



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**EL MITO HISTÓRICO DEL ARRIANISMO Y LOS ANTITRINITARIOS Y SU EXPRESIÓN EN LA VIDA
RELIGIOSA DE NUEVA ESPAÑA**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN LETRAS
(LETRAS MEXICANAS)

PRESENTA:

IVAN ALEKSANDROVICH KOPYLOV

COMITÉ TUTORAL:

DOCTOR MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS,
UNAM

DOCTOR GERMÁN VIVEROS MALDONADO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

DOCTOR VICENTE QUIRARTE CASTAÑEDA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS,
UNAM



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

In memoriam:

Alexander Ivanovich Kopylov (1944 – 2009), padre

Iya Leonídovna Mayak (1922 – 2018), maestra

Vyacheslav Mertsalov (1990 – 2016), amigo

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por abrirme sus puertas con generosidad;

Al Doctor Mauricio Hardie Beuchot Puente por permitirme el placer de ser su alumno, por ser director de mi tesis y por su brillante asesoría;

A los Doctores José Germán Viveros Maldonado y Vicente Quirarte Castañeda, por leer cuidadosamente mi investigación, por su paciencia, dedicación y comentarios, siempre en beneficio de la tesis que aquí presento y por aceptar ser miembros de mi Comité tutor;

A mis sinodales, los Doctores Silvia Hamui Sutton y Elio Masferrer Kan, por su interés en compartir de manera generosa sus experiencias, sus propuestas y ayuda en mejorar mi tesis;

A los colaboradores de la Biblioteca “Rubén Bonifaz Nuño”, Maestra Luz María Cortés Navarro y Licenciado José Luis Martínez González, grandes colegas no indiferentes en torno a mis investigaciones, quienes me facilitaron las consultas y permitieron enriquecer la bibliografía de mi tesis;

A mis excelentes amigas y colegas, las Maestras María Esther Guzmán Gutiérrez y Silvia Aquino López, por su apoyo incondicional, por su preocupación y solidaridad. Sus comentarios acerca del contenido de mi tesis me fueron de muchísima utilidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL (7)

- 0.1. Problema del arrianismo en España visigoda y medieval en el contexto del arrianismo latino y bárbaro. El problema de la continuidad (11)
- 0.2. El problema de la aplicación del mito arriano después de la Reforma (14)
- 0.3. El problema de los no trinitarios en Nueva España: acerca de la atribución de las ideas (17)
- 0.4. La presencia de Arrio y el mito arriano en la literatura novohispana (19)
- 0.5. La actualidad del proyecto (20)
- 0.6. Los obispos de la investigación propuesta (22)
- 0.7. Metodología de la investigación (24)
- 0.8. El contexto historiográfico de la investigación: el interés especial en torno a la heterodoxia religiosa de la Nueva España (27)

CAPÍTULO I. EL DESARROLLO DEL MITO HISTÓRICO DEL ARRIANISMO EN LA ANTIGÜEDAD (33)

- I.1. Arriano / arrianismo. Palabras y representación (33)
- I.2. Hermenéutica teológica de Arrio a la luz de la tradición cristiana anterior (37)
- I.3. Arrio y la teología de los siglos posteriores (48)
- I.4. El establecimiento del mito histórico arriano en el siglo IV. El Oriente griego y el Occidente latino (55)

CAPÍTULO II. LOS JUDAIZANTES Y LOS ANTITRINITARIOS EN EUROPA Y EN LA NUEVA ESPAÑA EN EL CONTEXTO DEL MITO ARRIANO (68)

II.1. Los elementos constituyentes del mito histórico arriano en Europa: los enfoques ortodoxos y heterodoxos (68)

II.2. Los judaizantes y el mito histórico arriano: ¿"un acercamiento inexistente" o un modelo de interacción intelectual? (82)

II.3. Entre el judaísmo y el cristianismo: el fundamento para una nueva heterodoxia (el caso de Luis de Carvajal el Mozo) (96)

CAPÍTULO III. EL TRATADO DE APOCALIPSIS DEL BEATO GREGORIO LÓPEZ COMO UNA MANIFESTACIÓN POSIBLE DE HETERODOXIA EN LA NUEVA ESPAÑA (119)

III.1. La vida de Gregorio López y su perfil heterodoxo: el estado actual de la investigación (119)

III.2. Los rumbos hermenéuticos del libro de Apocalipsis. El lugar que ocupa Gregorio López en la hermenéutica del Apocalipsis (141)

III.3. Los judíos salvados en el Libro de Revelación y el lugar de los judeoconvertos según Gregorio López (155)

III.3.1. "Los hijos de Israel" entre los judeoconvertos y la Iglesia como tal (159)

III.3.2. "Los que guardan los mandamientos de Dios" en la interpretación de Gregorio López: el punto de referencia para dialogar con los judaizantes (173)

III.3.4. La visión final de Jerusalén celeste en el contexto hipotético de la “iglesia de los judeo-conversos” (Rev. 21) (184)

IV. Conclusiones generales (192)

CAPÍTULO IV. “EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO” DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: LA ACTUALIZACIÓN DEL MITO HISTÓRICO ARRIANO EN SU CRUCE CON EL MITO HISTÓRICO GODO (197)

IV.1. Lo histórico y lo imaginario de la España visigoda en el auto “Mártir del Sacramento, San Hermenegildo”. El problema del uso de las fuentes primarias (197)

IV.2. El arrianismo visigodo entre el mito y la realidad y su representación en el auto de Sor Juana (208)

IV. 3. El mito histórico godo y su papel en el auto de Sor Juana (221)

CONCLUSIÓN (230)

BIBLIOGRAFÍA GENERAL (242)

INTRODUCCIÓN GENERAL

Cuando hablamos de las corrientes heterodoxas del cristianismo establecido en los dos primeros concilios ecuménicos que negaban o tomaban con reservas el dogma de la Trinidad, encontramos que el tema del arrianismo ocupaba el primer lugar en los debates teológicos. No parece una exageración que el arrianismo sea la corriente heterodoxa más emblemática. Por muchos siglos el símbolo niceno de la fe, expresado en el Credo, ha sido la columna vertebral de la fe cristiana católica, ortodoxa, anglicana, luterana y de la mayoría de las corrientes protestantes y neo-protestantes que surgieron en los siglos XIX y XX. Este símbolo presente en el canon litúrgico es el punto de partida de la ortodoxia cristiana, la declaración de principios, aunque no debe olvidarse que la expresión de la fe cristiana siempre ha estado vinculada con las peculiaridades semánticas del lenguaje de cada época.

Durante las últimas décadas del siglo XX los estudios del cristianismo revisaron y ampliaron el significado de “ortodoxia” y “herejía”, por ser herramientas conceptuales no operantes para la necesidad de la ortodoxia eclesiástica de examinar objetivamente la historia de la iglesia, sin prejuicios de quienes no comparten los principios de esa corriente religiosa.

Los estudios del arrianismo de la segunda mitad del siglo XX perfilaron nuevos enfoques que cardinalmente cambiaron la percepción de esa “herejía más emblemática”. Basta recordar el trabajo de R. Gregg y D. Groh. *“Early Arianism: A View of Salvation”* que presta una interpretación no trivial del arrianismo desde el punto de vista soteriológico. Esta interpretación considera al arrianismo como un conjunto de los pasos espirituales que forman parte de un algoritmo íntegro de la salvación. En el centro de la cristología arriana se encuentra el Redentor, que demuestra su obediencia a la voluntad de Su Creador. La virtud, manifestada por el Hijo, resulta el ejemplo para la creatura perfecta y con esta manera abre

el camino para la salvación de todos los cristianos. Por eso, si nos abstraemos de los esquemas teológicos contruidos por los polemistas ortodoxos (como Atanasio de Alejandría, por ejemplo) y consideramos el problema del arrianismo en la perspectiva soteriológica (que en su turno abarca los aspectos psicológicos enraizados en los arquetipos del alma humana), encontraremos que la cristología arriana no tenía como objetivo subordinar a Jesucristo como el Unigénito Hijo de Dios (y, según el pensamiento arriano, la creatura más amada de Dios), sino al contrario, demostrar la exaltación sustancial del Hijo por Su Padre y revelar las promesas de Dios de a exaltar cada ser humano en su profesión de fe en el Hijo de Dios. Para R. Gregg y D. Groh, el modelo arriano de la soteriología parece ser una opción ideal para la imitación de Cristo (*imitatio Christi*) en la salvación a través de la inmolación de Jesucristo como del cordero impecable de Dios.

El arrianismo nació no sólo por las enseñanzas de Arrio mismo, sino a la luz de las obras polémicas de Atanasio de Alejandría y se convirtió en constructo analógico para la interpretación entre los polemistas que defendían la doctrina católica contra los heterodoxos que veían en el arrianismo la manera de explicar el surgimiento de nuevas herejías como para los heterodoxos mismos que veían en las creencias condenadas por los concilios ecuménicos (sobre todo en el arrianismo) la expresión del cristianismo apostólico, formulado para el auditorio del siglo IV, acostumbrado a los conceptos filosóficos comúnmente aceptados en aquella época. El ejemplo más significativo parece la tendencia expresada en el pensamiento británico de los siglos XVII y XVIII, cuando intelectuales como Isaac Newton, William Whiston y Samuel Clarke, proclamaban el arrianismo como la manifestación verdadera del cristianismo primitivo y apostólico.

Al contrario, las reglas de la fe ortodoxa formuladas por Atanasio de Alejandría y promulgadas por los dos primeros concilios ecuménicos como el fundamento sólido de la fe

católica, fueron examinadas por aquellos ingleses como una herejía corruptora de la inamovible fe cristiana y una desviación arquetípica. Así que su reconstrucción empática con las ideas condenadas en los mencionados concilios fue producto de la interpretación analógica muy distinta en comparación a la realizada por la tradición oficial. Este punto de partida fue encontrado gracias al estudio minucioso de las Escrituras, y en este sentido el trabajo de los “arrianistas” en Inglaterra o, por ejemplo, en Polonia o en Transilvania, evocaba los métodos de interpretación de las Escrituras elaboradas y utilizadas por los arrianos (es decir, por los cristianos no niceístas) que basaban sus razonamientos en las Escrituras, rechazando las nociones y definiciones adoptadas de la filosofía griega.

Tanto el arrianismo “clásico” del Oriente griego y del Occidente latino, como los “arrianismos” posteriores que eran la consecuencia más radical de la Reforma europea, han resultado objeto de estudio pormenorizado muchas veces.¹ A pesar de esa rica tradición historiográfica muchos problemas dignos de estudiar se quedan sin un examen satisfactorio para la actualidad.

Hay que delimitar una línea de investigación en que se estudiarían:

a) el fenómeno del arrianismo como de un mito histórico (si hablamos de lo que se dice “el arrianismo después del arrianismo”);

b) el surgimiento del mito arriano, su expresión y significado en el Occidente latino, en el África vándala, en España visigoda, en diversos países europeos y americanos durante y después de la Reforma;

c) el arrianismo en la consciencia de los defensores de la fe católica y en la mente de los buscadores libres de la verdad, que de grado o por fuerza reproducían los postulados de

¹ Tocamos ese tema en los dos primeros capítulos de la presente tesis.

la fe, características para las controversias teológicas de los siglos IV y V, condenadas como heréticas, pero posteriormente revividas.

El ejemplo de los arrianos británicos –Newton, Whiston y Clarke, y de los polacos – así llamados *bracia polscy*, es decir, “los hermanos polacos”, son notables. Contamos con muchos trabajos que revelan el devenir del antitrinitarismo desde el bajomedioevo a la modernidad. También existe una tradición historiográfica muy rica sobre el socinianismo, la rama más radical del arrianismo europeo del siglo XVI y XVII, y unitarismo, la doctrina monoteísta más consecuente que floreció en Inglaterra, España, Estados Unidos y hasta abarcó algunos librepensadores religiosos de Latinoamérica.

Una paradoja es el poco interés por la continuidad de la heterodoxia hispana (incluso en el contexto del mito histórico sobre el arrianismo) si tenemos presente que en la España visigoda el arrianismo estaba vigente como religión oficial hasta el año 587 (es decir, durante más años que en otros reinos germánicos) y después de la derrota del arrianismo algunas corrientes heterodoxas (por ejemplo, el adopcionismo) sufrieron una influencia considerable del arrianismo visigodo, ya que sus seguidores clandestinos se mantenían en el seno de la Iglesia de España². El estudio clásico de Marcelino Menéndez y Pelayo sobre los heterodoxos españoles contiene un material que mantiene su valor hasta ahora; con todo, no ofrece ni una

² Aquí no cabe lugar para justificar el mismo hecho de la pervivencia del arrianismo en la Península Ibérica, pero vale la pena indicar el artículo de Manuel Cecilio Díaz y Díaz sobre la liturgia visigoda, donde, además de otras cosas, se trata de la antipatía del Papa Gregorio VII a la liturgia española que no contenía partes substanciales de la liturgia romana. Todo eso sugiere que hasta cierto punto los españoles habían practicado otra especie del catolicismo, diferente del de la iglesia romana hasta incluir algunos puntos arrianos o arrianizantes (Díaz y Díaz M.C., pp. 61—67). También vale la pena prestar la atención al trabajo de J. N. Hillgarth, sobre la coerción en el proceso de la conversión de los españoles al catolicismo y también que en la región de la meseta en España se encontraba hasta al siglo XI el número considerable de los obispos con los nombres visigodos, considerados un riesgo en la prolongación de ciertos rasgos arrianos en la práctica religiosa cotidiana en los tiempos tanto antes como después de la Reconquista (Hillgarth J.N. “Popular Religion in Visigothic Spain”, *Ibidem*, pp. 3-60).

concepción más o menos acabada sobre la continuidad de la tradición heterodoxa en España a partir del período romano y visigodo y hasta la época de la Ilustración.

Si hablamos de las corrientes antitrinitarias (o simplemente no trinitarias), debemos tomar en cuenta que la sobrevivencia del arrianismo como herejía parece más bien la del mito histórico que nació, se plasmó y desarrolló alrededor de los rumbos no-niceístas, calificados como “arrianos”. Por eso hay que delimitar los puntos esenciales que formaban parte del mito histórico del arrianismo como de un modelo analógico aplicable en la hermenéutica.

0.1. Problema del arrianismo en España visigoda y medieval en el contexto del arrianismo latino y bárbaro. El problema de la continuidad.

El arrianismo godo (incluido el germánico) se formó en el seno del arrianismo latino, gracias al cual los arrianos germánicos crearon y plasmaron su sistema desde los términos teológicos y que resultó una estrategia para que los germanos arrianos se identificaran desde la oposición binaria “propio vs. ajeno”, basándose tanto en la terminología bíblica, que, como creían los arrianos latinos, fue tergiversada en el Concilio Ecuménico de Nicea, como en el sistema de los términos y nociones eclesiásticas. Ese sistema terminológico formó en los arrianos germánicos la conciencia y la identidad muy diferente, que contribuyó al logro de una posición distinta en la sociedad tardorromana y en la Iglesia post-nicena. En este caso me parecen muy importantes las observaciones de Michel Meslin, quien se apoyó en las fuentes arrianas del Occidente latino, para concluir que los arrianos latinos tenían consciencia de su posición como de “minoría fiel” a la fe verdadera. Aunque en los primeros tiempos no se presentaran como separados de la Iglesia que aceptó los dos primeros concilios ecuménicos

(de Nicea y de Constantinopla), los arrianos germánicos fueron juzgados como apóstatas. Ellos no se separaban de la mayoría de sus hermanos en Cristo y luego no pensaban que se habían apartado de la Iglesia católica, sino que se quedaron en ella. Se consideraban como los guardianes de la tradición teológica conservadora, que se basaba exclusivamente en la Biblia y buscaba la fuente de su propia identidad sólo en la Escritura Sagrada o en la terminología producida por las traducciones de la Escritura en griego, latín y godo.

Hay que notar especialmente el carácter original del pensamiento arriano latino. La tradición católica representada por San Atanasio de Alejandría hacía alusión al carácter secundario de esta corriente religiosa, porque los obispos Ursacio de Singiduno y Valente de Mursa, según los comentarios de Atanasio, aprendieron esa doctrina de Arrio mismo cuando él estaba en exilio en las regiones del Danubio. Este juicio, el de considerar el arrianismo latino como una corriente menor, emerge como estereotipo en la tradición académica. Pero tenemos muchas más razones para pensar que los hombres de Iglesia arriba mencionados en verdad eran portavoces de una tradición teológica más antigua y más conservadora, enraizada en el Occidente latino y desarrollada independientemente de Arrio mismo. Sólo conforme a una coincidencia de circunstancias sus creencias concordaron con las de Arrio.

Para Wolf Liebeschuetz el arrianismo se convirtió en parte inseparable de la identidad étnica de los pueblos germánicos. Pero surge una pregunta muy justa ¿hasta qué punto esa identidad fue “arriana” y en qué sentido? ¿Acaso no reproducimos nosotros los modelos y los lugares comunes usados por los polemistas católicos para representar a sus adversarios caricaturizados a todas luces? ¿O acaso no trasladamos mecánicamente las realidades del Egipto del siglo IV al mapa de Europa y de África de Norte de los siglos V y VI? Sin duda el arrianismo del Occidente bárbaro aparece multiforme ante nosotros. Como religión recorrió una distancia muy larga – desde la subordinación moderada de Ulfilas a la

afirmación que el Hijo de Dios difiere por completo del Padre (esa afirmación fue bastante típica para los polemistas vándalos y burgundios). Pero aquí vemos que su inclinación polémica general no fue establecer unas creencias específicamente “arrianas”, sino solamente rechazar el Símbolo Niceno que en su opinión era contraria a la verdad bíblica. El arrianismo de Egipto y de Medio Oriente resultó un producto de muchas reflexiones y razonamientos filosóficos que se remontan a Orígenes y a su discípulo Dionisio de Alejandría que trataban de entender la Revelación Divina por medio de la doctrina griega de Logos. En la tradición moderada del Occidente latino – presentada en siglo IV por Ursacio, Valente y Ulfilas – la clave consiste en la negación de la noción οὐσία. Parece muy característico que el rey vándalo Hunérico en su edicto del año 484 apelara a la autoridad de los concilios pro-arrianos en Seleucia y Rimini, que prohibieron a especular con los términos que designan la Esencia Divina, pero en verdad esa prohibición hacía imposible el desarrollo sucesivo del pensamiento teológico, sea en el ámbito arriano o en el niceno.

La negación de algunos términos impuestos por la filosofía griega no hacía a los arrianos del Occidente bárbaro indiferentes en la teología. Al contrario, el período a partir del siglo V se caracteriza con las disputas teológicas muy agitadas y acaloradas. Basta referirnos a las disputas entre San Agustín y Maximino, el obispo godo arriano, entre San Fulgencio de Ruspe y el rey vándalo Trasamundo y a las discusiones en la corte del rey burgundio Gundobado. En estas disputas los arrianos trataban la Escritura Sagrada como la única fuente de la fe y el único fundamento para razonar. Así los arrianos del Occidente mantenían tendencias de corrientes teológicas de los siglos II y III. También hay que subrayar que esas disputas eran exclusivamente en latín, mientras que el pensamiento polémico de los arrianos visigodos quedó igualmente plasmado en esa lengua. Todo eso atestigua una transformación cultural profunda que sufrió el mundo bárbarico, cuando la matriz

terminológica latina formó la consciencia religiosa de los representantes del cristianismo preconciliar, tanto romanos como bárbaros, reunidos en torno al mismo Cáliz.

0.2.El problema de la aplicación del “mito arriano” después de la Reforma.

El arrianismo después de su derrota oficial en los primeros concilios ecuménicos y después de su absorción en la España visigoda en 587 resurgió bajo el título de diversas herejías. Por lo menos así opinaban los historiadores católicos (presumiblemente los jesuitas), entre los cuales destaca Louis Maimbourg, que presentó la historia del arrianismo como una cadena espiritual ininterrumpida. Después de su derrota oficial en el Reino Lombardo el arrianismo se mantenía en la clandestinidad en diversas corrientes heréticas y al fin y al cabo resurgió en la Reforma, dejando sus huellas en Polonia y Transilvania. La corriente que, según la opinión de Maimbourg, parece la continuación directa y el heredero del arrianismo antiguo, es el socinianismo.

El uso del mote “arrianismo” para descalificar algunas corrientes religiosas hostiles a la Iglesia Católica se dio en la Edad Media (por ejemplo, en el caso de los cátaros). Sucesivamente el título del arrianismo se ha usado para designar cualquier doctrina heterodoxa que tocaba la divinidad de Jesucristo, aunque indirectamente, por eso debemos tener en cuenta que la mayoría de tales doctrinas “arrianas” no tenían casi nada que ver con las enseñanzas de Arrio de Alejandría. En particular, Martin Lutero, siendo siempre trinitario y respetando el símbolo niceno-constantinopolitano, fue sospechoso de arrianismo, porque trataba de evitar la aplicación de la terminología trinitaria comúnmente aceptada, prefiriendo las palabras más imprecisas como “la unidad” o “Dios”. En este sentido parece significativo que Bartolomé de las Casas, siendo arzobispo de Chiapas, llamó la atención sobre el carácter

supuestamente arriano de las enseñanzas de Lutero, mostrando su preocupación acerca de los focos del protestantismo en algunas ciudades de España, como una manifestación póstuma de la doctrina de Arrio, porque “al no ser inmediatamente sofocado, su llama hizo estragos por el mundo entero”. Así Bartolomé de las Casas postula (casi en la misma manera como lo hizo sucesivamente Louis Maimbourg) que el arrianismo no se perdió, pero existía clandestinamente en el seno de la iglesia gobernante bajo diversas formas dependiendo de las circunstancias y del tiempo.

Juan Calvino tampoco era antitrinitario, pero fue acusado como tal por Pedro Caroli, presbítero y profesor de la Universidad de la Sorbona. Los motivos para tal acusación eran las obras exegéticas de Calvino, donde hacía hincapié en la naturaleza carnal de Jesucristo, con todas las limitaciones propias de la humanidad. Calvino negaba unos de los credos de la iglesia antigua (como el Credo Atanasiano) y evitaba aplicar la terminología no bíblica (como “Trinidad”) en sus enseñanzas³. Pero después surgieron los anabaptistas, cuya inclinación hacia al antitrinitarismo ya parecía más evidente.

Miguel Servet ha sufrido una influencia del anabaptismo, con todo, elaboró un sistema antitrinitario propio a partir de sus minuciosos estudios de la Escritura sagrada. Louis Maimbourg consideraba que precisamente fue Servet quien revivió el arrianismo. Pero, a juzgar por su tratado por las tendencias doctrinales, resulta más evidente que la teología de Servet parezca más modalista que arriana. Sabemos que, según la teología modalista, no se distinguen Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque se consideran como una sola Personalidad, y “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo”, a su vez – son sólo los “modos” de esa

³ Con más detalles las controversias entre Caroli y Calvino se puede observar en la base de la excelente obra de Laurence O'Donnell: *Confronts Caroli's Calumny: The 1537 Trinitarian Controversy and its Ecclesiastical and Theological Significance*. URL: https://dl.dropboxusercontent.com/u/152474/Papers/Calvin_Confronts_Caroli_1537_Trinitarian_Debates.pdf

misma Personalidad. Pero si aplicamos el modelo soteriológico (no ontológico) a la doctrina de Servet, podríamos descubrir que el modelo soteriológico arriano no parece ajeno a su esquema. Las divergencias entre arrianismo y modalismo en lo que concierne a la divinidad de Cristo parecerán escasas si tomamos en cuenta que según muchas interpretaciones “Jesús” es nombre de hombre (es decir, la designación de la naturaleza humana), y los términos “Cristo” o “Hijo” refieren al mismo Dios. Así concluimos que la frase sobre Jesucristo como Dios manifestado en la carne puede interpretarse en el mismo sentido como los creyentes o los profetas pueden ser “divinos” o “dioses”. Así que vemos diversas interpretaciones de la teología alejandrina y de la exegética judía elaborada en las obras de teólogos cuya convicción estaba percibida como “arriana”.

Otro escritor digno de mencionar en este contexto es Juan de Valdés, notable erasmista y teólogo prominente. Los trabajos sobre él son innumerables, pero a nosotros nos parece muy interesante la interpretación de Marcelino Menéndez y Pelayo, quien considera a Valdés un “luterano cerrado en lo referente a la fe y un unitario en cuanto a la Trinidad” (Menéndez y Pelayo, 2018:4, 187 – 255) y hasta menciona el “arrianismo” de Valdés (Ibid. 240. 247), caracterizando el dogmatismo valdesiano. Aquí somos testigos de otra formación de un mito histórico sobre arrianismo pero no en la tradición ortodoxa, sino en la historiografía de los siglos XIX y de los principios del siglo XX, cuando aparecieron las obras fundamentales como la de H.M. Gwatkin donde se menciona la posibilidad de la permanencia clandestina del arrianismo o de las creencias arrianizantes bajo la sombra de la Iglesia oficial. No parece absurdo que en las obras de Valdés se encuentren opiniones que pudieran interpretarse como “subordinacionistas”, especialmente en lo que se refiere a Cristo como retrato y Revelador del Padre y sobre la imagen invisible de Dios en Jesucristo (que implícitamente supone la desigualdad esencial entre Cristo y Dios Padre). Hay que notar que

aquí podrían estar abiertos los paralelos tipológicos para comparar las peculiaridades teológicas del pensamiento de Valdés con el paradigma soteriológico de la teología ulfiliana –o, en un contexto más vasto, con la del arrianismo del Occidente, porque el tema de la salvación del hombre como obra de Dios Padre por la mediación de Jesucristo era típico para algunas fuentes arrianas.⁴ En Nueva España las tendencias vinculadas con la Reforma continuaban, y lo mismo se refiere a las tendencias unitarias o arrianizantes en las obras de escritores, poetas, teólogos y otros hombres letrados, cuyas creencias fueron calificadas y condenadas como heréticas. Uno de los problemas menos estudiados es el tema de la influencia hipotética de las construcciones teológicas de Juan de Valdés en el *Tratado de Apocalipsis* de Gregorio López; a ese tema planeamos dedicar el tercer capítulo de nuestra tesis.

0.3. El problema de los no trinitarios en Nueva España: acerca de la atribución de las ideas.

La peculiaridad en la historia del pensamiento heterodoxo en México colonial y poscolonial es la falta de una tradición firme, igual que en diversas partes de Europa durante la Reforma y de la Contrarreforma, como, por ejemplo, los dichosos “arrianos” (o “los hermanos polacos”) en Polonia, los socinianos en Italia del Norte y en Transilvania, los “arrianos” en Inglaterra. Hasta en España había sólo algunos, como Cassiodoro de Reina, que lamentaba la condena a la hoguera de Miguel Servet. Aunque hayan dejado una huella visible no formaron una tradición religiosa consecuente. Podemos decir, que en cierto modo siguen siendo actuales las palabras de Marcelino Menéndez y Pelayo: “Debo de confesar que, fuer

⁴ La escasez de fuentes auténticas respecto a la doctrina de los arrianos en Occidente merece una revisión muy minuciosa.

de las audacias de Servet y del misticismo de Molinos, ningún hereje español se levanta dos dedos de la medianía” y que estas palabras también son actuales para México. Con todo, en la época virreinal surgieron algunas personas que expresaban las ideas antitrinitarias o eran sospechosas de “antitrinitarias” o “arrianas”. Como lo admite Julio Jiménez Rueda, “el dogma de la Trinidad era frecuentemente discutido”, y los documentos del Tribunal del Santo Oficio, establecido en 1571 para inquirir sobre los delitos contra la fe lo confirman, demostrando la multitud de interpretaciones de las sagradas escrituras, expresión de la complejidad de la vida espiritual en Nueva España.

Destaca la figura del poeta Pedro de Trejo por sus reflexiones en torno al trinitarismo. Como observa Julio Jiménez Rueda, “en Trejo el misterio de la Trinidad fue una obsesión, como lo fue para los arrianos”. Su personalidad atrae mucho interés porque con este ejemplo vemos todas las dudas y las reflexiones de un hombre creyente, que trata de reconciliarse con la fe católica y al mismo tiempo, siendo muy familiar con el espíritu renacentista, expresaba muchas ideas, que podrían caracterizarse como “unitarias” o “arrianizantes”, y eso puede ser el resultado de sus intentos de intelectualizar la mística cristiana. Ya contamos con el estudio de Sergio López Mena acerca del Cancionero de Pedro de Trejo; de todos modos, nos animemos a presentar ciertos paralelos entre aquel y Gregorio López, quien a pesar de haber tomado con restricciones el dogma trinitario, trató de disimular sus dudas con la exegética forzada del *Tratado de Apocalipsis*, y con las tentativas de disimular las tendencias antitrinitarias de su fe él se había acercado a la estrategia de Pedro de Trejo.

