

Noticias bibliográficas	313/322
Fichero de Revistas Latinoamericanas	323/378
Siglas de las revistas	323/326
Teología	327/355
Filosofía	357/378
Índice bibliográfico	379
Índice general	381/382

**La Sagrada Escritura
en la evangelización del Brasil
En los centenarios
del Beato José de Anchieta (1534-1597)
y del P. Antonio Vieira (1608-1697)
por Jorge R. Seibold S.I. (San Miguel)**

La celebración en 1997 del cuarto centenario de la muerte del Beato José de Anchieta, llamado el apóstol del Brasil, y del tercer centenario de la muerte del P. Antonio Vieira, el gran predicador del Brasil del siglo XVII, es una buena ocasión para reunir en una sola consideración a estos dos grandes hombres de la Compañía de Jesús y de la Iglesia, ya que ellos solos abarcan nada menos que los dos primeros siglos de la evangelización del Brasil. Nuestro propósito en este trabajo es hacer un rápido y sintético relevamiento de la tarea que estos insignes hombres desarrollaron en su acción evangelizadora en relación a la Sagrada Escritura. Siguiendo el orden cronológico primero nos referiremos al Beato Anchieta y, luego, al Padre Vieira.

1. La Sagrada Escritura en la obra del Beato José de Anchieta

1.1. Breve bosquejo de su vida y de su obra

La obra de Anchieta se inscribe dentro de la primera evangelización jesuita al Brasil¹. En 1549 San Ignacio envía al Padre Manuel de Nóbrega acompañado de tres sacerdotes y dos hermanos para iniciar la misión del Brasil. Las nuevas tierras del Brasil habían sido descubiertas por don Pedro Alvarez Cabral en 1500 y luego poco a poco y sobre todo

¹ Para la historia de la Compañía de Jesús en el Brasil en el siglo XVI, véase la clásica obra del P. Serafim Leite S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, T.I y II, Lisboa, 1938. Sobre el P. José de Anchieta la bibliografía es amplísima (cfr. M. Moutinho S.I., *Ensaio de uma grande Bibliografia Anchieta exploratória*, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1997, en prensa). Una obra accesible en castellano, que recoge lo esencial de su biografía junto a una selección de sus mejores escritos, es la obra colectiva: *José de Anchieta, Vida y Obra*, edición de F.González Luis, La Laguna, Tenerife, 1988.

a partir de 1521, bajo el impulso del Rey de Portugal don Juan III, comenzaron a ser pobladas sistemáticamente a lo largo de su extenso litoral marítimo. Así entre otras se fundaron las capitanías de Bahía de todos los Santos, Pernambuco, hacia el norte, y más al sur las de Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, San Vicente y San Amaro. Los jesuitas apenas desembarcados en Bahía comenzaron una intensa labor apostólica entre portugueses y naturales, tal como lo muestra el epistolario de la época. Por ese tiempo no había ni obispados, ni colegios, ni conventos, ni doctrinas bien establecidas, ya que la evangelización hasta ese momento había sido encomendada a muy pocos sacerdotes seculares y algunos frailes exclaustros, que no siempre eran los mejores. Bien pronto los jesuitas se dieron cuenta, como en otras partes de América, que su misión primera era la conversión de los indígenas y que para ello era preciso conocer la lengua de la tierra, la tupí, a fin de poder transmitir con fidelidad y eficacia el Evangelio. Entre los primeros compañeros de Nóbrega sobresalió el Padre Juan de Aspilcueta Navarro, que pronto fue considerado el mejor conocedor del tupí. En una carta escrita el 2 de agosto de 1551, en Pernambuco, el P. Antonio Pires, también compañero del P. Nóbrega, contaba a los Padres y Hermanos de Coimbra:

Primeramente sabréis que el P. Nóbrega ha llegado a Bahía de visitar y correr las Capitanías, y luego ordenó que el Padre Navarro fuese al Puerto Seguro a trasladar las oraciones y los sermones en lengua de esta tierra, con algunos intérpretes que para eso había muy buenos; las cuales trasladó muy bien, y es mucho para dar alabanzas al Señor viéndole predicar mucha parte del viejo testamento y nuevo, y otros sermones del juicio, infierno, gloria, etc. En lo cual a todos nos lleva ventajas, y en esto tenemos todos mucha falta en carecer de la lengua, y no saber declarar a los Indios lo que queremos por falta de intérpretes que se lo sepan, como deseamos, explicar y decir².

² La carta del P. Pires se halla en *Monumenta Brasiliae* (en adelante *Mon. Br.*), Tomo I, IHSI, Roma, 1956, p.252. En otra carta del 28 de marzo de 1550 el P. Pires hablando de su trabajo con los indígenas decía: "Agora acabaremos una iglesia junto dellos, en donde les tengo de dezir misa y doctrinarlos en su lengua, que ya tengo tirada la creación del mundo y la encarnación de Jesú Christo...", *Ibid.*, p.180.

Ya puede verse por este testimonio del P. Pires cómo fue intención de los primeros jesuitas conocer la lengua de los indígenas a fin de trasmitirles a través de ella las enseñanzas fundamentales de la fe. Además esta carta es muy importante porque nos aporta, quizás, la primera evidencia de una traducción de textos bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento a la lengua tupí, que se haya hecho en estas tierras del Brasil. Signo claro de que todavía en esos tiempos no estaba en vigencia ninguna medida coercitiva que impedía la difusión de la Sagrada Escritura, tanto en sus versiones romances como en sus traducciones nativas.

A mediados de Julio de 1553 llega al Brasil el tercer contingente de jesuitas. Entre ellos se encuentra el joven José de Anchieta con sus 19 años recién cumplidos. José había nacido hacia 1534 en San Cristóbal de La Laguna en las islas Canarias. En esta ciudad hizo sus primeros estudios, incluso allí obtuvo sus primeros conocimientos en la lengua latina, de la cual años más tarde en el Brasil haría un uso eminente en algunas de sus obras poéticas. A los catorce años pasa a Coimbra a proseguir sus estudios en el Real Colegio de las Artes de esa ciudad. Allí pasó tres años en estudios de humanidades clásicas dirigidas por profesores del mejor nivel académico. José recibió una excelente formación en gramática, retórica y literatura latina y griega, como así también se perfeccionó en la lengua portuguesa a la que alcanzó a dominar completamente. En este Colegio conoce a los jesuitas y entra como Novicio en la Compañía de Jesús el 1 de mayo de 1551. Prosigue sus estudios de Artes y Filosofía durante sus dos años de Noviciado, pero demasiado interrumpidos por una extraña enfermedad, que lo aqueja penosamente. Una vez realizados sus primeros votos religiosos viaja al Brasil con la esperanza de que allí su clima benigno lo pueda restablecer. Ya en Brasil el joven Anchieta es dedicado por el Provincial a diversos ministerios. Muy pronto como buen gramático se interesó en el aprendizaje de la lengua tupí, en la que hizo en poco tiempo grandes progresos, hasta tal punto que antes de 1556 escribió una primera gramática en esa lengua general del país, y a la que, luego, perfeccionó durante cuarenta años, para, finalmente, publicarla en Coimbra poco antes de morir en 1595. En estos primeros tiempos de su estadía en el Colegio de San Pablo Anchieta enseña también latín a los portugueses y se da tiempo para enseñar la doctrina cristiana a los indígenas de las aldeas cercanas. De allí sacará experiencia para redactar sus catecismos en lengua tupí, para componer canciones religiosas en esa lengua, que acomodaba de versiones portuguesas o españolas y de hacer sus primeros ensayos de teatro catequístico a semejanza de los antiguos "autos" y "misterios religiosos", a los que, luego, nos referiremos. Circunstancias

externas pero significativas para la vida de la incipiente colonia portuguesa en el Brasil fue la victoria del Gobernador Mem de Sá sobre los franceses de Guanabara en 1560. Dichas circunstancias movieron a Anchieta a escribir su primer gran Poema latino como fue su "De gestis Mendi de Sá", editado posteriormente en Coimbra en 1563. Por esta época Anchieta escribe su auto sacramental titulado "Predicación universal" y que se representó en la Navidad de 1561, escrito en portugués y tupí. Sin embargo los tiempos que le tocaba vivir a Anchieta eran muy difíciles por los frecuentes ataques que sufrían de tribus adversas a los asentamientos portugueses en la zona de San Pablo. Sin embargo tales circunstancias no le impiden a Anchieta proseguir su obra lírica, como fue su más grande obra literaria dedicada a la Virgen y titulada "De Beata Virgine Dei Matre Maria", escrita entre los años 1563 y 1565, y donde da plena muestra de amplios conocimientos tanto de la Sagrada Escritura como de la Patrística. Por ese entonces intensifica sus estudios de teología en algo más de un año y se ordena sacerdote en 1566, a los 32 años de edad. De esta época son sus composiciones líricas sobre la eucaristía. También se conservan dos sermones de Anchieta pronunciados, uno en la iglesia de los jesuitas de San Vicente hacia fines de Octubre de 1568 y el otro en San Pablo hacia fines de Enero de 1568, donde pueden comprobarse tanto la versación bíblica de Anchieta como sus dotes de orador sagrado. La trágica muerte entre mediados de 1570 y 1571 del P. Ignacio de Acevedo y de sus compañeros jesuitas, que lo acompañaban en su expedición al Brasil, en manos de corsarios franceses, no solo conmovió a Anchieta, sino que también lo motivó para escribir una obra teatral titulada "Diálogo de Cristo con Pedro Días" y seis poemas en castellano dedicados a los desde ese momento llamados "mártires". La muerte de Acevedo que venía al Brasil con el cargo de Provincial, acelera el nombramiento de Anchieta como Provincial en 1576. La tarea encomendada no era fácil. La provincia ya tenía más de 140 miembros desparramados por todo el litoral y también en el interior, donde había iglesias, colegios, aldeas y otras obras de la Compañía. Asumió con firmeza durante los once años de su provincialato la reorganización de su Provincia y enfrentó con decisión la defensa de los indígenas ante los abusos de los hacendados portugueses, que querían mantenerlos como esclavos, lo cual le produjo no pocas persecuciones. Y en 1585 ante el pedido del Obispo del Tucumán envía a un contingente de jesuitas con la esperanza de que puedan llegar al Paraguay en orden a ayudar a su evangelización. Entre tantos trabajos y también achacado por sus enfermedades, que siempre lo acompañaron, sin embargo, no dejó de escribir por ese tiempo importantes documentos sobre la historia del Brasil y de la Compañía y hacia el final de su

provincialato, en agosto de 1587, hasta se preocupó para poner en escena su auto "en la fiesta de San Lorenzo" y que fuera escrito en español, tupí y portugués. A finales de 1587 Anchieta deja el cargo de Provincial y aprovecha sus últimos diez años de su vida en ejercer otros ministerios que la obediencia le indica y para escribir algunas de sus obras dramáticas y líricas más importantes entre las que se destaca el "Auto de Sao Mauricio" representado en setiembre de 1595. Finalmente la muerte lo sorprende el 9 de junio de 1597 en la pequeña aldea de Reritiba donde según sus biógrafos escribía una historia de la Compañía de Jesús en el Brasil.

He aquí en pocas líneas una vida tan rica en espíritu, en hechos y en escritos. Quisiéramos en la perspectiva de este bosquejo delinear algunos aspectos que hacen a la obra escrita de Anchieta y que la vinculan más estrechamente con la Sagrada Escritura. Distribuiremos nuestro análisis refiriéndonos a la obra catequética, retórica, teatral y lírica de Anchieta.

1.2. La catequética bíblica anchietana

Anchieta, ya lo vimos, desde sus primeras experiencias apostólicas por las aldeas indígenas no sólo se preocupó de aprender la lengua general del Brasil, sino también de escribir en esa lengua catecismos donde expone los aspectos más importantes de la doctrina cristiana. Uno de esos catecismos y que nos ha llegado a nosotros de modo integral en la lengua tupí es el titulado "Diálogo de la fe"³. En este catecismo un maestro dialoga con su discípulo acerca de los misterios de la fe cristiana. Después de una introducción sobre el nombre del cristiano, la señal de la cruz, el nombre de Cristo y la invocación de los santos, el catecismo divide su enseñanza en cuatro capítulos. En el primero se expone la doctrina de los sacramentos. En el segundo se hace un relato de los misterios de la pasión de Jesucristo. En el tercero se pasa revista a los mandamientos y en el cuarto a las diversas peticiones del Padre Nuestro. Para nuestra perspectiva bíblica es de suma importancia el segundo capítulo que trata sobre la pasión de Cristo ya que allí se

³ Cf. *Diálogo da fé*, Texto Tupi e Português, Obras completas, Vol. 8, Ed. Loyola, São Paulo, 1988. Esta obra de Anchieta nunca fue impresa. Sin embargo sus diálogos levemente modificados y ampliados fueron incorporados en los *Catecismos Brasiliscos* de los padres Antônio de Araujo y Bartolomeu de Lêao, publicados en 1618 y 1686. La traducción portuguesa de esta obra anchietana fue realizada recién en 1730 por el P. Jacinto de Carvalho.

encuentra la primera versión tupí de los evangelios de la pasión. Anchieta no duda en traducir literalmente párrafos enteros de los diversos evangelistas al tratar los misterios del huerto, de Anás y Caifás, de Pilatos y Herodes, de la flagelación y la coronación de espinas y finalmente de la Cruz. Veamos como simple ejemplo el relato de Jesús en el huerto de los Olivos⁴:

M (maestro) ¿Dónde fue después de cenar?

D (discípulo) Fue a un huerto.

M ¿A quién llevó en su compañía?

D Llevó a tres de sus discípulos, S.Pedro, S.Tiago, S.Juan.

M ¿Adónde dejó a los otros?

D Los dejó en un lugar junto al huerto.

M ¿Qué dijo a los discípulos cuando entró en el huerto?

D "Mi alma está triste; aguardad aquí... y no durmáis."

M ¿Se apartó entonces de ellos?

D Se apartó.

M ¿Para qué?

D Para orar a su eterno Padre.

M ¿Cómo se puso en oración?

D Se puso de rodillas, postrado por tierra.

M ¿Qué dijo en la oración?

D "Si es posible, Padre mío, ¡pase de mí esta bebida amarga!"

M ¿Qué más decía?

D "Más no se haga mi voluntad... sino la vuestra..."

Ya puede verse por este ejemplo casi tomado al azar que esta parte del catecismo de Anchieta es plenamente bíblica. Aquí Anchieta está en contacto directo con la Sagrada Escritura y ha elegido la pasión del Señor como el lugar más apropiado para inculcársela al indígena. En ciertos pasajes se siente la presencia de la "Vita Christi" de Ludolfo de

⁴ Cf. *Diálogo da fé*, p.166.

Sajonia⁵, que le permite con apropiados detalles hacer más plásticas y patéticas esas escenas de la Pasión. Es importante señalar que estos textos anchetianos de la Pasión fueron posteriormente incorporados y levemente aumentados con algunas variantes en los "Catecismos Brasileños" publicados en 1618 por el P. Antonio de Araújo y en 1686 por el P. Bartolomeu de Leão⁶. Tales evidencias muestran que la Sagrada Escritura en su versión tupí estuvo presente al menos bajo estas formas catequistas en los primeros siglos de la evangelización del Brasil, a pesar de las prohibiciones vigentes en aquellos tiempos que impedían poner en manos de los fieles los textos mismos de la Sagrada Escritura.

