado al comentario sobre Valerio de Dionisio Da Borgo San Sepolcro, pero, como veremos en otros casos, la autora no se limita solo a esto. El capítulo, en efecto, contiene una introducción a la vida y la obra de Dionisio así como un apartado dedicado a establecer el carácter de las relaciones que el fraile agustino entablara con dos de las tres coronas del *Trecento*: Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio. Por lo demás, al abordar el comentario, la Dra.

Crab se detiene en diversos aspectos que hacen a la idiosincrasia del trabajo de Dionisio sobre Valerio Máximo. Esto son, el génesis del comentario, las claves de interpretación que Dionisio plasma en la epístola dedicatoria, el método que sigue el comentario así como también una breve pero exhaustiva historia de la tradición manuscrita e impresa del trabajo dionisiano así como de su influencia en los comentarios subsiguientes.

El segundo capítulo está dedicado al comentario de un autor prácticamente desconocido en nuestro medio: Ognibene Leoniceno, latinizado como Omnibonus Leoniceno. Este apartado, como el anterior, contiene una introducción biográfica del comentador así como referencias sobre la importancia de la obra en la educación de la época. Asimismo, el comentario, que data de 1482, tiene ciertas características particulares, innovadoras, que la autora se encarga de describir y analizar con cierto detalle, tanto en referencia a la estructura interna y a la organización del trabajo, como a través de finas comparaciones entre este comentario y, por una parte, el del célebre humanista Guarino de Verona y, por otra, los comentarios de Ognibene a diversos autores clásicos, p.e., Cicerón, Lucano y Lucrecio.

El capítulo tercero se centra en el comentario de un autor aún menos conocido que Ognibene: Oliverio d´Arzignano. Quizás más que en otros casos, aquí se hace imprescindible una suerte de breve biografía intelectual del autor; y la autora no nos decepciona. El comentario de Oliverio, de 1487, tiene ciertos elementos que la Dra. Crab se encarga de delinear con una precisión inusual, para rematar finalmente el apartado con una comparación entre éste comentario y el de Ognibene.

En el capítulo cuarto el texto da un salto al s. XVI. En efecto, está dedicado al comentario de Teófilo Calchondyles, de 1506. Nuevamente asistimos a un abordaje general del autor, su obra y su contexto, pero en este caso, el comentario de Teófilo se desarrolla en medio de una polémica que podríamos etiquetar como "filológica"; se trata de una acalorada discusión que el autor sostuvo con los humanistas Janus Parrhasius y Alejandro Minutiano, i.e., una polémica que excede el comentario y que hace del texto un vehículo de propaganda de las ideas del autor

El capítulo quinto está dedicado al comentario del célebre humanista y gran editor de textos clásicos, Josse Bade, cuyo nombre en latín es Iodocus Badius. El análisis del comentario, como en los casos anteriores está precedido por una breve reseña de la biografía del autor, sus trabajos, etc. Asimismo, el texto perfila a partir de aquí un inequívoco carácter aglutinante, por así decir, que con ritmo preciso y ascensivo va marcando una suerte de evolución, esto es, de perfeccionamiento de los comentarios, que la autora presenta a través de la comparación del trabajo de Bade con los de los restantes autores. Asimismo, como es sabido, Bade realizó comentarios de otros autores clásicos, Livio, Salustio y Lucano, y la autora los compara en cuanto a su estructura y método con el de Máximo.

El capítulo seis está dedicado al comentario de Henricus Glareanus de 1553. Como en casos anteriores, la autora presenta esquemáticamente la vida y las obras del comentador, así como la relación entre el comentario a Máximo y los comentarios de Glareanus a otros autores, griegos y romanos, de la Antigüedad, como Dionisio de Halicarnaso (1532), Lucano (1550) y Eutropio (1559).

El último capítulo, el más extenso, titulado “Aethas Pighiana”, abarca los años finales del siglo XVII, de 1567 a 1600. Este capítulo, pasible de ser leído como una sección completa, inicia con el examen del comentario de Stephanus Pighius, que en cuanto a cuanto a estructura es idéntica a las otras secciones de la obra. El extenso capítulo se cierra con una referencia a la múltiple recepción del comentario de Pighius y la historia y estructura de dos *suplementa*: los de Claudius Mitalerius (1576) y Justus Lipsius (1585).