Otro famoso hereje novohispano, Luis de Carvajal, conocido también bajo su mote “El Mozo”, pertenecía a los marranos, que atraían a sí las sospechas de judaizar el cristianismo. Su ejemplo nos parece significativo, porque gracias a Carvajal y a muchos otros

de sus correligionarios “el mito arriano” se transformó, porque empezó a incluir el aspecto “judaizante”. Las figuras de los arrianos históricos del siglo IV se consideraban como alineados con los judíos y el arrianismo mismo se ha percibido como “una provocación de los judíos” que tenía el objetivo de judaizar el cristianismo. Por supuesto, esas opiniones expresadas por los escritores católicos, no tenían nada que ver con la realidad histórica del cristianismo antiguo, y el estudio reciente de Raúl González Salinero lo confirmó.⁵ En todo caso, poseemos muchos indicios sobre la fe expresada por Carvajal y sus partidarios (publicados en el tomo 28 del Archivo General de la Nación),⁶ que nos permite concluir, que esto no sólo es una profesión del judaísmo adaptado hasta cierto grado para el ambiente cristiano, sino también una profesión de la fe enteramente unitaria en su espíritu. Sabemos que Luis Carvajal era un hombre muy educado, muy erudito en las Escrituras y en la literatura no sólo judía sino también cristiana. Su profesión de fe abre caminos para unos paralelos tipológicos con los antitrinitarios de Europa. Como quiera que sea, este problema merece un estudio especial del que carecemos hasta ahora.

0.4. La presencia de Arrio y el mito arriano en la literatura novohispana.

⁵ Raúl González Salinero. *Judíos y arrianos: El mito de un acercamiento inexistente*. URL: <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/508/606>

⁶ En la Guía general de los fondos del Archivo General de la Nación que se puede consultar en línea están las siguientes referencias sobre Luis de Carvajal en el grupo documental Inquisición: Volumen 126, expediente 12, año 1589, 131 folios entre los que están las declaraciones de Luis de Carvajal; vol. 1487, exp. 2, año 1589, fojas 12-232, primer proceso contra Luis de Carvajal, “El Mozo”, soltero, tratante, residente en México, natural de la Villa de Benavente en Castilla, hijo de Francisco Rodríguez de Matos y de doña Francisca de Carvajal, etc., por judaizante. El segundo proceso se encuentra en el tomo XII del lote de Riva Palacio; Vol. 4, exp. 16, año 1597, fojas 357-364 en donde consta el secuestro de los bienes de Luis de Carvajal por el Fisco de la Santa Inquisición de México; en el volumen 8, expediente 3, del año de 1593 a fojas 49-68 está la evidencia de que Luis de Carvajal vendió un indio chichimeca a Alonso de Nava, y que Luis de Carvajal ya estaba “reconciliado”; vol. 1489, exp. 1, año 1595, fojas 1-463, en que aparece el segundo proceso contra Luis de Carvajal, Mozo, soltero, reconciliado por este Santo Oficio por judaizante, natural de la Villa de Benavente en Castilla y residente en México, de generación de cristianos nuevos de judíos. Judaizante relapso pertinaz. Su primer proceso está en el exp. 2 del tomo XI del lote Riva Palacio. No hay tomo XIV de Riva Palacio, pero la numeración en Inquisición sí es continua. Ciudad de México.

El modelo de caracterizar cualquier doctrina herética que toca la divinidad de Jesucristo como “arriana” para descalificarla fue aplicado también por los teólogos y polemistas católicos en Nueva España. Juan de Palafox y Mendoza en sus *Tratados Doctrinales* habla de Arrio (entre otros) como de un hereje eterno y del arrianismo como un modelo para los futuros herejes. Todavía no vemos aquí un sistema entero y elaborado del “mito arriano”, pero hay elementos de esta construcción que posteriormente se conoció por la obra de Maimbourg. Sor Juana Inés de la Cruz toca el tema del arrianismo más directamente en su auto “*Mártir del Sacramento. San Hermenegildo*” conocida por sus tendencias veladas anti-protestantes. La obra de Sor Juana parece de mucho interés por su elaboración de la historia de la revuelta del príncipe visigodo Hermenegildo contra su padre, el rey arriano Leovigildo. Esa revuelta posteriormente fue representada por los cronistas visigodos católicos como el acto de la defensa de la fe católica contra las amenazas del rey herético. El príncipe Hermenegildo fue proclamado mártir. Sor Juana, glorificando la persona de Hermenegildo, demuestra su conocimiento de la tradición visigoda latina y hasta se entera en algunas particularidades del arrianismo visigodo. Teniendo en cuenta que el auto de Sor Juana fue dirigido contra los protestantes (especialmente en lo que toca al principio “*sola fe*”), podemos ver que la autora aplicó sus conocimientos profundos acerca de la época visigoda para colocar los elementos del “mito arriano” en nuevo contexto.

0.5. La actualidad del proyecto.

A pesar de la vasta historiografía sobre el arrianismo en el Oriente griego y las recepciones del arrianismo en las épocas posteriores (en Polonia, en Inglaterra, etcétera), el problema del “arrianismo” de Occidente latino y bárbarico queda menospreciado. Tenemos el trabajo

monográfico de Michel Meslin acerca de los arrianos en el Occidente latino, cuyas conclusiones merecen una revisión a la luz de los estudios contemporáneos. La única monografía sobre el arrianismo germánico es la de H.E. Giesecke *Die Ostgermanen und der Arrianismus*, que apareció en 1939 y envejeció considerablemente. Mientras tanto, muchas fuentes documentales a nuestra disposición merecen un análisis a la luz de nuevos enfoques historiográficos. Necesitamos un trabajo completamente nuevo que interpretaría el fenómeno del arrianismo latino y visigodo en el transcurso de su desarrollo histórico desde su surgimiento como forma alternativa del cristianismo pre-católico y hasta su transformación en mito histórico que interpreta todas las variaciones de la heterodoxia, no sólo en España altomedieval (el adopcionismo de Elipando, obispo de Toledo, las tendencias “arrianizantes” en las poesías y epopeyas españoles medievales) y renacentista (el supuesto “arrianismo” de Juan de Valdés y las concepciones antitrinitarias de Miguel Servet y de Cassiodoro de Reina), sino también en Nueva España, que es el objeto de nuestra atención especial, porque el descubrimiento de América fomentó inquietudes espirituales.

Contamos con la obra de Julio Jiménez Rueda *Herejías y supersticiones en Nueva España*, que será nuestro punto de partida. En esta gran obra extrañamos más páginas dedicadas al análisis del pensamiento de enjuiciados bajo sospecha de antitrinitarismo. Además, la obra de Jiménez Rueda, conforme con sus propias palabras, no es la solución final del problema de los heterodoxos en México colonial, sino un planteamiento de los problemas que se deben revisar y resolver en el futuro. Como dice él, “cada uno de los capítulos, que constituyen esta obra, daría materia para un volumen. El autor se ha propuesto abrir simplemente una brecha, que más tarde se encargarán de ampliar los eruditos en la materia. El material es abundante. Los papeles de nuestros archivos se hallan en espera del

estudioso que saque de ellos provecho necesario”⁷. Así que nosotros tenemos la intención de presentar la tesis presente como la continuación de las tradiciones de investigación establecidas por Julio Jiménez Rueda con muchas aplicaciones de los materiales de los archivos.

0.6. Los objetivos de la investigación propuesta

Para seguir los elementos básicos del establecimiento del “mito arriano” y de su desarrollo histórico e ideológico, planteamos las tareas siguientes:

- Revelar el carácter del “arrianismo” en España Antigua y en el Occidente Latino y Barbárico como el tipo distinto del catolicismo pre-niceno (que en verdad tenía muy poco que ver con el arrianismo de Arrio), usando todas las fuentes accesibles. Ese carácter reconstruido en la base de las investigaciones contemporáneas, aparece muy diferente en comparación con la imagen mítica representada en las obras apologéticas a partir de la época patristica hasta los tiempos de la Contrarreforma. Eso se discutirá en el marco del primer capítulo de la tesis.
- Demostrar cómo funciona el “mito arriano” en las obras polémicas y teológicas de los escritores católicos de la Nueva España; indicar los vínculos de las polémicas antiarrianas con las producidas en Europa para descalificar los movimientos protestantes. Caracterizar el problema (real o imaginario) de la influencia del judaísmo y de las prácticas judaizantes en el surgimiento de las corrientes no trinitarias de Europa (calificadas luego como “arrianas”) y demostrar las mismas tendencias en la Nueva España que no habían progresado. Analizar el ejemplo de

⁷ Julio Jiménez Rueda. *Herejías y supersticiones en la Nueva España* (Los Heterodoxos en México), p. xii.

los judaizantes novohispanos del siglo XVI representados sobre todo por la personalidad de Luis de Carvajal “el Mozo” quien inventó sus propias prácticas de judaizar basándose en las fuentes cristianas y al fin y al cabo pudo rebasar los límites estrechos del judaísmo, acercándose tipológicamente a las prácticas religiosas de los unitarios y socinianos de Europa Central. La herencia de Luis de Carvajal “el Mozo” es muy importante en la historia literaria de la Nueva España; así que parece pertinente caracterizar el ambiente intelectual y religioso, dentro del cual se habían formado las preferencias literarias y estéticas de Luis de Carvajal. Eso será el objetivo de nuestro segundo capítulo.

- Revelar las premisas para los pensamientos no trinitarios en la Nueva España, marcando como las fuentes posibles el quietismo místico y cristocéntrico de Valdés etcétera. Hemos tomado como ejemplo el *Tratado del Apocalipsis* escrito por el beato Gregorio López, el primer ermitaño novohispano, quien había sufrido una influencia considerable por parte de Juan de Valdés y su doctrina subordinacionista. Para poder fundamentarlo, hemos emprendido en el tercer capítulo de la tesis un análisis fundamentado y minucioso del *Tratado* de Gregorio López; la tarea de ese nivel todavía no se ha cumplido en la historiografía.
- Demostrar el desarrollo del pensamiento teológico de los visigodos a partir de la escuela de Ulfilas, demostrar el cambio profundo que sufrieron los visigodos en su cultura escrita después de la invención de la escritura, indicar el carácter excepcional de la cultura escrita para los godos, que adoraban la Biblia como un específico “icono verbal”. Mostrar cómo el mito histórico arriano sea cruzado con el mito histórico godo (sobre todo en lo que se refiere a la tradición épica de los mismos

visigodos, los elementos de la cual fue transmitida por los historiadores como Jórdanes) y cómo ese cruce histórico-semántico fue utilizado por Sor Juana Inés de la Cruz para formar una imagen idealizada del Reino visigodo arriano en su auto *Mártir del Sacramento, San Hermenegildo*. Se propone hacer un hincapié general en la divergencia entre la imagen del católico Hermenegildo, indeciso y vacilante, y las imágenes de su padre Leovigildo y los funcionarios arrianos del palacio real, cuyas características principales era la lealtad y la fidelidad, inseparable de la representación alegórica de España. Eso será la tarea que intentaremos cumplir en el capítulo IV de nuestra tesis.

0.7. Metodología de la investigación.

Además de los principios metodológicos tradicionales empleados en la crítica de las fuentes, se planea su interpretación a la luz de la hermenéutica analógica, desarrollada por Mauricio Beuchot. Este método de interpretación ayuda a evitar los extremos del positivismo y relativismo, creando un balance adecuado. Las construcciones analógicas son muy vigentes para explicar los fenómenos de muchos mitos históricos y para demostrar su lugar que ocupan en la mentalidad de las personas letradas. El “mito arriano” no parece excepción de esa regla.

La concepción clave que nosotros usamos para analizar los conceptos referentes a la idea del arrianismo en la polémica religiosa y en la literatura de los siglos XVI-XVII, es la concepción del mito histórico como la realidad mental que da sentido al proceso histórico en el medio de una sociedad humana. Los mitos históricos como tales surgen porque ninguna sociedad puede funcionar, si la mayoría de sus ciudadanos no se siente lista de salir en defensa de sus valores, someterse a sus reglas, seguir sus normas, tradiciones y costumbres; si la gente que forman parte de la población, no se siente satisfecha por la pertenencia a la

dicha sociedad como a su propia. Al contrario, cada sociedad se mantiene como valiente y resistente cuando sus ciudadanos se dan cuenta en el valor y en el sentido que atribuye a las normas sociales y a los valores tradicionales que deben de haber sido vigentes y realizables y a las tradiciones que no deben de haber perdido su significado. Mientras tanto, la realidad empírica tal como es, no puede servir de base para que surjan tales premisas y convicciones, porque la realidad, como regla, no corresponde con las expectativas de la sociedad – tanto las individuales como las colectivas. Como ha notado el filósofo ruso Grigoriy Knabe, la brecha que se ha producido por la divergencia entre las expectativas de la sociedad y la realidad empírica, podría ser llenada sólo por el medio de una creencia, que de hecho tiene poca diferencia con la fe religiosa (Knabe 1993, 450).

La sociedad confía en sus valores basándose en sus propias circunstancias vitales y al mismo tiempo rebasándolos y viviendo por arriba de aquellos. El contenido de aquella creencia que se encuentra “por arriba de las circunstancias vitales” y la imagen que se construye por aquella creencia – todo eso constituye el mito histórico como un fenómeno independiente.

Los mitos históricos, continúa Knabe, se caracterizan por una serie de los indicios siguientes: surgen como resultado de las condiciones de la vida pero no se deducen de ellas; están centrados en la conciencia colectiva y en este sentido poseen cierto grado de autonomía; los mitos manifiestan cómo se encarnan los valores tradicionales dentro de una sociedad concreta. Los mitos influyen de una manera activa en la conducta y la auto-presentación de las masas populares; a diferencia de los clichés propagandísticos que explotan los mitos por haber sido creados *ad hoc*, la influencia de los mitos históricos se basa en el entendimiento profundo de la peculiaridad de la mentalidad colectiva y en las estructuras estables sociales y psicológicas. Por eso se puede afirmar que la repercusión del mito histórico en la vida social

se manifiesta en los momentos críticos que se suman ideológicamente en los momentos concretos.

La materia mitológica del proceso histórico a veces puede ser evidente, pero a veces apenas perceptible. Por ejemplo, se pregunta Knabe, ¿en dónde en la vida cotidiana de la sociedad europea medieval, llena de ignorancia, violencia, hambrunas y epidemias, habrá encontrado su lugar el amor y el honor caballeresco, la fe cristiana fervorosa y el servicio incondicional basado en la idea del vasallaje? Uno se podría convencer que todo eso habrá de ser una fantasía usada en las novelas caballerescas, pero de todos modos no hay Medioevo auténtico sin tal representación ficticia. Hay muchas cosas inciertas en la representación de las Cruzadas, en las herejías populares y además el mito sobre el Medioevo creado por los escritores del Romanticismo, no resultó una pura ficción sino una imagen sublimada de la realidad; por eso esa imagen llegó a ser tan vigente en la época Moderna. La herencia de cada sociedad es la parte de su mito y, como consecuencia, de su historia (Knabe 1993, 451).

La iglesia aparece como el modelo de la sociedad que vive según sus propias leyes y según sus propios mitos que sirven como fundamento para definir su propia auto-presentación. Como elementos constituyentes de aquel sistema de mitos se usan los dogmas cristianos y la tradición. Analógicamente se forma y se presenta la imagen de un enemigo como alguien “ajeno”: un judío, un pagano, un musulmán. El lugar importante en ese sistema se ocupa el arrianismo como una “herejía por excelencia” o “herejía arquetípica” que, a pesar de ser condenada por el Primer Concilio Ecuménico, ha surgido posteriormente bajo diversas apariciones. La representación mitológica del arrianismo presupone la influencia clandestina del judaísmo como religión antitrinitaria con el objetivo de producir un movimiento no trinitario dentro del cristianismo; además, diversas prácticas religiosas que surgieron en la época de la Reforma y Contrarreforma se han calificado como “arrianas” o influidas por el

arrianismo; sobre todo nos referimos al erasmismo y a la doctrina de Juan de Valdés; esas corrientes tuvieron algún vislumbre en el suelo novohispano, aunque no han formado una tendencia estable; además no hubo premisas para calificar esas corrientes como “arrianizantes” (a diferencia de España, por ejemplo). Así que uno de las metas que perseguimos en el marco de la presente tesis es tratar de fundamentar el porqué de las dichas tendencias que se habían formado parte del “mito arriano” en Europa no progresaron en la Nueva España.

0.8.El contexto historiográfico de la investigación: el interés especial en torno a la heterodoxia religiosa de la Nueva España.

Durante todo el siglo XX, las disertaciones sobre las influencias de las corrientes heterodoxas de diverso género a la vida religiosa novohispana llegaron a ser una parte importante de las investigaciones históricas y filológicas en México. La secularización creciente, la guerra cristera y muchos otros factores llevaron a los investigadores a la necesidad de conocer la naturaleza social e ideológica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en México a partir del período novohispano. En este caso un lugar muy importante ocupó la cuestión de los heterodoxos que habían desempeñado un papel muy importante en la vida religiosa de la Nueva España a pesar de las persecuciones muy severas desatadas por la Inquisición. En las décadas 1920-1940 un grupo de investigadores y escritores de renombre han fijado el objetivo de investigar la presencia de los heterodoxos (judaizantes, alumbrados, luteranos, calvinistas etc.) en la vida religiosa novohispana. Los resultados de esas investigaciones se han sumado en el libro “Herejías y supersticiones en la Nueva España: Historia de los

heterodoxos mexicanos” de Julio Jiménez Rueda, cuyos propósitos siguen vigentes hasta el día de hoy porque allá se ha puesto la base para las investigaciones futuras.

Entre los investigadores importantes que han puesto mucha atención a los estudios de la heterodoxa religiosa en la Nueva España (como Julio Jiménez Rueda, Luis González Obregón, Alfonso Méndez Plancarte, Genaro Estrada y muchos otros) destaca la figura de Alfonso Toro Castro (1873 – 1952), quien, siendo un jurista de renombre y un historiador autodidacta, hizo un largo camino metodológico, pasando del positivismo hasta los principios de la antropología histórica, muy similares a aquellos que han elaborado los protagonistas de la “Escuela de los anales”. Entre otras cosas, él recopiló y paleografió los documentos inquisitoriales referentes a los judaizantes de la Nueva España; el resultado de sus investigaciones se ha reflejado en los dos volúmenes intitulados “La Familia Carvajal”, en donde mucha atención se ha dedicado a los contactos de Luis de Carvajal, el Mozo, con Gregorio López y a la atribución de las creencias religiosas de éste último.

Para nosotros Alfonso Toro tampoco es un narrador o novelista sino un investigador que aplicaba los métodos críticos en sus estudios, donde para fundar la veracidad de un hecho se habrá de tomar en cuenta los testimonios auténticos y comprobables. Aquí Toro formula los principios básicos de estudiar la fuente, que siguen siendo actuales: se debe tomar en cuenta el carácter principal o secundario de la fuente (un ejemplo es la traducción multigradual de las obras de Aristóteles conocidas en Europa medieval mediante las traducciones árabes), las peculiaridades del estilo y lengua, las interpolaciones y mutilaciones posibles de los copistas, que habrían podido ejercer influencia no sólo en características técnicas de un manuscrito sino también en la alteración mental, cuando un texto antiguo se adapta y se acomoda a las creencias religiosas de los siglos posteriores (Matute 1999, 71-72).

El segundo requisito para delimitar las perspectivas de la interpretación de un texto, es que sea comprobable,

y para esto es preciso conocer los medios de información de que se valió el testigo; si fue testigo presencial o autor de segunda mano; la excelencia de su memoria y de su juicio; su franqueza o hipocresía; el interés personal que pueda tener en desfigurar los hechos; su carácter, veracidad y posición social [...] Por lo que se ve que el papel del historiador es, en gran manera, semejante al de un juez encargado de examinar un testigo cualquiera (Ibid., 72).

Así vemos la influencia directa de la metodología de Charles Victor Langlois y Charles Seignobos, según la cual el historiador debe tener presentes todos los factores para llevar a cabo su interpretación, y esos factores deben ser no sólo naturales, sino también tener algo que ver con la mentalidad humana. Lamentablemente Toro no habla del enfoque psicológico con muchos detalles, pero nosotros podemos revelar el efecto de este enfoque en su obra *La Familia Carvajal*, donde queda claro que el conocimiento histórico tiene que apoyarse en el análisis psicológico que revela los hechos y las acciones de las personas concretas.

Todavía no nos queda claro, ¿por qué Alfonso Toro no sólo acudió al sujeto sobre el proceso de Luis de Carvajal “El Mozo”, sino también le dedicó una de las obras más significativas de toda su vida?. Según las palabras propias de Toro, él quiso polemizar con José Toribio Medina, que, a pesar de toda su erudición, cometió un error muy grave por confundir a Luis de Carvajal el viejo, descubridor, conquistador y colonizador del Nuevo Reino de León, con su sobrino Luis de Carvajal el mozo, que se había cambiado el nombre por el de Joseph Lumbroso, y “que atribuía al sobrino las hazañas del tío, afirmando que el primero había muerto en la hoguera, siendo así que murió a consecuencia de una enfermedad, en la cárcel de corte, a donde se le había trasladado, después de que había sido sentenciado y

reconciliado por el Santo Oficio” (Toro 1944:1, 8). Pero podemos suponer que el interés particular respecto a la figura de Carvajal fue determinado por otros factores, y sobre todo por las investigaciones monumentales de Vicente Riva Palacio. Me refiero sobre todo al *Libro Rojo*, cuyo coautor era Riva Palacio, y dedicó algunos capítulos de esta obra al proceso de la familia Carvajal (Ortiz Monasterio 2004, 102-103). Es importante notar que en este trabajo Riva Palacio abandonó muchos estereotipos de la Inquisición que eran típicos para formar la “leyenda negra” de Inquisición española, pero, por otro lado, él delimitó la estrategia intolerante del Santo Oficio respecto al judaísmo y protestantismo, postulando el problema muy importante sobre la existencia de las diversas corrientes heterodoxas en Nueva España que también formaban una parte considerable de la sociedad mexicana colonial. El proceso de Luis de Carvajal fue presentado con muchos detalles históricos interesantes y con la amenidad propia de las bellas letras, todo con un abundante apoyo documental, lo que se refleja en los episodios referentes al proceso de Carvajal. Como señala José Ortiz Monasterio, “Riva y los otros autores de este libro eran expertos en ofrecer al lector toda una gama de marcas de autenticidad que daban verosimilitud y colorido de verdad a sus textos, así [...] para el científico El libro rojo será literatura, pero para la inmensa mayoría de los lectores funcionará como historia” (Ibid., 104).

Por eso podemos creer con razón que para Alfonso Toro la primera fuente del conocimiento acerca del proceso contra la familia Carvajal podía ser la obra de Riva Palacio, tanto *El libro rojo* como otros trabajos. Toro heredó el carácter generalizador de estas obras igual que la manera atrayente de la narración. Él llegó a la conclusión de que Riva Palacio, y posteriormente José Toribio Medina, abrieron el camino para mejor conocimiento de las funciones del Santo Oficio en la Nueva España. Alfonso Toro fue de los primeros que declaró la necesidad de estudiar las fuentes inquisitoriales para dar una mejor aportación en investigar

muchos aspectos de la vida cotidiana en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, dado que los procesos inquisitoriales contenían los inventarios de los bienes muebles e inmuebles secuestrados de los acusados, Toro lo usaba como fuente inestimable para investigar la vida cotidiana de la población novohispana, la divergencia social adentro del pueblo, la producción y la circulación de los objetos de uso corriente, “para conocer no sólo la vida espiritual de aquellas gentes, sino asimismo un grandísimo acervo de noticias sobre indumentaria, mobiliario, herramientas, usos y costumbres, difíciles de hallar en otras países” (Toro 1944:1, 10). Las observaciones de Toro siempre han sido muy preciosas, porque él estuvo entre los primeros que notó el carácter multifacético de las fuentes inquisitoriales. También hay que notar que Alfonso Toro entrelaza en el lienzo de su narración muchos datos de los historiadores novohispanos para enriquecer su obra; entre aquellos historiadores destaca *La Historia de Nuevo León* compuesta por el Capitán Alonso de León y el General Fernando Sánchez de Zamora y publicada por Genaro García en 1909 en la serie “Documentos inéditos y muy raros para la historia de México”, de ahí Alfonso Toro sacaba las noticias poco conocidas acerca de la vida y carrera de don Luis de Carvajal el viejo como gobernador de Nuevo León. Utilizando estas fuentes y muchas otras, Toro hace un énfasis sobre la investigación histórica concreta, que examina una personalidad o el conjunto de las personalidades en el contexto de su época. Hasta una lectura muy rápida de su obra nos convence que Alfonso Toro aplicó en su trabajo los hallazgos metodológicos de diversas disciplinas para crear su obra sintética, que combinaba en sí la narración literaria igual que la *acribía*, o exactitud de la investigación histórica. Todo lo que Toro propuso en su discurso metodológico arriba mencionado, él lo aplico en su trabajo, sintetizando los datos de diversas disciplinas, tales como arqueología, filología, historia del arte y geografía y presentando un enfoque interdisciplinario, cuyo primer objetivo era investigar la psicología

social de un hombre virreinal que pertenecía a la minoría religiosa perseguida, pero al mismo tiempo formaba parte de la sociedad colonial multiforme.

El significado de Alfonso Toro en el estudio de la heterodoxia novohispana nos parece excepcional; paradójicamente su herencia sigue poco conocida hasta ahora; al margen cabe decir que hemos dedicado un artículo referente al método histórico de Alfonso Toro, de publicación próxima. Es muy importante señalar que en su libro *La Familia Carvajal* Toro postula una fusión entre las prácticas judaizantes y la actividad espiritual de Gregorio López, cuya filiación religiosa sigue incierta (si nos basamos exclusivamente en la argumentación de Alfonso Toro), porque no todos los argumentos propuestos por él resultaron convincentes (los analizaremos en el capítulo III de la tesis). De todos modos, el lugar que ha ocupado Alfonso Toro en el estudio de nuestro tema nos parece de mucha importancia, porque el historiador zacatecano inspiró a Julio Jiménez Rueda a emprender una investigación sobre la heterodoxia novohispana en el nivel más exhaustivo e integral. Al evidenciar el significado de Alfonso Toro, es factible después evaluar los logros de Julio Jiménez Rueda, Fernando Ocaranza, Artemio de Valle-Arizpe (quien de hecho se ha basado mucho en lo escrito por Toro) y de otros escritores que se han dedicado a investigar los casos particulares de los heterodoxos novohispanos.

CAPÍTULO I. EL DESARROLLO DEL MITO HISTÓRICO DEL ARRIANISMO EN LA ANTIGÜEDAD

I.1. Arriano / arrianismo. Palabras y representación

El término “arrianismo”, usado para designar ciertas corrientes en el cristianismo tardorromano, ha causado muchos malentendidos, a veces deliberados. A partir de la Antigüedad Tardía se ha utilizado “arriano” por los ortodoxos como un mote para designar a los heterodoxos que toman con reservas el dogma de la Trinidad o de la Divinidad de Jesucristo (Greg. Naz. *Or.* 21.22). Por eso, antes de empezar a deliberar sobre el arrianismo como un mito histórico muy estable en la polémica religiosa desde aquellos siglos hasta la época de la Reforma y Contrarreforma, resulta necesario clarificar las implicaciones semánticas de estos dos términos en diversos contextos históricos.

Como es sabido, la Iglesia antigua era extremadamente cristocéntrica: Jesucristo como Mesías y Salvador y su sacrificio de redención eran el núcleo de la fe y la práctica cristiana a partir de los primeros años de su historia, lo que justifica que “cristiano”, antes un adjetivo peyorativo, se convirtiera en autodenominación en el período apostólico: “En Antioquía los discípulos fueron llamados por primera vez cristianos” (*Hechos*, 11:26). En el siglo IV Atanasio de Alejandría declaró que en la conciencia de los “arrianos” Arrio substituyó a Jesucristo (Athanas., *Contra Arrianos*, I.2), esto era una hipérbole retórica para generar polémica, porque los “arrianos” nunca se refirieron a Arrio en sus obras o discursos polémicos, lo que se ve en textos de Auxentio, Maximino y otros obispos heterodoxos.

En los primeros discursos de Atanasio el término “arriano” tenía un uso local en Alejandría para referirse a los seguidores del presbítero Arrio. Más tarde el término se generalizó para referirse

también a los obispos y clérigos en Siria y en el Asia Menor que apoyaron a Arrio durante el conflicto de la iglesia de Alejandría; aunque estos últimos no se llamaban “arrianos”, sino “eusebianos” (οἱ περὶ τὸν Εὐσέβιον), es decir, las personas agrupadas alrededor del obispo Eusebio de Cesaria, pero fueron asociados con Arrio y se les acusaba de herejes [Gwynn, 2007].

Ni Eusebio de Cesaria ni Eusebio de Nicomedia, ni otros obispos del Medio Oriente encontraron en la doctrina de Arrio “novedades heréticas”. De esta manera podemos afirmar que las enseñanzas de Arrio se encontraban incluidas en un contexto más amplio de las doctrinas cristianas de los siglos anteriores.