1.3. La predicación bíblica anchieta

De Anchieta solo quedan algunas piezas de oratoria sagrada, las cuales, sin embargo, son suficientes para poder apreciar el uso intensivo y extensivo que allí ocupa la Sagrada Escritura⁷. Ya su primer biógrafo, Quiricio Caxa, decía: "De la Sagrada Escritura tenía mucha noticia y la traía frecuentemente en sus predicaciones y muy a propósito, por tener felicísima memoria"⁸. Tenía el raro don de unir en la predicación erudición y unción, de tal manera que según muchos de sus contemporáneos atraía con facilidad los corazones de los fieles y los cautivaba elevándolos a la consideración de los más profundos misterios de la fe⁹. En su sermón del domingo XX después de Pentecostés predicado en San Vicente el 5 de octubre de 1567, un año después de su ordenación sacerdotal, Anchieta inicia su predicación citando en latín el texto de San Juan 4,49: "Domine, descende, priusquam moriatur filius meus"

⁵ La traducción portuguesa de la *Vita Christi* fue realizada por Fr. Bernardo de Alcobaça y, luego, publicada en Lisboa en 1495. La traducción castellana es de Fray Ambrosio de Montesinos y fue impresa en Alcalá entre 1502 y 1503 en cuatro volúmenes. Ambas versiones pudieron ser utilizadas por Anchieta. Sobre la importancia de esta obra del Cartujano en la piedad popular en relación con la Sagrada Escritura, véase lo que dijimos en nuestra Obra: *La Sagrada Escritura en la Evangelización de América latina*, Tomo I, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1993, p.65 y ss.

⁶ Véase arriba nota 3 y la introducción histórica-literaria a *Diálogo da Fé*, op. cit., p.27 y ss.

⁷ Véase J. de Anchieta, *Sermões*, Obras completas, Vol. 7, Ed. Loyola, São Paulo, 1987.

⁸ Citado en el volumen de *Sermões* (cf. nota 7 arriba), p.8.

⁹ Véanse algunos testimonios en *Sermões*, p.9.

("Señor, baja antes de que muera mi hijo"). A continuación desarrolla el tema de la pedagogía de Dios que a veces corrige a sus hijos con pruebas para que aprendan y se salven, ya que esas pruebas son en realidad demostraciones de su amor para con nosotros. Esa situación está ejemplificada en el evangelio en el relato del funcionario real que viene a Jesús para pedirle que sane a su hijo, "pues comenzaba a morir" ("incipiebat enim mori"). Anchieta utiliza a continuación nueve veces esta última expresión "incipiebat enim mori" ("pues comenzaba a morir") para aplicarla a diversas situaciones donde los fieles pueden sentir, que también ellos por diversas causas "empiezan a morir" en tanto que consienten a las tentaciones. La salvación está en recurrir al Maestro como lo hizo el funcionario real. Luego Anchieta analiza la actitud de Cristo para con el funcionario real. Jesús no va e invita al funcionario a creer que su hijo vive. Esta actitud es bien distinta de la que Jesús tiene con el centurión que le pide la curación de su criado (Mt.8,7). Jesús al ver la fe y la humildad de este extranjero decide acompañarlo y curarlo. Anchieta para ello se inspira en una lectura de San Gregorio Magno que ese domingo había leído en su breviario¹⁰. Esta comparación le da pie a Anchieta para privilegiar la visita de Jesús al siervo del Centurión, a quien llama "esclavo", y lo hace en ese breve contexto siete veces, para dar a entender que Jesús fue personalmente a curar al esclavo, con lo cual da ejemplo para que sus oyentes, muchos de ellos esclavistas, hagan lo mismo. Las palabras de Anchieta son fuertes y directas:

Esta es la causa por qué Cristo nuestro Señor dejó de ir a curar al hijo del funcionario y se ofreció tan liberalmente para ir a sanar al esclavo. Para condenar la negligencia de los hombres de Brasil, que tan poco caso hacen de sus esclavos, que los dejan estar amancebados y morir a veces sin bautismo y sin confesión. Y para que sepamos estimar las cosas según su valor, no mirando en el esclavo que es esclavo estúpido y bestial y que me costó mi dinero, sino viendo en él representada la imagen de Cristo Nuestro Señor, que se hizo esclavo para salvar a este esclavo y me sirvió como esclavo treinta y tres años, para salvarme a mí, que era esclavo del diablo, para que yo también me haga ahora

¹⁰ Cf. *Sermões*, p.46, nota 6.

su esclavo, trabajando por su servicio, en salvarme a mí y al alma de mi esclavo¹¹.

Anchieta prosigue su predicación haciendo un uso "alegórico" de la Sagrada Escritura al considerar que el funcionario real es Adán y el género humano, su hijo, picado por la serpiente y privado de la gracia¹². De esta enfermedad mortal no se sale sin la esperanza de Cristo. Ahora son los profetas y los santos Padres los que hacen suya las palabras del funcionario pidiendo a Dios: "Domine, descende, priusquam moriatur filius meus" ("Señor, descende, antes de que muera mi hijo"). Anchieta profundiza su enseñanza con el ejemplo bíblico de la sulamita que al perder a su hijo acude al profeta Eliseo (2 Rey.4,25.27.30). Aquí Eliseo es figura de Cristo que viene a salvar y dar vida al niño, que a su vez es figura de toda la humanidad, muerta por el pecado de Adán. Para eso Cristo descende del Cielo, toma su carne humana, muere en cruz para ser escudo de la ira divina y salvar así al género humano. Anchieta termina su sermón exhortando a sus oyentes a no abusar del escudo de la pasión de Cristo, porque si demoran su conversión se exponen a terribles castigos. Por el contrario es conveniente aprovecharse de la pasión de Cristo, "descender" de la soberbia para humillarse bajo los mandamientos de Dios. Anchieta retoma una y otra vez la misma frase evangélica "descende, priusquam moriatur filius tuus" ("desciende antes de que muera tu hijo") para inducir a sus oyentes a un cambio de vida, a no posponer la conversión para más adelante. Con ello retoma el sentido "tropológico" o "moral" de la Sagrada Escritura, que busca siempre la conversión del oyente de la Palabra. Y si se produce esta conversión entonces será posible la visión cara a cara de Dios, llevar a cabo el sentido "místico" o "anagógico" de la Sagrada Escritura que busca en definitiva la unión del hombre con Dios. Anchieta finaliza su

¹¹ Cf. *Sermões*, p.48.

¹² Sobre los cuatro "sentidos" medievales de la Sagrada Escritura, a saber, el literal o histórico, el alegórico, el moral o tropológico, y el místico o anagógico, véase lo dicho en nuestra obra: *La Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina*, p.41 y ss. Es interesante comprobar cómo la predicación cristiana ya desde los tiempos apostólicos y patristicos se inspiró de diversas maneras en la Sagrada Escritura. En la Edad media la predicación muchas veces asumió de un modo sistemático la diversidad de los sentidos escriturarios. Véase a este respecto M. Zink, "La prédication en langues vernaculaires" en *Bible de tous les Temps 4: Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, cap.8, p.489 y ss.

sermón aludiendo a esta esperanza mística, que se realiza en el cara a cara del misterio trinitario:

*Salutare tuum expectabo, Domine, espero, Señor, por el día en que veré vuestro divino rostro, que es verdadera salvación y vida eterna, al cual por vuestra misericordia nos queráis llevar, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen*¹³.

Ya podemos ver por el solo análisis de este sermón las cualidades oratorias de Anchieta y el rico e inteligente uso que hace de los diversos sentidos tradicionales de la Escritura, a la vez que sabe aplicarla al contexto concreto de sus oyentes.

El otro sermón de Anchieta que se conserva íntegro es el de la conversión de San Pablo pronunciado el 25 de enero de 1568 en Piratininga¹⁴. Parte también con un texto bíblico "vas electionis est mihi iste" ("vaso de elección es éste para mí") extraído de las palabras que el Señor le dirige a Ananías con motivo de la conversión de Pablo (Hech.,9,15). Anchieta presenta dramáticamente como en un gran escenario la lucha de Cristo con Pablo, para, luego, aplicarla a la lucha que cada uno debe también realizar con Cristo. Así como se convirtió Pablo, así también debe convertirse cada uno. Así como Pablo fue "vaso escogido", así también debemos serlo nosotros. Anchieta hace también en este sermón un amplio uso de la Sagrada Escritura. Se encuentran en este sermón más de 70 citas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento y al mismo tiempo un uso intensivo de citas como la ya nombrada del "vaso de elección" o también la expresión de Pablo "Domine, quid me vis facere?" ("Señor, ¿qué quieres que haga?"), utilizada al menos seis veces, o la respuesta de Jesús "ingredere civitatem" ("entra en la ciudad"), repetida ocho veces. Todas ellas dan al sermón un incremento dramático que busca no solo el desarrollo conceptual de la verdad revelada, sino más aún el cambio de actitud del oyente de la Palabra. En algunos textos citados en latín Anchieta da la traducción libre en portugués. Lo hace cuando especialmente se dirige a su auditorio que se halla sumergido en el "vas iniquitatis" (el "vaso de la iniquidad"). Y lo hace para que la fuerza de la palabra escuchada en su propia lengua y justamente amplificada no deje lugar a ninguna duda:

¹³ Cf. *Sermões*, 56.

¹⁴ Cf. *Sermões*, pp.58-78.

Vasa iniquitatis bellantia; in consilium eorum non veniat anima mea; quia in furore suo occiderunt virum... Vasos de maldad e injusticia, que siempre andan buscando guerras y discordias con sus prójimos. Y por saciar el apetito de su ira matan con la lengua y con el corazón a sus hermanos...¹⁵

Es preciso, pues, dejar de ser "vasos de iniquidad" para convertirse en "vasos escogidos de Dios"¹⁶. Para ello es necesario "ingredere civitatem", entrar en la ciudad de la gloria, donde está Cristo. Anchieta termina su sermón con esta exhortación:

Rompe tú también, hermano, este tu duro corazón para que entre Cristo en él. Deja de pecar, pues ves que en la ciudad del cielo no entra el pecado. Déjate vencer de Cristo, sujetándote a sus mandamientos, que poderoso es El, con su gracia, para de vaso de barro, que eres, hacerte vaso de oro o de plata escogido, y puesto en su mesa celestial. *Ad quam mensam coelestem perducatur nos Dominus.* (A la cual mesa celestial nos conduzca el Señor)¹⁷.

Por estos dos sermones ya puede apreciarse la unidad de concepción de la predicación de Anchieta y el uso equilibrado y práctico, que hace de la Sagrada Escritura, orientado a la conversión de los fieles, a los cuales amonesta de variadas maneras y a veces hasta con términos severos retratándolos en sus pecados. Anchieta maneja con soltura los diversos sentidos de la escritura tanto el literal o histórico, como el simbólico y el espiritual. También da muestras de un amplio uso en esas interpretaciones de los Padres de la Iglesia, como San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno, San Cirilo y San Basilio. Véase al respecto el manuscrito anchietano del comentario al cap. XVI de San Juan, que le sirvieron de notas para una predicación doméstica, que Anchieta hiciera como Provincial a la comunidad de Bahía en una de sus visitas¹⁸. Anchieta, en fin, se inscribe como predicador dentro de la tradición de los grandes Padres de la Iglesia, pero enclavado en un

¹⁵ Cf. *Sermões*, p.74.

¹⁶ Cf. *Sermões*, p.76.

¹⁷ Cf. *Sermões*, p.78.

¹⁸ Cf. *Sermões*, pp.84-89.

medio totalmente nuevo como es el Brasil del siglo XVI, en el que se desenvuelven las más grandes contradicciones. El supo enfrentarlas con arte, sabiduría y valentía, por eso ya en su tiempo a este "apóstol del Brasil" se lo denominó con toda razón el "canario" del nuevo Mundo¹⁹.

1.4. El teatro bíblico anchietano

El teatro fue otro de los géneros en el que Anchieta incursionó creativamente. El teatro ya había sido introducido en el Brasil por los colonos portugueses antes de la llegada de los jesuitas²⁰. Los jesuitas y muy en particular por la acción del P. Anchieta darán al teatro un gran desarrollo escénico y dramático al extender su influjo a auditorios no solo portugueses, sino también indígenas, dándole una fisonomía propia. En lo que sigue vamos a ceñirnos al teatro anchietano y en particular al rol que tuvo en él la Sagrada Escritura²¹. Anchieta en la composición de su teatro sufrió la influencia del teatro de Gil Vicente, eminente poeta y dramaturgo portugués del siglo XV, a quien ya Anchieta debió conocer durante sus años de Coimbra²². El teatro de Gil Vicente es claro antecedente del teatro de Lope de Vega. Ambos teatros en cuanto a su contenido saben guardar todavía el simbolismo medieval, su ingenuidad lírica y su religación a la piedad popular. Todavía no ha entrado en ellos la perspectiva renacentista centrada más en el hombre que en lo divino, ni tampoco la consideración y discusión teológica tan propia del teatro

¹⁹ El segundo obispo de Salvador de Bahía, Pedro Leitão, decía que más le agradaba oír a este "canario" (apellido con que se lo conocía desde Coimbra por ser oriundo de las Canarias) que a toda una banda de predicadores (Cf. *Sermões*, p.10).

²⁰ Cf. S. Leite S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo II, Lisboa, 1938, Livro V, Cap.V, p.599 y ss.

²¹ Sobre el "teatro anchietano" véase el trabajo de J.M. Fornell Lombardo en *José de Anchieta, Vida y obras* (Cf. nota 1 arriba), pp.185-202. Las obras teatrales de Anchieta acompañadas de una traducción versificada, introducción y notas por el P. Armando Cardoso S.J. han sido publicadas conjuntamente en el volumen 3 de las obras completas de Anchieta con el título *Teatro de Anchieta*, Ed. Loyola, São Paulo, 1977.

²² Cf. J.M. Fornell Lombardo, *op. cit.*, p.186. El P. Cardoso (cf. nota 21 arriba) analiza más detenidamente esta influencia en pp.53-57 tanto en la forma como en el contenido de su teatro.

de Calderón de la Barca²³. Anchieta al seguir la línea abierta por Gil Vicente intentará recrear un teatro accesible a auditorios amplios, como los que se hallaban en los colegios de las villas, o en las aldeas conformadas en su mayor parte por indígenas, que no solamente asistían a la representación, sino que también tomaban parte activa en la misma, asumiendo el rol de personajes históricos y simbólicos. El teatro de Anchieta era una fiesta de color y sonido, donde el diálogo estaba íntimamente unido a la acción, al canto, a las danzas, al desfile y movimiento de grandes masas de actores, revestidos cada uno de ellos con sus trajes típicos y dentro de una gran escenografía, que le servía de marco y que lo asemeja grandemente al gran teatro religioso de las reducciones jesuíticas del Paraguay²⁴. Se conservan de Anchieta doce obras de teatro, todas de fondo religioso, aunque solamente dos tratan un tema propiamente bíblico: La "Predicación universal" y el "Auto de la Visitación". A ellas nos referiremos. El auto la "Predicación universal" fue representado por primera vez en San Pablo el 25 de diciembre de 1561, cuando Anchieta todavía no se había ordenado sacerdote. Fue su primera obra dramática. El texto del auto estaba escrito por partes en tupí, español y portugués. Se lo llamó "Predicación Universal" por estar dirigido a "todos", especialmente a los indígenas y portugueses. En esta obra Anchieta transforma una antigua trova medieval en la que se canta la historia de un molinero que pierde y finalmente recupera su traje de fiesta en una alegoría de la historia de la salvación. Adán, el molinero, es seducido por Eva, su esposa, y pierde así, robado por un ladrón, el demonio, su vestido dominical, su "pelote domingueiro"²⁵, es decir, la gracia divina. Su desgracia será levantada cuando el vestido le sea restituido por su nieto, es decir, por Jesús. La obra está construida en cinco actos. El primer acto presenta al molinero Adán que lamenta su desgracia al perder su "pelote domingueiro", mientras el diablo Guaixará entra en la escena para mimetizar la narración. El acto segundo hablado en tupí pone en escena a dos diablos Guaixará y Aimbiré, que intentan

²³ Sobre la evolución del incipiente teatro medieval en relación al teatro bíblico, véase nuestro trabajo: "La Sagrada Escritura en la primera Evangelización del Nuevo Mundo", *Stromata* 48 (1992), p.275 y ss.