El trabajo, erudito por donde se lo mire, de árida lectura pero de un ritmo apasionante, termina con dos apéndices de singular importancia, el primero contiene una lista completa de los comentarios de Valerio Máximo impresos entre 1470-1600 (pp. 279-288) y un extenso *index nominum* (pp. 307-317).

Montero Tortajada, Encarna (2015). *La transmisión del conocimiento en los oficios artísticos. Valencia, 1370-1450*. Diputación de Valencia, Institució Alfons el Magnànim. 580 pp. ISBN: 978-84-7822-672-6

Sofia Maniusis

UBA

El texto que aquí nos convoca es el fruto de la tesis doctoral de la autora, presentada en la Universitat de València en septiembre de 2013, dirigida por el Dr. Amadeo Serra Desfilis. Su investigación nace a partir de la necesidad de profundizar en el conocimiento sobre los menesteres que permitieron el surgimiento de avances artísticos y nuevas producciones que existieron durante los siglos XIV y XV en España. Dado que el atribuir tales hechos al fruto de la influencia extranjera o del genio natural del artista limita el abanico de saberes en torno al tema, es menester la revisión y el análisis de documentos que dejen en evidencia a los verdaderos causantes de tal innovación: la circulación de habilidades, técnicas y labores en aquel ámbito cultural.

Por consiguiente, tomando como marco teórico ideas cercanas a la Historia Social, Encarna Montero Tortajada propone adentrarse en la transmisión del conocimiento artístico en Valencia dentro de un período marcado por la inestabilidad sociopolítica. Entre fines del Trescientos y mediados del Cuatrocientos, dicha locación fue testigo y protagonista de conflictos bélicos, epidemias y desórdenes civiles, con las consecuencias que tales vicisitudes tienen en el desarrollo de un territorio. Así y todo, en esa misma época Valencia fue tierra de

oportunidades en el ámbito cultural, dado que la coincidencia de artistas extranjeros en la ciudad señala la existencia no solo de un mercado laboral, sino también de encargos y clientes con solvencia suficiente para poder costearse tales lujos.

El texto se organiza en siete capítulos que abordan temas como: el taller y la relación maestro-aprendiz, la circulación y superación de modelos, los viajes realizados por los artistas y artesanos o los proyectos que aglutinaban trabajadores de una misma profesión. Valiéndose de cuadros y gráficos ilustrativos, se aborda cada uno de estos temas desde la evidencia documental y los fondos notariales de sitios como el Archivo del Reino de Valencia o del Archivo de Protocolos del Real Colegio Seminario del Corpus Christi. Así se descubre por ejemplo, hasta qué grado los contratos de la época son una fuente referencial del proceso de aprendizaje de un mozo y su maestro, o de cómo estas dinámicas educativas se daban en un taller familiar, no solamente en Valencia sino también en el territorio de la Corona de Aragón.

Descubrimos también el rol que la *mostra* tenía en la comitencia. La autora define este término como un esbozo o esquema en papel, adjunto a las capitulaciones del contrato, en el que figuraban a modo de sumario, las características principales de la pieza a realizar. Cuestiones como quién era el realizador de esta *mostra*, hasta qué grado servía al artista como referencia, o cómo las copias, los dibujos, los grabados y la circulación de estos repercutían en las distintas producciones o en la capacitación del aprendiz, son los temas que nos guían a lo largo de varios capítulos.

Finalmente, la autora presenta la figura del presbítero Andreu Garcia. Tanto el inventario de sus bienes, como su testamento son poderosas herramientas que arrojan luz sobre la actividad artística en Valencia durante los últimos treinta años que aborda esta investigación. Al tratarse de un sujeto vinculado en el campo artístico y relacionado con varios proyectos de importancia, sus documentos son un compendio de información sobre aspectos tales como la circulación de imágenes, la concreción de encargos a través de un mediador capacitado, o la naturaleza de las relaciones que vinculaban a comitentes y artistas en aquella época.

La obra culmina con un interesantísimo apéndice documental -bajo correcta notación bibliográfica y en idioma original- que ampara y amplía las pesquisas de la autora, así como con un apartado de imágenes a color que facilitan la comprensión de cada caso analizado.

Si bien las obras efectuadas entre 1370 y 1450, como el retablo encargado por fray Bonifacio Ferrer para la cartuja de Portaceli, la capilla de los Reyes en el convento de Santo Domingo de Valencia o el retablo de San Jorge (actualmente en el Victoria and Albert Museum de Londres), son hijas de la efervescencia cultural de la época, poco se sabe de los engranajes que sirvieron de fundamento y génesis en su realización. Es por eso que la obra de Encarna Montero Tortajada resulta clave si queremos adentrarnos en aquel período, guiándonos con lo que la historia documental nos ha dejado.