Cuando el hijo de Constantino el Grande —Constancio II— tomó el poder y Atanasio de Alejandría fue mandado al exilio, la discusión teológica se radicalizó, y la designación “arrianos” se aplicó con más amplitud para todo tipo de oponentes en el terreno religioso. Esa radicalización teológica fue predeterminada por los asuntos políticos, porque las acusaciones presentadas contra Atanasio se referían a los abusos administrativos de su episcopado. Al mismo tiempo, las doctrinas del presbítero Arrio (excomulgado por el Primer Concilio Ecuménico) eran poco conocidas fuera de Alejandría y su influencia en los clérigos de otras jurisdicciones era insignificante. Los obispos asistentes al Concilio eclesiástico local de Antioquía en el 341, calificados como “seguidores de Arrio”, escribieron al Papa Julio para manifestar que tal calificación era injusta e incorrecta, porque “los obispos no pueden ser seguidores de un presbítero” (Atan. *De synodis*, 22). Atanasio estableció las reglas de discusión e interpretación, por eso las reclamaciones de los demás obispos fueron desestimadas. Pero eso fue la razón principal, según la cual la designación “controversia

arriana” fue criticada por los investigadores de los últimos decenios como equivocada, por simplificar toda la diversidad de los debates teológicos de la primera mitad del siglo IV.¹

Así que resulta claro que Atanasio no sólo introdujo a la polémica teológica el concepto del “arrianismo”², sino también estableció las reglas secretas del discurso que predeterminó la comprensión de este concepto en la historia posterior de la Iglesia. Por eso resulta evidente que la percepción de las creencias “arrianas” condenadas como heréticas más bien fue predeterminada por las construcciones polémicas de Atanasio que por las doctrinas de Arrio mismo y sus discípulos.

Los métodos hermenéuticos usados por Atanasio para mostrar las creencias de Arrio a sus lectores parecen bastante tendenciosos y específicos. La mayoría de aquellas obras, especialmente las famosas *Orationes contra arrianos*, fueron escritas después de la muerte de Arrio, es decir, más bien parecen desenmascaramiento póstumo que la polémica objetiva e imparcial. Atanasio no cita prolijamente las obras de los autores arrianos, intenta sistematizar y resumir las opiniones que él atribuía a Arrio y sus partidarios. No evaluaremos el contenido polémico del discurso de Atanasio (Heil, 2008 y Gwynn, 2012), pero subrayaremos los rasgos básicos de la polémica y estrategia hermenéutica de Atanasio, que determinaban la formación y el desarrollo del “mito arriano” no sólo en la Antigüedad Tardía, sino también muchos siglos después.

¹ Nos referimos a la obra colectiva de Barnes y Williams, donde se han resumido todas las investigaciones acerca de los enfoques terminológicos de las controversias del siglo IV (Barnes y Williams, 1993).

² Aquí se trata sólo del concepto de la doctrina de Arrio, porque la misma palabra “Ἀρειανισμός”, que supuestamente dio el inicio a los términos “arrianismo” (“arianism”, “Arrianismus” “l’arianisme” etc.) en los idiomas modernos, apareció sólo después de la muerte de Atanasio en un opúsculo de San Gregorio Nazianzeno (Greg. Naz., Oratio 21.22). Atanasio sólo se refirió a unas “creencias de Arrio” (τὰ φρονήματα τοῦ Ἀρείου o simplemente τὰ τοῦ Ἀρείου) o a la “blasfemia de Arrio” (βλασφημία τοῦ Ἀρείου) sin introducir un concepto íntegro como tal (Markschies, 2000, pp. 99-195).

Según los argumentos de Atanasio, los arrianos negaban la única esencia del Hijo de Dios con Dios Padre. El Hijo no es igual a su Padre según su divinidad, él no es eterno ni inmutable por ser creado por el Padre, y como la creatura más perfecta del Padre, él fue creado ἐξ οὐκ ὄντων, o *ex nullis exstantibus*, es decir, de nada, por eso salió una frase atribuida a Arrio, según la cual “era el momento cuando el Hijo no era” - ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, y por consiguiente, el Padre no siempre era Padre. Tampoco el Hijo es omnisciente como el Padre, porque no tiene la visión y la comprensión ideal de todas las cosas a diferencia del Padre. Pero de esto no resulta que Arrio no creía al Hijo como Dios. Por cierto, Arrio habla del Hijo como Dios, pero no por excelencia sino por participación, porque la esencia divina del Padre fue compartida con el Hijo, pero como creatura, el Hijo es único y no comparable con otras creaturas³. Arrio se basa en la posición de la división extrema entre Dios perfecto y su creación, y el único mediador entre Dios y el hombre resultó el Logos encarnado, Dios por participación con el cual Dios Padre compartió su divinidad. Atanasio trata de derrumbar este esquema de salvación, diciendo que, si el Hijo es nada más que una creatura según Arrio, resulta que Arrio adora a una creatura, es decir, cae en la idolatría (Atan. *Contra Arrianos*, III.16).

El monoteísmo estricto que querían establecer los arrianos se viola por el reconocimiento del estatus divino de Jesucristo (aunque este estatus resulte posible por participación) y al mismo tiempo por el reconocimiento del estatus distinto del Hijo que no es igual en la comparación del Padre. Así que resulta, según San Atanasio, que la tentativa de los arrianos de concordar la atribución de la divinidad esencial al Hijo con la encarnación temporal del Hijo no es válida. La misma invalidez atribuye Atanasio al método hermenéutico de Arrio y sus seguidores, afirmando

³ El resumen básico de las doctrinas de Arrio fue expuesto por Atanasio en los primeros capítulos de su obra más importante acerca de este tema (Atan. *Contra Arrianos*, I-II).

que las referencias de Arrio a la Escritura y a los padres de Iglesia de épocas anteriores (sobre todo a Dionisio de Alejandría) no son correctas y se basan en sofismas. Paradójicamente la misma evaluación de las creencias de Arrio prevalecía en las obras de los investigadores del siglo XIX, sobre todo en el trabajo de Henry Melvill Gwatkin que inició los estudios académicos sobre el arrianismo. Al evaluar el método hermenéutico de Arrio, Gwatkin siguió las indicaciones de Atanasio y afirmó que la doctrina de Arrio consistía en especulaciones teóricas sin raíces en la tradición previa del cristianismo (Gwatkin, 1900, p. 266). Las investigaciones más modernas indicaron que esta visión no es justa. Basándonos en los restos de las obras de Arrio, tratemos de delimitar algunos de sus métodos hermenéuticos que lo unieron con la tradición cristiana anterior. Así el mito del “arrianismo” compuesto por Atanasio se reflejará con más claridad.

1.2. Hermenéutica teológica de Arrio a la luz de la tradición cristiana anterior

La dificultad del estudio del pensamiento de Arrio (y de los representantes de varias creencias marcadas como “arrianas”) consiste en la escasez de fuentes primarias, y además, la mayoría de las palabras auténticas de Arrio se conoce a través de la interpretación teológica de Atanasio. La herencia de los arrianos de generaciones posteriores (supuestamente del siglo IV y de los siglos V-VI en el Occidente bárbaro) la conocemos un poco mejor. Podemos rastrear la continuidad directa en la hermenéutica que se remonta no sólo a Arrio y su escuela, sino también a los escritores cristianos de los siglos II-III (especialmente en lo que se refiere a la posición del Hijo como el Logos encarnado). Por supuesto, no podremos dibujar un panorama completo de las creencias de Arrio en el contexto de los debates teológicos (eso merecerá un estudio distinto o más bien una serie de estudios). Nos basta sólo señalar los puntos que delimiten el lugar de Arrio y los “arrianos” en el contexto de la tradición exegética anterior y muestren el carácter ficticio del “mito arriano”

creado por Atanasio y recibido y adoptado en los siglos posteriores. Pensamos que Atanasio fue el creador del “arrianismo” como un mito histórico-teológico y el forjador del entendimiento que de este concepto se tuvo tanto en el Oriente griego como en el Occidente latino.

Arrio expresa la idea de Dios en su carta al obispo Alejandro (antecesor de Atanasio en la sede episcopal) (Atan. *De synodis*, XVI). Ahí explica el concepto del “monoteísmo monarquista” de Dios Padre que es único inengendrado, único invisible y no tiene inicio (ἀγέννητος, ἀίδιος, ἄναρχος). Esos adjetivos son comunes tanto en la tradición cristiana de los siglos II-III, como la posconciliar. También Dios Padre se califica como “único verdadero”, “único inmortal”, “único sabio” y “único soberano”. El uso de esos adjetivos no es exclusivo de Arrio; están arraigados en la terminología doxográfica de las Escrituras. Por ejemplo, el adjetivo “único verdadero” (μόνος ἀληθινός) se originó en la “oración de Jesucristo, el Sumo Sacerdote” (Juan 17:3), donde rinde adoración al Padre Celestial y añade que “ha llegado la hora: da gloria a tu Hijo para que tu Hijo te dé gloria”, y la glorificación del Hijo de Dios por su Padre es necesaria, porque “en esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesús el Mesías”⁴ (αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν). La posición subordinada del Hijo frente al Padre es obvia, igual que se ve con toda la claridad el trabajo salvador del Padre mediante su Hijo Jesucristo. Los epítetos como “único que tiene inmortalidad” (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν) y “único soberano” (ὁ μόνος δυνάστης) se remontan a un fragmento de la Primera Carta a Timoteo (6:15-16) que interpretó un papel muy importante en el desarrollo de la himnografía y litúrgica cristiana, donde dice: “hasta que aparezca nuestro

⁴ La versión castellana de la Escritura la citamos según la edición: *La Biblia de nuestro pueblo*, texto: Luis Alonso Schökel, adaptación del texto y comentarios: Equipo Internacional, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2007. La edición griega del Nuevo Testamento se cita según la 28 edición de *Novum Testamentum Graece* de Eberhard Nestle y Kurt Aland disponible en línea: <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>.

Señor Jesucristo, quien será mostrado a su tiempo por el bienaventurado y único Soberano (ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης), el Rey de reyes y Señor de señores (ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων), el único que posee la inmortalidad (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία), el que habita en la luz inaccesible, que ningún hombre ha visto ni puede ver”. Así vemos que Arrio no sólo se limita en calificar a Dios Padre como “inmortal” o “Señor” o “soberano”, que son lugares comunes de toda la literatura cristiana, sino sigue con mucha cautela las frases bíblicas para construir su propio discurso. Parece evidente que la característica de Dios Padre como el “único sabio” repite el pasaje del último verso de la Carta a los Romanos (Rom. 16:27), que se corona con una fórmula doxológica “μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας” (A Dios, el único sabio, por medio de Jesucristo, sea dada la gloria por los siglos de los siglos). En la calificación que Arrio hace de Dios como el “único bueno” detectamos una huella de la escritura de Marcos cuando cita las palabras que Jesús dijo a un joven rico “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno fuera de Dios” (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, más correctamente se traduciría “no hay ningún bueno sino sólo Dios”) (Marcos 10:18).

Hay que subrayar que los epítetos arriba mencionados se aplican no sólo a Dios sino a Dios Padre. Arrio usa estos epítetos que en su contexto evangélico pertenecen sólo a Dios Padre que se presenta como una Persona transcendente y no idéntico a su Hijo unigénito, que se describe en los fragmentos evangélicos arriba citados, como una Persona distinta del Padre, y los pasajes doxográficos más antiguos del Evangelio confirman esa cristología primitiva. La oración de Jesucristo dice del conocimiento de “el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesús el Mesías”, y el Rey de los reyes (ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων), es decir Dios Padre, es el único que sabe de la segunda venida del Señor Jesucristo; se deduce que este conocimiento pertenece sólo a Dios Padre y está oculto a Jesucristo. El verso final (o el verso doxológico) de la Carta a los Romanos

muestra que Jesucristo es nada más que un medio para glorificar a Dios Padre. Jesús rechazó las palabras del joven rico que le llamó “bueno”, al reconocer que tal epíteto podría ser aplicado sólo a Dios Padre, que es el “único bueno”.

Arrio intenta describir a Dios como “Dios de la ley y los profetas”, que dirige la historia de su pueblo elegido. En este caso la idea de que Dios ejerce su voluntad sobre su pueblo a través de los mediadores entre Dios y los humanos. Tal idea nos ayuda a comprender la intermediación como tal, que parece muy importante para la visión de la historia y para la idea de la salvación. Atanasio dice que, según Arrio, Dios llevó a su pueblo desde Egipto a Israel, la tierra prometida, y le dio la ley por intermediación de Moisés. (Atan. *Contra Arrianos*, II.27). Pero al mismo tiempo Arrio dice que Dios puede actuar de la misma manera con Cristo – aunque no hombre ordinario, como Moisés, sino “menos divino” que Padre. Esa conclusión encontró una objeción muy severa de Atanasio.

Podemos ver que la idea de Cristo como el mediador supremo parece una consecuencia lógica y normal del concepto de la intermediación que ha atraído la atención de muchos autores cristianos tanto antes de Arrio como después de él. Cuando Dios ha usado como intermediarios a los ángeles o las personas elegidas se ha debilitado (aunque sea relativamente) la contradicción entre Dios inmutable e infinito y el mundo limitado y sujeto a cambios. En los libros del Antiguo Testamento podemos encontrar muchos ejemplos de la palabra de Dios, del Espíritu de Dios o del sople de Dios, como las fuerzas intermediarias para conseguir el orden, como la manifestación de la energía activa del Creador (por ejemplo: “por la palabra del Señor se hizo el cielo, por el aliento de su boca las constelaciones”. *Salmos*. 33:6). Pero la cuestión es si hablamos de las entidades distintas a Dios (como los ángeles, los arcángeles o algunas manifestaciones divinas personalizadas) o de algunas calidades de la actividad creadora de Dios. Entre los escritores

cristianos hubo discrepancias sobre esto. Por ejemplo, Marcelo de Ancira que era opositor de Arrio y tenía mucho que ver en sus posiciones con Eusebio de Cesaria⁵, no habló de la Palabra de Dios o de Sabiduría de Dios como de unas substancias preexistentes que poseerían una dignidad distinta del Padre. A pesar de sus discrepancias, Arrio y Atanasio coinciden en que la Palabra o la Sabiduría de Dios representan una entidad espiritual distinta al Padre, aunque sean su manifestación (el desacuerdo entre ellos era la calificación de esta entidad como “igual al Padre” o “inferior al Padre”). Ambos oponentes se basaban en el Nuevo Testamento para interpretar correctamente el Antiguo Testamento, pero llegaron a distintas conclusiones.

La aplicación del término “palabra” (λόγος) en el Evangelio según San Juan y “sabiduría” (σοφία) en la Primera Carta a los Corintios (I Cor. I:24) como las designaciones de Cristo preexistente, formaron la base hermenéutica para crear el concepto de una entidad divina (pero no sólo de un atributo divino) que era el intermediario entre Dios y el mundo tanto en el proceso de la creación como en la actitud divina en la historia que se descubre como la realización de los planes divinos para perfeccionar el mundo. Según los primeros versos del Evangelio de san Juan, esta Sabiduría de Dios se encarnó en la persona de Jesucristo. Para los exégetas cristianos de los primeros siglos surgió la cuestión sobre la naturaleza substancial de Logos o de Sofía. Gracias a los datos de Eusebio de Cesaria, sabemos que Arrio mismo en su carta a Eusebio, obispo de Nicomedia, llama al Hijo Preexistente “πλήρης θεὸς μονογενής”. Literalmente eso significa “pleno Dios unigénito” (Theod. *Hist. Eccl.* I.5). Resulta fácil entender que esa frase está construida de las palabras usadas en el Evangelio según San Juan, sobre todo en sus primeros versos, que se conocen como el primer modelo de la cristología primitiva neotestamentaria. Según el modelo de San Juan, el Logos de Dios se llamó “Dios” aunque no en el sentido propio (en el Evangelio la palabra θεός

⁵ Sobre las creencias de Marcelo de Ancira y las colindancias entre Marcelo y Eusebio véase Drecoll 2013.

que se refiere al Logos de Dios, se usa sin artículo - καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος), al Logos se le atribuye la calidad del “unigénito” (μονογενῆς) según Jn. 1:14 (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) y la calidad de “lleno de gracia y verdad” (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, donde la palabra πλήρης puede significar según el contexto tanto “pleno” como “lleno de algo”). El fragmento Jn. 1:18 muestra el ejemplo más significativo de la *teofanía* neotestamentaria, donde el Logos encarnado se presenta como el “unigénito Dios”. La Biblia Latinoamericana nos ofrece la siguiente traducción: “Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre, Él nos lo dio a conocer”, mientras que el *Vorlage* griego dice: “μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο”. Arrio no tenía dudas de que “la Palabra de Dios” encarnada en Jesucristo era θεός, es decir, su carácter divino es obvio. Pero aquí Arrio pone una distinción entre Dios Padre que es el único Dios por excelencia y el Logos que es “unigénito Dios”, y este epíteto no puede aplicarse al Padre, porque Dios como tal siempre es ἀγέννητος, es decir, “inengendrado”. La idea sobre la divergencia entre Dios Padre y Jesucristo también puede ser inspirada por el fragmento del Jn 17:3 ya mencionado, donde dice del “único Dios verdadero” y de Jesucristo, enviado por el Padre. Sin duda, para Arrio es Dios, pero hay que distinguirlo del Padre que es sólo y único Dios verdadero, ἀληθινὸς θεός. A diferencia del Prólogo, esa distinción tiene un carácter más específico y matizado, aquí se pone el problema de las relaciones entre la Palabra (Logos) y el Padre, entre Dios (la palabra θεός sin artículo) y el “verdadero Dios”, que después llegó a ser el objeto de diversos ejercicios en la hermenéutica teológica. Arrio mismo se quejaba en su carta al obispo Eusebio de Nicomedia de que él y sus partidarios eran perseguidos por creer que “el Hijo tiene inicio, pero Padre no lo tiene” (Ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστιν – *Theod. Hist. Eccl. I.5*), pero eso es nada más que un desarrollo lógico de un pensamiento sobre la diversidad ontológica entre Padre e Hijo que se deduce inmediatamente del contexto evangélico.

Diversos fragmentos de la Escritura están tomados como unos “ladrillos” semánticos para construir un “edificio” exegético, pero con diversos resultados. Es notorio un fragmento del libro de los Proverbios de Salomón, donde la Sabiduría dice de sí misma: “El Señor me *creó* como primera de sus tareas, antes de sus obras; desde antiguo, desde siempre *fui formada*, desde el principio, antes del origen de la tierra, no había océanos cuando *fui engendrada*” (Prov. 8:22). Cuando se dice de la Sabiduría como creada por Dios, se usa el verbo κτίζω, que literalmente quiere decir no sólo “crear”, sino también “edificar”, “construir” (en este sentido el verbo κτίζω difiere del otro verbo ποιέω, que tiene su propio valor semántico y en el discurso bíblico significa “crear de nada”); pero también se introducen los verbos θεμελιῶ - “formar” o más bien “moldear”. Y por fin, el verbo γεννάω, que en su contexto corriente se refiere al parto humano, significa “engendrar”. Como vemos, aquellos verbos, siendo semánticamente muy distintos, aquí están tomados como sinónimos, porque se refieren al mismo proceso, es decir – creación como un proceso de una idea o intención divina. La Sabiduría tiene a Dios como la fuente de su existencia, así que todos los tres verbos arriba mencionados se refieren a la misma realidad trascendente o divina, y los verbos, incluso el de ποιέω, que en el Símbolo Niceno se va a contraponer al verbo γεννάω, también se veía como un término técnico para designar el proceso del nacimiento divino, cuando el Logos divino nace a la realidad manifestada.

Dado que el Nuevo Testamento no da casi ningunas explicaciones acerca de las relaciones sustanciales entre Dios Padre y su Logos divino ni tampoco sobre el modo de procedencia del Hijo de Dios, todavía se quedan muchas oportunidades para crear sus propias interpretaciones sobre ese tema. Tanto arrianos como sus adversarios tenían sus fragmentos preferidos y entre ellos destaca el fragmento de la Primera Carta a los Corintios 8:6 ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ - “para nosotros

existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros”. Este texto se considera como “prepaulino”, es decir, manifiesta la cristología más arcaica en la historia paleocristiana, que intentaba presentar a Jesucristo como el mediador de la creación y de la redención. Como lo afirma Philipp Vielhauer, este fragmento es uno de los más arcaicos del Nuevo Testamento, incorporados posteriormente en el corpus de las cartas paulinas. Este fragmento afirma la unidad de Dios y el carácter supremo del poder del Padre. Según Vielhauer,

La aclamación εἷς (uno, lat. *unus*) es diádica (“uno solo es Dios: el Padre...; y uno solo es Señor: Jesucristo”) y 2) una doble locución preposicional añadida a cada miembro, que caracteriza a Dios como el creador del universo y meta de los que recitan tal fórmula (=cristianos, salvados), y a Jesucristo como mediador de la creación y de la redención <...> La aclamación como tal es una renuncia cristiana al politeísmo (los “muchos dioses y muchos señores”, v.5) y la proclamación del único Dios, accesible mediante Jesucristo (Vielhauer, 2003, p. 46 – 47).

El carácter distinto del Padre y de su Hijo mediador se enfatiza claramente en este verso, así que no sorprende que este fragmento llegó a ser muy reclamado en la exegética de los arrianos⁶. Según San Basilio de Cesarea, este fragmento fue usado mucho por Arrio en los primeros debates entre él y Alejandro (Bas. Caes. *Adversus Eunomium*, I.4). El texto pone el problema del estatus del Hijo de Dios no sólo en relación con Dios Padre, sino también con todas las cosas, porque si el Hijo hubiera estado fuera de “todas las cosas” que proceden de Dios (literalmente τὰ πάντα, que se puede entender como “todo el Universo” o “todas las cosas invisibles e invisibles”, como

⁶ Para más referencias véase el artículo de T.E. Pollard “The exegesis of Scripture and the Arian Controversy” disponible en línea: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2534&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF>

supuestamente se afirmará en diversos Símbolos de la fe), entonces resultaría que el Hijo representa otra realidad distinta de Dios que no procede directamente de Dios. No parece paradójica una suposición (aunque tenga sus propias contradicciones lógicas o teológicas) que el Hijo de Dios está incluido en el orden de “todas las cosas” que tienen su inicio en Dios Padre, pero al mismo tiempo Él mantiene su carácter único que le distingue de todo el orden de la creatura, siendo el único mediador por el cual “todas las cosas” proceden del Padre y reciben su manifestación. El Símbolo Niceno dirigido contra Arrio, afirma la misma posición cristológica y cosmológica, atribuyendo al Cristo preexistente la función mediadora en el proceso de la creatura divina, diciendo que “por quien todo fue hecho”.

Así que resulta claro que la atribución de los indicios de Dios al Hijo por Arrio tiene un carácter secundario: el Hijo se percibe como θεός, pero su θεότης (divinidad) no es innata, sino compartida. Este sistema exegético ha parecido poco compatible con algunas citas evangélicas, por ejemplo con Jn. 10:30 – “Yo y el Padre somos lo uno - ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν”, que ha podido resultar embarazoso para los arrianos. En la obra de Atanasio vemos que los arrianos tenían una explicación muy fina de este fragmento. Según los arrianos la unidad fundamental entre el Padre y el Hijo consiste en la armonía perfecta de la voluntad, y esa interpretación coincide con la “oración sacerdotal de Jesús” (Jn. 17:21) – “que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti; que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste”. Implícita en la interpretación arriana, la unidad de los creyentes con Dios parece logtable en el mismo sentido en que Jesús logró su unidad con el Padre; el Hijo llegó a ser igual al Padre gracias a su obediencia, y así se abrió camino para todos los seres humanos para lograr la igualdad manifestada en la unidad de voluntades (véase Pollard 1956/57; Rathakara Sadananda 2004, p. 118-130).

La igualdad de voluntades predetermina su carácter jerárquico y subordinacionista, porque la armonía y unidad perfecta de dos seres desiguales es posible sólo cuando el ser inferior se somete a la voluntad del ser superior. Esta idea de obediencia se basa en la misma “oración sacerdotal”, donde Jesucristo dice que él está encargado de cumplir la tarea que le encomendó el Padre: “Yo te he dado la gloria en la tierra cumpliendo la tarea que me encargaste hacer” (Jn. 17:4) y el mismo acto de entrega y de obediencia se manifiesta en las palabras de Jesús que dice: “Yo no pretendo hacer nada de mi cuenta [...], porque no pretendo hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió” (Jn, 5:30). La idea central para formar y desarrollar la concepción de la obediencia del Hijo se reflejó en el lenguaje de la Carta de Apóstol Pablo a los Hebreos: “y aunque era Hijo de Dios, *aprendió sufriendo lo que es obedecer, así alcanzó la perfección* y llegó a ser para cuantos le obedecen causa de salvación eterna” (Heb. 5:8-9).

No contamos con muchas evidencias acerca del papel del Hijo de Dios en la historia de la salvación humana vista por los arrianos, por eso no podemos hablar con certeza de la función metafísica que cumple el Hijo de Dios en el misterio de la “reintegración” de la creatura con su Creador. La pregunta principal que surge es si el Hijo de Dios llegó a su estatus del Hijo y a su igualdad de Dios por su obediencia o si es obediente por ser Hijo. Esta cuestión parece muy oscura y no cuenta con la respuesta directa hasta ahora.

Uno de los fragmentos bíblicos más usados por los arrianos era de Filipenses 2:5-11⁷, donde dice que Jesucristo “se hizo obediente hasta la muerte” por lo que “Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a todo nombre” y por eso la mayoría de los comentaristas arrianos afirma que los títulos “Señor” y “Dios” fueron otorgados al Hijo por el Padre gracias a la extrema fidelidad y obediencia. Este fragmento pertenece a los himnos más antiguos y se encuentra entre

⁷ Para más referencias véase Williams 1985, Hanson 1988, p. 21

otros textos “prepaulinos” incorporados a las epístolas de Pablo. Las palabras de la Carta a los Hebreos Heb. 1:8-9 (“Vemos, en cambio, a Jesús, que por la pasión y muerte fue algo inferior a los ángeles. Coronado de gloria y honor”) corresponden con otros fragmentos del Nuevo Testamento (sobre todo con Mc. 1:11 y 1 Tim. 3:16) donde Jesús se proclama como el Hijo de Dios.

Como observa Philipp Vielhauer, el carácter de Jesucristo como el hijo adoptivo se manifiesta en diversos fragmentos del Evangelio (sobre todo en el Evangelio según Marcos como en el más antiguo de los evangelios canónicos) y presupone tres fórmulas que son de adopción (“Tú eres mi hijo querido, en ti tengo mi complacencia”), de proclamación (“Este es mi hijo querido, escuchadle”) y de aclamación (“Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios”). “El orden de las tres escenas y la forma de las tres frases se corresponden con los tres actos de un ritual de entronización egipcio antiguo que como esquema literario se hallaba vivo en el entorno del cristianismo primitivo [...]: apoteosis, presentación y entronización propiamente dicha. Partiendo de este esquema se pone de manifiesto la ligazón conjunta de las tres escenas [...]: éste es declarado en el bautismo hijo adoptivo de Dios. En la transfiguración es proclamado y presentado en su dignidad como un ser terreno y celestial; al crucificado se le entrega el dominio del mundo, como lo manifiestan los milagros cósmicos en la crucifixión y la aclamación del pagano en representación del mundo” (Vielhauer, 2003, p. 363). Así pues podemos ver que los arrianos siempre trataron de elegir los fragmentos más antiguos que demuestren la cristología más auténtica para las comunidades cristianas primitivas. Todos estos fragmentos fueron tratados a través de un esquema hermenéutico muy fino y lógico, que combinaba los elementos tanto cosmológicos como morales. Con este esquema se ve que el estatus divino que poseía el Hijo de Dios resultó posible gracias a su obediencia, y la armonía de las voluntades fue el medio para lograr la unidad de la

deidad (θεότης) entre Padre e Hijo. Eso justificó la aplicación de la misma palabra “Dios” (θεός) referente al Hijo.

1.3 Arrio y la teología de los siglos posteriores

El apego de Arrio y sus seguidores a Escritura parece más que evidente. Su estrategia hermenéutica proviene de la tradición de los siglos anteriores, pero adaptando algunos puntos conforme a las necesidades de su época. Es muy conocida la declaración de fe de Arrio en su carta a Alejandro, obispo de Alejandría, que empieza con las siguientes palabras: “Esto es nuestra fe, que se remonta a nuestros antepasados y que hemos aprendido de vuestra merced” (Athanasius. *De synodis*, 16). Esto parece una figura retórica usada por cada escritor cristiano (incluso de los primeros siglos). Se trató de mostrar un firme apego a la herencia de generaciones anteriores. Sabemos que la tradición se transforma al tomar diversas expresiones dependientes de las circunstancias políticas, sociales o culturales.