²⁴ Para poder comparar el teatro de Anchieta y el teatro de las Reducciones guaraníicas del Paraguay, véase lo que decimos del teatro bíblico indiano en *Stromata* 53 (1997), pp.251-276.

²⁵ La expresión "pelote" designaba un vestido antiguo, especie de casaca, de allí su simbolismo de vestido bautismal, un vestido festivo, "domingueiro" (Cf. *Teatro de Anchieta*, op.cit., p.118, nota 2).

pervertir la aldea con el pecado, después de haber contaminado con sus engaños otras regiones de Brasil. El ángel de la guarda los resiste y los expulsa. Finalmente exhorta a los habitantes de la aldea a permanecer fieles a los mandamientos de Dios. El tercer acto presenta el desfile de doce pecadores blancos, que encadenados por los demonios Guaixará y Aimbiré, recitan en portugués su desgracia delante del pesebre del niño Jesús y de la Virgen con la finalidad de ser perdonados. Al final de sus súplicas se les caen sus cadenas y quedan libres, en medio de la furia de los diablos que huyen. El cuarto acto presenta una danza de doce niños indígenas, quienes por orden sucesivo cantan en tupí, español y portugués su consagración al niño Jesús y a la Virgen a semejanza de los Reyes Magos. Finalmente el quinto acto presenta de nuevo al molinero Adán, que oye y a veces mimetiza el canto del recitado, en el que se cuenta cómo le fue restituido su traje de fiesta, su "pelote domingueiro". Esta restitución fue hecha gracias a los oficios y obra de su nieto Jesús en su encarnación, circuncisión, vida, pasión y muerte, y gracias también a la mediación de su madre, la Virgen, la hija del molinero.

La segunda obra de teatro de Anchieta con argumento explícitamente bíblico es el auto "En la visitación de Nuestra Señora"²⁶. Es la última obra de Anchieta y fue escrita íntegramente en castellano, un mes antes de su muerte, a pedido de la Cofradía de la Misericordia, que inauguraba una nueva casa de Caridad en Vila Velha el día 2 de julio de 1597, fiesta de la Visitación. Puede decirse que fue su testamento. En esta obra Anchieta le dice a todos sus cristianos que el Evangelio es amor. La obra consta de tres actos. El primer acto presenta a Isabel y a un romero castellano, que representa a cualquier cristiano, incluso al mismo Anchieta que se siente al final de su vida, cansado, como un humilde romero después de haber caminado mucho. El romero se dirige a Isabel, que está sentada en una silla en el marco de una capilla y le pregunta:

¿Quién te visitó, Isabel,
que Dios en su vientre tiene?
Hazle fiesta muy solemne,
pues que viene Dios en él (vv.1-4).

²⁶ Véase el texto de esta obra en *Teatro de Anchieta*, op. cit., pp340-361. Para ubicar mejor los textos no citaremos a esta edición según sus páginas, sino según el número marginal de sus versos, que pondremos entre paréntesis.

Isabel le responde haciendo la alabanza de María, la Virgen, con una serie de metáforas, cada una de ellas muy hermosa, enhebradas en estrofas, y que terminan todas con el "hazle fiesta muy solemne, pues que viene Dios en él". Así en palabras de Isabel la Virgen es llamada "colmena suave, donde se crió el panal, lleno de miel divina, cuando le dijeron '¡Ave!'" (vv.63-66). María es también la "abeja, que formó en su vientre aquella miel...cuando dijo 'esclava soy'" (vv.71-74). Ella también es el "cerrado vergel, en que el fruto está plantado, que da vida, de un bocado, al que se mantiene de él" (vv.79-82). Es la "fuente bien sellada con virginidad entera..." (vv.87-88). Es el "pozo largo y lleno del agua viva, que es Dios..." (vv.95-96). Y es finalmente la "madre, que cercó, sin corrupción, en su vientre, el gran varón, hijo del eterno Padre" (vv.103-106). Todas estas expresiones metafóricas son bíblicas y provienen en su mayoría del Cantar de los Cantares (Cant.4,11.12.15.16), del libro de los Jueces (Jc.14,8) y de Jeremías (Jr.31,32). El diálogo entre el Romero castellano e Isabel prosigue en orden a explicitar las razones del viaje de María a lo de su prima Isabel, para, luego, relatar lo que sucedió entre ellas. Isabel da cuenta del misterio que ocurrió en ella cuando escuchó el saludo de María y por el cual su hijo Juan fue santificado en su seno:

La voz que de ella salió,
no fue sino un grande río,
que en las orejas me dió,
con que primero lavó
a Juanico, hijo mío.

Y la boca virginal,
que traía a Cristo en sí,
alimpió dentro de mí,
del pecado original,
a Juan, que entonces parí (vv.202-211).

La misma Isabel confiesa que ella también por la visita del Hijo de María recibió la gracia de "ser cubierta con el manto de su inmensa piedad" (vv.243-244). Y a su esposo Zacarías le "vino la luz con la cual profetizó y la voz, con que cantó: 'Bendito sea Jesús, que su pueblo redimió'" (vv.252-256). La Virgen misma es constituida "madre de misericordia, madre de consolación, que, con su visitación, arranca toda discordia del humano corazón" (vv.267-271). De este modo la Virgen tiene este título muy suyo de ser "madre de pecadores, abogada de culpados, refugio de atribulados, medicina de dolores, libertad de

encarcelados" (vv.307-311). Es por ello que la Virgen trae colgada en su cuello una pieza muy estimada llamada: "misericordia benigna" (v.335). Esta misma misericordia debe ser practicada ahora por la santa casa en favor de los pobres. Jesús que es "tan grande amigo de cualquier obra pía" (v.391), librará a esta casa del doble peligro de los "perversos luteranos" (v.397) y de los "guaymurés paganos" (v.399). Finalmente el Romero se despide de Isabel. El segundo acto comienza con la ida del Romero de la capilla. Es detenido por un ángel, que lo invita a regresar a fin de encontrarse con María, la Virgen, que viene detrás del ángel llevando en sus manos un vestido y manto de misericordia. Al Romero se le unen cuatro compañeros, los que son invitados por el ángel a ponerse de rodillas y cantar el cántico: "Ave, estrella del mar". La Virgen les contesta en primera persona reconociendo todo lo que el Señor hizo en ella y describe el misterio de amor que la une con su Amado con bellas y sentidas estrofas como aquella que dice: "El está siempre conmigo y yo siempre estoy con él" (v.515), que nos recuerda nuevamente el Cantar de los Cantares (Cant. 7,11). Luego de recomendar que gusten de Jesús y que lo coman, María hace suya también la obra de la Cofradía ligada a los pobres con quienes ella se identifica:

Esta vuestra Cofradía,
con que a pobres socorréis,
es obra tan santa y pía,
que con ella me tendréis
a las puertas, cada día (vv.526-530).

Finalmente la Virgen se despide del Romero con palabras muy tiernas y llenas de amor, que son más signo de retención que de despedida:

Quedaos, más no me voy
y no me aparto de vos,
pues siempre con vos estoy,
y mil mercedes os doy,
que en mi mano puso Dios (vv.536-540).

Por su parte el Romero con mucho afecto se despide de la Virgen sin querer partir:

Pártome, sin me partir
de vos, mi madre y señora,
confiado que, en la hora

en que tengo de morir,
seréis mi visitadora (vv.556-560).

El tercer acto es muy breve. Al despedirse los romeros de la Virgen repiten la misma canción con la que se había comenzado en el primer acto:

¿Quién te visitó, Isabel,
que Dios en su vientre tiene?
Hazle fiesta muy solemne,
pues que viene Dios en él (vv.561-564).

Y ahora agregan una respuesta sobre el misterio de ese gran vergel que es María de cuyas flores surgió ese gran "panal de miel, que se llama Emmanuel, que en su limpio vientre tiene" (vv.568-570).

Estas dos obras anchetianas de contenido bíblico, una del inicio de su producción teatral, "La predicación universal", y esta otra del final de su vida, el auto "En la visitación de la Virgen" expresan en sus diferencias una notable unidad de concepción y de articulación. En las dos el tema es sencillo. No hay especulaciones teológicas. En "La predicación universal" se acude a la alegoría tradicional para expresar a través de ella la verdad de la historia de la salvación, que si bien comenzó con el pecado y la pérdida de la gracia, simbolizada por el "pelote domingueiro", sin embargo termina con la recuperación de esa gracia por la encarnación, pasión y muerte de Cristo. La trama de esta obra es más dramática porque se actualiza esa historia de salvación con lo que pasa en el nuevo mundo, y más precisamente en el Brasil y en la misma aldea donde se desarrolla la acción dramática, que tiene que ver con un historia de pecado y de conversión. Los actores no son solamente hombres blancos o indígenas, adultos o niños, que hablan según las circunstancias diversas lenguas, sino también ángeles y demonios. El auto "En la visitación de la Virgen" está más circunscripto al pasaje evangélico de San Lucas 1,39-56, aunque introduce la presencia del Romero castellano y sus compañeros con el objeto de facilitar la actualización del tema bíblico a los espectadores. A través de ellos, el espectador y el mismo Anchieta, pues de él también se trata, puede introducirse en la cercanía de Isabel y de la Virgen y compartir con ellas la esencia misma del Misterio de Amor que protagonizan, y que llega a alcanzar, como vimos, alturas místicas por sus referencias implícitas al Cantar de los Cantares. En este auto no hay lucha como tal, como se daba en el anterior. No hay demonios. La estructura del auto es más simple y su problemática se ahonda a medida que los personajes

desenvuelven su trama. Desarrollo que también toca a los espectadores, los cuales tienen la responsabilidad de vivir la misericordia con los pobres, si quieren en verdad pertenecer a la Cofradía de aquella que lleva sobre sí el manto de la misericordia y el emblema de la "misericordia benigna". Vemos, pues, en estas dos obras, más allá de sus diferencias, la identidad de un mismo propósito, que es el de llevar los grandes Misterios de la Sagrada Escritura al conocimiento, aprecio y asimilación de los fieles. Y Anchieta lo logró con creces.

1.5. La poesía bíblica anchietana

Anchieta incursionó como un gran maestro en el mundo de la poesía. Tuvo una gran preparación clásica para ello y que le permitió el uso casi por igual de lenguas clásicas, el latín, lenguas modernas, el portugués y el español, y lenguas indígenas como el tupí-guaraní. Anchieta en su larga y azarosa trayectoria produjo obras poéticas de variados géneros, siempre ligadas por lo general a situaciones y acontecimientos, que le tocó vivir de cerca. Su poema épico "De Gestis Mendi de Saa", escrito en latín exalta la obra realizada por Mem de Sá, tercer gobernador del Brasil, que reprime a los franceses que asolaban las costas brasileñas y que se habían fortificado a la entrada de la Bahía de Guanabara²⁷. Otro poema también escrito en latín, pero de tema explícitamente bíblico, fue el así llamado "Poema mariano", el "De Beata Virgine Dei Matre Maria", donde se relata en versos la vida de la Virgen María²⁸. Este poema fue gestado probablemente cuando Anchieta en misión de paz con el P. Nóbrega debió permanecer hacia mayo de 1563 como rehén durante más de un mes con grave peligro de su vida en una aldea de indios tamoyos, enemigos de portugueses y de indios cristianos. Es probable que Anchieta lo hubiera puesto en forma y terminado en San Vicente entre 1563 y 1565, antes de su ordenación sacerdotal. Este poema despliega la vida de María en base a textos de la Sagrada Escritura y de la tradición de la Iglesia. A la Sagrada Escritura pertene-

²⁷ Sobre el contexto político de esta primera composición poética de Anchieta Cf. *José de Anchieta, Vida y Obras*, op. cit., p.108 y ss.

²⁸ Sobre este "poema mariano" de Anchieta véase la edición del P.Armando Cardoso S.J.: *Poema da Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus*, Tomos I y II, 4.Vol. de Obras Completas, Ed. Loyola, São Paulo, 1988. Para una presentación de esta obra en castellano y una selección de textos, véase José M. Fornell Lombardo en *José de Anchieta, Vida y obras*, op. cit., pp.233-249; 425-443.

cen los pasajes de la anunciación, la visitación, el nacimiento y los diversos misterios de la infancia tal como los trae San Lucas. La Virgen también interviene en la vida pública de Jesús, en su pasión, muerte, resurrección, ascensión al cielo y venida del Espíritu Santo. Anchieta completa estos misterios con lo que aporta la tradición eclesial acerca de María como es su nacimiento inmaculado y los misterios de la Virgen niña, como así también los misterios de su tránsito y glorificación. Sólo omite en esta vida de María los desposorios con San José y las Bodas de Caná. Anchieta dispuso todos estos materiales en orden cronológico simplificando su trama para darle una forma que no es ni una epopeya, ni un drama, sino una meditación de corte lírico-contemplativa al estilo ignaciano, que permite acercarse y compartir el misterio de la protagonista. Es por ello que Anchieta eligió el verso dístico elegíaco, más apto para la contemplación y la subjetividad²⁹. Pero según su contenido la fuente principal de este poema es la Sagrada Escritura. Ya lo decía Quiricio Caxa, su primer biógrafo: "De la Escritura Sagrada tuvo mucha noticia y la citaba frecuentemente en sus sermones y muy a propósito, por tener felicísima memoria... Esta misma noticia de la Escritura y su uso, se ve bien en la vida que compuso de Nuestra Señora en versos elegíacos"³⁰. Según Cardoso, que ha estudiado en detalle sus fuentes escriturísticas, este poema contiene más de ochocientas referencias a textos del Antiguo y Nuevo Testamento³¹. Además muchas de esas citas van acompañadas con paráfrasis, verdaderos comentarios de esos textos. El libro de los Salmos es el más citado del Antiguo Testamento. Sus 130 referencias así lo prueban. Significativas también son sus 120 citaciones del Cantar de los Cantares sobre la esposa mística y el capítulo 31 de los Proverbios sobre la mujer fuerte. El Génesis es citado 50 veces, al igual que Isaías. En menor cantidad se citan también diversos textos de los libros del Exodo, Sabiduría, Eclesiástico, Jeremías y Ezequiel. En el

²⁹ Cf. J.M. Fornell Lombardo, *op.cit.*, p.241.

³⁰ Citado por J.M. Fornell Lombardo, *op. cit.*, p.246.

³¹ Cf. la Introducción histórico-literaria al "poema", del P. Armando Cardoso, *op. cit.*, Vol. 4, Tomo I, p.56. Es bien sabido por sus cartas que Anchieta llevaba consigo un ejemplar ilustrado de la Biblia (Cf. la carta de Anchieta al P. Lainez, General de la Compañía de Jesús, de 1565, en *Mon.Bras.* IV, p.141) con la que solía catequizar a los indígenas. Es probable que esta "biblia ilustrada" sea la edición de "Evangelios y Epístolas" traducidas y editadas en portugués por Rodrigo Alvarez en 1497 (cfr. J.E.M. Terra S.J., *Como se lê a Bíblia no Brasil*, Rev. de Cultura bíblica, Ano 30, Nova fase, Vol. XI, nº43-44, São Paulo, 1987, p.122).

Nuevo Testamento los textos más citados son los de San Lucas, Mateo y Juan, con unas 150 referencias. San Pablo, en sus diversas cartas, incluida la carta a los Hebreos, aparece en más de 50 referencias. Menos citaciones aparecen del Apocalipsis y de los Hechos de los Apóstoles. También las citas de los Padres de la Iglesia son frecuentes, quizás entresacadas de sus lecturas del Breviario, de algunos libros o de la *Vita Chisti* del Cartujano, que recoge una amplísima antología de textos patristicos³². En fin este poema es una verdadera suma poética y escriturística, que tuvo la extraña historia de permanecer manuscrita durante muchos años. Recién a mediados del siglo XVII alcanzó a ser editada en su original latino y finalmente en este siglo y por obra especialmente del P. Cardoso ha sido recuperada para la lengua portuguesa, en una excelente edición bilingüe.