Daniel Nuß: Die Hagiographischen werke Hildeberts von Lavardin, Baudris von Bourgueil und Marbods von Rennes: heiligkeit Im zeichen der Kirchenreform und der Reecriture. Beiträge Zur hagiographie 12. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2013 ISBN 978-3-515-10338-1

Pablo D. Guzmán
AIEP

¿Cuáles son las cualidades que hacen a un hombre santo? Algunos pueden responder: talentos extraordinarios, una forma de vida virtuosa o el poder de hacer milagros, ¿Es suficiente restringir a este tríptico la vida de santidad? ¿Las vidas de santos fueron reescritas a través del tiempo? ¿Cuál es la validez del estudio hagiográfico?

A finales de la temprana Cristiandad, estas vidas fueron revisitadas y el primer interrogante de más arriba fue respondido en innumerables ocasiones, pero a menudo no definitivamente. Una y otra vez, estos textos literarios fueron revisados con el fin de actualizarlos de acuerdo con los gustos y necesidades de una nueva era, con la finalidad de que su significado no se pierda. Tal fue la misión de los autores que Daniel Nuß analiza y estudia en esta nueva entrega de la Casa Steiner.

Como es conocido, el concepto de *Reescritura Hagiográfica* se viene cultivando en los últimos tiempos, casos como los de Monique Goullet y Martin Heinzelmann y en el presente volumen es puesto en la mesa de trabajo. La labor que el autor realiza en este volumen, es un

estudio comparativo – muy en la línea de Gérard Genette - , donde abundaran conceptos técnicos como hipertextualidad, hipotextos e hipertexto, entre otros y que por momentos para los no entendidos, puede desviar el rumbo de la lectura, pero que sin duda ofrece un trabajo meticuloso que el autor realiza para fundamentar su quehacer.
Hildeberto de Lavardin, Baudri de Bourgueil y Maroboduo de Rennes, apoyaron su labor en modelos antiguos de literatura hagiografica, revisando las antiguas vidas de los santos varias veces. Estos autores, se aprovecharon de estas oportunidades para ayudar a restaurar los antiguos arquetipos a su gloria.

Pero más allá de eso, tuvieron que encontrar una respuesta contemporánea a la cuestión de lo que constituye la santidad cristiana, dejando en su escritura reconocer esos ideales que emanan del estudio y la difusión de las *vitae sancti* y su importancia en la era de la reforma gregoriana. Sin duda el presente volumen nos ofrece un importante y original panorama a la obra de estos tres autores.

La colección de la que forma parte este volumen y que edita el sello Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, es sin duda en la mesa de los estudios hagiográficos de la actualidad, de sumo interés pero sobre todo de ineludible lectura, pues tanto en este título como en el resto de la Serie, podemos observar el tratamiento actualizado de los contenidos hagiográficos, recurriendo a la multiplicidad de enfoques disciplinares, instancia de gran importancia para revitalizar el campo, más aun en Latinoamérica, donde las iniciativas a los estudios hagiográficos recién, en esta segunda década del XXI va tomando nuevo impulso, sobre todo en Brasil donde los esfuerzos de los medievalistas locales es muy meritorio.

Teófilo Viñas Román OSA, *El Ordo Sancti (Beati) Augustini y la Orden de San Agustín*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 2014. 219 pp. 12 x 19. ISBN: 978-84-15659-18-1

Pablo D. Guzmán
AIEP

Más de tres décadas lleva el Agustino español, bibliófilo, bibliotecario e historiador, el P.Fr. Teófilo Viñas Román, OSA; tratando de demostrar a los entendidos en estas lides y a los que no también, que el mismo Obispo de Hipona es el Fundador de la Orden que viera sus comienzos en los albores del s. XIII y algunos se han de preguntar ¿cómo es esto ?, y hace bien en preguntar el lector, pues en este conciso pero bien estructurado libro que Ediciones Escurialenses pone a nuestro alcance, podremos encontrar un balance de años de investigación que intentan afirmar y argumentar esta concepto del *" Ordo Sancti (Beati) Augustini"*.