Durante el cisma donatista en el África romana (siglo IV) las partes en conflicto apelaban a la herencia eclesiológica de San Cipriano de Cartago para presentarse como la iglesia intacta, que mantenía la pureza de la iglesia africana. De igual manera los arrianos y sus adversarios (sobre todo Atanasio) trataban de colocar su sistema teológico en el marco de la tradición que dominaba en Egipto, es decir, la tradición alejandrina. Este problema fue estudiado por Rowan Williams en *Arius: heresy and tradition* (Williams: 1987). Me propongo delimitar algunos rasgos hermenéuticos característicos de la escuela alejandrina que no sólo determinaron el lugar que ocupó Arrio en el desarrollo del pensamiento alejandrino, sino también las creencias que generaron el mito histórico vigente hasta la Contrarreforma.

La formación teológica de Arrio tiene sus bases en la herencia de Clemente de Alejandría y sobre todo de Orígenes (Williams: 1987, 131-157). Para distinguir con más claridad la génesis de las creencias de Arrio, tenemos que acudir a Justino el Mártir, quien construyó la plataforma teológica de Clemente y Orígenes (Chadwick, 1966, p. 10). Justino se conoce como uno de los primeros apologistas del cristianismo e iniciadores de la hermenéutica cristiana. Se conoce bien la influencia que Justino tuvo de la filosofía griega. Justino fue uno de los primeros que desarrolló en concepto del Logos divino en la soteriología cristiana. El Logos para Justino es la manifestación de la divina presencia; según él, la revelación divina toma dos formas: la revelación de Dios en Jesucristo y en las Escrituras (Just. *Dial. Con Tryph.* VII.32-34).

Justino usa la palabra *τύποι* con el significado “presagios” que están en el Antiguo Testamento como un anuncio del protagonismo de Cristo que se registró en el Nuevo Testamento. La profecía de Isaías “la joven está embarazada y dará a luz un hijo” (Is. 7:14), el grito “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” en el Salmo 22:1, que repitió Jesucristo mientras estaba colgado en la cruz, la advertencia en el Deuteronomio que “Dios maldice al que cuelga de un árbol” (Deut. 21:22) – todos estos *τύποι* de vez en cuando se llaman “alegorías”, pero Justino prefiere usar el término *analogía*. Muchos fragmentos que, según Justino, predicen la venida de Cristo o predicen algunos momentos cruciales de su vida, se examinan por él como los *presagios* de la *θεοφανία*, la manifestación de Dios en Jesucristo.

El Logos es la única fuente de la revelación profética (Just. 1 Apol. 12) y del alumbramiento filosófico (Just. 1 Apol., 5). Logos es la esencia de cada palabra, que se manifiesta con más plenitud en la persona de Jesucristo. Reconocemos tres usos del concepto de Logos: su carácter generativo y productivo en el proceso de la creatura; la batalla entre el Logos y los demonios y la percepción del Logos por los filósofos griegos como un presentimiento del Logos cristiano o más aún como

la influencia de la revelación bíblica a la filosofía griega. Justino y más tarde Clemente de Alejandría creían que Platón había leído los libros bíblicos para escribir su diálogo “Timeo” (Dawson, 1992: 189-199).

Justino percibe al Logos encarnado en Jesucristo como el instrumento de la influencia Dios Padre en el mundo. Según la Primera Apología, hay un solo Dios en el sentido directo de esta palabra y es Dios Padre, porque los cristianos adoran “al Dios más verdadero, el Padre de justicia, [...] y rinden su respeto al Hijo que provino del Padre y nos enseñó esas cosas, y al ejército de los ángeles buenos que le siguen y fueron hechos semejantes a él, y al Espíritu profético” (Just. I Apol., 6). Los cristianos veneran y aman la Palabra (Logos) del Dios Padre, después que a él mismo, y que viene del Dios inefable e inengendrado (*Just. 2 Apol. 13*).

La fórmula bautismal de Justino (intermedia entre la apostólica (Hechos 22:16) y la posterior al Concilio de Nicea) contiene una breve exposición de fe: “en el nombre de Dios Padre, que es el Señor del Universo [...], y en el nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato y en el nombre del Espíritu Santo que a través de los profetas predicó todas las cosas acerca de Jesucristo” (*Just. I. Apol. 61*).

Para el judío Trifón resultó incomprensible la adoración y veneración de los cristianos al Hijo de Dios y los ángeles de Dios junto al Dios Verdadero y al mismo tiempo mantener el carácter monoteísta de su fe. En su respuesta a Trifón Justino habla sólo de las distinciones *numéricas* entre el Hijo y el Padre, que mantienen la unidad perfecta de sus voluntades (*Just. Dial. Cum Tryph. 56*). La conclusión que podemos sacar de la concepción de la voluntad divina es que la Palabra de Dios o Hijo existe como una entidad distinta. Igual que Dionisio de Alejandría casi un siglo más tarde, Justino formula una analogía de la pronunciación de la palabra en el mundo humano o con el parto (en lo que se refiere a la generación del Hijo), donde el resultado llega a ser un acción

voluntaria del actor. Por la voluntad de Dios se pronuncia la Palabra o nace el Hijo y es Dios Padre la única fuente de su existencia. Pero también la unidad del Padre y el Hijo es la unidad lograda por el Hijo, es la unidad de voluntades. La palabra (λόγος) pronunciada es el resultado del pensamiento y nace del pensamiento, pero al mismo tiempo es inseparable del pensamiento o de la razón (que también se llama λόγος en griego). El hijo que obedece perfectamente a su padre está en la unión completa con él en el nivel moral.

Justino combinaba la interpretación cristianizada del concepto bíblico de la “Palabra de Dios” con la especulación medioplatónica sobre el λόγος como una entidad mediadora entre el Dios supremo y trascendente y el mundo material. Según esta concepción sintética, el λόγος se percibe como una voz divina por la cual hablaban los profetas bíblicos como Moisés y los filósofos griegos como Sócrates. Al fin y al cabo este λόγος como tal se manifestó en Jesucristo por el acto de la encarnación física (Dawson, 1992: 187).

Clemente de Alejandría nunca se refirió directamente a Justino, sin embargo conoció muy bien sus obras (Chadwick, 1966, p. 40). Igual que Justino, Clemente percibe a Dios como apofático; en todo el Universo y más allá no habrá nada comparable con Dios. La concepción apofática desarrollada por Clemente muestra la posición y la función de la Palabra-Logos que vivifica todo el mundo material y espiritual y al mismo tiempo aparece como la fuente absoluta e inmutable de todo el conocimiento (γνώσις) sobre Dios (*Strom.* V. 11. 78-82; Dawson, 1992: 231). De aquí se deduce que Logos cumple su función intermediaria, dando testimonios del Padre infinito y así no es igual a Dios esencialmente. Dios es incomprendible y no puede ser descrito por un lenguaje comprensible para los seres humanos. La Palabra que procede de Él puede ser caracterizada por el lenguaje más exaltado y con grados superlativos que, sin embargo, no pueden alterar su estatus secundario (Dawson, 1992: 199-218).

Clemente se refiere al Hijo como la fuente de todo el mundo manifestado. Por el Hijo podemos saber el Inicio eterno, el Padre de todo lo existente, antiguo y bienhechor, que no puede ser expresado con palabras, pero lo veneramos en silencio, sagrada admiración y máxima reverencia (*Strom.* VII.2.3). Dios puede ser comprendido hasta cierto límite por su Logos, gracias al cual nosotros podemos entender la correlación entre Dios infinito y no creado con el Universo finito y creado. El Hijo lleva al mundo el conocimiento sobre el Padre. Dios es “el inicio ilimitado de todo lo existente, la perfecta fuerza creadora del inicio” (ἀναρχος ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελῆς ἀρχῆς ποιητικός – *Strom.* IV.2). Dios es la razón de la existencia de un “inicio que no tiene inicio”, el cual es Su Palabra, Su Hijo o su Primogénita Sabiduría (σοφία πρωτόκτιστος – *Strom.* 5.14).⁸ Con todos estos epítetos el estatus subordinado del Hijo es evidente.

Clemente usa de manera indistinta dos términos para referirse a la creación: el verbo ποιεῖν que caracteriza a Dios como el Creador del Universo, y el verbo κτίζειν como el arquitecto. Este léxico fue matizado de otra forma por el Primer Concilio Ecuménico en que el Hijo fue “engendrado y no creado”. Algunas investigaciones recientes encuentran semánticamente forzada la contraposición de los verbos “engendrar” y “crear”, que en la época prenicena eran sinónimos. Me refiero sobre todo a la investigación de W. A. Bient sobre la aplicación que Dionisio de Alejandría hace de estos términos y la refutación que Dionisio de Roma hace sobre el tema (Bienert, 1978). Estas posiciones teológicas fueron retomadas por Orígenes, y su aplicación por Arrio demuestra su tratamiento cuidadoso respecto a la tradición anterior, su reflexión y su diálogo constante.

⁸ Una descripción igual de Sabiduría se presenta en la obra de Tertuliano “Contra Hermogenes”: *Sophia condita, initium viarum in opera ipsius* – “Sabiduría creada que es el inicio de los caminos que llevan a las obras del mismo [Creador]” (Tert. *Adv. Herm.* 45).

El discípulo y sucesor de Clemente como el director de la escuela teológica de Alejandría fue Orígenes. Su herencia literaria es abundante e intensificó mucho los estudios teológicos en su época. Christopher Stead ha examinado el arrianismo bajo el punto de vista de la escuela alejandrina, poniendo énfasis en los rasgos origénicos y platónicos de la doctrina de Arrio y afirmando que en su hermenéutica radicalizó el subordinacionismo de Orígenes (Stead, 1964: 16-31). Manlio Simonetti concluye en que la oposición entre Arrio y Alejandro aparece como una lucha entre el origenismo moderado de Alejandro, y el origenismo radical que representaba Arrio (Simonetti, 1975: 102-103).

Según Orígenes, el Padre es inengendrado (*ἀγέννητος* – Orig. *Com. Ad Joh.* 20:22) e inmutable (Orig. *Contra Celsum* 1.21), es la fuente de todo lo invisible e invisible. Es el “ser” como tal, que dice sobre sí mismo “yo soy lo que yo soy” (*ὁ ὢν*), el Único, Eterno y Auto-Existente (Orig. *De oratione* 24.2). Padre es la unidad, de donde procede la diversidad, y mientras tanto que el Padre es uno y simple, el Hijo tiene muchos atributos (Orig. *Com. Ad Ioh.*, 1.20). Los atributos del Hijo son como la refracción de la luz que no se separa del Sol, por el cual la luz llega a ser accesible para los observadores (*De principiis*, 1.2.7). El Hijo tiene el carácter distinto y procede del Padre igual que el pensamiento procede de la mente. Dado que el Padre es esencialmente inmutable, la generación del Hijo no habría podido ser un evento que tuvo lugar en el tiempo, más bien es un proceso eterno y prolongado (Orig. *Hom. Ad Heremiam*, 9.4.)

El Hijo es llamado “creatura” (*κτίσμα*), es la creación divina Orígenes (*De principiis* 4.4.1). El concepto de Orígenes sobre la creación del Hijo de Dios tiene muchos aspectos y la misma noción de la “creación” tiene muchas implicaciones semánticas. Hay que notar que Orígenes todavía no ha tenido una percepción clara sobre la distinción entre la *generación* (del Hijo por el

Padre) y la creación (del mundo), porque, como hemos dicho más arriba, esa distinción aparece más tarde. Según Orígenes el Hijo nació eternamente de su Padre, es decir, su generación no tuvo límites temporales. Orígenes anticipó la posición ortodoxa durante las controversias arrianas y su doctrina sobre el modo de procreación del Hijo de Dios prestaba los argumentos tanto para los arrianos como para sus oponentes católicos. En la doctrina de Arrio el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo aparecen como tres personas distintas subordinadas en descenso. El carácter secundario del Hijo es evidente, porque él se llama “Dios secundario” —δεύτερος θεός— (Orig. *Contra Celsum*, 5.39) y por eso la Trinidad explicada por Orígenes no presenta ninguna unidad sustancial, porque el Logos y el Espíritu Santo son las emanaciones consecuentes de Dios Supremo.

Orígenes sigue las directrices de los neoplatónicos, en que las personas de la Trinidad tienen la misma “la substancia divina” y “la naturaleza unida” (Ranovich, 1959: 388). Pero la divinidad del Padre y del Hijo tiene carácter distinto, aunque el Hijo se llame “Dios”, pero el único Dios es sólo Padre, mientras que el Hijo no es Dios en el sentido directo de esta palabra, como la palabra θεός sin artículo en el Evangelio según San Juan (Jn. 1:1), y la expresión “El Padre es más grande que yo” (Jn. 14:28) se estima como justa en todos sus sentidos (Orig. *De principiis*, 4.4.8). Al mismo tiempo el Hijo de Dios se considera en el sentido moral – no sólo como un intermediador entre Dios y el mundo (cuando Dios quiere acercarse al mundo), sino también como la revelación viva de Dios y la manifestación de su bondad, como la respuesta a la adoración y devoción humana, y por eso al Hijo de Dios se le atribuye la adoración verdadera (Orig. *De oracione*, 15).

En total podemos decir que con la revelación del linaje espiritual de Arrio y de su conexión espiritual directa con los teólogos de las generaciones anteriores se deconstruye el mito del arrianismo. En el mito se postula que Arrio fingió sus “herejías” sin tener algún apego a la tradición de los antepasados. La hermenéutica arriana es un fenómeno de muchos aspectos y factores, que

combina los elementos de muchas escuelas y muchas doctrinas. Los principios básicos de la exégesis arriana se remontan a la tradición antioquena con su método histórico-gramático y con su apego al sentido literal de la Biblia, El estilo común de la hermenéutica teológica de Arrio tiene su inicio en la tradición medioplatónica y en el método de la escuela alejandrina, cuyo representante más significativo era Orígenes.

1.4. El establecimiento del mito arriano en el siglo IV. El Oriente griego y el Occidente latino

No es nuestro objetivo investigar todas las peripecias acerca de la formación, desarrollo y caída del arrianismo en el siglo IV. Lo que nos interesa es la forma en que el “mito arriano” resultó dominante en las controversias religiosas de ese tiempo y cómo el concepto del “arrianismo”, formado en la época entre dos Concilios Ecuménicos, predeterminó el modo de entender el “arrianismo” y ampliar los criterios para distinguir lo ortodoxo y lo herético en los siglos posteriores hasta la época moderna. El período de los años 350-360 fue marcado por la multiplicación de las fracciones eclesiásticas. La estrategia de Atanasio de Alejandría para mantener la unidad de Iglesia al marcar y descalificar a todos los oponentes como “seguidores de Arrio” o “los que inventan lo de Arrio” (οἱ φρονοῦντες τὰ τοῦ Ἀρείου) perdió validez, porque los cismas innumerables afectaron no sólo a los oponentes del Símbolo niceno, que a pesar de su diversidad fueron agrupados bajo del título “arrianos”, sino también a los partidarios del Primer Concilio Ecuménico (Löhr, 1986).

En la actualidad el discurso académico adoptó otro término – “omeanos” (“Homoians” en inglés, “Homöer” en alemán, “les homéens” en francés) para designar a los opositores moderados del símbolo niceno. Los omeanos se caracterizaban por su conservadurismo y tradicionalismo en

las reglas exegéticas y por su apego a la Escritura (en este sentido pueden ser comparados tipológicamente con Arrio). Ellos trataban de elaborar y perfeccionar un lenguaje común de la hermenéutica teológica, donde un mínimo establecido de la terminología filosófica pudiera ser compatible con el seguimiento más fiel a las reglas de las Sagradas Escrituras.

El término “omeano” nació en el ambiente académico de los siglos XIX-XX para referirse a una corriente teológica surgida en el siglo IV que trataba de reconciliar a los adversarios y los partidarios del Símbolo Niceno. Pero, como hemos dicho más arriba, para los “niceístas” todos los grupos de los “omeanos” se perciben como “arrianos”, aunque la mayoría de aquellos “omeanos” abjuraban cualquier linaje espiritual con Arrio. En este caso parece muy significativo el discurso de San Gregorio Nazianzeno dedicado a la memoria de Atanasio, donde por la primera vez aparece la palabra “arrianismo” (Ἀρρειανισμός).⁹

Gregorio acusa a los asistentes al Concilio de Constantinopla¹⁰ de usar como pretexto su apego a la Escritura para expresarse en términos comprensibles para todos y propagar la Escritura en la interpretación del arrianismo no escrito (ἄγραφον) que, según Gregorio, no se basa en las Escrituras. Con las palabras “semejante al Padre según las Escrituras”

cayeron en la trampa muchas personas inexpertas; esas palabras son como una imagen que mira a los ojos de cada transeúnte, son los zapatos fabricados para ambos pies, son como el soplo de cualquier viento. Él [el emperador Constancio] fundaba sus palabras en un artificio recién fingido, en la calumnia contra la verdad, ya que eran listos para hacer lo malo, pero no sabían hacer buenas obras. De aquí resulta una reprobación de los herejes hecha sólo con las palabras, para hacer su proyecto más atractivo, pero de verdad era una reprobación falsa

⁹ Ver nota 2.

¹⁰ Año 360. En este concilio fueron promulgados los documentos para delimitar la posición de los “omeanos”.

ya que los reprobaban no por su sacrilegio muy grave sino por sus ganas desmesuradas de escribir (Greg. Naz. *Orat.* 21.22).

La imagen mítica creada por Gregorio y sus colegas para descalificar a los “omeanos” ha conservado su valor en el ambiente académico. Según Gwatkin, las intenciones de evitar “las ganas desmesuradas de escribir” para conciliar a los partidarios y adversarios del Símbolo Niceno y crear un estándar medio de la ortodoxia, fueron tratadas por algunos investigadores como una manifestación de mediocridad teológica, de una incapacidad para construir un sistema teológico viable. Agrega Henry Melwill Gwatkin que las iniciativas de los “omeanos” fueron establecidas por su bondad efectista y su incertidumbre deslucida (Gwatkin 1899: 164). Sólo en el siglo XX la posición e identidad teológica de los “omeanos” fueron examinadas mucho más seriamente. Los “omeanos” se percibían como unas personas muy peritas en teología que intentaban construir un discurso teológico de base, donde predominaban las apelaciones a las Escrituras y se elaboraba una terminología teológica neutral como plataforma de reconciliación de diversas fracciones hostiles (Hanson, 1988: 557-597; Brennecke, 1988). Negando cualquier conexión posible con Arrio¹¹, los “omeanos” crearon un sistema de la hermenéutica escritural muy parecida a la de Arrio (lo que hemos examinado en el párrafo 1.2).

Al lado del término “arriano” acuñado por Atanasio de Alejandría se sumó otro nombre para designar a otro grupo opositor al Símbolo Niceno y hostil a los “omeanos” en las controversias teológicas del siglo IV. Se trata de los “semiarrianos”, que también eran identificados en su tiempo bajo el nombre “omeusianos” (Lohr: 1993), es decir, aquellos que creen que el Hijo no sólo es semejante al Padre (ὅμοιος), sino tiene la naturaleza semejante (ὁμοιούσιος) al Padre –palabra que

¹¹ Hay que notar que para la mayoría de los “omeanos” Arrio fue hereje, a pesar del mote “arrianos” que le tacharon sus adversarios ortodoxos.

difiere sólo de una “iota” de ὁμοούσιος (“de la misma naturaleza”) del Símbolo Niceno. Según el punto de vista de los representantes de esta facción eclesial, el término ὁμοούσιος establecido por el Símbolo Niceno es indeseable, porque introduce asociaciones no correctas con las relaciones en el mundo material, mientras se trata de las materias espirituales que no pueden ser expresadas adecuadamente con el lenguaje terreno. Además la terminología nicena no logró aclarar la posición distinta del Hijo de Dios en la Trinidad, como lo notó, por ejemplo, Marcelo de Ancira (Drecoll, 2013: 293-303).

Los “omeusianos” rechazaron la teoría que presentaba al Hijo de Dios como creatura. Esa posición tradicionalmente atribuida a Arrio, fue desarrollada por Aecio y su discípulo Eunomio. Su posición radical que caracterizaba al Hijo de Dios como una creatura y por eso desigual al Padre, provocó una resistencia no sólo de los ortodoxos, sino también de los “omeusianos” o “semiarrianos” que ocuparon su propio lugar y presentaron su propio enfoque teológico.

Los “semiarrianos” estaban muy cerca a los “niceístas” por presentar a Hijo no como creatura, sino como el engendro del Dios Padre; ellos insistían en un esquema subordinacionista de carácter no esencial sino fenomenológico. La diversidad entre el Padre y el Hijo consiste, según ellos, en el modo de actuar, porque el Padre actúa absolutamente, como un soberano incondicional (ἀθεντικῶς), mientras el Hijo le obedece como un súbdito y actúa no como un soberano, sino más bien como un ministro (ὑπουργικῶς)¹². Gracias a tal acercamiento a las posiciones ortodoxas resulta claro que los “semiarrianos” no fueron llamados “herejes” por los ortodoxos. Atanasio no los caracteriza como arrianos y se pone de acuerdo en lo esencial, pero está en desacuerdo sobre los modos de aplicar ciertos términos. Más tarde las posiciones se polarizaron.

¹² Más detalladamente sobre los “semiarrianos” u “omeusianos” véase Löhr 1993.

Epifanio compuso un catálogo de herejes. Creía que Basilio de Ancira y sus seguidores eran arrianos, y su lenguaje moderado y cuasi-ortodoxo encubría sus creencias arrianas (Epiph. *Panarion*, 73.1). Así que vemos que Epifanio nos mostró un ejemplo de actualización del “mito arriano” en circunstancias nuevas: una corriente que se encontraba muy cerca de la ortodoxia, fue estigmatizada como “herética”, aunque los polemistas ortodoxos de la generación anterior pensaban de otra manera.

Los “omeusianos” no era el único grupo conocido bajo el nombre de los “semiarrianos”. Con el mismo mote fueron tachados los “macedonianos”, seguidores de Macedonio, patriarca de Constantinopla, o “pneumatomacos” (πνευματομάχοι)¹³, que quiere decir “los luchadores contra el Espíritu”, porque, como es sabido, para ellos fue indudable el estatus divino del Hijo de Dios que es igual al Padre (en este sentido no han tenido ninguna discrepancia con las creencias promulgadas por el Símbolo Niceno). Los “pneusatomacos” aceptaban el estatus subordinado del Espíritu Santo. Aquí no podemos establecer ninguna conexión con las creencias de Arrio, porque el último no nos dejó ninguna evidencia (aunque sea transmitida por Atanasio o Teodoreto) sobre su opinión acerca del Espíritu Santo.

Predominante el “mito arriano”, la palabra “arriano/a” se aplicó a la diversidad de creencias religiosas, enriqueciendo su significado al adquirir muchos matices. Así que los “macedonianos” de vez en cuando se llamaban “arrianos”, pero en el sentido de su percepción del Espíritu Santo. Igual que los arrianos, los “macedonianos” afirmaban el carácter subordinado del Hijo, y lo mismo respeto al estatus del Espíritu Santo. Eso fue un tipo de la construcción analógica, usada, por ejemplo, por Basilio de Cesarea en su obra *De spiritu sancto*.

¹³ Término usado en el Concilio Ecuménico II y Sócrates el Escolástico.

Tales interpretaciones trascendieron la época patrística hasta nuestros tiempos. Se trata del fenómeno de una corriente radical conocida en los tiempos antiguos como el anomeísmo o eunomianismo gracias al nombre de Eunomio obispo de Cizico. Los partidarios de esta corriente afirmaban que el Hijo nunca y en ningún modo ha sido semejante o parecido al Padre. Paradójicamente el “anomeísmo” nunca ha sido calificado como “una rama del arrianismo” o una especie radical del arrianismo. La noción “neo-arrianismo” conforme al “anomeísmo” fue inventada en los siglos XIX y XX (Kopeček: 1979). Este modelo trataba de seguir un balance específico, colocando el omeísmo como el arrianismo moderado en el centro de un diagrama, y el “anomeísmo” y el “omeusianismo” respectivamente en los polos opuestos. Así que el “anomeísmo” se consideraba como una oposición al “omeísmo”, aunque desde el punto de vista lógico eso parece incorrecto, porque dos cosas parecidas o semejantes (no iguales) siempre encuentran entre sí muchos aspectos de similitud.

El “anomeísmo” tenía muchos rasgos en común con el arrianismo, pero sólo tipológicamente, no genéticamente. Su método de teologizar se basaba estrictamente en las Escrituras, y según su entendimiento de la Verdad divina, el Hijo, siendo totalmente distinto al Padre, no compartió la divinidad paterna (porque era creatura y Dios nunca comparte su esencia divina con sus creaturas), pero resultó como una imagen del Padre (Hanson, 1988: 598). Los investigadores de los siglos XIX y XX calificaban al anomeísmo como el arrianismo radical, porque extendían los principios metodológicos en la interpretación de las Escrituras típicos para los arrianos moderados, que en el siglo IV se consideraba como una cosa muy distinta al arrianismo. Así que en el discurso académico de los tiempos modernos se aplicaba el modelo analógico al buscar un balance entre la equivocidad y la univocidad. Este modelo parece ser muy fructífero, porque nos permite evitar las etiquetas para la tradición teológica y superar muchos

prejuicios acerca sus fenómenos. Al mismo tiempo hay que darse cuenta de que cuando se habla de las diversas corrientes o de diversas ramas del “arrianismo”, se trata siempre de corrientes que tienen diversas fuentes.

La deconstrucción del “arrianismo” como un mito histórico explotado en el transcurso de los siglos nos demuestra que un símbolo verbal puede existir independientemente de las circunstancias y puede formar una realidad mental distinta, donde se manejan fórmulas conocidas y aprobadas en los siglos pasados para designar una nueva realidad espiritual y nuevas corrientes opuestas a la tradición católica. El modelo analógico ocupa en estas construcciones teológicas y polémicas un lugar muy considerable.

En lo que se refiere al Occidente latino hay que decir que en esta región el arrianismo tenía su perfil distinto, pero para nosotros es muy significativo poner más atención al carácter específico del arrianismo latino, que fue base del arrianismo visigodo, cuyas imágenes inspiraron a Sor Juana Inés de la Cruz para crear su auto sacramental sobre San Hermenegildo, donde el mito arriano asume nuevas manifestaciones en el contexto de la polémica contra los protestantes tanto en Europa como en la Nueva España.

Podemos denominar como arrianas a las corrientes ortodoxas opuestas al Símbolo Niceno pero con cierta condicionalidad. Las provincias del Occidente estaban alejadas de las controversias arrianas del Oriente griego (Silvestre, papa de Roma fue considerado para participar en el Concilio de Nicea pero envió a dos representantes). A diferencia del Oriente, en el Occidente no hubo ruptura con la tradición prenicena; al contrario, se conservaron algunas tendencias de la teología latina primitiva caracterizada por su apego exclusivo a la Escritura y por muy poca influencia de las corrientes filosóficas de entonces (Daniélou: 2006). En la tradición latina se ha tratado del Hijo de Dios. Arnobio de Sica, un apologista norteafricano de la época del emperador Diocleciano,

habla en su tratado apologético *Adversus nationes* sobre el carácter subordinado de Jesucristo, que asume la encarnación humana y así habla con las personas bajo la forma humana, obedeciendo órdenes del Padre que es Dios Principal (*Arnob. Adv. nat. 2.60: dei principis iussione loquens sub hominis forma*). Esta idea era característica de la teología alejandrina del siglo III, como ya hemos visto, pero en el Occidente latino fue Arnobio quien hizo énfasis sobre este concepto en el ambiente latino (Simmons, 1995: 166). Jesucristo se llama Dios igual que Dios Padre (*Arnob. Adv. nat. I.53.9-16: Deus ille [scilicet Christus] sublimus fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis et ab omnium principe deo sospitator est missus...*), pero en qué sentido se usa la palabra *deus* dado que el estatus subordinado de Jesucristo es evidente (Simmons, 1995, p.167). Como es sabido, en latín no hay artículo definido, por eso no puede haber un marcador gramatical y semántico para interpretar la distinción entre ó θεός (Dios en el sentido propio) y θεός (una entidad divina del carácter secundario que tiene su inicio desde Dios Supremo y con la cual Dios Altísimo comparte su divinidad), como es en griego.

Según Atanasio de Alejandría, el arrianismo surgió en el Occidente Latino por la primera vez gracias a sus primeros representantes que fueron Ursacio, obispo de Singiduno y Valente, obispo de Mursa, una ciudad en la provincia Panonia Inferior. Atanasio afirmó que estos dos obispos adaptaron el arrianismo por Arrio mismo cuando este último estaba en el exilio después de que el Concilio Niceno lo había condenado (*Atan. Ad episcopos Aegypti, 7*). Parece más probable que estos dos obispos adaptaron más de la tradición cristiana latina preconiliar que de la doctrina del mismo Arrio, pero tampoco podemos negar que Ursacio y Valente adquirieron muchas experiencias teológicas gracias a sus contactos con el círculo de los “eusebianos”, porque asistieron el concilio en Tiro del año 335, organizado por dos Eusebios (de Cesarea y de Nicomedia). En tal concilio se buscó sin éxito la deposición del obispo Alejandro de Alejandría.