La obra lírica de Anchieta comprende, además, otras muchas obras menores escritas en cuatro lenguas: latín, castellano, portugués y tupí³³. Estas obras a diferencia de las dos grandes obras comentadas anteriormente son en su mayor parte obras breves, sencillas, fácilmente memorizables y hasta adecuadas para la danza y el canto y muy aptas para ser asimiladas por los indígenas y la gente sencilla del pueblo. Los poemas latinos suelen dividirse en dos. Unos dedicados a honrar el misterio eucarístico y los otros a la Virgen, los mártires y los santos. Todos ellos guardan un profundo trasfondo bíblico. Son más de cuarenta los poemas castellanos, que se conservan de Anchieta. En ellos se puede tocar casi con la mano el mundo popular de donde ellos surgen y donde el poeta diviniza y eleva lo profano. En ese medio la poesía religiosa alcanza un extremado lirismo como en su poesía "Al buen Pastor":

Treinta y tres años enteros
se detuvo el buen pastor,
todo vencido d'amor,
recogiendo los corderos
con gran afán y sudor.

.....

¡Gáname, que me perdí,
(y tú perdiste la vida
para me dar la vida a mí)

³² Cf. A. Cardoso en el "poema", *op. cit.*, Tomo I, p.57.

³³ Véase el estudio de José González Ruiz en *José de Anchieta, Vida y obras*, *op. cit.*, pp.253-282.

Yo soy la oveja perdida,
que de ti siempre hui³⁴.

Los poemas líricos portugueses presentan casi las mismas características que los poemas castellanos, ya que brotan al unísono de la misma experiencia de lo popular y que se expresan en cancioneros y cantares de la tierra ya vigentes en las costumbres desde la época medieval. Los temas cultivados por Anchieta en esta poesía en lengua portuguesa también son religiosos, referidos a Jesús, la Virgen y los santos, algunos de ellos con fuertes resonancias bíblicas aunque elaboradas libremente, como lo muestra el encantador poema "Cordeirinha linda" en honor de Santa Ursula:

Cordeirinha linda,
como folga o povo,
*porque vossa vinda
lhe dá lume novo!*

Cordeirinha santa,
de Jesu querida,
vossa santa vida
o diabo espanta.
Por isso vos canta,
con prazer, o povo,
*porque vossa vinda
lhe dá lume novo*³⁵.

Finalmente los poemas en tupí están ligados casi todos ellos a las piezas teatrales de Anchieta, como vimos más arriba. A estas composiciones se las cantaba o eran acompañadas con danzas y tienen como temas a Jesús, la Virgen y los santos.

Por esta rápida y sucinta recorrida por algunas de las obras escritas por Anchieta, ya podemos tomar conciencia de la importancia

³⁴ Cf. la poesía "Al buen Pastor" en *José de Anchieta, Vida y Obras*, *op. cit.*, p.349 y ss.

³⁵ Cf. *José de Anchieta, Vida y Obras*, *op. cit.*, p.375. Su traducción castellana dice: Corderita linda, cómo se alegra el pueblo, porque vuestra venida, le da luz nueva... Corderita santa, de Jesús querida, vuestra santa vida al diablo espanta. Por eso a vos canta con placer, el pueblo, porque vuestra venida le da luz nueva.

que tuvo en él todo lo referente a la Sagrada Escritura y del provecho que extrajo de esas fuentes para ponerlas a disposición de la evangelización del Brasil, del cual fue su primer gran apóstol. Nos toca ahora referirnos a otro grande de esa evangelización, al P. Antonio Vieira.

2. La Sagrada Escritura en la obra del P. Antonio Vieira

2.1. Breve bosquejo de su vida y de su obra

Ciertamente es muy difícil presentar, en un breve bosquejo como el que aquí intentamos, la tormentosa vida de un hombre de múltiples facetas, virtudes y contradicciones, como es la del P. Antonio Vieira, que cubre con su presencia en el Brasil la mayor parte del siglo XVII. Intentaremos, por tanto, solo dar algunas coordenadas de su vida en orden a comprender mejor la problemática bíblica, que emerge en sus escritos, y que nos interesa dilucidar.³⁶

Antonio Vieira fue portugués de nacimiento. Nació en Lisboa el 6 de febrero de 1608. A los seis años viene a vivir con su familia al Brasil, en la ciudad de Bahía. Estudia con los jesuitas en el Colegio de esa ciudad. Allí descubre su vocación y entra muy joven a la Compañía, a la edad de 15 años, en mayo de 1623. Después del noviciado inició sus estudios clásicos y aprovechó su tiempo para aprender también las lenguas del Brasil y de Angola. Durante su magisterio enseñó retórica en el Colegio de Olinda (1627-1630), disciplina en la que habría de ser una eminencia práctica. Luego vuelve a Bahía para finalizar sus estudios filosóficos y teológicos, a cuyo término es ordenado sacerdote el 10 de diciembre de 1634, a los 26 años de edad. De 1636 a 1641 se dedica a la catequesis de los indígenas y predica en los templos de la ciudad de Bahía y en sus alrededores. En 1638 es nombrado profesor de Teología, lo que no le impide continuar sus ministerios. En ese año los Holandeses asedian a Bahía y son rechazados. Vieira pronunciará su primer gran sermón en la Fiesta de San Antonio celebrando la liberación de la ciudad. Así será Vieira, un hombre íntimamente unido a los acontecimientos de su tiempo, ante los que siempre tomará partido. Una reacción semejante tendrá en 1640 cuando Bahía sufra un nuevo bloqueo por parte de los Holandeses, y que motivará su famoso sermón "Contra las armas de Holanda". Otros sermones pronunciados ante el Marqués de

³⁶ Para una sumaria visión de la vida de Vieira y de sus obras, véase el artículo "Vieira" de José Vaz de Carvalho en *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1993.

Montalvao, el Virrey, le permiten ganar su confianza y simpatía. De este modo el Virrey nombra a Vieira acompañante de su hijo en su viaje a Portugal a fin de que ellos lo representen en su homenaje al nuevo Rey, Don Juan IV, entronizado en el poder el 1 de diciembre de 1640.

Este viaje a la metrópoli, en abril de 1641, inaugura la segunda etapa de la vida de Vieira, ya que el encuentro con el Rey significará para Vieira el comienzo de su etapa portuguesa, quizás la más controvertida de su vida por las múltiples y singulares implicancias políticas que tuvo. En 1644 es nombrado predicador real en la Corte. Esta circunstancia lo hace intervenir más y más en asuntos seculares y políticos, a los que presta consejo. El Rey lo comisiona en diversas misiones diplomáticas en diversos países de Europa como Holanda, Francia, Inglaterra e Italia. En una de estas misiones, en Holanda, hacia 1649, toma contacto con judíos portugueses y de la Sinagoga de Amsterdam, con quienes discute acerca del nuevo reino del Mesías, tan esperado por judíos como por cristianos. Puede decirse que allí Vieira comienza a elaborar su "Historia del Futuro". En otro orden de cosas su cercanía y amistad personal con el Rey lo lleva a solicitar su intervención para que la antigua Provincia jesuítica de Portugal sea dividida en dos. Esta intervención del Rey inducida por Vieira produce un gran descontento en la Compañía. Visto lo ocurrido el P. General en 1649 manda despedir a Vieira de la Orden, pero no lo puede hacer por la oposición del Rey, que lo defiende. Vieira se arrepiente sinceramente y en 1650 va a Roma y se reconcilia con el General. A partir de ese momento se produce un cambio profundo en la personalidad espiritual de Vieira. Se aleja poco a poco de los asuntos profanos de la Corte de Lisboa y, por último, toma la resolución de volver al Brasil.

Vieira deja Lisboa a fines de noviembre de 1652 en compañía de un contingente de jesuitas, del cual es superior. Ahí se inicia la tercera etapa de la vida de Vieira, quizás la más fructífera de su existencia. Apenas llegado se dirige a las selváticas zonas del Marañón donde se dedica a la evangelización de los indígenas. Visita sus poblados, aprende sus lenguas, que son varias, escribe catecismos en esas lenguas y defiende a los indígenas contra los abusos de los colonos, que quieren esclavizarlos. El primer domingo de Cuaresma de 1653 predica Vieira su admirable sermón sobre la libertad de los esclavos, enfrentando abiertamente la oposición de los colonos. Al ver que no podía reducirlos Vieira decide volver a Portugal para obtener el apoyo real a su lucha. A mediados de junio de 1654 Vieira regresa a Portugal. Días antes de partir predicó el célebre sermón de San Antonio a los peces en el que denunciaba satíricamente el injusto proceder de los colonos en relación a los indios. En Lisboa Vieira fue bien recibido por

el Rey, quien accedió a todas sus peticiones. Se prohibía la guerra ofensiva contra los indígenas, se daba a los jesuitas la superintendencia de los pueblos indígenas y se establecía en la metrópoli un consejo de las "Misiones", que debería supervisar todo lo referente a esas misiones entre los indígenas. Con este buen resultado Vieira regresó al Brasil en abril de 1655. Pero el asunto allí no le resultó fácil, por la oposición creciente de los colonos. Sin embargo el no se amilanó y enfrentó esa oposición. La Compañía lo apoyó y lo nombró Visitador. Esta tarea le amplió la tarea apostólica hacia regiones muy apartadas, que le llevaron lo mejor de su tiempo y de sus fuerzas, y donde mostró a todas luces la heroicidad de sus virtudes. La muerte de Don Juan IV, su Rey y amigo, ocurrida en 1656, lo deja a Vieira sin apoyo en la metrópoli. En abril de 1659 escribe una carta al P. Andrés Fernandez, confesor de la reina Doña Luisa, destinada a ella con el fin de consolarla por la muerte de su esposo. En esta carta, conocida con el nombre de "Esperanzas de Portugal, Quinto Imperio del Mundo", Vieira avanza ideas milenaristas acerca del destino de Portugal en el mundo, guiado por Don Juan IV, redivivo, que posibilitaría por su acción el establecimiento de ese Imperio. Sus enemigos aprovechan esa circunstancia de la muerte del Rey para expulsarlo del Brasil, en setiembre de 1661, y lo envían a Lisboa junto con otros jesuitas. Así termina la tercera etapa de su vida.

Vieira y sus compañeros llegan en noviembre de 1661 a Lisboa. Allí comienza la cuarta etapa de su vida. Etapa también difícil y comprometida. La Reina regente Doña Luisa de Guzmán lo invita a predicar en la capilla real. Su sermón del 6 de enero fue una enérgica reivindicación de los misioneros en su lucha por los indígenas frente a los colonos esclavistas. Pero la Corte ya no era la de antes. Estaba dividida y no prestó apoyo a Vieira. Más aún cuando subió al trono el príncipe Don Alfonso lo desterró a Oporto y luego a Coimbra. En este tiempo se dedica a escribir y madura su obra "Historia del Futuro", cuyos esbozos ya había iniciado en 1649. Por ese entonces hacia 1663 interviene el Tribunal de la Inquisición y se inicia en su contra un largo proceso que culmina con su condenación a fines de diciembre de 1667. Vieira fue recluido en el noviciado de Lisboa y recién fue libertado a mediados de junio de 1668. Vieira retoma sus actividades de orador sagrado y en setiembre de 1669 va a Roma como procurador de la Beatificación de Ignacio de Azevedo y de sus compañeros martirizados por piratas franceses cuando en las Canarias se dirigían al Brasil. Allí en Roma aprovecha la circunstancia para hablar con el P. General a fin de examinar la posibilidad de revisar su proceso ante la Inquisición. El P. General no lo cree oportuno, a pesar del afecto que se tenían. Vieira permanece algunos años en Roma hasta que el Papa en 1675 le otorga

un Breve que lo exceptúa de la jurisdicción de la Inquisición portuguesa. Sólo entonces, en agosto de 1675, Vieira vuelve a Lisboa, donde permanece hasta comienzos de 1681, en que logra nuevamente retornar al Brasil.

El 27 de enero de 1681 Vieira se embarca para Brasil. Es su séptimo y último viaje a través del Atlántico. Vieira inicia con este viaje la quinta etapa de su vida. Se establece en la región de Bahía y se dedica a preparar la edición de sus sermones y a proseguir la redacción de su "Historia del Futuro". Por ese tiempo comenzó a escribir en latín su obra "Clavis Prophetarum" en la que intentaba dar una expresión ortodoxa de su milenarismo, pero no logró acabarla, al igual que su "Historia del Futuro". Todavía entre 1688 y 1692, a pesar de su avanzada edad, fue elegido Visitador del Brasil. La muerte lo alcanzó y así pudo acallar su vida el 18 de julio de 1697.

Ya por este simple bosquejo de la vida del P. Vieira puede verse que nuestro tema del rol que tuvo la Sagrada Escritura en su obra puede encarnarse principalmente en dos actividades que consumieron la mayor parte de sus energías. Una es la que se refiere a su predicación, en la que sin lugar a dudas alcanzó un grado de eminencia reconocida por todos, incluso por sus adversarios. La otra es la que tiene que ver con su concepción profético-mesiánica tan arraigada en su personalidad, pero no plenamente plasmada y concluida en su obra, y que le provocó tantas contradicciones tanto en el mundo como en la Iglesia. A estos dos subtemas y en su vinculación con la Sagrada Escritura debemos ahora referirnos.

2.2. La Sagrada Escritura en la predicación del P. Vieira

Antes de analizar el rol que tuvo la Sagrada Escritura en la predicación del P. Vieira conviene detenerse en dos consideraciones previas. Primero la situación de la predicación en los tiempos de Vieira y segundo las características propias de su elocuencia sagrada. Solo entonces podremos apreciar mejor el uso que Vieira hizo de la Sagrada Escritura en su predicación.

2.2.1. La predicación en el siglo de Vieira

En la tradición ibérica la historia de la predicación y sus diversas formas es uno de los temas más deficientemente tratados dentro de la

literatura religiosa³⁷. De la época antigua y medieval no hay muchas referencias sobre la predicación sagrada en cuanto a las formas y modalidades que alcanzó. Se sabe que la predicación asumió muchas veces formas sencillas, que parafraseaban el Evangelio, y que permitían hasta su representación en el altar o en el atrio de las iglesias, sobre todo cuando se ofrecían al pueblo. También a veces y sobre todo en ambientes conventuales la predicación siguió los niveles de la interpretación de la Escritura en sus diversos sentidos, en particular el sentido literal, alegórico y tropológico³⁸. A comienzos del siglo XIII se produce una renovación de la predicación a partir del surgimiento de las órdenes mendicantes, que como la de los Dominicos hacían de la predicación su principal actividad. El siglo XVI es un siglo de encrucijada en cuanto a las variadas influencias que se entretajan y que toman cuerpo en la predicación sagrada. Se da la influencia de la Escolástica que convertía la homilía en un sermón de tesis. Entra la influencia renacentista en la que se trata de imitar la retórica clásica de latinos y griegos. La Reforma ya hace oír su palabra con una vuelta a la fe en la Escritura y a una desconfianza de la razón y de la Institución. Por ello acentúa más el valor de la Palabra revelada que del Sacramento otorgado por la Iglesia. Y finalmente la Iglesia Tridentina alienta la renovación de la predicación dominical y festiva y aún diaria en los tiempos de Adviento y Cuaresma y exhorta a la preparación consciente de todos aquellos que por oficio deben dedicarse a este ministerio, los cuales deben ser debidamente aprobados por la autoridad competente. Pero todas estas tendencias son equilibradas por la presencia en ese siglo de algunos predicadores, que como Luis de Granada y Juan de Avila en España, hicieron una escuela de la predicación por su tono encarnado, realista y hasta dramático, sobrio en la erudición de letras profanas y cristianas, cálido en los afectos y lleno del celo de la conversión y salvación de las almas.