Estructurado en XV Capítulos, el autor plantea un recorrido que intenta argumentar los presupuestos y objetivos de su opinión. Comienza con la distinción de "Ordo" y "Orden" como términos polisémicos para luego avanzar por un repaso por la Historia del Monacato. Antonio, Pacomio, Agustín serán los peldaños acentuados en un texto justificado desde la obra clásica de Colombas y los textos patrísticos como ser la Epístola 22 de Jerónimo o las Collaciones de Casiano. Notamos quizás que fruto de tantos años de rumiar y elaborar esta breve introducción el autor no nos da mas señales de lectura de una bibliografía actualizada para el abordaje de este tema,

pero también distinguimos que el centro de la intención de la obra va destacar más adelante, cuando en los Capítulos siguientes el autor, invita a no confundir al Fundador con el organizador, dejando a salvo la fuerza del carisma, no subordinando la fundación a un mero acto jurídico.

Sera entre los capítulos V y VII, donde plantea y profundiza en el concepto *Ordo Sancti (beati) Augustini*, aplicando creativamente la comprensión de la continuidad histórica del hecho monástico agustiniano. Sin duda como bien aclara el autor estamos ante una obra de recopilación, pero extrañamos que no haya una buena bibliografía o un índice temático por parte del cuidado editorial, que tan bien hubieren venido a los interesados, más aun conociendo la larga trayectoria de P. Teófilo como Bibliotecario en los Monasterios de la Vid y El Escorial.

Con prólogo de Fray Jesús Miguel Benitez, O.S.A., este valioso trabajo permitirá al lector introducirse en el Mundo Agustiniano. Destacamos, por ultimo; el Capítulo XII referido a la Escuela Teológico-Espiritual Agustiniana, dividió en dos grandes apartados, por un lado; los Origines y Desarrollo de la Escuela Agustiniana y por otro, los rasgos característicos de la Escuela Agustiniana, a saber: Primado del Amor, Primado de la Gracia, Primado de Jesucristo, Interioridad.

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV: *Lutherjahrbuch Organ der internationalem Lutherforschung. Im Aufrag der Luther-Gesellchaft herausgegeben von Christopher Spehr*. 83 – Jahrgang 2016, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH Verlag, 2016, 362 pp. ISSN 0342 – 0914 / ISBN: 978-3-525-87448-6.

BEDOS- REZAK, BRIGITTE MIRIAM ; HAMBURGER, JEFFREY F. (EDS.): *Sign and Design. Script as Image in Cross- Cultural perspective (300- 1600 CE)*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection; 2012, 294 pp., il. col. ISBN: 978-0-88402-407-1.

BEEBE, ROSE MARIE; SENKEWICZ ROBERT M.: *Junípero Serra. California, Indians, and the Transformation of a Missionary*. Before Gpld. California under Spain and Mexico. Volumen 3. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2015, 504 pp. ISBN: 978-0-8061-4868-7.

BENEDICTO XVI: *Maestros y místicos medievales. Catequesis del Papa*, Colección Raíces de la fe. Madrid: Ciudad Nueva, 2011, 347 pp. ISBN: 978-84-9715-232-7.

BOUCHERON, PATRICK; GIOANNI, STÈPHANE, (A CURA DI): *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patrística in Italia (secc. V- XVIII)*. Collection de l'École française de Rome -503. Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale -133. París: Publications de la Sorbonne ; Rome: École Française de Rome, 2015, 631 pp. ISBN: 978-2-85944-885-1 (Publications de la Sorbonne). ISBN: 978-2-7283-1131-6 (École française de Rome).

CALLADO ESTELA, EMILIO (ED.): *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*. Vol. 3. Valencia: Diputació de València. Institució Alfons el Magnànim, 2015, 410 pp. ISBN: 978-84-7822-682-5.

CAVALLERO, CONSTANZA: *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina. Castilla, siglo XV)*. Colección: Ideas en debate. HistoriaAntigua-Moderna. Director de serie: José Emilio Burucúa. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, 432 pp. ISBN: 978-84-16467-22-8.

CRAB, MARIJKE: *Exemplary reading. Printed Renaissance commentaries on Valerius Maximus (1470- 1600)*. Scientia universalis I. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Vormoderne. Bd. 2. Zürich: LIT Verlag, 2015, 317 pp. ISBN: 978-3-643-90726-4.