Ursacio y Valente se encontraban entre los protagonistas del Concilio de Sirmio del año 357, que promulgó un *credo*, conocido como el documento teológico normativo para los “omeanos” y llamado por los ortodoxos “la blasfemia de Sirmio” (según Hilario de Poitiers que cita los actos de este Concilio, los que presidieron el Concilio fueron Ursacio, Valente y Germinio, obispo de Sirmio.¹⁴ En la “fórmula de Sirmio” transmitida por Hilario de Poitiers, leemos que sus autores reconocen “sólo un Dios, que es Padre y es Todopoderoso” (*unum constat deum esse omnipotentem et patrem*) y “el único Hijo de Dios Jesucristo, el Señor y nuestro Salvador, nacido del mismo Padre antes de todos los siglos” (*et unicum filium eius Iesum Christum dominum salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum*). También se dice, que el Hijo es “Dios nacido de Dios, Luz de Luz” (*filium autem natum esse ex patre, deum ex deo, lumen ex lumine*). Así vemos, que en estos aspectos la fórmula de Sirmio no tiene ningunas discrepancias del Símbolo Niceno; más bien, habrá habido una citación directa. Pero también se dice, que “no tiene que haber ninguna duda, que Padre es mayor. No habrá ninguna duda que Padre supera al Hijo con su honor, dignidad, claridad, majestad y con el mismo nombre, según el testimonio del Hijo: “Él que me mandó es más que yo” (Jn. 14:28), y no se debe ignorar que esto es católico, que hay dos personas, la del Padre y la del Hijo, y el Padre es más grande que el Hijo que “se someterá con todas las cosas que el Padre le sometió” (1 Cor. 15:28) (*Nulla ambiguitas est maiorem esse patrem. Nulli potest dubium esse patrem honore, dignitate, claritate, maiestate et ipso nomine patris maiorem esse filio testante, 'qui me misit maior me est' (Jn. 14:28). Et hoc catholicum esse nemo ignorat duas personas esse patris et filii, maiorem patrem, 'filium subiectum cum omnibus his quae ipsi pater subiecit' (I Cor. 15:28)*). Así que vemos que el estatus del Hijo de Dios se afirma como secundario (incluso su divinidad que se declara subordinada a la divinidad del Padre, porque precisamente el

¹⁴ *Hil. Pict. Liber de synodis seu de fide orientalium, 11: praesentibus sanctissimis fratribus in coepiscopis nostris Valente, Ursacio et Germinio*).

Padre comparte su divinidad con su Hijo), pero esta conclusión se deduce no por la introducción de los términos filosóficos como οὐσία (que abiertamente se negó por el Concilio de Sirmio), sino con las referencias a la Escritura. Toda la terminología está tomada de la Escritura, y este factor llegó a ser definitivo para mostrar el carácter específico del arrianismo occidental. No sólo en las provincias danubianas (donde nacieron y vivieron los obispos Ursacio, Valente y Germinio), sino también en Italia esta variación latina del “arrianismo” moderado mantenía posiciones muy firmes.

En Italia la presencia del arrianismo latino se asocia con el trabajo pastoral del obispo Ambrosio de Milán. Su predecesor en la sede episcopal fue Auxencio, que también era uno de los protagonistas del “omeismo” latino, y cuando Ambrosio entró a su poder episcopal, la presencia de los “arrianos” era muy evidente y la mayoría de la población urbana simpatizaba con los “arrianos”. La predominancia de los “arrianos” en el Imperio se acabó sólo después de la pérdida del emperador Valente durante la batalla de Adrianopla en el año 378. Los tres años siguientes fueron marcados por el triunfo paulatino de la ortodoxia, que entró en su fase culminante en el Segundo Concilio Ecuménico en 381. En Occidente uno de los episodios locales del triunfo de la ortodoxia tuvo lugar en el concilio de Aquilea en el mismo año 381. Durante este concilio Ambrosio consiguió que depusieran al obispo Paladio de Ratiara, a quien Ambrosio tachó de “arriano”. Parece significativo, que Ambrosio mismo involucra sus propias percepciones sobre las creencias de Arrio en el discurso teológico, introduciendo nuevos elementos constituyentes que contribuyeron al desarrollo del “mito arriano”. Por ejemplo, Ambrosio afirmaba que, según Arrio, el Hijo de Dios no era semejante (*dissimilis*) al Padre (Ambr. *De fide*, 1.7.8), mientras otro obispo importante, Filastrio de Brescia, tenía una percepción distinta sobre el arrianismo y afirmó que, según los arrianos, el Hijo, al contrario, es semejante (*similis*) al Padre (Filastr. *De haeresibus*, 66).

Para descalificar a su oponente, Ambrosio reconstruyó la carta de Arrio al obispo Alejandría sin leer el prototipo griego, y en este sentido él parece ser uno de los creadores del mito arriano en el Occidente. El obispo Paladio en su turno rechazó todas las objeciones lanzadas por Ambrosio, diciendo que él nunca había visto al Arrio ni sabía quién era (Gryson, 1980: 338). Paladio trató de impugnar los argumentos de Ambrosio con sus expresiones sobre la igualdad o desigualdad del Padre y el Hijo (*aequales*), pero no tuvo suerte con su autodefensa, porque las simpatías de los poderes (tanto centrales como locales) favorecieron a la ortodoxia, así que Paladio y sus partidarios casi no tenían ninguna esperanza.

Después del año 381 las comunidades arrianas en el Occidente disminuyeron considerablemente, pero no desaparecieron. Ellos empezaron a ser más cautelosos y se reunían en las asambleas privadas y casi no asistían a misas en las iglesias públicas, ocupadas por los ortodoxos. Contamos con un documento muy interesante que nos permite conocer la mentalidad y la estrategia de los arrianos latinos *del interior*. Se trata de un comentario anónimo al Evangelio según San Mateo, llamado *Opus Imperfectum ad Matthaëum*, que por muchos siglos estuvo en medio de las obras de San Juan Crisostomo, y el carácter heterodoxo de esta obra se descubrió sólo en nuestros tiempos, seguramente por algunas correcciones ortodoxas hechas para “perfeccionar” el texto (Schlatter, 1985). Entre los investigadores no hay ninguna opinión comúnmente aceptada sobre el autor de este texto. A nosotros nos parece bien fundamentado el argumento de Michel Meslin, según el cual el autor hipotético del *Opus...* puede ser Maximino, el obispo godo arriano, que también era destinatario de los tratados polémicos escritos por San Agustín (Meslin, 1967, p. 174-180)

La convicción más general del autor del *Opus...* era que su comunidad representa el remanente fiel de los cristianos, mientras los perseguidores de la Iglesia católica triunfante

representan la mayoría de los “cristianos falsos”. Los correligionarios del autor del *Opus...* pertenecen a los cristianos verdaderos, porque el criterio de su fe verdadera es la fidelidad a la Escritura Sagrada y la abnegación de tergiversarla (PG, vol. 56, col. 738-739). La escasez de los creyentes no puede ser un obstáculo, porque los elegidos siempre son pocos (PG, col. 744). La posesión de los bienes y de las iglesias lujosas tampoco puede ser un factor significativo, porque los indicios visibles son nada a los ojos de Dios. La única riqueza de los cristianos verdaderos es su comunidad guiada por los clérigos, viudas y monjas (PG, col. 896). En lo que toca a las doctrinas básicas, el autor del *Opus...* muestra su semejanza tanto con la fórmula de Sirmio como con los argumentos de Paladio, afirmando, que cualquier que intenta a demostrar el Padre y el Hijo como iguales y como “un Dios”, es hereje (PG, col. 921: *haereticus volens ostendere Patrem et Filium unum et aequalem*). El autor del *Opus...* también subraya su noción distinta de la divinidad de Jesucristo, diferente del dogma católico. Según esta noción Cristo se percibe no como Dios encarnado en el cuerpo humano, sino como Dios secundario, a quien Dios Padre transmitió su divinidad y que se unió totalmente con la naturaleza humana, así que Dios no murió para la salvación de la humanidad; solo “puro hombre” (*purus homo*) murió en la cruz, garantizando la redención de todos los seres humanos.

Esta cristología influyó mucho a la sacramentología expuesta en el texto. Dado que el bautismo salvador debe hacerse en el nombre de Jesús y en la muerte de Cristo crucificado (en vez de la fórmula bautismal establecida por la Iglesia católica), así que el bautismo de la Iglesia católica se reconoce como inválido, según el autor de *Opus...* cada persona que acude a la comunidad de los “cristianos verdaderos” debe rebautizarse o mejor recibir el bautismo por primera vez en la comunidad de los “elegidos”. Este punto nos parece muy significativo, porque desde aquí toma el inicio una tendencia que se desarrolló después en las comunidades arrianas en los reinos

barbáricos: cada cristiano que sale de la Iglesia católica y se convierte al “arrianismo” tiene que rebautizarse. Durante el reinado del rey visigodo Leovigildo esta regla fue abolida para facilitar la conversión al arrianismo de los miembros de la Iglesia católica. La exigencia del segundo bautismo resultó una contradicción muy grave con las prácticas de los primeros arrianos-“omeanos” en el Occidente latino.

Según Michel Meslin, los arrianos latinos nunca se diferenciaron de la Iglesia romana, pues se consideraban como una parte imprescindible de la Iglesia católica, pero una parte más sana y conservadora que mantiene la Escritura Sagrada como la única fuente de su fe, porque sólo en la Escritura basaban cualquier argumento (Meslin, 1967: 434). La comunidad de los “cristianos verdaderos” descrita por el autor del *Opus...* mantuvieron la dirección de la Escritura en su tradición teológica, pero su posición acerca de la Iglesia dominante resultó completamente distinta. Los heterodoxos del Occidente latino se encontraron en los márgenes de la sociedad eclesiástica, formando unas comunidades desintegradas y aisladas, donde el espíritu exclusivo de los últimos guardianes de verdad rompió todo el linaje espiritual con la Iglesia matriz. Así que las comunidades arrianas en el Occidente se encontraron en peligro de extinción, pero los bárbaros arrianos que fueron exentos de la legislación imperial anti-herética (véase, por ejemplo, la ley del emperador Valentiniano II en: CTh. XVI. 1. 4) prestaron su apoyo a sus correligionarios (Kopylov, 2013: 55-56). Así que la etapa siguiente del florecimiento del arrianismo latino tuvo lugar en los reinos barbáricos, donde el mito arriano entró a la nueva fase de su desarrollo.

CAPÍTULO II. LOS JUDAIZANTES Y LOS ANTITRINITARIOS EN EUROPA Y EN LA NUEVA ESPAÑA EN EL CONTEXTO DEL MITO ARRIANO.

II.1. Los elementos constituyentes del mito histórico arriano en Europa: los enfoques ortodoxos y heterodoxos.

Tras su condena en la Antigüedad Tardía, el arrianismo se percibió como la herejía multiforme por excelencia; heterodoxia que en ocasiones se creía extinta, pero que resurgía tomando otras formas. Ni en el Medioevo ni en la Reforma se pudo considerar al arrianismo como una “herejía arquetípica” por los cambios que sufría de siglo a siglo al adaptarse a las condiciones intelectuales y ser más convincente para los teólogos más experimentados.¹ Sólo en el siglo XVII los jesuitas se ocuparon en escribir una historia del arrianismo, corriente cristiana que se mantuvo después de su condena en los primeros dos concilios ecuménicos y su eliminación oficial en el Reino visigodo de Toledo en el siglo VI.²

El historiador jesuita Luis Maimbourg (1610-1686) fue la figura más representativa de la historiografía que sostiene que hubo un “arrianismo después del arrianismo” al proponer que, después de su extinción entre los lombardos, esta corriente del cristianismo se profesó clandestinamente en distintas regiones de Europa para resurgir durante la Reforma en Polonia y Transilvania. Es muy curioso notar que algunas proposiciones de Maimbourg se retomaron en la historiografía del siglo XX, fortaleciendo el mito arriano entre los académicos contemporáneos.

¹ La doctrina de Arrio mismo, las creencias de los “omeanos” (tales como Ursacio, Valente, Auxencio y Maximino), el subordinacionismo de Ulfilas, la religión de los lombardos, el adopcionismo de los españoles del siglo VIII, las corrientes radicales de la Reforma – todas estas corrientes se han considerado como ramas del arrianismo.

² El mismo concepto aparece en *Los anales eclesiásticos* de Cesar Baronio (véase Cameron 2008).

Según Maimbourg, la eliminación oficial del arrianismo en Europa fue por imposición del catolicismo niceno como religión de estado en 671 por el rey Pertarito II (Maimbourg 1729, 326-330) al hacer referencia a la *Historia de los lombardos* de Paulo Diácono, pero en verdad el historiador medieval no presenta evidencia alguna sobre el arrianismo como tal, aunque afirma que Pertarito fue un buen y fervoroso católico que obligó a bautizarse a los judíos y que dejó de seguir la política discriminatoria contra la población romanizada de Italia, lo que había realizado su rival Grimoaldo, duque de Benevento. Mientras tanto, según la opinión común, la adopción del arrianismo por los lombardos tuvo lugar bajo el reino de Alboin, como lo trató de atestiguar Giampiero Bognetti, en su análisis e interpretación de la carta del obispo Nicetas de Tréveris dirigida a la reina Clodosuinta, esposa de Alboin (Bognetti 1966, 12–673).

La historiografía reciente sostiene que en el reino de los lombardos no se profesó oficialmente el arrianismo: las preferencias religiosas de los reyes eran individuales y nunca influyeron las decisiones políticas. Walter Pohl sostiene que no hubo una conversión masiva de manera obligada, ya sea al arrianismo o al catolicismo, a pesar de haberse confiscado algunos edificios eclesiásticos considerados como “arrianos” o, al contrario, de haber apoyado al clero arriano durante el rey Authari (584 – 590), así que podemos afirmar que la política religiosa de los lombardos fue tolerante en la mayoría de los casos. No aparece en la legislación real el tema del arrianismo y sus seguidores, igual que ningún manuscrito que pudiera haber sido considerado como “arriano” (comparable con el *Opus Imperfectum* o con los manuscritos de Italia ostrogoda por ejemplo) se remonta a la época lombarda (Pohl 2000). El manuscrito tardío, *Carmen de synodo Ticinensi*, habla de que el rey Ariberto II (¡no Pertarito!) puso fin a la herejía arriana (*Arrianorum abolevit heresem*), aunque la mayoría de los estudiosos ponen en duda esa información, pues fuentes como el *Origen del pueblo lombardo* y la *Historia de los lombardos* de Paulo Diácono no

lo confirman (Gasparri 2005, 4–19, Pohl 2007, 259–261). Los reyes lombardos pudieron haber pertenecido a diversas corrientes cristianas o haber mantenido su paganismo. Así que no contamos con evidencia de que el Reino de los lombardos fuera el último baluarte del arrianismo como religión de estado (como lo propuso Maimbourg), contrario a lo que sí ocurrió entre los visigodos o los vándalos.

El arrianismo como la religión del estado dejó de existir después del III concilio de Toledo en el Reino visigodo, aunque en diversas zonas de Europa se mantenían comunidades aisladas calificadas como “arrianas” por sus prácticas religiosas³, aunque ya no gozaron de ningún apoyo de los reyes o los duques (como en la Italia de los lombardos).

Según Maimbourg, la herejía que surgió en Egipto se extendió a la parte occidental del Imperio y encontró su apoyo entre los pueblos germánicos. Luego se extinguió, pero en el siglo XVI resucitó entre los antitrinitarios de aquella época:

Así el arrianismo, que surgió en Egipto aproximadamente en el año 320, fue propagado a través del Este y de las grandes partes del Oeste entre los visigodos, vándalos, suevos, ostrogodos, burgundios y lombardos, mientras que aquellas naciones poseían la mayor parte de Galia, España, África, Italia, las islas [Cerdeña, Córcega y Sicilia] y Panonia; entonces esta herejía, digo yo, fue totalmente eliminada alrededor del año 660, después de haber reinado principalmente por la influencia de aquellas naciones bárbaras durante trecientos cuarenta años. Sin embargo, a partir de aquel tiempo no encontramos ningún pueblo o ninguna sociedad que hubiera profesado el arrianismo hasta después de un intervalo de cerca

³ Practicaban un cristianismo “subordinacionista” o “pre-conciliar”.

de novecientos años; se reanimó [después de un estado de decaimiento] en el siglo pasado⁴ por los arrianos nuevos o los antitrinitarios, que al fin cambiaron su denominación por deístas o socinianos de nuestro tiempo⁵.

La realidad fue mucho más complicada que la reflejada en cualquier construcción polémica. No podemos imaginarnos el arrianismo como una tradición que hubiera dejado de existir en aquellos siglos (es decir, en los siglos VII – VIII). Aunque se mantuvieron activas algunas comunidades heterodoxas, cuyas creencias podían haberse parecido a algunas versiones del arrianismo “clásico” —el condenado por el Primer Concilio Niceno— o “posclásico”, toda heterodoxia posterior y calificada como “arriana”, término usado por los clérigos católicos que luchaban contra tales comunidades, participando de tal guisa en la construcción del mito histórico del arrianismo en su extensión retrospectiva, así que el panorama del mito histórico arriano podría haber sido amplificado.

Como hemos notado en el Capítulo I, algunas comunidades arrianas aisladas podían seguir existiendo en una manera autónoma o bajo la sombra de la Iglesia católica oficialmente establecida. El historiador ruso Apolón Kuzmín propuso una hipótesis sobre la existencia clandestina de las comunidades arrianas en la región del Danubio, donde las posiciones del cristianismo “subordinacionista” (“omeísmo”) eran muy fuertes durante las controversias trinitarias y lo seguían siendo unos siglos después. Kuzmín propuso que la tradición heterodoxa

⁴ Es decir, en el siglo XVI.

⁵ Thus Arianism, which arose in Egypt about the year three hundred and twenty, after having spread itself throughout the East, and the greatest part of the West amongst the Visigoths, Vandals, Suevi, Ostrogoths, Bourgnions and Lombards, whilst these nations were possessed of the mayor part of Gaul, Spain, Africa, Italy, the Islands, and Pannonia; this heresy, I say, was totally extinct towards the year six hundred and sixty, having reigned chiefly by the influence of these Barbarian nations for about the space of three hundred and forty years. For since that time we do not find that any people or society have professed Arianism, till after an interval of near nine hundred years; it was again revived in the last century, but by one of the new Arians or those who are known by the names of Antitrinitarians, who at least were confounded amongst the Deists and Socinians of our times (Maimbourg 1729: 330). La traducción es mía.

influyó en la adopción del cristianismo en Rus de Kiev en el año 988. Kuzmín puso su atención en la “Leyenda de Quersoneso” (“Kórsun’skaya legenda”) que fue incorporada a la Crónica de Néstor (o Primera Crónica Eslava).⁶ Así que el cristianismo adoptado en el siglo X por Vladimir sufrió mucha influencia del arrianismo, latino o godo, que se practicaba en el Danubio.

Es elocuente la carta que el papa Nicolás II dirigió en el siglo XI al sínodo de los obispos de Salona (hoy Split en Croacia): “Dicen que las letras godas fueron descubiertas de nuevo por un hereje llamado Metodio, conocido también por sus descalificaciones de los dogmas de la fe ecuménica, y que por la voluntad de Dios él encontró su muerte” (Кузьмин 2013: 206). El “hereje llamado Metodio” fue uno de los hermanos eslavos – Cirilo (827-869) y Metodio – que inventaron el alfabeto eslavo y se conocieron como evangelizadores de las tribus de la Gran Moravia (la región danubiana que hoy en día pertenece a Chequia), y en Crimea. Las palabras del papa no necesariamente calificaban a Metodio como arriano, más bien se refieren a su tolerancia hacía diversas corrientes del cristianismo que florecieron en la región del Danubio y en los Balcanes. En el “Tratado sobre la fe justa”, atribuido a Cirilo, (más ortodoxo que su hermano) leemos que los misioneros se enfrentaron con el “sacrilegio arriano” (Кузьмин 2004: 57)⁷.

A propósito de los rudimentos del arrianismo en Europa y la influencia del cristianismo heterodoxo al trabajo misionero de Cirilo y Metodio (y, como consecuencia, al bautismo de Rus de Kiev), diremos que Kuzmín delimitó geográficamente la presencia de unas comunidades formadas por los descendientes de los godos y lombardos que profesaban una fe muy semejante al “arrianismo” latino moderado en el Norte de Italia y en algunas regiones de Danubio y de los Balcanes. El conocimiento que San Metodio tenía de las letras godas, y su inclinación hacia el

⁶ Ahí se transmite el Símbolo de la Fe muy parecido al “omeano”, donde dice que el Hijo es semejante al Padre.

⁷ Las referencias a Kuzmín son traducciones mías del ruso.

cristianismo primitivo e independiente de la jerarquía de Roma o de Constantinopla, fueron causa para que la Iglesia de Roma acusara a Metodios de hereje, dando elementos a la polémica religiosa que se dio sobre el “mito arriano” y que la traducción de los tratados anti-arrianos de Atanasio de Alejandría a la lengua eslava, iniciada por el rey búlgaro Simón, obedeció a necesidades prácticas (Кузьмин, 2004: 47—57) en el siglo IX, cuando se consideraba vigente el “peligro arriano”.

Al fin y al cabo “arrianismo” se convirtió en un mote para referirse a cualquier herejía que tocara (aunque indirectamente) la estructura trinitaria de Dios o la divinidad de Jesucristo. La polémica contra los cátaros es un ejemplo de lo anterior. San Bernardo de Claraval señaló que aquella herejía nueva compartía rasgos con las herejías de la antigüedad, sobre todo con el arrianismo. En particular, en 1145, durante una breve misión en Toulouse contra los seguidores de Enrique el Monje, San Bernardo parece haberse ocupado de pasada de otra herejía, descrita en una frase muy imprecisa como la de “los tejedores y los arrianos” (Lambert, 1986: 77—79). Claro que en aquel caso no hubo ninguna conexión entre los cátaros con la doctrina de Arrio ni tampoco con el cristianismo “omeano” o subordinacionista del siglo IV, pero el concepto del arrianismo como una herramienta conceptual para descalificar una herejía corriente resultó muy eficaz. El término mismo se utilizó en las polémicas sin que hubiera una preocupación por delimitar su significado, si de verdad se refería a la doctrina de Arrio o a las doctrinas arrianas o neo-arrianas de la época conciliar, en que se tomó en consideración nada más el carácter representativo de esta palabra como designación de una herejía por excelencia. El arrianismo se percibe como la matriz heterodoxa en donde surgen nuevas herejías que siempre tienen un aspecto muy reconocible.

La escolástica trajo nuevos métodos de análisis en la teología. Cuando Pedro Abelardo introdujo el *arte dialéctica* en su sistema de razonamiento, sus seguidores sistematizaron su método de *sic et non*, “sí y no”, para examinar cualquier fenómeno (y sobre todo cualquier texto)

bajo dos puntos de vista opuestos. Es decir, se trata de una “prueba por contradicción”, que, entre otras cosas, también se refería a las materias teológicas. Simón de Tornaco, un profesor de la Universidad Parisina del siglo XII, al presentar una serie de argumentos para comprobar la divinidad igual de las tres personas de la Santa Trinidad, exclamó saliendo de su cátedra: “O *Iesule, Iesule!* ¡Cómo confirmé tu ley y la exalté en esa cuestión! Sin embargo, hubiera querido derrumbarla presentando argumentos y razones mucho más fuertes...”.⁸ Así que resulta muy evidente que las dudas en el dogma de la Trinidad surgieron en el seno de las aulas universitarias y en las cátedras de la Iglesia católica misma, cuando los profesores de lógica aplicaban sus métodos de razonamiento a los dogmas indiscutibles de la fe.

Con la época de la Reforma se dio inicio a la nueva etapa de las dudas en el dogma trinitario y el término ‘arriano/arrianismo’ se utilizó por los católicos para descalificar a los luteranos y de igual manera por los protestantes ‘moderados’ en sus ataques polémicos contra Juan Calvino, que, entre otras cosas, revisó capitalmente la sacramentología y la liturgia cristiana, quitando todo lo que le pareció superfluo, mientras que Lutero nada más propuso quitar aquellos detalles litúrgicos, que, según su opinión, contradecían a la Escritura y a la tradición cristiana primigenia.

Es sabido que Martín Lutero trataba de evitar los términos característicos de la doctrina trinitaria nicena y posnicena, tales como ‘homousios’ igual que la misma palabra ‘Trinidad’, porque esos términos no se vislumbraron. Él prefería hablar de la ‘unidad divina’ y de ‘Dios’ como tal.

⁸ O *Iesule Iesule!* Quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi! Profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare (Bulaeus, 1665, 8).

[URL: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/210_Du_Boulay/1601-1678_Du_Boulay_Historia_Universitatis_Parisiensis_03_\(AD_1200-1300\)_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/210_Du_Boulay/1601-1678_Du_Boulay_Historia_Universitatis_Parisiensis_03_(AD_1200-1300)_LT.pdf)]. La traducción es mía.

En sus comentarios sobre los evangelios Calvino hizo hincapié sobre las limitaciones de la naturaleza humana de Jesucristo, y de vez en cuando rechazaba las interpretaciones comúnmente usadas para reforzar la doctrina trinitaria, tratando de elaborar sus propios principios exegéticos en cristología. Como anota Earl Morse Wilbur, el conocedor de la historia del unitarismo,

Calvino mismo en sus comentarios evangélicos sinceramente reconoce las limitaciones humanas en la naturaleza de Jesucristo. En el inicio de su carrera teológica declaró que el Símbolo Niceno funcionaba más como una canción [en las asambleas cristianas] que para ser recitado como una declaración de fe. Censuró el Símbolo Atanasiano [el famoso *Quicumque vult*], eliminó la oración ordinaria a la Santísima Trinidad y en su Catecismo tocó de manera superficial lo referente al dogma trinitario. Enseñó que el Espíritu Santo no era personalidad en el sentido pleno de la palabra sino más bien la energía de Dios que actúa en el mundo y en el ser humano. En Lausana, [durante el sínodo] él y otros pastores de Geneva fueron acusados por Pedro Caroli por ser adeptos clandestinos del arrianismo y el sabelianismo. [...] Al fin y al cabo, Zwinglio afirmó en Zúrich que Jesucristo no es objeto de adoración [sino ejemplo a seguir] y este criterio influyó en la práctica de la Iglesia Reformada.⁹

Tanto Lutero como Calvino encontraron absurda la acusación sobre el arrianismo y cada uno a su manera la rechazó. Llama la atención que en las obras de Calvino no se examinen de manera profunda dogmas de fe como la Trinidad, porque para él cualquier intento de basar la fe exclusivamente en las Escrituras (*sola fide, sola Scriptura*) corre el riesgo de ser derrumbado. Al

⁹ Wilbur 1945, 26 (las aclaraciones entre corchetes son mías).

fin y al cabo esa metodología hace dudar del dogma trinitario como tal, lo que vemos en el ejemplo del ala más radical de la Reforma, mientras que la mayoría de las iglesias protestantes dejó intacto el dogma trinitario. Más aún, vemos muchos ejemplos de que la iglesia luterana, apoyada por los príncipes alemanes, se convirtió en una fuerza perseguidora, que en su fervor ortodoxo casi no difiere de la Inquisición católica. Las tendencias antitrinitarias muy de vez en cuando se combinaban con las inspiraciones sociales de carácter anarquista, igualitario y ciertamente anti-jerárquico, lo que se reflejó en las rebeliones de los anabaptistas. Al mismo tiempo, los luteranos y los calvinistas no sólo no se atrevieron a revisar las normas básicas de la ortodoxia trinitaria, sino la conservaron sin reservas, demostrando su fidelidad a la ortodoxia nicena.