El siglo XVII, el siglo de Vieira, verá surgir dos escuelas, que podemos denominar "vulgar" y "cultista"³⁹. La primera sigue los lineamientos que le habían trazado los grandes predicadores ibéricos del siglo XVI, aunque a veces incurrió en excesos por una extraversion a veces grotesca de sus métodos persuasivos. La escuela "cultista" adopta a su vez dos formas ligadas entre sí como son el "culteranismo" centrado

³⁷ Véase el artículo "Predicación" de F. Herrero en el *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1973, Tomo III, p.2017 y ss.

³⁸ Véase lo que hemos dicho más arriba sobre los sentidos de la Escritura y la Predicación al tratar de Anchieta (notas 12, 13 y 14).

³⁹ Cf. artículo "Predicación" citado en nota 37 arriba, p.2018.

en el uso retórico ornamental de hipérbolos, imágenes, mitos y otros procedimientos para realzar el tema. La otra forma es el "conceptismo" que estimula el ingenio y la creatividad conceptual a fin de recrear una frase lapidaria o una sentencia para expresar la novedad de lo tratado. Pero estas tendencias pronto degeneraron a formas que desvirtuaron sus propios aciertos y que llevaron la predicación a la forma de lo incomprendible y hermético por lo rebuscado de la expresión. Baltasar Gracián los define muy bien en *El Criticón*:

Dexaron la substancial ponderación del texto sagrado y dieron en alegorías finas, metáforas cansadas, haciendo soles y águilas los santos, manes las virtudes; teniendo toda una hora ocupado al auditorio en un ave o una flor⁴⁰.

Así se desnaturalizó la oratoria sagrada y se pasó a la desmesura y la extravagancia y se cayó en la minuciosidad del contenido. Sin embargo no todos los predicadores cayeron en esta trampa, o por lo menos no quisieron caer. Pueden rescatarse muchos nombres, que cultivaron dentro de una perspectiva barroca una oratoria donde se supo unir la elocuencia retórica y el contenido evangélico. Uno de ellos fue Vieira. Supo en varias oportunidades criticar esas formas culteranas del decir, en las que, sin embargo, es preciso confesarlo, a veces también cayó por el exagerado cultivo de lo sutil. El gran Vieira en este dominio también fue hijo de su siglo.

2.2.2. La elocuencia sagrada de Vieira

Veamos ahora la elocuencia sagrada de Vieira⁴¹. La oratoria sagrada para Vieira no es un juego dialéctico en función de una verdad abstracta, ni es un juego escénico para que se luzca el orador. La oratoria sagrada era para Vieira un ministerio de la Palabra ordenada a comunicar al hombre el misterio de la salvación. Era, por tanto,

⁴⁰ Citado por F. Herrero en su artículo "Predicación" arriba citado, p.2019.

⁴¹ F. Herrero en su artículo antes citado de "Predicación" da este juicio sobre la predicación de Vieira: "El jesuita portugués gozó siempre de la aceptación, aun de los preceptistas más exigentes; su éxito se basaría en la elocuencia vigorosa y ardiente, en la agudeza y erudición, no exento todo ello de un pronunciado barroquismo" (p.2019).

eminentemente comunicativa y persuasiva. Así el mismo Vieira lo dice en su famoso sermón de Sexagésima de 1655 sobre *La Palabra de Dios*:

El hacer poco fruto la palabra de Dios en el mundo, puede proceder de uno de tres principios: o de parte del predicador, o de parte del oyente, o de parte de Dios. Para haberse de convertir un alma por medio de un sermón, ha de haber tres concursos: ha de concurrir el predicador con su doctrina, persuadiendo; ha de concurrir el oyente con el entendimiento, percibiendo; ha de concurrir Dios con la gracia, iluminando⁴².

La finalidad de la predicación es, pues, convertir al oyente a la Palabra. Pero para ello como dice muy bien Vieira se necesitan tres concursos. El del predicador, el del oyente y el de Dios. Supuesto que el concurso tanto de Dios como del hombre no falta por mínimo que sea, Vieira pone toda la fuerza de su argumentación en mostrar que el poco fruto de conversión observado en su siglo se debe en gran parte a la negligencia y culpa de los predicadores (Cf. I,p.66). Al tratar de determinar dónde está la culpa de los predicadores, Vieira, al mismo tiempo que pone al descubierto los vicios de la predicación de sus contemporáneos, establece los fundamentos de lo que él cree que debe ser la auténtica predicación sagrada, es decir, los fundamentos de su propia elocuencia sagrada. Vieira indaga la culpabilidad del predicador en cinco circunstancias:

¿En qué consistirá esta culpa? En el predicador se pueden encontrar cinco circunstancias: la persona, la ciencia, la materia, el estilo y la voz. La persona que es; la ciencia que tiene; la materia que trata; el estilo que sigue; la voz con que habla. Todas estas circunstancias tenemos en el Evangelio. Vámoslas examinando una por una y buscando esta causa (I,p.67).

⁴² En adelante citaremos los sermones de Vieira a partir de su traducción castellana en la edición preparada por los PP. P. Durão y Q. Pérez S.J. en dos tomos *P. Antonio Vieira, S.J.* Sal Terrae, Santander, 1926. El sermón de la "Palabra de Dios" (Tomo I, pp.53 y ss.) siempre ha sido considerado aún por el mismo Vieira como el mejor prólogo a sus sermones.

Vieira examina cada una de esas posibilidades. Verá los pro y los contra de cada una de ellas. La primera se refiere a la "persona" del predicador: ¿el fracaso de la predicación habrá que atribuirlo a la persona del predicador? Vieira rechaza esta hipótesis, pero su análisis le da pie para criticar abiertamente a todos aquellos predicadores que se quedan sólo en palabras y no la acompañan con su ejemplo de vida:

Porque hoy se predicán palabras y pensamientos. Antigüamente se predicaban palabras y obras. Palabras sin obras son tiros sin balas: atruenan pero no hieren. (I, p.68).

La segunda posibilidad la da el "estilo", que el predicador le imprime a su prédica: ¿el fracaso de la predicación habrá que atribuirlo al "estilo" del predicador? Vieira también rechaza esta hipótesis, pero su análisis le da amplio camino para criticar el estilo "culteranista" de su siglo, que hace violencia al lenguaje de la predicación y a su contenido, que es la Sagrada Escritura. En vez de clarificarla con un estilo sencillo que la haga accesible y provechosa al auditorio, el predicador culterano la complica, la distorsiona, la despedaza:

¡Qué diferente es el estilo violento y tiránico que hoy se usa! ¡Ver venir los tristes pasos de la Escritura, como que vienen al martirio: unos vienen acarreados, otros vienen arrastrados, otros vienen estirados, otros vienen torcidos, otros vienen despedazados; solo atados no vienen! ¡Hay tal tiranía! (I, p.73).

La tercera posibilidad está en examinar la "materia" de la predicación: ¿el fracaso de la predicación habrá que atribuirlo a la "materia" que el predicador presenta a su auditorio? Vieira también rechaza esta hipótesis, pero al hacerlo aprovecha la circunstancia para criticar a aquellos predicadores que incluyen en sus prédicas una infinidad de materias y al final no tratan de ninguna. Para él "el sermón ha de ser de un solo asunto y una sola materia" (I, p.77). Y sobre esa materia se ha de desplegar toda la lógica del discurso oratorio. Así lo expresa:

Ha de tomar el predicador una sola materia, ha de definirla, para que se entienda; ha de dividirla, para que se distinga; ha de probarla con la Escritura, ha de declararla con la razón, ha de confirmarla con el ejem-

plo, ha de amplificarla con las causas, con los efectos, con las circunstancias, con las conveniencias que se han de seguir, con los inconvenientes que se deben evitar; ha de responder a las dudas; ha de satisfacer a las dificultades; ha de impugnar y refutar con toda fuerza de elocuencia los argumentos contrarios; y después de esto ha de recoger, ha de apretar, ha de concluir, ha de persuadir, ha de acabar. Esto es el sermón, esto es el predicar... ¿Queréis ver todo esto con los ojos? Ahora vedlo: Un árbol tiene raíces, tiene tronco, tiene ramos, tiene hojas, tiene varas, tiene flores, tiene frutos. Así ha de ser el sermón: ha de tener raíces fuertes y sólidas, porque ha de estar fundado en el Evangelio; ha de tener tronco, porque ha de tener un solo asunto y tratar una sola materia: de este tronco han de nacer diversos ramos, que son diversos discursos, pero nacidos de la misma materia y continuados en ella; estos ramos no han de ser secos, sino cubiertos de hojas, porque los discursos han de ser vestidos y adornados de palabras; ha de tener este árbol varas, que son la repreñión de los vicios; ha de tener flores, que son las sentencias; y por remate ha de tener frutos, que es el fruto y el fin a que se ha de ordenar el sermón. De manera que ha de tener fruto, ha de tener flores, ha de tener varas, ha de tener hojas, ha de tener ramos; pero todo nacido y fundado en un solo tronco, que es una sola materia. Si todo es tronco, no es sermón, es madera; si todo es ramos, no es sermón, sino fajina; si todo es hojas, no es sermón, sino berzas; si todo es varas, no es sermón, es ramillete. Ser todo frutos no puede ser, porque no hay frutos sin árbol. Así que en este árbol, a quien podemos llamar árbol de la vida, ha de estar lo provechoso del fruto, lo hermoso de las flores, lo riguroso de las varas, lo vestido de las hojas, lo extendido de los ramos; pero todo esto, nacido y formado de un solo tronco, y ése no levantado en el aire, sino fundado en las raíces del Evangelio: *Seminare semen*. Veis aquí cómo han de ser los sermones: veis aquí cómo no son..." (I, pp.78-79).

En este hermoso y extenso texto Vieira muestra clarísimamente el rol fundante que tiene la Sagrada Escritura, y en particular el Evangelio, en la predicación, como así también el rol que le cabe a sus

otras partes en orden a asegurar su fruto. Vieira nos trae en este trozo de antología una sintética y visualizada definición de lo que es la predicación, tal como él la comprende y la ha practicado. Al final de esta sección dedicada a la "materia" de la predicación, no deja de recordar una distinción importante:

Una cosa es exponer y otra cosa es predicar; una enseñar y otra persuadir; y de esta última es de la que yo hablo, con la cual tanto fruto hicieron en el mundo San Antonio de Padua y San Vicente Ferrer (I, p.80).

Vieira es más que un maestro, es un predicador, ya que lleva no solo sobre sí la verdad del Evangelio, sino que, además, posee el arte de persuadir, de convertir los corazones al Evangelio con la ayuda de la gracia. Y en este ministerio se siente ligado a la gran tradición de predicadores, que pasa medievalmente por San Antonio de Padua y por San Vicente Ferrer.

La cuarta posibilidad está en indagar la "ciencia" del predicador: ¿el fracaso de la predicación habrá que imputarlo a la falta de "ciencia" del predicador? Vieira tampoco lo cree y desecha esa hipótesis. Sin embargo su experiencia le dice que muchos predicadores "no hacen fruto, porque predicán lo ajeno y no lo suyo: *semen suum*" (I, p.81). Muchos predicán lo que no saben por propia experiencia. Todo lo reciben de prestado y lo aprenden de memoria. Así no convencen a nadie: "las razones no han ser injertas, han de ser nacidas. El predicar no es recitar: las razones propias nacen del entendimiento, las ajenas van pegadas a la memoria y los hombres no se convencen por la memoria, sino por el entendimiento" (I, p.82).

La quinta y última posibilidad tiene que ver con la misma "voz" del predicador (Cf.I, p.82). Vieira también desecha esta posibilidad y aprovecha para distinguir el diferente uso de la voz que hacían los antiguos, de los modernos. Los predicadores antiguos clamaban para arrancar de sus auditores una respuesta adecuada a sus propuestas. Los modernos prefieren más predicar conversando. En ambas situaciones se puede obtener el fruto de la predicación. Por eso la "voz" no es un indicador necesario del fracaso de la predicación.

Examinadas todas estas posibilidades Vieira no se decide por ninguna de ellas, ya que todas ellas pueden tener su excepción. El fruto de la predicación puede darse aunque no haya correspondencia en la "persona" del predicador entre palabra y obra, aunque su "estilo" sea enmarañado y oscuro, aunque la "materia" de su predicación sea múltiple, aunque la "ciencia" del predicador sea ajena o prestada, o

aunque su "voz" sea con tal acento o con tal otro. La verdadera razón del fracaso de la predicación de su tiempo Vieira la encuentra en que "las palabras de los predicadores no son palabras de Dios" (I, p.86). Vieira denuncia a esos predicadores que vacían con sus prédicas el contenido de la Palabra de Dios:

Pero me diréis: -Padre, ¿los predicadores de hoy no predicán el Evangelio? ¿no predicán de las Sagradas Escrituras? ¿Pues cómo no predicán la palabra de Dios? -Ese es el mal: predicán palabras de Dios, pero no predicán la palabra de Dios. *Predique mi palabra con verdad aquél que recibe mi palabra*, dice Dios por Jeremías. Las palabras de Dios, predicadas en el sentido que Dios las dice, son palabras de Dios; pero, predicadas en el sentido que nosotros queremos, no son palabras de Dios, antes pueden ser palabras del demonio"- (I,p.87).

Vieira un poco más adelante pregunta:

Decidme, predicadores -aquellos con quienes yo hablo-, indignos verdaderamente de tan sagrado nombre, decidme: estos asuntos inútiles, que tantas veces levantaís; esas empresas, a vuestro parecer agudas, que proseguís, ¿las hallasteis alguna vez en los profetas del Testamento Viejo o en los Apóstoles y Evangelistas del Testamento Nuevo o en el Autor de ambos Testamentos, Cristo? Es cierto que no. Porque desde la primera palabra del Génesis, hasta la última del Apocalipsis, no hay tal cosa en todas las Escrituras. ¿Pues, si en todas las Escrituras no hay lo que decís y lo que predicáis, cómo pensáis que predicáis la palabra de Dios? Más: En estos lugares, en estos textos que alegáis para prueba de lo que decís, ¿es ése el sentido en que Dios lo dice? ¿Es ése el sentido en que lo entienden los Padres de la Iglesia? ¿Es ése el sentido de la misma gramática de las palabras? No, por cierto. (I, pp.88-89).

Ya puede verse por todos estos textos de este sermón sobre "La Palabra de Dios" el sentido que la elocuencia sagrada tiene para Vieira y el rol que en ella cumple la Sagrada Escritura.

2.2.3. El uso de la Sagrada Escritura en el sermonario de Vieira

El uso que hace Vieira de la Sagrada Escritura en sus sermones no es el de un escriturista, ni el de un teólogo, por más que muchas veces incursiona como exegeta y como teólogo, sino el de un predicador sagrado. Más arriba hemos visto cómo Vieira coloca la Sagrada Escritura y en particular el Evangelio en la raíz misma del sermón y se lo distinguía de sus otras partes, del mismo modo que la raíz se distingue del tronco, de las ramas, de las hojas, de las flores y de los frutos. Sin embargo la metáfora vegetal del árbol con sus diversas partes es una aproximación bastante imperfecta para dar a comprender en plenitud la íntima y vital relación, que tiene la Palabra de Dios presente en la Sagrada Escritura con las diversas partes de la predicación sagrada.