DANIEL NUß: *Die Hagiographischen werke Hildeberts von Lavardin, Baudris von Bourgueil und Marbods von Rennes : heiligkeit Im zeichen der Kirchenreform und der Reecriture*. Beiträge Zur hagiographie 12. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 2013 ISBN: 978-3-515-10338-1.

FREUDENBERG, SEBASTIAN: *Trado atque dono. Die frühmittelalterliche private Grundherrschaft in Ostfranken im Spiegel der Traditionssurkunden der Klöster Lorsch und Fulda (750 bis 900)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013, 456 pp. ISBN: 978-3-515-10471-5.

GASPARRI, FRANÇOISE: *Suger de Saint-Denis. Abbé, soldat, home d'État au XIIe siècle*. Paris: Picard, 2015, 208 pp. ISBN: 978-2-7084-0991-0.

Groups Cathédraux et complexes monastiques. Le phénomène de la pluralité des sanctuaires à l'époque carolingienne. Sous la direction de Marie- Laure Pain.Colección: Archélogie et Culture. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015, 117 pp. ISBN: 978-2-7535-4259-4. ISSN: 1761-8754.

HENSEL, SILKE; WOLF, HUBERT (HG.): *Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika em 20. Jahrhundert*. Colonia: Böhllau Verlag, Köln Weimar Wien, 2013, 340 pp. ISBN: 978-3-413-21079-3.

HERBERS, KLAUS; DÜCHTING, LARISSA (HG): *Sakralität und Devianz. Konstructionen, Normen, Praxis*. Beiträge zur Hagiographie 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015, 314 pp. ISBN: 978-3-515-10921-5.

IOGNA- PRAT, DOMINIQUE: *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Colección: Crisis y Nacimientos, dirigida por Julián

Gallego. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, 239 pp. ISBN: 978-84-16467-20-4.

ISÓCRATES: *Discursos*. Introducción general de Juan Signes Codoñer. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2015, 496 pp. ISBN del volumen: 978-84-473-8039-8. ISBN de la obra completa: 978-84-473-7790-9.

JAURETCHE, ARTURO: *El medio pelo en la sociedad argentina. Apuntes para una sociología nacional*. Obras completas. Vol 3. -1ª ed.- Buenos Aires: Corregidor, 2015, 351 pp. ISBN: 978-950-05-3061-3.

JAURETCHE, ARTURO: *Forja y la década infame. Con un apéndice de manifiestos, declaraciones y textos de volantes*. Obras completas. Vol. 13. -2ª ed.- Buenos Aires: Corregidor, 2015, 142 pp. ISBN: 978-950-05-3781-0

JAURETCHE, ARTURO: *Manual de zonceras argentinas*. Obras completas. Vol. 2. -1ª ed.- Buenos Aires: Corregidor, 2015, 219 pp. ISBN: 978-950-05-3062-0

JOHNSON, J: Patristic and Medieval atonement theory. A guide to research, Rowman & Littlefield, Laham-Boulder-London-New York, 2016, 211 pp. ISBN: 978-0-81088434-2

KAYLOR, NOEL HAROLD, JR & PHILIPS, PHILIP E: *Vernacular Traditions of Boethiu´s De consolation philosophiae*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications / Western Michigan University, 2016, 421pp. ISBN 978-1-58044-216-9.

L' Économie des devotions. Commerce, croyances et objects de piété à l'époque modern. Sous la direction de Albrecht Burkhardt. Colección: Histoire. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, 427 pp. ISBN: 978-2-7535-4890-9. ISSN: 1255-2364.

LATOUR DE BOTAS, OLGA FERNÁNDEZ: *La Flor del Jardín, cantata de la Independencia Argentina. Cantemos y bailemos a la Patria en los bicentenarios de sus gestas de 1810 y 1816*. Buenos Aires: Asociación Amigos de la Educación Artística, 2016, 110 pp. ISBN: 978-987-23796-7-4.

Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani [CD-ROM]. Antonio Bueno García y Miguel Ángel vega Cernuda, editores. Publicazione dell' Università per Stranieri di Perugia, 2011. ISBN: 978-88-906524-0-0.

MENÉNDEZ BUEYES, LUIS R: *Medicina, Enfermedad y Muerte en la España Tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la Época Tardoromana e Hispano Visigoda (Siglos IV – VIII)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salmanticensia Estudios Históricos y Geográficos 153, 2013, 186 pp. ISBN: 978-84-9012-126-9.