Según Luis Maimbourg, Miguel Servet aparece como renovador del arrianismo (Maimbourg, 1729: 331 – *by reviving the blasphemies of Arius*) y, más aún, como un hereje que no tenía precedentes porque en su blasfemia superó el arrianismo. Según Maimbourg, Servet empezó como seguidor de Lutero, pero con su afán de estudiar las Escrituras conforme a su propio entendimiento, inventó una nueva herejía, que coincidía en muchos aspectos con el arrianismo:

Este nuevo inventor de herejías era un tal Miguel Servet, español de Tarragona en Cataluña, el hombre que no quiso lograr ni agudeza de espíritu ni capacidad, pero era tan extravagantemente presuntuoso, que apenas al llegar a la edad de veinticinco, se creyó oráculo de todo mundo y el único profeta que merecería la atención de la gente. Después de haber llegado a París, en vez de estudiar la física, prestó su atención a las ideas venenosas de la herejía luterana, que sembraban algunos doctores alemanes que encontraron la manera de enraizarse en la Universidad, entre otros profesores invitados por Francisco I. Sin embargo, [Servet] no se integró devotamente a esa secta, ya que presumió de hombre de mucha

capacidad para seguir las opiniones de otra persona y, siendo absolutamente resuelto para ser dirigente de su propio partido [religioso], lo fundó para lograr el progreso en este mundo. Por eso viajó a través de Francia y Alemania y hasta pasó por África, teniendo por objeto adquirir el conocimiento perfecto del Corán. *Después él reforzó el esquema de la religión, que fue compuesto por los errores de todas las sectas que en aquel tiempo hicieron más ruido en el mundo.*

[Servet] superó a Arrio en la blasfemia, por ejemplo, por haber dicho que solamente Dios Padre merece adoración, que el Hijo de Dios no es persona [divina], ni más ni menos [igual] que el Espíritu Santo, que nada más es una emanación de la esencia de Dios, que empezó a existir al momento de la creación del Universo, y que la Trinidad, a la cual los católicos le rinden adoración, era Cerbero de tres cabezas, compuesta por las tres deidades imaginarias. Así son las blasfemias temibles, que ese hombre impío propagó a través de Alemania por promulgar sus libros abominables que tienen el título común ‘Sobre los errores de la Trinidad’ y que el autor procuró publicarlos al mismo tiempo, cuando fue compuesta la Confesión de Augsburgo, en el año 1530, es decir, ochocientos setenta años después de que el arrianismo había sido desarraigado tan concienzudamente, que no pudo aparecer posteriormente en ninguna parte del mundo.¹⁰

Sin duda, la publicación del tratado de Servet *De Trinitatis erroribus*, en 1530, contribuyó al surgimiento de diversos movimientos antitrinitarios en Europa. Mientras tanto, los líderes protestantes, al familiarizarse con la obra de Servet, se dieron cuenta de que éste fue demasiado

¹⁰ Maimbourg, 1729: 330-332. La traducción, los corchetes y las cursivas son míos.

lejos en su tentativa de desenmascarar los errores y las herejías de la Iglesia Católica Romana, hasta derrumbar los dogmas principales de la fe en que los católicos y los protestantes estaban de acuerdo. Pero hay que subrayar que Maimbourg se equivocó al calificar las creencias de Servet como arrianas. Al contrario, el sistema teológico de Servet casi no tuvo nada que ver con el “arrianismo”, es decir, con el cristianismo subordinacionista de los siglos IV-VI de la Antigüedad Tardía. Pero, de todos modos, gracias al libro de Maimbourg, nosotros podemos ver no sólo el surgimiento, sino también la formación estructural del mito histórico del arrianismo en su integridad, dado que los elementos distintos de aquel mito se han formado muchos siglos antes, a partir de la época tardorromana.

Miguel Servet recibió influencia del anabaptismo; con todo, elaboró un sistema antitrinitario propio a partir de sus minuciosos estudios de la Escritura sagrada. Es evidente que la teología de Servet resulte más modalista que arriana. Sabemos que, según la teología modalista, no se distinguen Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque se consideran como una sola Personalidad, y “Padre”, “Hijo” y “Espíritu Santo”, a su vez, son sólo los “modos” de esa misma Personalidad. Pero si aplicamos el modelo soteriológico (no ontológico) a la doctrina de Servet, podríamos descubrir que el modelo soteriológico arriano no parece ajeno a su esquema. Las divergencias entre arrianismo y modalismo, en lo que concierne a la divinidad de Cristo, parecerán escasas si tomamos en cuenta que, según muchas interpretaciones, “Jesús” es el nombre del hombre (es decir, la designación de la naturaleza humana), y los términos “Cristo” o “Hijo” se refieren al mismo Dios. Así concluimos que la frase “Jesucristo como Dios manifestado en la carne” puede interpretarse en el mismo sentido en que los creyentes o los profetas pueden ser “divinos” o “dioses”. Así que vemos diversas interpretaciones de la teología alejandrina y de la

exegética judía elaborada en las obras de teólogos, cuya convicción estaba percibida como “arriana”.¹¹

Sobre el sistema teológico de Servet haremos notar que sus construcciones antitrinitarias provocaron el surgimiento de las ideas heterodoxas a través de toda Europa. Una vez puesta la oportunidad de la deconstrucción radical del dogma trinitario, surgieron muchas opciones de búsqueda de una verdad alternativa, incluso la tentativa de rehabilitar el arrianismo, presentándolo como una ortodoxia primigenia, pero posteriormente tergiversada. En el 1532 Juan de Campen (Johannes Campanus), un reformador radical anabaptista flamenco, publicó un tratado de su autoría donde presenta su visión de Dios y de los sacramentos. Dice que Dios Padre y el Hijo preexistente, Cristo, son dos personas y una sola esencia, tal como el hombre y la mujer son dos personas y una sola carne. El Espíritu Santo no es una persona, sino el mutuo vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. En su turno, el Padre y el Hijo son distintos seres desde la eternidad, pero el Hijo está subordinado al Padre, es eterno (aunque no sea coeterno), engendrado por el Padre antes de la creación, y el mundo fue creado por el Padre a través del Hijo (Williams, 1983: 308-310). Así, resulta claro que el proceso de reconsideración de la doctrina trinitaria, en la base de la terminología bíblica, puede tomar muchos aspectos, antes de llegar a conclusiones diferentes.

El movimiento antitrinitario dentro del círculo de los partidarios de la Reforma Radical en Polonia tuvo gran auge. Tres protagonistas de esa corriente – Pedro Gonesio, Estanislao Farnovio y Gregorio Pauli – publicaron diversas obras, en las que expresaron con mucha claridad sus creencias. Para ellos, Arrio fue el sucesor de toda la tradición teológica alejandrina y cristiana preconciliar representada por Orígenes, Teófilo de Antioquía, Dionisio de Alejandría y Lactancio.

¹¹ Para más referencias véase: Bainton, 1973: 39-54.

Los grupos distintos de aquellos antitrinitarios (representados respectivamente por Gonesio, Farnovio y Pauli), discutían sobre temas como la preexistencia (o no preexistencia) del Hijo de Dios antes de su encarnación humana. Al fin y al cabo, este grupo de los unitarios se dividió en diversas sectas, entre las cuales destacaban los socinianos (por el nombre de los hermanos Fausto y Lelio Socino), que negaron la preexistencia de Jesucristo antes de su nacimiento, pero aprobaron la adoración en su honor, como al Señor que lleva toda la gloria revelada de Dios Padre, aunque no sea ni co-igual ni coeterno al Padre (Williams, 1983: 830-846), y los “non-adorantes”, que percibían a Cristo como ser humano (aunque sea el portador de la voluntad divina, que además cumplió los mandamientos de Dios con su ejemplo), que es para seguirlo y no para adorarlo (entonces, cualquier culto de Jesucristo era inaceptable para ellos. – Véase Williams, 1983: 801-817).

Tanto los católicos como los protestantes “ortodoxos” (luteranos o calvinistas) denominaban a socinianos y “non-adorantes” como “arrianos”, sin distinguir las diferencias de sus principios. Pero sólo el grupo exiguo de los “farnovianos” representaba hasta cierto grado la cristología del arrianismo alejandrino en lo que se refiere a la preexistencia de Jesucristo como *Logos* divino (Williams, 1983: 767, 827). Para los demás unitarios el arrianismo fue la misma forma de apostasía y renegación que el trinitarismo niceno, pero por lo menos en algunos aspectos el mito histórico del arrianismo correspondía con la realidad. En lo que toca a los demás unitarios, algunos de ellos trataban de basar su identidad en la práctica de la Iglesia primigenia, y los más idóneos para seguirlos eran los “ebionitas” o los “judeo-cristianos”, cuya tradición es conocida mayormente gracias a los padres heresiólogos, tales como Epifanio de Chipre.

El grupo de los antitrinitarios socinianos en Polonia posteriormente recibió el nombre de “arrianos polacos”; mientras tanto, el documento principal que expuso sus creencias, conocido

bajo el título “El Catecismo Racoviano” (*Katechizm Rakowski*) y promulgado en 1609, califica el arrianismo como inaceptable, y si se hubiera usado como argumento polémico, aparecería sólo como *reductio ad absurdum*. El concepto de Jesucristo como del “primogénito de toda la creación” (Colosenses I:15), según el Catecismo, se debe interpretar como “el inicio de la nueva creación” sin implicación alguna –sea directa o indirecta– de la preexistencia de Cristo, ya que “lo que el Señor Jesús era el primero de la creación primigenia, hasta nuestros oponentes pueden admitir, a menos que se hagan arrianos” (Racovian Catechism, 1818: 136).

Es muy curioso que Luis Maimbourg, al calificar la heterodoxia de Miguel Servet, notó el carácter sintético y complejo de sus creencias, que se formaron bajo la influencia de diversas corrientes, sectas, etcétera (*composed out of the errors of all the sects*, en Maimbourg, 1729: 331). Pero se fijó sólo en la influencia musulmana, diciendo que Servet “hasta pasó por África teniendo por objeto adquirir el conocimiento perfecto del Corán” (*even passed over into Africa, on purpose to acquire a perfect knowledge of the Alcoran* – Ibid.). Me atrevo a suponer que aquí se refleja la influencia no tanto del Corán como tal, sino de las obras de unos escritores hispano-árabes (sobre todo de Ibn-Arabi); algunos fragmentos quizá en traducción latina¹².

Maimbourg no se refirió a la posible influencia judaizante (sea “marrana”, “judía”, o “criptojudía”) en el método hermenéutico de Servet, que reflejó las peculiaridades de su conciencia religiosa. Mientras tanto, este aspecto, omitido por Maimbourg, es de mucha importancia para nosotros, porque el mito histórico del arrianismo en aquella época estaba estrechamente vinculado all mito histórico “judaizante”: basta recordar que el líder de la Reforma radical en Hungría,

¹² Sobre más detalles acerca de Ibn-Arabi (Abenarabi) véase la obra clásica de: Asín Palacios, 1981.

Francisco David, el antitrinitario y el “arriano” más consecuente y sin compromiso, al fin y al cabo recibió el sello de “non-adorante” y “judaizante” (Williams, 1983: 8).¹³

El acercamiento de la Reforma radical cristiana y el judaísmo se vislumbró en la Nueva España (aunque sin referencia directa al “arrianismo”) en las estrategias de algunos judaizantes, como Luis de Carvajal el mozo, para construir su identidad religiosa basándose en las fuentes cristianas disponibles. El eslabón intermedio de esa cadena se halló en España, donde los esfuerzos de los intelectuales judeo-conversos construyeron una base intelectual muy estable, que no sólo influyó en el sistema hermenéutico de Miguel Servet (“renovador del arrianismo”, según Maimbourg), sino también (aunque de manera intermedia) determinó un paradigma sintético de la religiosidad judía de Luis de Carvajal con muchos elementos católicos (y por eso fuera de los límites estrictos del judaísmo rabínico), pero con una tendencia ciertamente antitrinitaria. Entonces, analicemos la herencia judeo-conversa para entender su papel en la formación de la heterodoxia, tanto en Europa como en Nueva España.

II.2. Los judaizantes y el mito histórico arriano: ¿un “acercamiento inexistente” o un modelo de interacción intelectual?

En su artículo *Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente*, Raúl González Salinero deconstruyó el mito sobre el filojudaísmo arriano, que se remonta a las controversias del Concilio Niceno; floreció en la época de la Reforma y Contrarreforma, y hasta hoy en día sigue apareciendo en muchos textos como regla de carácter apologético. Un autor fundamentalista, M. Pinay, afirmó

¹³ Sobre el “nonadorantismo” véase con más detalles en: Williams, 1983: 814-830. Los encuentros de los judíos (que mostraban mucho interés acerca del cristianismo unitario) con los mismos unitarios (sobre todo con los “arrianos” polacos) también tuvieron lugar y eso fortaleció debidamente el mito histórico sobre el acercamiento del judaísmo y del arrianismo (Rosenthal, 1966).

en 1962 que el arrianismo debió mucho a la “quinta columna judía introducida al clero católico” (González Salinero, 2004: 27). Al fin y al cabo, esa teoría se convirtió en un mito también presente en los trabajos académicos. Marcel Simón supuso que los judíos “hubieran visto en el arrianismo la insinuación de una especie de regreso al monoteísmo estricto”, así que “una gran parte de la historiografía ha asumido como una realidad incuestionable que los judíos y los arrianos llegaron a ser desde un principio aliados naturales” (Idem: 28; Simón, 1948: 289). González Salinero muestra que ya Atanasio de Alejandría compara a los arrianos con los judíos respecto a su incredulidad y que, según Atanasio, los seguidores de la doctrina de Arrio “eran unos nuevos judíos que habían tomado prestados de la incrédula Israel su insensata ceguera y su corazón endurecido” (González Salinero, 2004: 43).

Mientras tanto, los escritos auténticos arrianos que llegaron hasta nuestros días nos muestran que los “arrianos” no mostraban ninguna inclinación al judaísmo ni intentaron una alianza con los judíos, porque compartieron el antijudaísmo con sus adversarios ortodoxos. El autor del *Opus Imperfectum ad Mattheum* (el texto que hemos tocado en el capítulo anterior) compara a los católicos-niceístas con los impíos judíos y con los paganos (*de generatione impiorum Iudaeorum et gentilium sunt haeretici isti* – Op. Imp. Col. 894, cf. González Salinero, 2004: 57). Maximino, obispo arriano de los godos que sostuvo una polémica con San Agustín, lanzaba los mismos reproches contra los judíos; en este sentido, las opiniones de los dos oponentes irreconciliables coincidieron.

Maximino afirmó que la Antigua Alianza había sido sustituida por una Nueva ante la llegada de Cristo y el surgimiento de la Iglesia como Verus Israel, con lo que que la Ley mosaica quedaba derogada (González Salinero, 2004: 68). En este aspecto Maximino compartió los mismos postulados de la “teología del Reemplazo”, característicos de San Agustín, su adversario. El pueblo

de Israel, que rechazó al Salvador, se convirtió en el tenebroso pueblo rechazado por Dios (*tenebrosus populus* – Ibidem: 63). Esas y muchas otras evidencias presentadas por González Salinero demuestran que la asociación del arrianismo con la religión judía surgida en las obras polémicas de los autores católicos (a partir de Atanasio de Alejandría) es completamente falsa, y que “la literatura arriana refleja los reproches habituales del antijudaísmo cristiano y no practica una exégesis del Antiguo Testamento diferente a la de los autores católicos” (Ibidem: 73).

El acercamiento entre el arrianismo y el judaísmo resultó falso, aunque perenne, y se reflejó en la situación religiosa contemporánea, pero bajo signo positivo. Se tiene la impresión de que la imagen del arrianismo como una religión filojudía —creada por los autores católicos de los siglos IV-V, pero sin tener nada que ver con la realidad— llegó a ser un tipo de “profecía autocumplida”, que dio nuevos sentidos en la construcción de una alternativa realidad religiosa. En la actualidad existen grupos religiosos que se autodenominan “cristianos arrianos”: observan algunos ritos judíos, como el Shabbat, la circuncisión (opcional) o fiestas bíblicas como Sukkot, Pesaj (que a menudo sustituye la Pascua cristiana), Purím etc. Entre tales grupos destaca, por ejemplo, la *Iglesia Arriana Católica*¹⁴ y otros que tienen sucesión anglicana o católica independiente, o bien están organizados según los principios congregacionalistas, a la manera de los neo-protestantes, sin sucesión apostólica como tal. Esos grupos presentan el arrianismo como el cristianismo primitivo incorrupto, pero tratan de introducir muchas prácticas judías, restaurando las creencias de los

¹⁴ Su sitio web en inglés (no actualizado a partir del año 2013), donde se han publicado materiales del carácter histórico y apologético: <http://arian-catholic.org/>. Los grupos como aquella “Iglesia Arriana Católica” tienen mucha presencia en las redes sociales. Su modo de presentarse y actuarse puede ser el objetivo de muchas investigaciones en el campo de la antropología histórica, incluso respecto a la representación de los mitos históricos en el contexto contemporáneo. Por ejemplo, en Uruguay hay una comunidad que se declara “arriana” y se llama oficialmente “Iglesia de los Ebionitas”. Pero en su práctica ese grupo usa muchos elementos musulmanes, lo que también se refleja en la terminología especial. Eso se cruza muy curiosamente con la nota de Michel Maimbourg, según el cual el surgimiento del “nuevo arrianismo” de la época de la Reforma dependía de la influencia musulmana, mientras que nada se dijo acerca del “filojudaísmo”.

cristianos primitivos, de generación apostólica. Esa tendencia indica que el mito sobre la afinidad del arrianismo y judaísmo, o más bien el mito sobre el arrianismo como un cristianismo judeo-cristiano que representa la fe primigenia de la época apostólica, sigue vigente. Sin duda, esa “profecía autocumplida” del mito del acercamiento entre el judaísmo y el arrianismo representa un giro en la psicología colectiva, que corresponde a la “ley de enantiodromía” (según la psicología colectiva de Jung). Eso fue el resultado del cultivo plurisecular de este mito con objetivos polémicos.

Como ya hemos dicho, el auge del mito sobre el “judeoarrianismo” está en los años de la Reforma, y muchas premisas para el desarrollo de este mito se formularon en España después del exilio de los judíos en 1492. La paradoja consiste en el mismo contexto de la época, cuando la eliminación del judaísmo y del islam como religiones lícitas no parece dejar espacio para cualquier heterodoxia. Sin embargo España llegó a ser un país donde se desarrolló la propia tradición que criticaba el dogma de la Trinidad y tomaba con ciertas reservas la divinidad de Jesucristo. Como regla, los portavoces de esa ideología eran los nuevos cristianos. Unos se convirtieron forzosamente, otros adoptaron la nueva fe con mucha sinceridad, pero de todos modos la mayoría de ellos formó una oposición clandestina al catolicismo ortodoxo. Algunos de los nuevos cristianos participaron en el proyecto del cardenal Jiménez de Cisneros para la edición de la Biblia Políglota Complutense, que comprendía la traducción de la Biblia (tanto el Antiguo, como el Veteo Testamento) al castellano, y también las versiones bíblicas en griego, en latín y en hebreo, y hasta las interpolaciones en arameo, como las del libro del profeta Daniel.

Los estudiosos que formaron parte del equipo encabezado por el cardenal Jiménez eran letrados judíos recién convertidos al cristianismo. Todos con una formación intelectual perfecta y con dominio del griego, del latín, del hebreo, del arameo, entre otros idiomas (incluido el árabe).

Se trata de Alfonso de Zamora (1474- c.a.1544), Pablo Núñez Coronel (1480 – 1534) y Alfonso de Alcalá. Los dos primeros estudiaban en la Universidad de Salamanca; posteriormente llegaron a ser profesores de la misma, enseñando la Escritura Sagrada del Antiguo Testamento y el idioma hebreo. Para darnos cuenta de la escala tan grande del proyecto emprendido por el cardenal Jiménez, digamos nada más que Alfonso de Alcalá tradujo al latín los libros hebreos del Antiguo Testamento (el Tanáj); Alfonso de Zamora revisó el texto hebreo y lo preparó para la edición después de haberlo cotejado con la traducción latina, además tradujo los textos paralelos en arameo (según el Targum Onkelos) y la carta del Apóstol Pablo a los Hebreos.

Alfonso de Zamora parecía un hombre más educado y por eso merece más atención. Además de traductor, también escribió numerosas obras sobre gramática y lexicología comparativa hebrea y latina. Esas obras, compuestas por orden del Cardenal Jiménez, fueron destinadas a los estudiantes de la Universidad Alcalá de Henares, donde Alfonso de Zamora era coordinador de la enseñanza del idioma hebreo. Acumuló en sus obras una tradición hebrea abundante y usó muchas fuentes primarias, entre las cuales destacó El Libro de la Divina Sabiduría (*Sefer Hokhmat Elohim*), que había traducido al castellano Pérez Castro. Esa obra fue usada por el dominico Ramón Martí (Raimundo Martini) en su tratado polémico antijudío *Pugio Fidei*. Es un florilegio que tiene en cuenta los aspectos más importantes de la polémica cristiana antijudía. Su carácter único consiste en que sus autores enumeran los argumentos que los judíos lanzaban a los cristianos para negar el dogma de la Trinidad; después exponían las objeciones cristianas, para finalmente aportar los argumentos judíos contra esas objeciones. Es posible que esta obra estuviera en la Biblioteca de Santa Cruz de Tlatelolco al alcance de los estudiantes, y que quizá Luis de Carvajal el Mozo pudiera consultarla para formular sus creencias. También en el apéndice a la Biblia Políglota Complutense, donde se expone la gramática del hebreo, Alfonso de Zamora cita los tratados

talmúdicos y el libro de *Zohar*, que bien pudo haber servido como fuente primaria para Miguel Servet en su tratado principal contra la Trinidad (Popkin 1999: 147-149).

Después de agosto de 1492 no era posible manifestar abiertamente la religión judía, por eso aquellos judíos convertidos forzosamente¹⁵ podían expresar sus creencias sólo de una manera oblicua, con un lenguaje esópico. Se sabe que muchos judíos conversos entraron al clero español y a la corporación de los teólogos. Eso provocó el surgimiento de un estereotipo muy estable, según el cual los españoles se percibían en el extranjero como aquellos que no creen en la Trinidad:

En Italia era corriente imaginar a cada español teñido de herejía. Un personaje de una comedia italiana dice “Vosotros los españoles no creéis en Cristo”. Ariosto sugiere que los españoles no creen en *unità di Spirito, il Padre e il Figlio*, y otra comedia presenta a un español, quien, habiendo recibido la absolución de todos sus pecados, vuelve al confesor a decirle que se le había olvidado un *peccadiglio*: que no creía en Dios. No era mejor la reputación española en Francia y Alemania, y Lutero declaró en una ocasión que preferiría tener a un turco por enemigo que a un español por protector, añadiendo: “Los españoles son todos marranos, y mientras que otros herejes defienden sus opiniones con obstinación, los marranos se encogen de hombros y no defienden como cierto nada”.¹⁶

Se conoce el ejemplo de Pedro González, un judío que fue expulsado en 1492, que regresó a España seis años después. Interrogado por la Inquisición como “marrano”, contestó abiertamente: “Aunque si todos los judíos hubieran creído en la Trinidad, su fe permanecería incólume como antes” (Baron: 1969: 132). Así se demuestra que la doctrina de la Trinidad fue un

¹⁵ *Anusim*, a diferencia de los convertidos sinceramente y por su voluntad – *meshummadim* (Liebman, 1967: 15).

¹⁶ Bainton, 1973: 29.

obstáculo durante la Antigüedad Tardía para los judíos, por parecerse al politeísmo; pero que, hasta al adoptar formalmente esa doctrina, aquellos mantuvieron sus propias tradiciones en secreto. Después de la conversión forzada los marranos evitaron las discusiones sobre la Trinidad, lo que se convirtió en tradición que se refleja en la historia posterior del cristianismo.

Cabe aclarar aquí que los términos “marrano”, “converso” y “cristiano nuevo” no significan lo mismo. Muchos judíos continuaban practicando sus rituales en secreto después de haberse convertido al cristianismo; hubo quienes, al haber dejado el judaísmo, abrazaron muy sinceramente el cristianismo sin regresar jamás a las prácticas judías. Por eso hay que notar que el término “marrano” fue siempre despectivo y que nunca se usó en los documentos inquisitoriales, ni significaba lo mismo que “criptojudío”. Los “marranos” trataban de construir sus propios sentidos en su nueva religión al convertirse al cristianismo, rechazaban (a veces inconscientemente) lo que no correspondía con su experiencia religiosa anterior. En este sentido podemos solidarizarnos con Richard Popkin cuando afirmó que: “El antitrinitarismo marrano puede considerarse como el rechazo o recusación del dogma de la Trinidad o de la dignidad divina de Jesucristo; con todo eso, sus creencias podían no cruzarse de manera alguna con cualquier elemento de la práctica ritual del judaísmo” (Popkin, 1999: 153. La traducción es mía).

Los antitrinitarios, los marranos, los criptojudíos, los alumbrados y los humanistas del círculo de Erasmo compartieron los motivos de rechazo y crítica del dogma trinitario. Casi al mismo tiempo que la Biblia Políglota Complutense, apareció la traducción que Erasmo hizo del Nuevo Testamento. Esta traducción está basada en el estudio minucioso y detallado de todos los manuscritos disponibles del Nuevo Testamento, de las traducciones bíblicas y de los tratados patrísticos. Su peculiaridad consiste en la ausencia del fragmento de la Primera carta de San Juan

Apóstol 5:8, siempre considerado como el argumento bíblico más convincente a favor de la Trinidad, a partir de la época de la controversia arriana:

A pesar de su inmensa reputación, Erasmo fue sometido a un fuerte ataque por el español Zúñiga a causa de ciertos pasajes de su edición griega del Nuevo Testamento que pudieron ser interpretados como no claros. Había omitido Erasmo el llamado *Comma Johanneum*. El texto genuino de la Epístola I de Juan, 5:8, es así: “Tres hay que dan testimonio en la tierra, el Espíritu, el agua y la sangre, y estos tres concuerdan en Uno”. La parte espúrea añade: “Tres hay que dan testimonio en el cielo, el Padre, el Verbo y el Santo Espíritu, y estos tres son Uno”. Esta añadidura no fue descubierta por Erasmo en ningún manuscrito griego ni fue conocida de los primeros Padres de la Iglesia, los que, en tal caso, hubieran sin duda aprovechado un argumento tan terminante contra los arrianos. Por ello Erasmo eliminó el referido versículo, hasta entonces incluido en la traducción Vulgata. Además, al comentar el Evangelio de Juan, Erasmo observó que el término *Dios* se aplica, en el Nuevo Testamento, casi exclusivamente al Padre. No atacaba doctrina alguna Erasmo: sólo enumeraba hechos. Pero fue objeto de vehementes reproches, y ello precisamente en España (Bainton, 1973: 30).

Este proyecto editorial de Erasmo dio pretexto a sus adversarios para acusarlo de arriano. Él, sin tener vínculos con los judaizantes, en sus estudios de crítica textual estimuló a muchos heterodoxos a sus propias búsquedas religiosas, lo que se reflejó posteriormente en el surgimiento de la versión española del antitrinitarismo.

El arrianismo se convirtió en tema de la Conferencia de Valladolid, donde tal mito histórico se elevó a una escala más grande, porque no se acusaba la práctica clandestina de una herejía

(aunque tal herejía sea ficticia o “inventada” por los inquisidores), sino una cultura intelectual basada en el pensamiento humanista y en el arte de la crítica textual. El reproche que se le lanzó a Erasmo consiste en la negación de la Trinidad a pesar de muchas indicaciones que supuestamente deberían haber confirmado el dogma trinitario (Bataillon, 1982: 249-255). Gracias a la Conferencia de Valladolid, el mito arriano se actualizó bajo las nuevas condiciones, donde el concepto del arrianismo como una “herejía por excelencia” adquirió dos dimensiones nuevas, implicando el factor “judaizante”, —donde se sobreentiende la participación de los judeoconvertos en los proyectos humanistas, dado que muchos alumbrados y seguidores de Erasmo en España y Portugal eran de descendencia judía—¹⁷ y el factor “humanista”, que nace desde el estudio minucioso de las fuentes primarias en el griego, latín y hebreo, y desde la crítica textual que constituye un modelo nuevo de la hermenéutica.¹⁸

Otro elemento del mito arriano en la España del siglo XVI fue el de los “alumbrados”, cuya corriente espiritual también fue nutrida por los judeoconvertos. Entre los “alumbrados” surgió el adogmatismo espontáneo que a veces llevaba al antitrinitarismo y al rechazo de la divinidad de Cristo (Williams 1983: 28-31). Cuando se habla de los alumbrados españoles, se refiere sobre todo a Juan de Valdés y sus predecesores, Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz, quienes en su momento encabezaron un movimiento conocido como los “dejados”, es decir abandonados o

¹⁷ Véase Bataillon, 1982: 180-181: No es ciertamente mera casualidad el que todos los alumbrados cuyos orígenes familiares nos son conocidos pertenezcan a familias de cristianos nuevos. El erasmista Juan Maldonado, aludiendo varios años después a este movimiento, registra el rumor general de que los alumbrados del reino de Toledo son conversos en su mayor parte <...> Desarraigados del judaísmo, estos hombres constituyen en el seno del cristianismo un elemento mal asimilado, un fermento de inquietud religiosa. Se ha podido decir, a propósito de la metafísica de Spinoza y de Uriel da Costa, que la misión del “marrano” es buscar a Dios. Esta consideración es válida también, sin duda, para los alumbrados del reino de Toledo.