En general Vieira saca del mismo texto sagrado el tema o materia de su sermón y a esa materia la expresa en un versículo del texto escogido. Así por ejemplo en el Sermón de "La Palabra de Dios" Vieira toma como fundamento bíblico, como raíz, la parábola del sembrador de Lc.8,4-15, de la cual en la primera parte de su sermón hace una exposición ordenada. Hacia el final de esa presentación Vieira propone la materia o tema de su predicación, que no es otro que un versículo de esa parábola: *semen est verbum Dei* ("la semilla es la palabra de Dios") de Lc.8,11. Vieira elabora esta materia haciendo uso tanto de la raíz bíblica de la parábola, como de las ramas, las hojas, las varas y las flores, hasta llegar al fruto. En estas consideraciones más externas a la raíz y a la materia, Vieira introduce por lo general diversas consideraciones humanas, junto a otros textos bíblicos extraídos del Antiguo y Nuevo Testamento para completar su pensamiento y ajustar la argumentación de su discurso. Pero todo ordenado al fruto que se realiza en la vida misma del oyente de la Palabra. En esta perspectiva persuasiva de la predicación Vieira acentúa el valor del sentido "tropológico" o "moral" de la Escritura en orden a obtener el fin perseguido, que es la conversión o cambio de vida del oyente. Vieira lo dice con claridad: "el sermón que fructifica es el sermón que aprovecha, no es el que deleita al oyente" (I, p.95). Aquí aparece la dimensión práctica y moral, no meramente ornamental, de la predicación de Vieira. La semilla del evangelio está destinada a germinar, a fructificar en el corazón del creyente. Esa es su finalidad:

¡Sembradores del Evangelio! véis aquí lo que debemos pretender en nuestros sermones: no que los hombres salgan contentos de nosotros, sino que salgan muy descontentos de sí; no que les parezcan bien nuestros

conceptos, mas que le parezcan mal sus costumbres, sus vidas, sus pasatiempos, sus ambiciones y en fin todos sus pecados... (I, p.96).

Puede decirse que Vieira ha espigado en su sermones la totalidad de los libros del Antiguo y nuevo Testamento. Sus citas de la Sagrada Escritura, de las que se contabilizan más de 11.000 en la edición princeps de sus sermones, constituyen un precioso arsenal para el conocimiento de la Sagrada Escritura, y cuyos múltiples sentidos un estudio más detallado debería poner en evidencia⁴³.

2.3. La Sagrada Escritura en los escritos profético-mesiánicos del P. Vieira

A fin de poder apreciar mejor el uso que Vieira hace de la Sagrada Escritura en sus escritos así llamados profético-mesiánicos, es necesario antes examinar el contexto en el que surge ese ideario profético-mesiánico particularísimo de Vieira y también la génesis y desarrollo que tiene en su personalidad ese ideario. Es por ello que trataremos en primer lugar de los antecedentes de las doctrinas profético-mesiánicas de Vieira. Luego veremos la génesis y desarrollo de sus ideas profético-mesiánicas. Y finalmente estudiaremos el lugar que ocupa la Sagrada Escritura en su doctrina profético-mesiánica.

2.3.1. Antecedentes de las doctrinas profético-mesiánicas de Vieira

Vieira no es un aerolito apocalíptico caído de lo alto y que introdujo en el cielo de Portugal la perspectiva escatológica. Vieira tiene detrás de sí en este sentido muchos antecedentes, que lo preceden y lo preparan, aunque no lo explican, ya que en Vieira todos esos antecedentes asumen una nueva forma, que hacen a su estilo particularísimo de

⁴³ Cfr. J.E.M. Terra S.J., *Como se lê a Biblia no Brasil*, op. cit., p.120. Vieira conocía el hebreo y era, además, muy versado en los diversos sentidos de la Sagrada Escritura como lo muestra su Comentario literal y moral al Libro de Josué y otro comentario sobre el Cantar de los Cantares, amén de sus obras apocalípticas como veremos más adelante (cfr. *ibid.*, pp.120-121).

ver y de insertarse en la realidad histórica que le tocó vivir. A estos antecedentes debemos ahora abocarnos⁴⁴.

En esta indagación vamos a limitarnos al siglo XVI, que es el siglo anterior al de Vieira. Esta incipiente literatura profético-mesiánica es avalada tanto por fuentes cristianas como judías. Así en Portugal, un judío portugués, Isaac Abravanel, anuncia para 1503 la llegada del Mesías. Por esos primeros años del siglo XVI son varios los judíos que predicen la llegada del Mesías o que la personifican, creándose así un clima de esperanza mesiánica. Por otro lado en España hacia 1520 comienzan a conocerse textos proféticos del siglo VII atribuidos a San Isidoro, Obispo de Sevilla, en los cuales se anunciaba la destrucción del Imperio de Carlos V por obra de un infante de Portugal, que reinaría en toda la península. En ese año de 1520 se publica en Valencia una versión popular de esas profecías tituladas *Coplas de frei Pedro de Frías*, en las que se anuncia la llegada de ese infante. Profecía política pero no menos incisiva en el imaginario popular que la del Mesías. Pero más famosas todavía fueron las profecías político-religiosas de un tal Gonzalo Eanes Bandarra oriundo de Trancoso, un centro comercial judío de Portugal. En sus *Trovas* interpreta las Escrituras en sentido apocalíptico y anuncia la llegada inminente de un rey "encubierto" que redimiría a la humanidad. Su obra llegó a manos de la Inquisición, que lo condenó por judaísmo y lo obligó a retractarse en un auto de fe el 23 de octubre de 1541. Esta condenación no impidió, sin embargo, que las trovas de Bandarra siguieran divulgándose y publicándose (Cf. HF, p.11, nota 2). Pero el hecho que dio nuevas fuerzas a todas estas historias profético-apocalípticas fue la prematura muerte del joven Rey de Portugal, Don Sebastián, en la batalla de Alcazar-Kibir (1578). La confusa muerte del Rey, cuyo cuerpo no fue ciertamente hallado, dio fuerza a la creencia de que Don Sebastián no había muerto realmente en Alcazar-Kibir y que todavía vivía y que volvería para reclamar su trono. Mientras tanto por diversos entretelones políticos la corona de Portugal pasaba en 1580 a manos de España en la persona de Felipe II. Nace así el llamado "sebastianismo", una corriente política, ahora alimentada con las

⁴⁴ Para una comprensión amplia de toda esta problemática apocalíptica de Vieira véase R. Cantel, *Prophetisme et missianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960. Una buena y sintética presentación en castellano a esta problemática puede encontrarse en la introducción de L. Trias Folch y E. Nogueras a una de las obras fundamentales de A. Vieira, *Historia del Futuro*, Cátedra, Madrid, 1987. De ahora en adelante citaremos esta obra con las siglas HF seguida de la página de esta edición.

interpretaciones de Bandarra, que en variadas ocasiones, pero sin éxito, intentará hacerse del poder real en Portugal por intermedio de diversos "encubiertos", que se hacían pasar por Don Sebastián (Cf. HF, p.12). Las relaciones de España y Portugal bajo la corona española se hicieron más y más difíciles a partir de 1620. Por ese tiempo surgen en Portugal muchos intereses nacionalistas que impulsan a la independencia y que identifican a Don Sebastián con el Duque de Braganza. Finalmente el Duque de Braganza apoyará la conspiración de los aristócratas contra la corona española y será proclamado en 1640 Rey de Portugal, bajo el nombre de Don Juan IV.

Ya puede verse por esta rápida recorrida retrospectiva que Vieira recibe en este sentido una herencia rica en perspectivas político-apocalípticas, en la cual ciertamente se inscribirá como lo veremos. Por de pronto puede decirse que el joven Vieira ya antes de ordenarse conocía estas doctrinas sebastianistas como lo prueba el sermón de enero de 1534 pronunciado en Bahía en la fiesta de San Sebastián (Cf. HF, p.17). Más tarde Vieira identificará al "encubierto" no con Don Sebastián, sino con el Duque de Braganza, que llegado a ser Rey con el nombre de Don Juan IV, se convertirá en su gran protector y amigo.

2.3.2. Génesis y desarrollo del profetismo mesiánico de Vieira

Una primera raíz de esta tendencia "visionaria" de Vieira se la puede detectar ya en sus años juveniles del noviciado cuando le toca narrar los acontecimientos ocurridos en Bahía por el asedio de la armada holandesa en 1624. El mundo se le aparece como el resultado del enfrentamiento de fuerzas hostiles, en este caso, los holandeses como fuerzas heréticas, contrapuestos a los portugueses como nuevo pueblo elegido de Dios. En 1538, ya ordenado sacerdote, volverá a retomar esta problemática cuando en el Sermón de San Antonio del 1 de junio celebre nuevamente la liberación de Bahía de las manos de los holandeses. En este sermón hará una semejanza entre las guerras de Israel en la Antigua Alianza y las guerras de Portugal en estos tiempos modernos. En esta perspectiva aparece Portugal como el nuevo pueblo de Dios. Cuando Vieira va en 1641 a Portugal se encuentra con el Rey Juan IV con quien establece una buena amistad, que lo llevará poco a poco a ver en su persona la posibilidad de establecer un mesianismo restaurador y cumplimentar así sus esperanzas proféticas acerca de Portugal. Toda una nueva literatura aparecida en esos años alentaba tales propósitos (Cf. HF, pp.19-20). De aquí también su defensa de los judíos fundamentalmente por motivos político-económicos, ya que por un lado, en base a los escritos de Bandarra, los judíos iban a apoyar las aspiraciones del Rey

de Portugal para llegar a ser Emperador universal y, por otro, los judíos podrían movilizar sus riquezas para apoyar la restauración económica de la corona de Don Juan IV, ya bastante deteriorada. Por estos años en que Vieira se convierte en predicador de la Corte crecen sus compromisos temporales y políticos. En uno de sus viajes diplomáticos a Holanda, en 1649, sus contactos con medios judíos portugueses y Rabinos de la Sinagoga de Amsterdam, lo inducen a Vieira a comenzar su gran obra apocalíptica lamentablemente inacabada: *Historia del Futuro*. En esta obra tratará Vieira de integrar su visión cristiana de la vuelta del Mesías al final de los tiempos, con la institución del Quinto Imperio y el rol que en él le cabe a Portugal. Cuando Vieira regresa al Brasil en 1653 y se dirige al Marañón, su intensa vida apostólica y sus luchas ardientes contra los colonos esclavistas no le hacen olvidar sus esperanzas escatológicas. Muy al contrario la muerte de su Rey y amigo Don Juan IV en 1656 las exacerba. Un testimonio de ese estado de espíritu es la carta que le envía en 1659 a su amigo el Obispo Andrés Fernandez con destino a la Reina regente Doña Luisa y que es conocida con el nombre de *Esperanzas de Portugal, Quinto Imperio del Mundo* (Cf. HF, p.30). En esta carta Vieira avanza la idea basada en las profecías de Bandarra de que el Rey Don Juan IV resucitará para cumplimentar todo lo que todavía no ha podido concretar, en particular, llegar a establecer el Quinto Imperio del Mundo, como gloria de Portugal y centrado en Lisboa, su capital. Solo después ese Imperio le sería cedido a Cristo, que lo gobernaría como Rey definitivo. Esta carta como ya lo dijimos más arriba dará lugar a la Inquisición para acusarlo de judaísmo. Vuelto al Portugal en 1662 y desterrado de la corte Vieira se dedica a proseguir su *Historia del Futuro*. Por ese entonces la llegada del año 1666 alienta en Vieira y en otros esperanzas de restauración mesiánica (Cf. HF, p.32). Por esos años urgido por la defensa ante la Inquisición Vieira concibe un libro introductorio a su *Historia del Futuro* y que denomina *Libro Ante-primero* (Cf. HF, pp.52-53). También con el mismo fin, ya preso, redacta dos *Representaciones*, que escribió con la sola ayuda de la Biblia y su breviario, y que es como una apología de toda su obra profético-mesiánica.(Cf. HF, p.35, nota 11). Finalmente escribió una *Defensa* condensada de sus opiniones y de los fundamentos escriturísticos y teológicos que sustentaban sus opiniones, pero que no fue incluida en las actuaciones de su proceso (Cf. HF, p.35,nota 12). Como bien es sabido Vieira fue condenado por el tribunal de la Inquisición Portuguesa el 23 de Diciembre de 1667. Sin embargo no abdica de sus ideas político-mesiánicas acerca del Quinto Imperio. Ahora pone sus esperanzas en Don Pedro, que venía de obtener en 1667 el trono de Portugal. En 1668 alcanza su libertad y un poco después, en agosto de 1669, viaja a Roma

donde despliega múltiples actividades. Uno de los intereses que lo había llevado a Roma era poder rever sus sentencia de la Inquisición portuguesa. Es probable que por esta razón comience a redactar en esta época de 1669 una nueva obra escrita en latín, denominada *Clavis Prophetarum*, y que lamentablemente tampoco nunca terminará (Cf. HF, p.41). En 1675 Vieira obtiene un "Breve Papal" que lo libera de la Inquisición Portuguesa. Esto le permite en ese año regresar al Portugal para proseguir allí su labor. Pero la situación en la metrópoli ya no es la de antes. Decepcionado decide regresar al Brasil. A los 73 años de edad, y después de 20 años de ausencia, regresa en 1681 a su querida Bahía. Retoma allí la preparación de la edición de sus sermones y prosigue con juvenil ahínco su *Clavis Prophetarum*, donde expone su concepción del milenarismo bíblico desgajado de sus pretensiones lusitanas, a las que estaba ligada su Historia del Futuro. Sin embargo, a juzgar por los sermones de sus últimos años, Vieira nunca dejó de esperar que la corona de Portugal pudiera llegar a convertirse en la corona del Imperio universal.

2.3.3. La Sagrada Escritura en la Historia del Futuro

Han llegado hasta nosotros tres grandes tratados profético-mesiánicos de Vieira. La *Historia del Futuro*, la *Defensa* y la *Clavis Prophetarum*. Nosotros nos limitaremos a analizar el rol de la Sagrada Escritura en la *Historia del Futuro*. Creemos que esta obra nos proporciona gran cantidad de materiales como para poder tener una vista de conjunto de la utilización que hace Vieira de la Sagrada Escritura. Esta obra de Vieira como ya lo dijimos ha llegado a nosotros de modo incompleto. De acuerdo a ciertos manuscritos (Cf. HF, p.51, nota 2), Vieira ordenó su tratado en siete libros que contenían 59 cuestiones. Hoy solo poseemos lo contenido en su *Libro Ante-primero* y algunas cuestiones de sus dos primeros libros. En el *Libro Ante-primero* Vieira trata diversas cuestiones en 12 capítulos, que denomina propiamente "prolegómenos" a su Tratado. En los tres primeros explica el porqué de su triple título : *Historia del Futuro*, *Esperanzas de Portugal* y *Quinto Imperio del Mundo*. Del cuarto al octavo explicita las utilidades que se derivan de esta obra. En el noveno y décimo trata de las verdades en él contenidas y el método interpretativo de las Sagradas Escrituras, que implementa en este Tratado. Los capítulos undécimo y duodécimo versan sobre las novedades que presenta esta *Historia del Futuro*. A continuación se hallan los dos únicos capítulos del Tratado y que contienen solo tres cuestiones de las 59 propuestas. En la primera Vieira muestra en base a las profecías de Daniel y Zacarías el advenimiento de

un nuevo Imperio al Mundo, el denominado Quinto Imperio. Demuestra a continuación en base a las Escrituras que ese Imperio es el de Cristo. Y finalmente afirma con el mismo fundamento que ese Reino se instalará en la tierra.