NYMAN, MAGNUS: *Geschichte der Verlierer. Katholisches Leben in Schweden und Finnland von König Gustav Vasa bis Königin Christina*. München: EOS, 2002, 447 pp. ISBN: 978-3-8306-7789-5.

OLABARRÍ GORTÁZAR, IGNACIO: *Las Vicisitudes de Clío (Siglos XVIII-XXI) Ensayos Historiográficos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salmanticensia Estudios Históricos y Geográficos 159, 2013, 387 pp. ISBN: 978-84-9012-361-4.

PENA GONZALEZ, M; DELGADO JARA, I (COORDS.): *A quinientos años de la Poliglota: el proyecto humanístico de Cisneros Fuentes documentales y líneas de investigación*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia, 2015, 424 pp. ISBN: 978-84-16066-31-5

RAMEY, J.-HAAR FARRIS, M. S. (ED.), *Speculation, heresy, and gnosis in contemporary philosophy of religion. The enigmatic absolute*, , London-New York Rowman & Littlefield, 2016, 299 pp. (ISBN: 978-1.78660-140-7)

RAMÍREZ VAQUERO, ELOÍSA (ET. ALL.): *El primer cartulario de los reyes de Navarra. El valor de lo escrito. Le premier cartulaire des rois de Navarre. La valeur de l'écrit*. Eloísa Ramírez Vaquero (directora y estudio introductorio); Susana Herreros Lopetegui (análisis del códice); Marcelino Beroiz Lazcano (transcripción e índices). Corpus documental para la historia del reino de Navarra. Sección III: códices y cartularios. Tomo II. Pamplona: Gobierno de

Navarra, 2013, 733 pp. ISBN del tomo II: 978-84-235-3344-2. ISBN de la obra completa: 978-84-235-3229-2.

ROLLO-KOSTER, J., *Avignon and its papacy, 1309-1417*, Laham-Boulder-London-New York, Rowman & Littlefield, 2015, xiv+314 pp. (ISBN: 978-1-4422-1532-0)

ROTMAN, YOUVAL: *Insanity and Sanctity in Bizantium. The Ambiguity of Religious Experience*. Cambridge Massachussetts: Harvard University Press, 2016, 256 pp. ISBN: 9780674057616.

SÁNCHEZ PÉREZ OSA, EMILIANO: *Nicolás Videla del Pino. Primer Obispo de Salta Vol. I Documentación Archivística*. Buenos Aires: Arzobispado de Salta, 2016, 774 pp. ISBN: 978-84-16467-42-0.

SMITH, LESLEY: *Medieval exegesis in translation: commentaries on the book of Ruth*. Translated with an introduction and notes by Lesley Smith. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, TEAMS, 1996, 67 pp. ISBN: 1-879288-68-0.

TIMMER, NANNE (ED.): *Ciudad y escritura. Imaginario de la ciudad latinoamericana a las puertas del siglo XXI*. Leiden: Leiden University Press, 2013, 310 pp. ISBN: 978-90-8728-189-2.

VEGA CERNUDA, MIGUEL ÁNGEL (ED.): *Traductores hispanos de la Orden Franciscana en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Ricardo de Palma, 2012, 256 pp. ISBN: 978-612-46099-3-0.

ANEXO

NORMAS DE PRESENTACIÓN Y PUBLICACIÓN DE TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* que podrán ser encontradas en la página web www.bibcisao.com.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

> Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

> *Libros*: DIDI - HUBERMAN, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores.

> *Artículos de revistas:* Langa, P. (1999a). "Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica": *Religión y Cultura*, 208, 123-145.

> *Artículos de compilaciones:* García-Baró, M. (2006), "San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión": Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones.

En caso de no respetar las normas de presentación, los trabajos no serán acptados para su publicación.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa,* pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od.* II 25; Plu. *Cat. Mi.* 90; Cic. *orat.* 50; Verg. *Aen.* IV 20.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc., cf., e. g., id., ibid., loc. cit., op. cit., sc., s. u., uid.* (en cursiva), o de las

habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado.

» *Bibliotheca Augustiniana* « es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región), se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.

La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y oros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas: Historia de las órdenes Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d.C. En cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica- estos aparecerán en una colección de apartados denominado ***Suplementa Histórica Augustiniana***, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la ***Suplementa Patrística Augustiniana*** donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este país desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.

» Bibliotheca Augustiniana « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes)*.

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: *«No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía» (en. Ps. 103, 2, 11)*.

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:

biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com