¹⁸ En este sentido parece muy significativo y sintomático las invectivas de Jaime López de Zúñiga, donde él, descalificando los estudios neotestamentarios de Erasmo, afirma que la doctrina erasmista no difiere de las blasfemias de Arrio (Bataillon 1982, 149).

rendidos al amor de Dios. Los padres de Pedro Ruiz de Alcaraz eran judíos conversos (Nieto, 1979: 108). Pedro mismo no sabía latín ni había recibido una educación regular, pero su talento le permitió lograr muchos éxitos en el campo religioso, hasta inventar doctrinas muy parecidas a las de los reformadores radicales. El concepto central de su misticismo es el amor de Dios: el amor de Dios dentro de los hombres es el mismo Dios que actúa mediante los hombres. Tal descubrimiento del amor de Dios llevó a Alcaraz a negar la presencia real de Cristo en la Eucaristía, el ayuno, las indulgencias, el culto de los santos y la veneración de las imágenes (Ibid.: 126-127). Bajo tortura, Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz anunciaron que ellos no se arrodillaban durante el rito de la comunión en la misa y que, según ellos, el cristianismo verdadero consiste en un alumbramiento interno, en un acto de iluminación divina dentro de los seres humanos (Ibid.: 115 – 132). Alcaraz admitió el papel de Cristo como el Redentor del mundo, y en este sentido su doctrina coincidió con uno de los puntos centrales de la religión católica. Pero, por otro lado, Alcaraz expresaba que Cristo no debe ser objeto de adoración, sino el ejemplo a imitar. En este punto, Alcaraz no sólo fue muy lejos del catolicismo, sino también coincidió con los unitarios non-adorantes, como Francisco David. Las ideas de Alcaraz influyeron mucho en las prácticas místicas de Juan de Valdés, quien también seguía las instrucciones de Alcaraz y su grupo: leer y estudiar concienzudamente la Biblia, “rezar interiormente” (es decir rezar en secreto sin pronunciar oraciones en modo audible), y no inclinar la cabeza ante la mención del nombre de Jesús en los oficios divinos (Ibid.: 170 – 171). En la Universidad de Alcalá de Henares Valdés cursó el programa de Artes liberales y, entre otras cosas, estudió las lenguas clásicas y orientales, como griego, latín, hebreo y hasta árabe y sirio (caldeo). Se sugiere que estudió griego con Francisco de Vergara (joven humanista y helenista que publicó, en 1524, una crestomatía griega, y hebreo con

Alfonso de Zamora (Ibid.,: 180); así, es evidente el intercambio intelectual entre Juan de Valdés y uno de los autores de la Biblia Complutense.

La espiritualización del cristianismo católico puede explicarse como la intención –sea consciente o inconsciente– de adaptarlo a las necesidades espirituales de los marranos, que a veces tenían la certidumbre de que Cristo ha cumplido la Ley de la Torá y ya no hay obstáculos para tener la conversación con Dios sin intermediarios. Por eso los complicados rituales católicos a menudo resultaron un obstáculo para lograr ese fin (Williams, 1983: 16-21). Se sabe que los judíos recién convertidos trataban de inventar una religión sintética, que les permitiera seleccionar lo más aceptable y rechazar lo inadmisibles. Así que los nuevos cristianos omitían elementos que ni quisiera hubieran podido ser visibles a los ojos de los demás, como no persignarse, no inclinar la cabeza etc. Los judeoconvertos, que tenían afán por la religión, debían expresar sus creencias con mucho cuidado para no traer la desgracia. Tal expresión hubiera podido consistir en la participación en los debates sobre la crítica textual erasmiana, o bien adquisición de la experiencia espiritual de los primeros alumbrados, que consistía en ejercicios espirituales, fuera de cualquier contexto ritual definido. ¿Qué podemos saber sobre el contenido de las creencias de aquellos conversos? Es una cuestión muy discutible. ¿En qué creían realmente las personas como Alfonso de Zamora? ¿Qué tipo de vida llevaban? ¿Qué espiritualidad practicaban? En la mayoría de los casos esas preguntas quedarán sin respuestas satisfactorias. Por ejemplo, ¿fue Alfonso de Zamora un católico sincero, cuyo interés hacia el judaísmo era de carácter exclusivamente académico? O más bien ¿fue criptojudío practicante de sus ritos en secreto? Siendo ya anciano, se quejó de que fue el único sabio judío en España y que durante toda su vida él no conoció la felicidad (Popkin, 1999: 157). ¿La palabra “sabio” se refirió a la condición rabínica, aunque sea clandestina? Si se sabe que Alfonso de Zamora se convirtió en 1506, ¿qué podría haber hecho durante el período

desde el 1492 hasta aquella fecha? Preguntas que se mantendrán sin respuestas hasta no consultar fuentes confiables que nos permitan aclarar los pasajes oscuros de su biografía.

Regresando a Servet, tenemos que advertir, que, para nosotros, sus obras son de mucho interés, porque representan un libre trabajo creador religioso: escribía sus obras en Tolosa, lugar inaccesible para los inquisidores españoles por la política tolerante de Francisco I. Servet usaba tratados judíos medievales (es decir, disponibles sólo en manuscritos) y materiales pertenecientes a la tradición erasmiana. Su religiosidad era el producto más radical de la Reforma, pero, por su anhelo de obtener más conocimiento de la verdad avanzó mucho más, y pronto resultó indeseable entre los reformadores. Parecen muy exactas las palabras de Justo Sierra, con las que considera a Servet como una de las fuentes del librepensamiento mexicano:

en alas del espíritu de negación que animaba a la Reforma, vuela más allá de los diques respetados por los Lutero, los Melanchton y los Zwinglio, que lo maldicen, y llega a la cima: niega la Trinidad, resucita el unitarismo cristiano de las primeras grandes herejías y se encuentra por este solo hecho tan hereje, tan rebelde frente a Witemberg como frente a Roma <...> Este era un hombre expansivo, siempre abierto al progreso, considerando sus ideas de hoy como el punto de partida de las de mañana, no como molde de irrompible bronce; versado en todos los conocimientos de su tiempo, amigo de escudriñar todo, de removerlo todo, apto para llenar con una llama viva de genio las soluciones de continuidad de la ciencia, reformando incesantemente sus ideas teológicas, nunca satisfecho de sí mismo, jamás contento de los otros... (Sierra, 1977: 298 — 299).

Con razón podemos decir que el carácter multifacético y sintético de las creencias religiosas de Servet se debe a una búsqueda constante que amalgamó el antitrinitarismo marrano

y el judío, aunque él no tuviera antepasados judíos (Popkin, 1999: 159 – 160; Bainton 1973: 24 – 25). Servet combinó la crítica erasmiana de la ortodoxia católica y la crítica del cristianismo expresada por los rabinos judíos de los siglos XIV-XVI – como Rabbi Arama –, quien había emigrado al Imperio Otomano; con Hasdai Crescas o David Kimchi (Popkin, 1999: 149, 152, 158 – 160) y con algunos elementos de la práctica espiritual de los alumbrados. Hay que subrayar que el decidido antitrinitarismo de Servet es un paso adelante en comparación con los estudios neotestamentarios de Erasmo. El *Comma Iohanneum* –particularmente el fragmento 1 Juan 5:7-8– es una interpolación tardía, una cláusula añadida muy posteriormente, que no implica ningún antitrinitarismo en sí, pero que ha echado la primera semilla, de la que posteriormente creció el árbol del unitarismo.

Por otro lado, Erasmo y sus seguidores mostraron que en tiempos apostólicos existió un “cristianismo sin Trinidad”, que constituyó la fe de las primeras comunidades judeo-cristianas conocidas bajo el nombre común de “ebionitas”.¹⁹ La religiosidad marrana también integró algunos elementos de la práctica espiritual de los *dejados* y de los *alumbrados* en su vida contemplativa y en su descuido de los aspectos externos de la práctica religiosa. Hay que notar que el sistema religioso de Servet combinó muchos elementos marranos y ejerció su influencia sobre el socinianismo. Además, gracias a Servet se formó en el librepensamiento europeo una tendencia que después se reflejó en el panteísmo, en el deísmo, en el “arrianismo” de Isaac Newton y William Whiston y en el unitarismo de Teófilo Lindsey y Joseph Priestley. Así vemos que el mito arriano, expresado por los polemistas, fijó su atención no sólo en el carácter no trinitario de la doctrina de los reformadores radicales como Servet, sino que también postuló la influencia judaizante (tanto

¹⁹ Sobre el fenómeno de los ebionitas y los fundamentos de su fe y su práctica véase: Torrents, 1989: 166-170.

marrana, como judía ortodoxa) sobre el antitrinitarismo español, que fue declarado por los adversarios como el “renacimiento del arrianismo”.

Así podemos explicar el nacimiento de un mito respecto al acercamiento aparente entre el arrianismo y judaísmo que, por cierto, no correspondía con la realidad (si se trata de las realidades de la Antigüedad Tardía), sino que, de manera muy característica para los mitos históricos, describió el antitrinitarismo de los siglos XVI-XVII como un fenómeno compuesto y multifacético que combinó entre sí muchos elementos constituyentes que tenían poco en común entre sí.

No logramos vislumbrar en la Nueva España del siglo XVI la influencia de los reformadores radicales como Miguel Servet, o de los alumbrados como Juan de Valdés, ni de los dejados como Pedro Ruiz de Alcaraz. En los relatos inquisitoriales no se aplica de ninguna manera el término arriano para caracterizar o para descalificar a los blasfemos, los judaizantes o los protestantes radicales. La única excepción la constituían algunas cartas y sermones del obispo Juan Palafox y Mendoza, pero no fueron tan numerosas ni tan contundentes para formular un mito como construcción estable. La especificidad novohispana consiste en que los elementos distintos de la heterodoxia, como el marranismo, el judaísmo ortodoxo y el erasmismo, no se unieron (como lo fue en el caso de Miguel Servet), sino que existían separadamente en los ámbitos en que no interactuaban.

Por el contrario, el erasmismo nohovispano carecía de alusiones al antitrinitarismo; tampoco se cruzaba con las prácticas de los judaizantes: el inquisidor fray Juan de Zumárraga, partidario del erasmismo, no toleraba a los judíos; por su parte, los criptojudíos, como regla, no tenían interés en adoptar las prácticas cristianas, aunque, de manera paradójica, se sirvieran de ellas para salvaguardar su criptojudaísmo de las autoridades inquisitoriales. Debido a las represiones severas del siglo XVII, la herencia de los alumbrados casi no tuvo eco en Nueva

España, por lo que no hubo “arrianismo” novohispano. Este mito no fue un elemento importante del discurso religioso en Nueva España, antes de que Sor Juana hiciera alusión a éste en su auto “El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo”.²⁰

En lo que se refiere a formación intelectual, los judaizantes novohispanos tenían mucho en común con los judaizantes y marranos españoles, quienes como hemos visto antes, cimentaron el antitrinitarismo europeo. Nos detendremos en el caso inquisitorial de Luis de Carvajal el Mozo, donde aparecen factores característicos de los judaizantes de Europa: el conocimiento de la Biblia cristiana, la influencia de las prácticas cristianas y su adaptación; todos estos elementos le permitieron rebasar los límites estrechos del judaísmo para formular los principios de una nueva conciencia religiosa, muy parecida en cierto grado al unitarismo bíblico judaizante.

II.3. Entre el judaísmo y el cristianismo: el fundamento para una nueva heterodoxia (el caso de Luis de Carvajal el Mozo).

En *Herejía y supersticiones en la Nueva España* Julio Jiménez Rueda afirma, que:

Cuando el arrianismo invadió el Imperio Romano, los funcionarios y miembros de las legiones profesaban la doctrina de conceder a Cristo [...] todo honor y toda majestad, menos la plena naturaleza de la Divinidad. [...] Los judíos adquirieron una gran influencia en las colonias romanas, particularmente en España, ya que su doctrina coincidía en buena parte con la de Arrio.²¹

²⁰ Este auto (su texto completo se halla en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131088.pdf>) va a ser el objeto del análisis especial en el capítulo IV de la presente tesis.

²¹ Jiménez Rueda, 1946: 80.

La exploración de las controversias religiosas en la Nueva España confirma las palabras de Jiménez Rueda cuando habla sobre los representantes de muchas corrientes denominadas como “arrianas”, que entraban en contacto con los judíos en la construcción de su propia exégesis heterodoxa, y para establecer los principios interpretativos de las Escrituras, que a veces coincidían con los de los judíos. Los trinitarios polacos, también llamados “arrianos”, publicaban tratados que hacían hincapié en el mesianismo de Jesucristo; los rabinos judíos contestaban apoyándose en la tradición talmúdica, o simplemente en la exégesis del Antiguo Testamento; de esta manera procedía Isaac de Troki, quien, siendo karaíta, no reconocía el Talmud.²² Así que se formó una plataforma dialógica que abría nuevos horizontes hermenéuticos; los heterodoxos cristianos se encontraban cerca de sus interlocutores judíos, y así se reforzó la opinión común sobre el carácter cercano entre los antitrinitarios polacos llamados “arrianos” y los judíos.

En la Nueva España la situación era completamente diferente, no sólo porque los antitrinitarios aparecían muy ocasionalmente y porque los judíos no podían expresar abiertamente sus creencias ni entrar en diálogo con los cristianos, sino también porque la Inquisición suprimía el desarrollo del pensamiento heterodoxo y el diálogo interreligioso. Podemos notar dos cosas muy importantes para mostrar la semejanza tipológica de los procesos religiosos novohispanos y europeos. Primero, es muy curioso que, tanto en la Nueva España como en Europa (incluso en Polonia con su libertad de conciencia de aquella época), los frailes que pertenecían a diversas órdenes monásticas aparecen como portadores de la heterodoxia, con todo y las dudas sobre el

²² Entre los “arrianos” polacos que en sus tratados se dirigen a los judíos, destaca Martín Czechowic, según el cual Jesús no abolió la Ley de Moisés sino nada más invitaba a los judíos a arrepentirse y comenzar una vida nueva. Al mismo tiempo Martín se burla de muchas costumbres judías que formaban parte de la Ley de Moisés. Eso provocó una respuesta brusca de su interlocutor judío, el rabino Jacob. Al mismo tiempo, algunos de los “arrianos”, sobre todo Simón Budny, adoptaban algunos elementos judaizantes en su práctica religiosa y por eso fueron conocidos como “judaizantes” y “defensores del Talmud” (Véase Rosenthal, 1966: 77-97, sobre todo las páginas 87 – 93).

dogma trinitario²³. Segundo, que el judaísmo novohispano (en el que sobresalen las prácticas de Luis de Carvajal el Mozo) mostró tendencias de adopción de algunos elementos cristianos que facilitaron la construcción de un sistema religioso basado en la observancia de la Ley de Moisés y otros atributos propios del judaísmo, pero con una intuición religiosa más propia del cristianismo de los alumbrados.

Los historiadores subrayan el judaísmo sintético de Luis de Carvajal el Mozo, quien se formó entre las carencias de conocimiento rabínico. Natan Wachtel admite que la religión de Luis estaba llena de “interferencias, fertilización cruzada y sinceridades duales” (Wachtel 2001, 149-150). Miriam Bodian, quien se concentró en el problema de cómo Luis de Carvajal fomentó y desarrolló sus creencias cripto-judías, llegó a la conclusión de que éste último se alejó no sólo del catolicismo, sino del judaísmo ortodoxo, basado en Galaja y en la tradición talmúdica, y además se familiarizó con las ideas alumbradas y otras creencias heterodoxas (Bodian 2007, 57). Ronnie Perelis expresa que:

El judaísmo de Luis al fin y al cabo se hizo muy cristiano: fabricó su judaísmo basándose en los textos cristianos y reelaboró sus conceptos. Sus vínculos religiosos con los demás criptojudíos consistían en una religión compartida y también el rechazo del cristianismo. Pero el judaísmo no pudo haber estado

²³ Véase Rosenthal 1966: 78-79, donde dice que los apóstatas, monjes y frailes, encontraban su refugio en Polonia donde floreció la libertad de culto. Entre los últimos destaca el ex fraile dominico griego Jacob Paleólogo (conocido también como Giacomo da Chio), que al haber adoptado las ideas antitrinitarias huyó de Constantinopla a Polonia y después a Transilvania. En la Nueva España conocemos los ejemplos, notables para este trabajo, como el heterodoxo ermitaño Gregorio López, que se hizo amigo de Luis de Carvajal (sobre él véase más abajo).

separado del cristianismo tan netamente porque uno florece del otro y ambos están involucrados en una dialéctica consciente y subconsciente.²⁴

Nos preguntamos ¿Por qué resultó posible tal interacción entre el judaísmo y cristianismo en la conciencia de un cripto-judío, dado que su rechazo del cristianismo era evidente?²⁵ ¿Qué tan consciente o inconsciente fue la creencia sintética que nació de la búsqueda religiosa constante? Y, por fin, ¿dónde en las reflexiones de Luis de Carvajal se termina el judaísmo como tal y empieza otro tipo de heterodoxia? Para poder dar respuesta a esas preguntas intentemos aplicar una concepción de las “comunidades textuales” que resultó muy eficaz para caracterizar la psicología colectiva de los creyentes en la Edad Media y en la época pre-moderna.

El autor del concepto “comunidad textual” (*textual community*) fue el historiador canadiense Brian Stock, quien en su libro “Escuchando el texto: acerca del uso de la palabra” formula la definición de una comunidad textual que es la comunidad organizada en la base del entendimiento común de un texto escrito (*a script*, véase Stock 1990, 23). Habiendo superado la oposición binaria “literalidad – oralidad”, típica en la descripción de cualquier sociedad, tanto antigua como moderna, Stock introdujo una triada “literalidad – textualidad – oralidad” y describió el fenómeno del “conocimiento oral de los textos escritos”, que presupone tanto el proceso de la lectura y la interpretación del texto como la manera de involucrar el texto en la comunicación oral;

²⁴ Perelis 2012, 92. El original está en inglés, la traducción es mía.

²⁵ Hay que notar que hasta las famosas “injurias a Cristo” de Luis de Carvajal fueron una influencia de su correligionario mayor Antonio Díaz Márquez. Como dice en el Segundo Proceso contra Luis de Carvajal, Antonio Díaz “había visto a un pintor, poniendo un barniz blanco a un Cristo de madera, poniéndole con él en las espaldas y las nalguillas, de lo cual se había reído mucho y dicho entre sí: a este perro había yo de adorar, que le está haciendo otro perro como él, y luego se apartó hacía donde tenía el dicho Luis de Carvajal un Cristo y unas imágenes, y se llegó al Cristo y le dio una higa, metiéndosela en los ojos por dos veces y diciéndole: qué secreto nos tendrá este perro de barbillas? Y entonces le escupió en el rostro y luego se levantó el dicho Luis de Carvajal, diciendo: no me habéis de llevar en eso ventaja; y escupió a la imagen de Nuestro Señor Jesucristo, dijo; no habéis de llamar a este perro, sino Juan Garrido...” (Procesos, 144).

el texto se somete luego a la censura del colectivo para existir independientemente. En este mecanismo cognitivo y comunicativo se basaba la vida espiritual de las comunidades heréticas medievales (Stock 1990, 30-51); creemos que no había más tergiversación de la realidad, al aplicar esa misma metodología para caracterizar la actividad de los judaizantes novohispanos, que la ausencia de los rabinos sabios, quienes tuvieron que construir su identidad a partir de cero, aplicando su creatividad espiritual.

Lo antes dicho nos permite hacer una demarcación entre las comunidades judías (ortodoxos, jasídicas etc.) como *ideológicas* y las comunidades judaizantes de la Nueva España como *textuales*. En el primer caso hay rabinos que siempre ponen las reglas del entendimiento y la interpretación de los textos sagrados. Para las comunidades textuales la única autoridad es la Escritura. Ningún rabino, ningún profeta, ningún sacerdote ha podido derrumbar la interpretación nacida directamente de la Escritura. No hubo guardianes de la tradición representados en la jerarquía, porque cada judaizante que sabía leer en latín y en romance y tenía una mínima formación religiosa, era un guardián a su manera. La base del entendimiento común del texto se logra mediante el diálogo (lo veremos más abajo), donde como interlocutor de un judaizante creyente puede aparecer cualquier persona: el inquisidor, el cristiano ordinario, el fraile o ermitaño (como fray Gaspar, hermano de Luis de Carvajal, fray Francisco Ruiz de Luna o el beato Gregorio López), o hasta un indio.²⁶ No hubo cánones de ortodoxia establecidos por una élite rabínica bien educada. Si los interlocutores de Luis de Carvajal (aquellos que constituyen una comunidad de una manera espontánea) consienten, la interpretación se acepta.

²⁶ Se sabe que Luis de Carvajal gracias a sus aptitudes lingüísticas aprendió muy rápido las lenguas indígenas – mixteco, zapoteco, náhuatl y tarasco, y las usaba en sus conversaciones con los indios, explicándoles el sentido de las Escrituras (Uchmany 1992, 65)

El texto (más bien, la interpretación del texto generada por reflexiones asiduas) genera el conocimiento y se refleja en las prácticas cotidianas. Desde aquí se deduce otra concepción muy importante, la de la autocomunicación, elaborada por Yuri Lotman, según el cual

Funcionalmente, el texto se utiliza no como mensaje, sino como código cuando no nos añade ninguna nueva información a las que ya se tienen, sino que transforma la autointerpretación de la persona que genera el texto y traduce los mensajes que ya se tienen a un nuevo sistema de significados. Si a la lectora N. le comunican que cierta mujer llamada Anna Karenina, de resultas de un amor infeliz, se lanzó bajo un tren, y ella, en vez de unir en su memoria ese mensaje a los ya presentes, concluye: “Anna Karenina soy yo” y revisa su comprensión de sí misma, sus relaciones con ciertas personas, y a veces también su conducta, es evidente que el texto de la novela ella lo utiliza no como un mensaje de mismo tipo que todos los otros, sino en calidad de cierto código en el proceso de trato consigo misma.²⁷

De igual manera Tatiana Larina, el personaje protagonista de *Eugenio Oneguin* de Pushkin, leía sus novelas favoritas imaginándose “que es una heroína de sus amados creadores – Clarisa, Julia, Delfina...” (Ibidem, 56). Viendo por primera vez a Oneguin, Tatiana no duda de identificarlo con los personajes de sus novelas preferidas (“Quién eres tú – mi ángel de la guarda o el pérfido tentador...”- Ibidem, 56). El texto para ella no es meramente narrativo; es, repitamos, un código que le ayuda a establecer su comunicación consigo misma (de ahí Lotman deduce el mismo término “autocomunicación”) y reconsiderar sus vínculos con la demás gente, basando su visión únicamente en las obras literarias leídas. Así que resulta claro que el texto (no necesariamente el

²⁷ Lotman 1998, 56.

texto sagrado) puede ser interpretado como mensaje encubierto para el lector, pero eso depende de la posición respecto al texto. El investigador académico y el cristiano creyente, por ejemplo, leen el Evangelio de una manera diferente, ya que para el primero el Evangelio aparece en primer lugar como fuente histórica igual que, por ejemplo, la *Vida de Apolonio de Tiana*; mientras que para el segundo el Evangelio es el mensaje único dirigido para él y únicamente para él, en el contexto de “aquí y ahora”.

En este sentido Luis de Carvajal, quien se circuncida él mismo, basándose en el discurso bíblico sobre Abraham, no se difiere de Tatiana Larina²⁸. La experiencia religiosa de Luis, igual que la experiencia amorosa de Tatiana, se basan en la experiencia textual. Además se tiene que notar que los hombres educados o intelectuales no eran portadores de los sentidos sino unos “catalizadores”, para que los demás creyentes generaran los sentidos del texto. Por ejemplo, Luis de Carvajal apreciaba mucho a su padre, Francisco Rodríguez de Matos, y a su primer maestro en la Ley de Moisés, licenciado Morales, pero él tomó la decisión de circuncidarse sólo después de haber leído el texto bíblico (como lo hemos mencionado en la nota 27) y haber formado su propio entendimiento del texto. Su padre y su maestro nada más le dieron el estímulo para estudiar bien la Escritura,²⁹ pero no eran para él los “portadores de la verdad”, como lo son los rabinos o los

²⁸ Según el Segundo Proceso, Luis de Carvajal declaró: “estoy ya circuncidado y me circuncidé en Pánuco, porque habiendo leído en una Biblia que mandó Dios a Abraham que se circuncidase él y toda su familia, me circuncidé yo con unas tijeras y estuve a riesgo de morir” (Procesos, 137). Las palabras “en una Biblia” se refieren a la Biblia que Luis compró a un clérigo, o tal vez la recibió como regalo del licenciado Manuel Morales, quien le dio las copias manuscritas de Deuteronomio y otros libros bíblicos traducidos en romance (véase Perelis 2012, 83). Es importante notar que Luis se circuncidó sólo después de haber leído sobre la circuncisión de Abraham y no después de las pláticas con su padre o con el licenciado Morales, o con otras personas que habían poseído mucha autoridad en la comunidad cripto-judía. Así que es el ejemplo más evidente del funcionamiento del mecanismo de una autocomunicación.

²⁹ Por ejemplo, Francisco Rodríguez de Matos le enseñó a su hijo a observar la Ley de Moisés y le organizó su primera iniciación a la tradición judía, que no debe mezclarse con las costumbres cristianas: “su padre Francisco Rodríguez de Matos, aquí en México, seis meses u ocho antes de que se muriese, le dijo que la Ley de Moisés de los judíos, era en la que éste se podía salvar, porque era la Ley que Dios había dado por su mano, y que si éste quería ir por camino de salvación y por el que él llevaba que procurarse ir por aquel,

clérigos en el judaísmo ortodoxo o en el cristianismo respectivamente. Ese papel también fue interpretado por las mujeres judaizantes – basta recordar a Isabel Rodríguez de Carvajal, la hermana mayor de Luis, quien ejerció sus saberes igual que su encanto mujeril para convencer a su marido (Liebmann 1971, 175-176)³⁰.

Analicemos algunos ejemplos significativos para demostrar cómo Luis de Carvajal actuaba dentro de una comunidad textual, dando las reglas de la interpretación y combinando los elementos judíos y cristianos para hacer lograr el entendimiento común.

Lo primero y lo más importante que debemos tomar en cuenta es que cada elemento de la práctica cotidiana o de la oración (tanto privada como colectiva) se basaba en el análisis pormenorizado de los libros vetero-testamentarios, sobre todo de la Torá y de los Nebiyím (es decir, de los Profetas). Los actos inquisitoriales dicen que Luis siempre ha traído consigo “tres libros pequeños encuadernados en cuero negro y escritos de molde en latín, que el uno se intitula: *Salmorum*, el otro: *Prophete*, y el tercero *Génesis*³¹” (Procesos 124). Por eso es muy significativo que Luis de Carvajal

y éste, espantado de aquella novedad, como mozo le respondió simplemente que le parecía cosa dura, pues todos los sabios del mundo guardaban la Ley de Nuestro Señor Jesucristo y le preguntó que le dijese si podría guardar ambas leyes, y el dicho su padre le respondió que no, sino que sólo había de guardar la dicha ley de Moisés, que él le decía, y éste, con el temor y respeto de padre, le dijo: que sí haría, y así desde entonces h estado en este error, aunque con gran remordimiento y gusano de su conciencia, que le daba voces, y debiendo como debía confesarlo, se acusa que los ha callado, de lo cual está arrepentido bien y verdaderamente” (Procesos, 42). Aquí se entiende el papel de la autoridad que ejercía Francisco Rodríguez de Matos sobre su hijo. El rechazo de la posibilidad de combinar ambas leyes (de Moisés y de Jesucristo) también implica que la práctica del sincretismo religioso era algo normal entre los judaizantes, que poco a poco pasaban a las variaciones del judeo-cristianismo.

³⁰ La denuncia de Felipe Nuñez también demuestra que doña Isabel interpretaba los textos bíblicos por sí misma, aplicando las imágenes bíblicas a la situación contemporánea, por ejemplo, identificando los “perseguidores” mencionados en los libros proféticos con los inquisidores (Procesos, 9)

³¹ Es posible que se refiera a la Torá en total, que empieza con el libro Génesis, o Bereshit.

para poder cumplir mejor con las obligaciones de la dicha Ley y su guarda, *se ha dado a leer y es muy leído en el Testamento Viejo y en los profetas, que cita en cualquiera ocasión que se ofrezca*, particularmente a Isaías, a cuyas profecías si atendiese y las considerase con el cuidado y pía afición que debe, desarraigando de su pecho la dureza y obstinación que de sus pasados heredó, vería claramente haberse todas cumplido en nuestro Señor Jesucristo, Verdadero Messías, y cesarían las vanas y pérfidas esperanzas con que miserablemente vive esperándole, creyendo como cree aun no haber venido.³²

En la exégesis de las Escrituras por Luis de Carvajal predominan las reflexiones mesiánicas, pero era de esperarse tanta necesidad de contraponerse al ambiente cristiano y de promover otro mensaje mesiánico, que completamente diferiría de las interpretaciones establecidas en la tradición católica. En ausencia de las enseñanzas rabínicas, Luis tuvo que inventar las interpretaciones “por contradicción” o, más tarde, al entrar al Colegio Santa Cruz de Tlatelolco, buscar los comentarios originales judíos citados por los apologistas cristianos. Pero antes de cursar sus estudios en el Colegio, trató de formar su propia visión sobre el mesianismo, meditando sobre los libros proféticos de la Vulgata latina, “leyendo en Ezequiel la reedificación del Templo de Salomón, entendía y creía que no se había reedificado, sino que había de reedificar con la venida del Mesías, a quien éste declarante esperaba” (Procesos 50). ¿Podría haber tenido el acceso a las fuentes judías, aunque en la reelaboración cristiana, antes de haber entrado al Colegio? Esa cuestión sigue abierta.