Visto el conjunto del material existente de esta obra nos interesa desde la perspectiva de las Sagradas Escrituras ver, en primer lugar, los principales aspectos epistemológicos que guían la utilización de la Sagrada Escritura por parte de Vieira, tal como lo hace en los capítulos noveno y décimo de su *Libro Ante-primero*. Y luego, en segundo lugar, ver cómo los aplica para la interpretación de los textos proféticos en los capítulos primero y segundo de su Tratado.

a. Aspectos epistemológicos de la interpretación profética

El problema que le interesa a Vieira es ver cómo se puede conocer el futuro. No se trata del pasado, ni del presente, sino del futuro. En el capítulo noveno de su *Libro Ante-primero* Vieira aborda este problema de la mano de un texto del apóstol San Pedro (2 Pedro 1,19):

Tenemos las profecías o palabras certísimas de los profetas, las cuales hemos de observar y atender, usándolas como lámpara que brilla en lugar oscuro y caliginoso, hasta que amanezca el día (HF, p.172).

Vieira interpreta directamente este texto y dice sin titubeos: "El lugar oscuro y caliginoso es el futuro, la lámpara que alumbrará son las profecías, el sol que ha de aparecer, su cumplimiento" (Cf. HF, p.172). Para conocer pues el futuro el único camino que le queda a Vieira es tomar la "lámpara" de los profetas. En primer lugar toma todos los profetas o casi todos los profetas canónicos, que van de Oseas a Malaquías, salvo Jonás, ya que este profeta trata solo lo referente a los Nínivitas. Pero la consideración profética es igualmente extendida a los Salmos, el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis. Pero también otros escritos del Antiguo y Nuevo Testamento tienen trazos proféticos por más que a veces sean libros de naturaleza histórica (Génesis, Josué, Reyes, etc.), de naturaleza doctrinal (Proverbios, Sabiduría, Epístolas, etc.) o histórica-doctrinal (Levítico, Números, Job, los Evangelios, etc.). De ahí la conclusión de Vieira:

Así que podemos decir que la primera y principal fuente, y los primeros y principales fundamentos, de

toda nuestra historia (del Futuro) es la Sagrada Escritura, de modo que vienen a ser un solo libro y un solo autor los que en ella principalmente seguiremos: el libro, la Escritura, el autor, Dios (HF, p.174).

Sobre este fundamento de la Sagrada Escritura entrará la razón para construir todo el edificio tal como lo recomienda el mismo maestro y la tradición. Es el "escudriñad las Escrituras" (Jn.5,39) que invita a profundizar la comprensión del contenido de las Divinas Escrituras. Pero esa comprensión no se hace sólo con la razón, sino además con la ayuda de una segunda luz, la que poseen por el Espíritu los Apóstoles, los Padres y Doctores de la Iglesia. Y concluye magníficamente Vieira :

Con estas dos luces o lámparas -una, la de los doctores sagrados, para alumbrar las profecías; otra, la de las mismas profecías, para alumbrar y descubrir los futuros, entraremos en este nuevo laberinto con todo el aparato y prevención de instrumentos con que se entraba en el de Creta. Era aquel laberinto, por una parte, muy oscuro, y por otra, muy intrincado; y para vencer y facilitar estas dos dificultades se inventó entrar en el laberinto no sólo con antorchas, sino también con hilo; las antorchas para ver lo oscuro de los caminos, y el hilo para salir de lo intrincado de ellos. De este modo entraremos nosotros también en el oscuro e intrincado laberinto de los futuros. Las profecías y los doctores nos servirán de antorchas, el entendimiento y la razón de hilo. Y esto en cuanto a las profecías y profetas canónicos (HF, p.178).

Pero para Vieira el espíritu profético no se ha extinguido con los escritos canónicos, sino que se ha ido prodigando a lo largo de toda la historia de la Iglesia. El también apelará a este espíritu con las debidas cautelas en cuanto a su autenticidad y verdad, y en orden a garantizar al menos su certeza moral. Finalmente podrán también ser consideradas otras profecías que entran en la discusión dentro de los límites de lo probable.

En el capítulo décimo Vieira propone como criterio epistemológico para comprender las Escrituras proféticas el paso del tiempo:

Los futuros, cuando más tiempo va pasando, más se van acercando a nosotros, y nosotros a ellos; y como hace tantos cientos de años que están escritas esas profecías, también hace otros cientos de años que los futuros se van acercando a ellas, y ellas a los futuros, y por eso nosotros nos atrevemos a hacer hoy lo que los antiguos no hicieron, aunque tuvieran encendida la misma lámpara; porque la lámpara alumbrá mejor desde más cerca. Para ver con una lámpara no basta sólo que la lámpara esté encendida, es necesario también que la distancia sea proporcionada: *Para que ilumine a todos los que están en la casa (Lc.8,16), dice Cristo*" (HF, p.183).

Vieira multiplica las imágenes para dar a entender esta verdad de que las revelaciones y profecías se ven mejor de cerca que de lejos. Moisés debió acercarse a la zarza ardiendo para saber lo que Dios le pedía (Ex.3,3). Zaqueo tuvo que subirse a un árbol para ver al Señor de cerca (Lc.19,2-4). En este sentido los trabajadores de la última hora de la parábola bíblica serán los primeros (Mt.20,12):

Los que estudiamos y trabajamos en la comprensión de la Sagrada Escritura cavamos todos más o menos, y puede ser que los que lleguen en la última hora, por felicidad de la propia hora, acaban y descubran con pocos golpes de azada lo que muchos, en mucho tiempo y con mucho trabajo, cavando mucho más, no han descubierto. El tesoro escondido de que habló Cristo en el capítulo 13 de San Mateo, dicen Ruperto, Tertuliano y San Juan Crisóstomo que es la Sagrada Escritura, y San Ireneo, con más ceñida propiedad, lo refiere particularmente a las Escrituras proféticas (HF, p.185).

Vieira sostiene que hay secretos escondidos en Dios y que son revelados a su debido tiempo. Pablo fue uno de esos privilegiados a quien se le dispensó la revelación del misterio escondido en Dios de que los paganos son llamados a participar de la herencia de Israel (Ef.3,4-7). Al mismo profeta Daniel Dios le pidió que sellara el libro de las revelaciones hasta el "tiempo establecido" (Dan.12,4) en que se ha de abrir. A esta visión del libro sellado con siete sellos hace alusión Juan en su Apocalipsis (Apoc.5-6), y que deben ser abiertos según el correr de los tiempos predeterminados por Dios.

La última razón de todo ello Vieira la encuentra en la sabiduría y omnipotencia divina. Esta sabiduría es la que dispone de todo este orden revelativo para bien y salvación del hombre. Aquí aparece en toda su magnificencia el barroquismo de Vieira y su concepción calderoniana de la historia humana como la gran Comedia de Dios en el teatro del mundo:

Este mundo es un teatro: los hombres, los personajes que en él representan, y la historia verdadera de sus sucesos, una comedia de Dios trazada y dispuesta maravillosamente a través del tiempo por su Providencia. Así como el primor o sutileza del arte cómico consiste principalmente en la suspensión del entendimiento y en el dulce arrobamiento de los sentidos, de modo que el enredo los va llevando tras de sí, pendientes siempre de una escena a otra, y encubriendo con ingenio el final de la historia, sin que pueda entenderse en qué irá a parar, sino cuando ya se acerca y se descubre súbitamente entre la expectación y el aplauso; del mismo modo Dios, soberano Autor y Gobernador del mundo, y perfectísimo ejemplar de toda naturaleza y arte, para mayor manifestación de su gloria y admiración de su sabiduría, de tal modo nos encubre las cosas futuras, aún cuando las manda escribir primero por sus profetas, que no nos deja comprender ni alcanzar los secretos de sus intenciones, sino cuando ya han llegado o están comenzando a a cumplirse, para tenernos siempre suspensos de expectación y pendientes de su Providencia (HF, p.191).

Expuestos así los grandes fundamentos epistemológicos de Vieira en vista a la indagación del futuro, nos toca ahora examinar los principales textos proféticos y sus contextos interpretativos tal como Vieira los utiliza en los dos únicos libros, que nos quedan, de su *Historia del Futuro*.

b. Interpretación profética y Teología política

La primera cosa que se propone Vieira es saber, entre la gran cantidad de Imperios que han existido en el Mundo, cuáles son los cuatro grandes Imperios que preceden al Quinto y definitivo Imperio.

Para ello Vieira recurre a los escritos proféticos de las Sagradas Escrituras:

A lo cual respondemos nosotros, breve y fácilmente, que este modo de contar no es nuestro ni de ningún otro historiador o autor humano, sino fundado en las Escrituras divinas y sacado de ellas, cuya historia profética, sin hacer caso de muchos y grandes imperios que habían florecido y habían de florecer en varios tiempos y lugares del mundo, sólo trata del primero que se originó y estableció en él, y de los que en continuada sucesión le fueron siguiendo hasta el tiempo presente, los cuales, en el espacio de casi cuatro mil años, han sido con éste cuatro (HF, p.302).

Para mostrarlo trae en su apoyo la profecía de Daniel 2,1-45. En ella se relata un sueño que tuvo el Rey Nabucodonosor y su interpretación hecha por Daniel. En este sueño el Rey vio una gran estatua que poseía una cabeza de oro, su pecho y brazos de plata, su vientre y sus caderas de bronce, sus piernas de hierro y sus pies de hierro y de arcilla. La caída de una piedra golpea los pies, derrumba a la estatua y la destruye completamente. La piedra se coloca en su lugar y se convierte en una gran montaña, que cubre toda la tierra. La interpretación que le da Daniel al Rey identifica las partes de la estatua con diversos reinos. La cabeza de oro representa el Reino de Nabucodonosor. De la cabeza surgirá otro reino inferior al anterior, el que corresponde al pecho y brazos de plata de la estatua. Luego vendrá un tercer reino, el de bronce, que dominará sobre toda la tierra. A éste le sucederá un cuarto reino fuerte como el hierro, pero que tiene sus bases endebles por ser mezcla de hierro y arcilla, y que será destruido por un quinto reino que Dios suscitará y mantendrá para siempre. Daniel no le pone nombres a esos reinos y deja abierta de cuestión de su identidad. Hoy día los intérpretes están de acuerdo en que esta profecía está construida "ex eventu", desde el presente. Se sabe que el libro de Daniel es de mediados del siglo II antes de Cristo, cuando el Rey Antíoco Epifanes IV (175-164 a. de C.), del Reino seléucida, pretendió helenizar por la fuerza al pueblo judío. Poner el sueño en la persona de Nabucodonosor era esgrimir un proceso histórico que debía terminar con la destrucción del Reino seléucida. Ese fin alentaba las esperanzas de Israel para resistir la persecución seléucida. Hoy se sabe que los imperios a los que alude Daniel son el babilónico de "oro", el medo de "plata", el persa de "bronce", el griego-

macedónico de "hierro", el de Alejandro Magno, a cuya muerte le sucedieron, luego, los reinos helenistas de los Lágidas en Egipto y de los Seléucidas en Siria, que se repartieron una parte del Imperio de Alejandro. El quinto Imperio viene a ser el Reino mesiánico, el de Israel, que surge de vencer a sus inmediatos opresores, que son los Seléucidas. La interpretación de Vieira es distinta (Cf. HF, pp.310-311). La cabeza de oro significaba a los Asirios representados por Nabucodonosor. Los pechos y los brazos de plata señalaban a los persas. El vientre de bronce correspondía a los griegos. Y las piernas y los pies de hierro y de barro simbolizaban a los romanos en la identificación del cuarto imperio⁴⁵. Vieira no tenía elementos de crítica textual para datar este texto en la época Seléucida y lo sitúa como contemporáneo a la época babilónica, es decir, en el siglo VI antes de Cristo. De ahí lee los

⁴⁵ Vieira sigue la interpretación tradicional de los cuatro reinos defendida por San Jerónimo. Véase lo que dice un exegeta actual L.F. Hartman en su comentario al Libro de Daniel: "Antes se creía que los cuatro reinos o imperios de Daniel eran el babilonio, el medo-persa, el greco-seléucida y el romano. Si bien esta teoría, defendida por San Jerónimo, fue considerada en otro tiempo como la interpretación católica 'tradicional' (relacionada con el intento de explicar las 'setenta semanas de años' de 9,24-27 como un plazo que culmina con la muerte de Cristo), hoy se encontrarían pocos exegetas católicos dispuestos a sustentarla. La interpretación del sueño dada por Daniel y la descripción e interpretación de la visión de las cuatro bestias que representan a esos mismo reinos (cap. 7) dejan en claro que los cuatro reinos corresponden a Babilonia, los medos, los persas y los griegos. Las inscripciones del antiguo imperio persa hablan de tres imperios sucesivos: el asirio, el medo y el persa. Después de Alejandro Magno los historiadores griegos añadieron un nuevo imperio a la serie tradicional de tres: el imperio griego. Los judíos de la época helenista (en la que se escribió el libro de Daniel) tomando todas las dinastías asirio-babilónicas como una unidad, ponían Babilonia, que les era mucho más conocida, en vez de Asiria al enumerar las cuatro imperios del mundo. Además, como Ciro, conquistador de Babilonia, y sus sucesores se llamaron a sí mismos 'reyes de los medos y de los persas', era normal que los judíos colocaran a los medos cronológicamente entre los babilonios y los persas. Este orden producía la inadecuación de presentar a los medos como conquistadores de Babilonia (cfr. Dan.6,1), siendo así que realmente fue tomada por los persas, los cuales habían vencido anteriormente a los medos. Nuestro autor, sin embargo, se acomodó a esta idea popular judía acerca de la historia universal." (Cf. *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Cristiandad, Madrid, 1971, Tomo II, p.300).

grandes imperios que se sucedieron, hasta culminar con el Imperio Romano y no con el Seléucida. Esta errónea identificación le permite, además, interpretar la llegada del Quinto Imperio con la del Mesías, que viene a instituir su Reino definitivo, no ya en el Israel de los Seléucidas, sino en la Europa cristiana de su tiempo, donde todavía persisten restos del Antiguo Imperio romano. Vieira no pudo aprovecharse de su principio epistemológico del tiempo para interpretar correctamente las profecías, ya que no contó con una correcta cronología histórica. Esto lo lleva a interpretar erróneamente los datos que proporciona Daniel en la interpretación de su profecía. Las dos piernas de hierro no simbolizan la división del Imperio Romano en dos Imperios, uno de Occidente y en otro de Oriente, como tampoco los 10 dedos significan los 10 reinos en los que se iría a dividir en su decadencia la grandeza del Imperio Romano. Vieira, incluso, llega a identificar esos diez reinos con nombres actuales de su tiempo:

Porque, si contamos bien los reinos en que hoy está dividido, o mejor despedazado, lo que antes fue y se llamaba Imperio Romano, hallaremos exactamente que son 10: Portugal, Castilla, Francia, Inglaterra, Suecia, Dinamarca, Moscovia, Polonia y Estado o Imperio Turco, además del propio Imperio Romano, que comprende Alemania e Italia (HF, p.313).

Más adelante Vieira llegará a identificar en estos reinos los elementos de hierro y de arcilla de los que habla Daniel. Esto le sirve a Vieira para su teología política con la cual interpreta los acontecimientos de su siglo. Por un lado hay reinos que se han comportado como hierro, es decir, con firmeza y valor para defender los intereses de la cristiandad o del imperio ante los turcos, los herejes o ante otros príncipes cristianos. Tales son, por ejemplo, los que muestran los ejércitos imperiales que en las fronteras de Alemania y Hungría se oponen a las invasiones de los Turcos y de los Otomanos. Otros reinos solo pueden considerarse de barro, como son para Vieira "el reino de Francia, el de Inglaterra o el de Suecia, ya hasta el de Castilla o España, en relación con el Imperio Romano" (HF, p.315). En esta perspectiva el resentimiento político de Vieira contra España es muy singular. Su juicio contra la política española es lapidario:

En estos mismos momentos en que todo el hierro de España debería unirse al hierro del Emperador (en su guerra contra el Turco), lo vemos infelizmente, pero por

eso desgraciadamente, volverse entero contra Portugal. Si este hierro se uniese al hierro del imperio contra el Turco sería hierro, pero, porque en tal ocasión se separa y se dirige contra Portugal, es barro (HF, p.316).

Analizados los cuatro Imperios Vieira dirige su mirada al Quinto Imperio, profetizado por Daniel, pero lo hace ayudado de una nueva profecía, la de Daniel 7,1-28, en la que se relata otro sueño, ahora del Rey Baltasar, sucesor de Nabucodonosor y Rey de Babilonia. El sueño describe la emergencia desde el mar de cuatro animales monstruosos hasta que un anciano venerable instala su tribunal y se abren los libros. A las bestias se le retiran todos sus poderes y aparece desde las nubes un "Hijo de hombre" a quien se le entrega por la eternidad el poder, la gloria y el reino, a la vez que le sirven todos los pueblos y naciones. La interpretación de este sueño es similar al primero, es decir, las cuatro grandes bestias simbolizan la emergencia y destrucción de cuatro reinos o imperios, a los que sucederá un reino eterno, el del Mesías de Dios. Esta visión aunque tiene variantes y características propias distintas de la anterior visión o sueño de Nabucodonosor, sin embargo refleja el mismo medio de la dominación selúcida de Antíoco IV Epifanes (175-164 a. de C.). Las cuatro bestias se interpretan como representando al Imperio babilónico, medo, persa y griego-macedónico. Este último reino representado por una bestia de diez cuernos permitirá describir los sucesivos o múltiples poderes en que se divide ese Reino y, además, presentar al Reino del mismo Antíoco IV, por el símbolo del cuerno pequeño que destruye a otros tres, y que se lanza con todo su furor e insolencia contra el Altísimo y sus fieles israelitas. El quinto reino será el de los "fieles del Altísimo y lo poseerán por toda la eternidad" (Dan.7,18). Vieira siguiendo a San Jerónimo y a la interpretación tradicional juzgará esta visión con el mismo criterio que interpretó la anterior. Según su interpretación los cuatro reinos son el asirio, el persa, el griego y el romano (Cf. HF, p.323).

Vieira de modo semejante interpreta la profecía de Zacarías en tiempos del Rey Hidaspes, sucesor de Baltasar (Zac.6,1-4). En esta profecía el profeta Zacarías vio salir entre dos montes de bronce a cuatro carros tirados cada uno de ellos por cuatro caballos de diferentes colores. Estos carros con sus caballos de colores simbolizan según Vieira a los cuatro Imperios arriba mencionados. El cuarto y último gran Imperio fue el romano, representado por el carro de caballos bayos (manchados), que eran los más fuertes. Vieira rechaza la opinión que pretendía interpretar a los españoles como los sucesores naturales de los

romanos e intenta introducir en su lugar a los portugueses por ser los más fuertes:

Así que, considerando todo el cuerpo del Imperio Romano y todas sus empresas, los fuertes de los Romanos fueron los Escipiones, los Pompeyos, los Césares, los Augustos; los fortísimos fueron los españoles, y entre los españoles, los fortísimos de los fortísimos fueron los portugueses (HF, p.331).

El libro segundo se abre con un primer capítulo dedicado por Vieira a mostrar que el Quinto Imperio es el Imperio de Cristo y de los cristianos (Cf. HF, p.333). Vieira retoma las anteriores profecías junto a otros textos bíblicos para probar la verdad de esta afirmación. Cristo es ahora la "piedra" que derribó la estatua de metales en la visión de Daniel y que aparece también en otros textos escriturísticos:

Es conclusión cierta y de fe que este Quinto Imperio de que hablamos, anunciado y prometido por los profetas, es el Imperio de Cristo y de los cristianos. Lo prueban los mismos textos y profecías ya alegados, en los cuales fundaremos todo lo que digamos en esta historia, para su mayor claridad y seguridad, pues no está zurcida con pedazos y retales de las Escrituras, sino cortada entera de la misma pieza. En primer lugar, la piedra que derribó la estatua y deshizo las cuatro monarquías representadas por los cuatro metales, y que después creció hasta que su tamaño ocupó y llenó toda la tierra, es Cristo, el cual es llamado Piedra en otros muchos lugares de la sagrada Escritura. El fue la piedra que en el desierto sació la sed de los hijos de Israel y los acompañó hasta la Tierra de Promisión. El fue la piedra con que David derrumbó al Gigante, en significación de que por medio y virtud de la fe de Cristo hemos de vencer al Mundo y al Demonio. El fue la piedra que vio Zacarías, y sobre ella siete ojos, *super lapidem unum septem oculi* (Zac 3,9), que son los siete dones del Espíritu Santo, el cual infundió todo y descansó sobre Cristo. El fue la piedra sobre la que se quedó dormido Jacob, cuando se le abrió el cielo y vio la escala. El fue la piedra sobre la que Moisés sostuvo sus brazos alzados, cuando venció a los ejércitos de Ameléc. El,

finalmente, fue la piedra angular, que unió a los dos pueblos, gentil y judío, y la piedra fundamental y probada sobre la que se fundaron, en la Ley antigua, la Iglesia de Sión, y en la nueva, la del propio Cristo. Esta piedra fue, pues, la que, arrancada del monte, derrumbó la estatua y deshizo los cuatro imperios de los asirios, persas, griegos y romanos, para fundar y levantar el suyo sobre todos ellos. Así lo dicen, de común acuerdo sobre este pasaje, no solo todos los Padres y expositores católicos, sino también los herejes, y hasta incluso los rabinos, los cuales aciertan al decir que en esta piedra está profetizado el Reino del Mesías, y yerran solamente en no creer que el Mesías es Cristo (HF, pp.333-334).

Este hermoso y largo texto de Vieira muestra como en un panel su exégesis alegórica que recrea la interpretación patrística, a la que agrega, sin embargo, un innegable contexto político, que lo sitúa en la línea del así llamado "agustinismo político"⁴⁶. La segunda visión de Daniel confirmará claramente que este Quinto Imperio es el del Hijo del Hombre. Por su parte la visión de Zacarías especificará que Cristo es el Señor de este último Imperio. Y Vieira concluye su argumentación:

Con muchos otros textos de la Escritura podríamos confirmar esta misma conclusión, mas porque todo lo que hemos de decir en esta historia será una continuada prueba y confirmación de ella, basten los textos alegados, que son, como decíamos, los fundamentales de toda ella (HF, p.336).

Pero Vieira demuestra también con prueba de la Escritura que los "santos" llamados así por Daniel en su profecía son los "cristianos", para lo cual trae a colación citas de las cartas paulinas. De este modo

⁴⁶ El Reino de Cristo tiene para Vieira una dimensión temporal y política innegables que lo inscriben en las corrientes milenaristas y más ampliamente en el así llamado "agustinismo político", es decir, en esa tendencia general a absorber el derecho natural del Estado en el ámbito de lo sobrenatural y del derecho eclesiástico (Cf. H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934).

también puede afirmar que el Reino de los Cristianos es el Reino de los santos.

Vieira dedica el segundo capítulo para mostrar que ese Imperio de Cristo y de los Cristianos es un Reino de este mundo y no del otro. Aquí no se trata del Reino eterno de Jesucristo, como lo sostienen algunos Padres de la Iglesia como Teodoro y Tertuliano, sino de su reinado en este mundo, tal como Vieira trata de probar en base a los textos de las mismas visiones anteriores. Este Reino de Jesucristo tiende a crecer y abarcar a todo el mundo. Este Reino se inicia aquí en la tierra y luego se consume en el Cielo. De este modo se concilian las opiniones de todos los Padres. El profeta en sus visiones habla de un Juicio:

Respondo que es cierto que el profeta habla en este lugar de juicio, y de juicio de Dios, y de juicio riguroso y de gran majestad, pero digo con la misma certeza que este juicio no es el Juicio final, en que Cristo ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos en el Fin del Mundo, sino un juicio particular, en que el Padre eterno ha de quitar el Reino o Imperio Universal del mundo al tirano o tiranos que entonces lo posean, para entregarlo y darlo en posesión a Cristo su Hijo, como legítimo Señor y heredero Suyo, y a quienes profesan su fe y obediencia, que son los cristianos (HF, p.344).

En los capítulos siguientes, del tercero al sexto, Vieira trata de demostrar con recurso a variados textos de la Escritura que este Imperio de Cristo no es meramente espiritual, como el que tiene el Sumo Pontífice sobre todos los cristianos, sino temporal a semejanza del que tienen los gobernantes sobre sus reinos y provincias. Por los testimonios de las Escrituras no hay duda alguna de que el Reino de Cristo es espiritual:

Fue Reino e Imperio espiritual en el fin y en las causas de su institución, espiritual en sus leyes, espiritual en su gobierno, espiritual en su uso, en las ejecuciones y en el ejercicio; y supuesto que decimos que ha de ser siempre el mismo (y ni es decente ni sería creíble otra cosa), en cualquier tiempo futuro será y ha de ser espiritual (HF, p.346).

Sin embargo para Vieira esta primacía no excluye a priori el que sea también temporal. Es una cuestión disputada entre los teólogos.

Muchos excluyen esta posibilidad y afirman que Cristo solo posee la potestad espiritual. Para ello hacen acopio de textos escriturísticos y de razones que afirman esta interpretación. Pero Vieira defiende la temporalidad del Reino de Cristo. Afirma que los tiempos han cambiado y que a la luz de estos tiempos modernos nuevos teólogos han accedido a una nueva comprensión de la temporalidad, que ya no sería opuesta a la espiritualidad, como no lo está el cuerpo humano a su estado espiritual en la resurrección:

Quando llamamos imperio temporal al de Cristo, no queremos decir que su imperio esté sujeto a las mudanzas e inconstancias del tiempo, ni que reciba la grandeza y la majestad de la pompa y el aparato vano de las cosas exteriores del mundo, a las que el propio mundo llama con razón, cuando habla con más seso, temporalidades, y esto es lo único que niegan las Escrituras, esto lo que no admiten los Padres, y esto lo que el propio Cristo explicó cuando dijo: *Regnum meum non est de hoc mundo* (Jn.18,36) (HF, p.353).

Pero esta "desmundanización" del poder temporal no significa para Vieira desnaturalizar el poder temporal de Cristo que consiste en dominio soberano y absoluto sobre hombres, Reyes y Reinos:

El imperio que dan y reconocen a Cristo quienes admiten y veneran en El la denominación de temporal es un dominio soberano y supremo sobre todos los hombres, sobre todos los reyes, sobre todas las cosas creadas, con poder para disponer de ellas a su arbitrio, dando y quitando reinos, haciendo y deshaciendo leyes, castigando y premiando con jurisdicción tan propia y directa sobre todo el mundo como la que los reyes particulares tienen sobre sus vasallos y reinos, o mejor, con mucho mayor, más perfecto y más excelente dominio, no dependiente, como el de ellos, de las criaturas, sino absoluto, soberano, sublime e independiente de todos (HF, pp.353-354).

Vieira para probar esta opinión pone de su lado a autorizados teólogos, pone en juego nuevos textos bíblicos y recurre a las antiguas profecías ya citadas, dentro de un ambiente polémico en el que son consideradas y rebatidas las opiniones contrarias. El capítulo séptimo

finaliza su argumentación en la que afirma como conclusión la doble realeza de Cristo, la temporal y la espiritual:

Diremos, como conclusión última, que el Imperio de Cristo es al mismo tiempo espiritual y temporal, y que, según estas dos jurisdicciones, ambas supremas, se compone la corona de Cristo de dos coronas, una corona de universal Señor y legislador *in spiritualibus*, según llama Cristo con propiedad Sacerdote Supremo, y otra corona de universal Señor y legislador *in temporalibus*, según la cual se llama Cristo con propiedad Supremo Rey (HF, p.423).

El capítulo termina abruptamente. A juzgar por el "Proyecto de la Historia del Futuro" (HF, p.429 y ss.) otras cuestiones quedaban para tratar. Muy especialmente las que se referían al lugar que le iba a tocar al Rey de Portugal en la constitución del Imperio universal, lugar que para Vieira era de primerísima importancia. Pero estos aspectos pertenecen a la historia anunciada, pero no escrita, o por lo menos, no llegada hasta nosotros, de esta *Historia del Futuro*.

Pero lo visto es más que suficiente para apreciar la cultura bíblica de la que hizo gala Vieira en su tiempo. Tanto en la predicación como en la apocalíptica el talento y la personalidad de este hombre tan singular se hicieron ver con evidencia. En su verbo y en su pluma la Sagrada Escritura siempre ocupó un lugar preeminente, cualquiera sea la opinión que su logro nos merezca. Tampoco hay ninguna duda acerca del carácter comprometido de su interpretación bíblica con el tiempo que le tocó vivir. Vieira no fue un estudioso del texto bíblico al modo como lo es un escriturista, por más que manejó con amplitud y profundidad todas las fuentes del Antiguo y Nuevo Testamento. Ni tampoco fue un teólogo que resolvió sus polémicas con afilados instrumentos conceptuales, por más que muchas veces fue sutil y hábil en sus argumentaciones y en el uso de las fuentes escriturísticas, patrísticas y modernas más conocidas. Fue un hombre de su tiempo que supo plantearse los problemas más agudos de su época a la luz de la Palabra de Dios hallada en las Sagradas Escrituras a fin de darle las respuestas a su parecer más convincentes. Muchas de esas respuestas hoy ya no son válidas. Pero su esfuerzo no fue en vano.

Al conmemorarse el Tercer Centenario de su muerte, ya en vísperas del tercer milenio, su imagen adquiere nueva fisonomía y nos invita a plantear con nuevas perspectivas temporales las antiguas cuestiones que atormentaron su espíritu, muy particularmente, las ligadas

al sentido de la justicia y al sentido de la historia. Este es, quizás, su gran legado.

Estructuras y efectos de sentido en *El nombre de la rosa* de U. Eco

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

I. Los laberintos

a) La Pregunta

1. "La novela policíaca constituye una historia de conjetura, en estado puro. Pero también una *detection* médica, una investigación científica e, incluso, una interrogación metafísica, son casos de conjetura. En el fondo, la pregunta fundamental de la filosofía (igual que la del psicoanálisis) coincide con la de la novela policíaca: ¿quién es el culpable?" (U.Eco, *Apostillas a El Nombre de la Rosa*, Buenos Aires, Lumen, 1986, p.59. En adelante *ANR*, seguido del número de página).

2. "La gran pregunta filosófica era: ¿Por qué existe algo en lugar de nada? Hoy, la auténtica pregunta filosófica es: ¿Por qué no existe nada en lugar de algo?" (J.Baudrillard, *El Crimen Perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1995, p.12. En adelante *CP*, seguido del número de página).

b) La Respuesta

3. "Para saberlo (para creer que se sabe) hay que conjeturar que todos los hechos tienen una lógica, la lógica que les ha impuesto el culpable. Toda historia de investigación y conjetura nos cuenta algo con lo que convivimos desde siempre (cita pseudo heideggeriana)." *ANR*, p. 59-60.

4. "La ausencia de las cosas por sí mismas, el hecho de que no se produzcan a pesar de lo que parezca, el hecho de que todo se esconda detrás de su propia apariencia y que, por tanto, no sea jamás idéntico a sí mismo, es la ilusión material del mundo. Y ésta sigue siendo, en el fondo, el gran enigma, el que nos sume en el terror y del que nos protegemos con la ilusión formal de la verdad. So pena de aterrorizarnos, tenemos que descifrar el mundo, y aniquilar, por tanto, su ilusión primera. No soportamos el vacío, ni el secreto, ni la apariencia pura." *CP*, p.12-13.

c) La Historia

5. "A estas alturas se habrá comprendido por qué mi historia