³² Procesos 30 (las cursivas son mías).

En primer lugar, se toma en consideración que la Ley de Moisés (como vemos en los “Procesos de Luis de Carvajal”) siempre llega a ser objeto de disputas incesantes. Por ejemplo, se discute entre la familia, con las hermanas (Isabel y Leonor – véase Procesos, 46) y – lo que es más importante – con el hermano Gaspar, quien terminó haciéndose fraile dominico, pero, como vemos, no se excluyó de una comunidad textual, formada espontáneamente por Luis. Se conocen las disputas entre Gaspar, de una parte, y Luis y Balthasar Rodríguez, de otra (en el Convento de Santo Domingo); donde Gaspar propone los argumentos cristianos acerca del carácter transitorio y perecedero de la Ley de Moisés, Luis y Balthasar insisten en el carácter inmutable de la Ley, véase Procesos, 43. Llama la atención que, después de haber terminado su discusión sobre los fragmentos bíblicos, los hermanos leyeron algunas epístolas cristianas de un santo (no sabemos con certidumbre de su atribución, pero con razón podrían haber pertenecido a la tradición domínica), pero ni Luis ni Balthasar protestaron: “[Gaspar] dejó la Biblia que tenía en las manos y tomó unas epístolas de un Santo de su Orden, cree que de San Vicente, y comenzó a leer por ellas, diciendo el dicho fraile: dejemos ahora estas pláticas y leamos en estas epístolas, que son muy devotas. Y habiendo leído un rato en ellas, tocaron a Completas y se despidieron, quedándose así aquella plática, que ni el Balthasar Rodríguez ni éste replicaron cosa alguna más de que en ella lloraron éste y el dicho fray Gaspar, diciendo él: plega a Dios que Dios no perdone y dé su gracia; y éste dijo: amén. Y por ser tarde cesó la audiencia y siéndole leído lo que en ella ha declarado de *verbo ad verbum*³³, dijo que es así la verdad y está bien escrito” (Procesos, 43-44).

Las conversaciones entre fray Gaspar y Luis de Carvajal tenían un carácter teológico y no de proselitismo, ya que nunca buscó Luis iniciar a su hermano en la práctica de la Ley de Moisés.

³³ Se evocan las palabras de San Jerónimo de Estridón, quien sobre la manera de hacer una buena traducción, dijo: *Non verbum de verbo, sed sensum de senso exprimere* (Ep. LVII.5)

Luis trató de sembrar la duda en los dogmas cristianos principales, como el de la Ascensión de Jesucristo a los cielos (Procesos 36). En esas pláticas Luis no se muestra abiertamente como judaizante, él nada más niega los dogmas cristianos y trata de formular algunas postulaciones de mesianismo, tomando como punto de referencia el mesianismo cristiano. Así que, platicando con sus hermanos, buscó una plataforma para entender los textos sagrados. Esa plataforma común también se ha buscado por Luis en el diálogo con cristianos como Gregorio López.

Los fragmentos más controvertidos se aclaraban siempre hasta llegar al entendimiento común. Por ejemplo, los pasajes “mesiánicos” de Isaías se aplicaban no a Jesucristo como Mesías prometido sino al pueblo de Israel, y Luis de Carvajal, a su vez, trató de perfeccionar su arte de interpretar (Procesos 128—129). Cualquier compromiso con la hermenéutica cristiana se rechazaba; se mostraba una denegación deliberada acerca de la “Ley de Jesucristo” y del Cristianismo en total.³⁴ De todos modos, los elementos de las prácticas católicas penetraron en la tradición judaizante creada a partir de cero. La lengua sagrada era latín, porque ninguno de los amigos o conocidos de Luis de Carvajal (ni siquiera él mismo) sabían hebreo. El círculo de las oraciones cotidianas reprodujo el orden litúrgico de la sinagoga, pero se celebraba únicamente en la casa. Aquellos que sabían latín, incluso las mujeres³⁵, leían los fragmentos del Tanaj conforme el orden de las lecturas del día.³⁶ Latín era el único idioma para transmitir los conocimientos de la religión judía y de la Ley Mosaica.

³⁴ Procesos 129: “Preguntado: ¿qué se trató allí entonces entre éste [Manuel Lucena] y el dicho Luis de Carvajal de la Ley de Jesucristo? Dijo: que trataron que todo lo que era fuera de la Ley de Moisés era venidad y cosa de burla, y eran sectas, y que tal era la Ley de Jesucristo?”

³⁵ Al estudiar la práctica religiosa de los judaizantes españoles, Renée Levine Melammed localizó el centro de la religiosidad critpo-judía dentro de la casa y atribuyó a la mujer el papel dirigente en la organización de la vida comunitaria (Levine Melammed 1999).

³⁶ Procesos 63: “guardaban los sábados, desde el Viernes a puesta de sol hasta el sábado en la noche, vistiéndose camisas limpias <...>, y cuando éste se hallaba con ellas les leía los dichos psalmos de alabanzas y cantares, aunque la dicha su hermana doña Isabel sabía leer latín y los leía, y todo era en guarda

En este sentido sorprende la lectura de los Procesos, 55-56, donde se dice que el padre de Luis de Carvajal, enseñando a su hijo las cosas acerca de la venida del Mesías, “no le citaba cosa particular, sino así en común lo que tiene confesado” por no saber latín (Procesos, 55-56). En primer lugar, aquí vemos el ejemplo muy elocuente del conocimiento oral de un texto escrito, de lo que hemos dicho más arriba. Sorprende igualmente que el padre de Luis no sabía latín, aunque se incluye entre los rabinos mencionados en los documentos inquisitoriales (véase Liebmann 1971, 63). Entonces, ¿por qué se llamaba rabino si ni siquiera latín sabía? Esa pregunta parecerá quedarse sin respuesta si no aplicamos el concepto de la “comunidad textual” para resolverla. Los rabinos no eran aquellos que estudiaron en las escuelas o académicas rabínicas y adquirieron una sucesión de la disciplina. Los rabinos en el sentido más amplio de esa palabra (“los maestros”) eran aquellos que sabían un poco más que la demás gente, que habían adquirido los conocimientos más elementales para cimentar la comunidad y, en fin, que se mantenían como “portavoces de la tradición” y “catalizadores” que fomentaban el entendimiento común de los textos básicos dentro de la comunidad a la que pertenecían. De igual manera “el rabino” se llamaba el licenciado Morales, aunque no recibiera educación especial rabínica.

En la liturgia los elementos judíos y cristianos formaron un “amalgama inconsciente”, si aplicamos a este fenómeno las palabras de Nathan Wachtel arriba citados. Se han usado sólo los materiales disponibles para llevar a cabo la práctica oracional, y sin duda eran las fuentes cristianas:

y observancia de la dicha Ley de Moisés y en significación de haber Dios descansado aquel día de las obras de la creación, porque *así los trataban y comunicaban entre sí y se entendían como lo hacían en guarda de ella*, en cuya observancia también ayunaban el ayuno grande” (las cursivas son mías). Por supuesto que lo primero que llama la atención es el que los salmos y las demás oraciones se rezaban en latín (supuestamente según la Biblia cristiana). También hay que notar que la manera de comportarse y la observancia de la Ley (en lo que se refiere, por ejemplo, a la celebración del Shabat o del “ayuno grande” que es el Yom-Kippur), se elaboraba por el entendimiento común de las lecturas, se establecía acuerdo respecto a cuál debía ser el entendimiento común del texto seleccionado y cómo debía ser la observancia de los ritos según la interpretación de las lecturas.

la Biblia, los leccionarios, los devocionarios, los salterios etc. Rezando con su familia, los hermanos Luis y Balthasar pedían a Dios que les permitiera observar firmemente la Ley de Moisés, “a cuyo propósito rezaban el salmo *exaudi ad te dominus indic tribulacionis*” (Procesos 62 – 63). El fragmento latino citado parece una tergiversación³⁷ del salmo 85 (86):7 – *In die tribulationis meae clamavi ad te, quia exaudisti me* (–En el día de mi angustia clamé a ti, porque me escuchaste). También el fragmento puede ser parte de un salmo responsorial (más concretamente, el Responsorium no.33: *Domine Deus, ad te levavi oculos meos; in die tribulationis meae exaudi me*); así que es evidente la influencia directa de la liturgia católica en la práctica oracional criptojudía.

Como podemos juzgar basándonos en las evidencias de las fuentes, no hubo ritos oracionales establecidos, como en el judaísmo ortodoxo, cuya práctica oracional en la sinagoga consiste en tres ordinarios fijos de oración de mañana (Shajarít), del mediodía (Minjá) y de la noche (Ma’arív). Los cánones de oración se han formado por la propia iniciativa de los creyentes. Habitualmente se usaban los salmos cristianos (por ejemplo, los penitenciales) donde se cortaban los exordios habituales: “rezando en un diurno domínico los Psalmos Penitenciales, como hombre que por la enseñanza de su padre no creía en Jesucristo, los rezaba sin decir al cabo *Gloria Patri, et Filio, et Spiritu Santo*, por no confesar la persona del Hijo, y esto fue de su propio motu sin enseñanza de nadie” (Procesos 50). Asimismo de la manera ecléctica se combinaban los elementos judíos y cristianos en su conciencia.

³⁷ El profesor Juan Lorenzo Lorenzo (Universidad Complutense, Madrid), me dijo en una conversación privada que tal tergiversación podría haber aparecido por la ignorancia de un escribano (y de ninguna manera por falta de educación de Luis de Carvajal mismo), que percibía y reproducía todas las frases latinas de oído.

Igual que los demás judaizantes, Luis de Carvajal asistía a las misas católicas, no sólo para disimular su judaísmo, sino también por su necesidad de rezar y de establecer contacto íntimo con Dios en un lugar sagrado. En este caso se omitían todas las oraciones que se referían a la Madre de Dios, a los Santos, a la Divinidad de Jesucristo etc.: “y con la misma creencia que tenía en su corazón se acusa que cuando entraba en las iglesias, no adoraba la Imagen de Jesucristo ni de Nuestra Señora, ni los santos, ni la Hostia Consagrada en la misa, por no creer que en ella estuviese la persona de Jesucristo, *aunque esta discreencia nunca se la pudo arraigar, porque siempre traía remordimiento en su consciencia en esto de la hostia.* Y cuando se confesaba y comulgaba, lo hacía por cumplimiento y no por obedecer y cumplir el mandamiento de la Santa Madre Iglesia, ni creyendo el misterio que en esto manda creer, lo cual dijo con muchas lágrimas” (Ibid., las cursivas son mías)³⁸.

A pesar del rechazo de la “Ley Cristiana”, los judaizantes seguían asistiendo a las misas católicas, aunque solamente por obligación (Procesos 69: “aunque iban a las iglesias por cumplimiento, como tiene declarado”). Los judaizantes también se confesaban con sacerdotes católicos; suponemos que no sólo por obligación, sino para sustituir una institución sagrada en ausencia de su propia jerarquía. En este caso nada más confesaban sus pecados “contra diez mandamientos”, sin decir al sacerdote que se atienen la Ley de Moisés (Procesos 69-70).

En casa rezaban usando los cancioneros populares (no necesariamente de los judaizantes, véase Procesos 133-134); se rezaban en romance y se utilizaban los instrumentos musicales, práctica atípica en el judaísmo ortodoxo (“y estando cantando y tañendo entró de paso en la dicha

³⁸ Véase también: “Preguntado: si cuando éste, junto con su madre y doña Isabel, viuda, y Balthasar Rodríguez, sus hermanos, se juntaban como tiene dicho, en Pánuco, México y Tasco, y rezaban psalmos de alabanza, asimismo los rezaban sin *Gloria Patri*? Dijo: que sin *Gloria Patri* los rezaban todos (Procesos 76).

sala la dicha doña Isabel y dijo: bendito sea el Señor por cierto que parece que lo va diciendo la arpa, mejor que las voces” – Procesos 134-135). Claro, sería un error pensar que los ordinarios oracionales de los judaizantes fueron siempre y por completo adoptados por la práctica cristiana. Había también oraciones, cuyo origen judío es indudable. Por ejemplo, entre otras oraciones recitadas en Sábado, destacaba una: “En el nombre del Señor Adonay, bendito el nombre del Señor Adonay para siempre, amén, que trae la luz de la mañana y de la tarde a la noche y de la noche al alba y del alba a la mañana” (Procesos 131-132). Esa oración parece “Amidá” que también se reza durante el Shabat, pero no podemos confirmarlo, porque el fragmento citado parece más bien una paráfrasis arbitraria. Además esa oración tiene mucha semejanza con la bendición nocturna del Shabbat (Barjú) – “Asher bidvaró maariv aravim” (“Quien con su Palabra Hace descender al crepúsculo”, véase Mishkan T’filah 2007, 6).

Es muy curioso que, de manera espontánea, se introducen costumbres desconocidas entre judíos ortodoxos. Por ejemplo, Luis de Carvajal se acostumbró a llorar durante la clausura de la liturgia de Shabat: “como siendo día de alegría y de regocijo hacéis las oraciones con lágrimas? A propósito de qué lloraban todos, y el dicho Luís de Carvajal respondió que en el día de la festividad decía Dios por un profeta, se había de acordar del pecado, y por eso lloraban aunque era día de fiesta” (Procesos 131-132). La práctica de llorar fue introducida por Luis de Carvajal nada más por haber interpretado ciertos párrafos de los libros proféticos. No queda claro a que profeta hace alusión Luis de Carvajal. Puede ser Isaías 43:25-26 (*y no me acordaba de tus pecados; razona tú, y saldrás absuelto*). La práctica de llorar sobre los pecados tiene más en común con la ascética cristiana que con las costumbres judías. De todos modos, aquí vemos un ejemplo muy claro de la práctica de la interpretación de los textos según las reglas de la comunidad textual y también según el mecanismo de autocomunicación, cuando la mención del pecado se percibe como el mensaje

para el mismo lector, y despierta asociaciones con la práctica penitencial que incluye lágrimas y otras señales visuales del arrepentimiento. De igual manera, las oraciones y bendiciones (*brajót*, como aquellos que se mencionan en Procesos 130-131) pueden haberse basado en fuentes judías (los libros de oraciones *Sidur*, que han pasado generación tras generación), pero de igual manera podrían haberse construido según el modelo del misal romano (oraciones colectas, salmos responsoriales etc.), aunque no se puede negar la importancia de la práctica judía como tal, que se sometió a la influencia de la piedad cristiana.

Ese sincretismo religioso (o más bien “síntesis religiosa” que no era de ninguna manera una mezcla ecléctica de los ritos diferentes, sino una adopción orgánica para fomentar una conciencia religiosa distinta y diferente tanto del cristianismo católico como del judaísmo ortodoxo), esas “sinceridades duales” (según Nathan Wachtel), expresadas, entre otras cosas, en los remordimientos de conciencia por no creer en la presencia de Jesucristo en la hostia, todo eso nos muestra nuevas tendencias, que caracterizan la conciencia de un judaizante (sea tan fervoroso como Luis de Carvajal el Mozo) como producto de muchas influencias recíprocas. Esas influencias se reflejaron en las contradicciones en el camino espiritual de Luis de Carvajal. Se nota un ejemplo, cuando Luis leyó las epístolas de los Papas San León y San Gregorio, que le prestó su compañero de celda, sintió un destello y,

considerando que todo el mundo guardaba la Ley Evangélica, le alumbró y se convirtió a ella de todo corazón que se le abrasaba de fuego, y se apartó de la creencia de la Ley de Moisés y determinó de confesar la verdad, como lo hizo el lunes siguiente; que hasta entonces no podía descansar sino que parecía que le salía del corazón fuego vivo, en los cuales dichos cinco años que así guardaba y creía la

dicha Ley de Moisés, entendía y creía salvarse en ella, y que iba por camino de salvación.³⁹

A pesar del rechazo deliberado de Luis de Carvajal respecto a la “Ley de Cristo” y de sus “injurias a Cristo” (que, sin embargo, se cometieron ocasionalmente y bajo la influencia de otras personas), él no se mostraba cerrado a cualquier influencia del cristianismo católico o heterodoxo. Siempre vino acompañado por los atributos cristianos (hasta en su casa tenía un altar con las imágenes cristianas, véase Procesos 132-133). Podemos sugerir que Luis de Carvajal estaba a punto de construir una religión distinta con las influencias judías y cristianas, que, además del reconocimiento del significado excepcional de la Ley de Moisés, sería deliberadamente antitrinitaria. Algunos fragmentos de sus Procesos nos pueden llevar a la conclusión de que las ideas antitrinitarias también eran el fundamento principal de su identidad religiosa, además de la Ley de Moisés.⁴⁰

Otra peculiaridad de las creencias de Luis de Carvajal, que lo pone fuera de los límites estrechos del judaísmo ortodoxo, fue su fervor proselitista. Conocemos el ejemplo de fray Francisco Ruiz de Luna, su compañero de celda, a quien Luis convirtió a la Ley de Moisés: “y el dicho Luis de Carvajal le dijo: pues aquí estuve preso por judío, y antes que me sacasen al auto enseñé la Ley de Moisés a un fraile francisco que se decía Francisco de Luna, que estaba preso

³⁹ Procesos 68. Hay que añadir también que la visión que experimentó Luis de Carvajal, le ocurrió en las vísperas de la Transfiguración, cuando Luis se encomendó a Dios “para que le alumbrase”. El interés espiritual acerca de la fiesta cristiana y el experimento espiritual tomado durante esa fiesta (que para Luis tenía un sentido positivo) es el ejemplo más vivo de las interferencias religiosas que tuvo Luis de Carvajal.

⁴⁰ Cf.: “Preguntado: por qué rezaban a sólo Dios, los psalmos de alabanza que tiene dicho? Dijo que el fundamento era negar la persona del Hijo, y Misterio de la Santísima Trinidad, como su padre se lo había enseñado, aunque actualmente y de continuo no andaban con esas negaciones, sino interiormente en guarda de la Ley de Moisés” (Procesos 68). Así se ve que el fundamento principal de la identidad judaizante de Luis de Carvajal fue la negación de la Trinidad y de la Divinidad de Jesucristo. Lo demás era un apoyo para alimentar esa fe.

porque había dicho misa sin ser ordenado de misa” (Procesos 136). El algoritmo de la conversión también era típico para la función de una comunidad textual: el estudio común de los textos, mediante el cual Luis no sólo convence a su compañero, sino le empuja para que éste último conociera la verdad de la Ley de Moisés y la aceptara con un corazón sincero, así que Luis, como hemos dicho antes, aparece como portavoz del sentido y un catalizador que estimula a otra persona para la búsqueda libre de la verdad. Eso trajo buenos resultados, y, gracias a la Autobiografía de Luis de Carvajal, vemos que Francisco no sólo recibió la Ley de Moisés sino también confesó su fe ante los inquisidores y llegó a ser mártir judaizante (Perelis 2012, 89).

Sobre los contactos espirituales entre Luis de Carvajal y los cristianos, no podemos pasar por alto la figura enigmática y controvertida del ermitaño Gregorio López, “el prequietista”, según José Almoína (Almoína 1947, 70). Teniendo la tarea de evangelizar a las comunidades indígenas de la región zacatecana, él se fue a la zona más alejada, donde llevó una vida de ermitaño, llena de oraciones, ayunos y meditaciones. Las formas radicales de espiritualidad que practicaba provocaron el interés de parte de don Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de la Nueva España (Cohen 1963, 260), pero al fin y al cabo logró declinar la acusación. De todos modos, era obvio el carácter heterodoxo de la espiritualidad que practicaba: él no veneraba los íconos (decía que “Dios no puede asumir ninguna forma material”, no rezaba a los santos, se abstenía de la carne y trataba de no asistir a misa (Cohen 1963, 260). Entre sus obras destaca *El Tratado y Exposición del libro canónico del Apocalipsis*,⁴¹ donde expresó sus concepciones históricas y teológicas, la mayoría interpretadas como heréticas por los inquisidores. Por ejemplo, caracterizando el conflicto entre Roma y la Iglesia cristiana temprana, López le atribuyó a esta última el monoteísmo estricto, haciendo hincapié en las palabras “Dios es uno, no hay muchos dioses” (Ibid. 263). ¿Puede haber

⁴¹ Por desgracia, no pude obtener acceso a esa fuente.

aquí una alusión al monoteísmo estricto de la Iglesia pre-conciliar antes de la imposición del dogma de la Trinidad? No podemos afirmarlo, pero parece sospechoso que López no menciona la Trinidad en su obra. La simpatía de López hacia los “cristianos nuevos” hacía pensar a muchos investigadores que López mismo fue cripto-judío. Por ejemplo, así opinaba Alfonso Toro (Toro 1944:2, 177–193). Pero Martin Cohen derrumbó este mito por haber comprobado que Gregorio López fue un buen católico con buena reputación entre clérigos y obispos, pero al mismo tiempo estaba muy cerca de los místicos españoles y de Juan de Valdés en particular (Cohen 1963, 274 – 278; Cohen 1973, 130), cuya orientación unitaria y antitrinitaria (aunque de manera oblicua) fue indudable para muchos investigadores a partir de Marcelino Menéndez Pelayo.

El problema es que si Gregorio López hubiera profesado algunas ideas no trinitarias, lo tendría que exponer de una manera muy oblicua, porque es evidente que en la Nueva España no pudo haber antitrinitarios abiertos por considerar esa concepción un delito contra la Fe Católica. Por eso no podemos afirmar que Gregorio López era absolutamente ortodoxo, niceno y católico romano en sus creencias, aunque sus contemporáneos pensaban de otra manera.⁴² Parece sospechosa la condenación por idolatría como la “fornicación espiritual”, cuando “el alma abandona a su esposo por las estatuas de madera y piedra”, y se ve que López lo dice en el contexto de la historia de la Iglesia Romana (264). También se nota el filojudaísmo de López – por ejemplo, cuando dice que el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma por el mismo motivo que a los cristianos, es decir por adorar al Único Dios (269), así que López expresa una idea muy heterodoxa: que los cristianos y los judíos adoran al mismo Dios. Eso parece muy significativo, porque hasta los unitarios europeos (como Fausto Socino, por ejemplo) expresaban las ideas

⁴² Por ejemplo, se conoce una estampa que dibuja a Gregorio López contemplando a la Santísima Trinidad (véase Rubial 1999, 293).

parecidas, pero con cierta restricción (Ogonowski 1966, 372). ¿Podemos afirmar que López podría haber simpatizado con los nuevos cristianos por su antitrinitarismo clandestino? Martin Cohen cree que sí,⁴³ pero no nos solidarizamos con él, porque esa hipótesis necesita más evidencias, igual que la *Exposición* de López necesita un estudio pormenorizado con los comentarios más detallados. Según Martin Cohen, los puntos generales de la heterodoxia de Gregorio López se ubican en el esquema siguiente:

1. López afirma que la gente de ascendencia judía tiene que constituir el núcleo de la nueva, renovada Iglesia. Tienen que ser herederos dignos de Jesús, Hijo de David, hebreo, y de Paolo, que presuntamente era miembro de la tribu de Benjamín (Cohen 1963, 279).
2. López pone mucha atención a la teología hebrea para renovar el cristianismo. El monoteísmo estricto, el rechazo de la idolatría, la comunicación directa con Dios, el mesianismo y la idea de la fraternidad universal – todo eso fue lo que aproximó la teología de López a la Biblia hebrea y al judaísmo como tal (280).
3. La Iglesia es Israel nuevo y verdadero. Todos los cristianos son los herederos espirituales de Israel antiguo, mientras que los judíos nada más son sus herederos carnales. Los “cristianos nuevos” pueden identificarse con los cristianos de la Iglesia primitiva (Ibid.).

Así, parece evidente que Luís de Carvajal encontró mucho en común con ese ermitaño. Sorprende que Luis hablaba de López como un “judío” que “guarda la Ley de Moisés con mucha más perfección que él, y que ojalá fuera como su zapato porque es un santo y no cree más que en

⁴³ Cohen 1963, 268: What is certain is that the New Christian Judaizers held ideas identical with those expressed in Lopez’ commentary. They insisted on God’s unanalyzed unity, thereby rejecting the Trinity.

un solo Dios” (Procesos 151). Así, vemos de dónde salió la leyenda sobre el judaísmo secreto de López, pero de todos modos es muy importante que Luis de Carvajal lo caracterizó como un monoteísta escrito, es decir, como un antitrinitario que “no cree más que en un solo Dios”. Pienso que en este caso Luis de Carvajal no pudo haberse equivocado, así que los análogos del proceso que ya conocemos en Europa, es decir, el acercamiento de los cristianos antitrinitarios y los judíos, también tuvo lugar en la Nueva España, aunque muy ocasionalmente.

Otro representante del clero cristiano que influyó mucho en Luis de Carvajal el Mozo fue Fray Pedro de Oroz, rector del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, después de haber cumplido con sus deberes en el Hospital de los Convalecientes. En el Colegio Luis enseñaba latín a los indios y al mismo tiempo desempeñaba la función de secretario del rector. Ese tiempo fue el período de crecimiento intelectual. En la Biblioteca del Colegio Luis halló una colección de libros que le permitieron enriquecer sus conocimientos sobre el judaísmo y el cristianismo. Como afirmaba el testigo Luis Díaz durante el Segundo Proceso,

después lo pusieron en Santiago de Tlatilulco, adonde Dios le dio las manos llenas de sus tesoros porque Fr. Pedro Oroz le entregó la llave de la librería, y allí se acabó de confirmar en la Ley de Moisés y en lo que era Dios, aunque antes la sabía muy bien y estaba firme en la dicha Ley, y que en la dicha librería halló una Biblia y un Oleáster⁴⁴ en que estudiaba y sacaba moralidades (Procesos 136).

⁴⁴ El apellido Oleáster (Oleastro) mencionado en el fragmento arriba citado se refiere al autor de los Comentarios muy detallados al Pentateuco de Moisés: *Commentaria in Mosi Pentateuchum*. Los acervos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco contenían dos ediciones de esa obra, de los años 1568 y 1589 (Mathes 1982, 61). El autor, Jerónimo Azambuja de Oleáster (Oleastro), el dominico portugués, era un conocedor eminente del hebreo y al mismo tiempo se comprometía con el trabajo exegético, estudiando los textos del Antiguo Testamento. Además él entró en la historia como uno de los perseguidores más crueles que, siendo inquisidor en Evora y Lisboa, dirigía las persecuciones contra los cristianos nuevos; véase Saraiva 2001, xiii.

Fray Pedro de Oroz tuvo vínculos amistosos con la familia Carvajal. Luis, su madre y sus hermanas estaban recién reconciliados y la Inquisición designó a fray Pedro como el consejero y confesor que desempeñó la inspección pastoral. Martin Cohen dice que después de haber tenido dificultades con la Inquisición, Fray Pedro tuvo que suspender su carrera brillante y retirarse. Cohen menciona que la razón pudo ser la heterodoxia de fray Pedro, pero no lo clarifica (Cohen 1973, 198). Fray Pedro simpatizaba con los miembros de la familia Carvajal y trataba con cordialidad al joven Luis durante sus estudios. Sintiendo privilegio, Luis tuvo acceso cotidiano a la biblioteca, donde devoraba los libros que le permitieron fomentar su judaísmo. Él leyó a Nicolás de Lyra para copiar las fuentes rabínicas medievales presentes en el texto de sus comentarios. De igual manera lee a Oleastro para descubrir elementos de la literatura rabínica que antes no estaban disponibles para él (Perelis 2012, 91). Fray Pedro no era un interlocutor igual que Gregorio López, pero fue como el patrón que le facilitó el acceso al conocimiento. Así Luis de Carvajal reforzó el fundamento de su propia comunidad textual por el enriquecimiento intelectual sin antecedentes.

Hagamos una breve síntesis de nuestro capítulo. Las diversas formas de heterodoxia cristiana conocidas bajo el nombre ‘arrianismo’ se mantuvieron vivas después de los primeros concilios ecuménicos. Durante la época de la Reforma el mito histórico del arrianismo estaba en pleno auge. Los representantes de la Reforma radical (sobre todo los antitrinitarios) fueron llamados “arrianos”, tanto por los católicos como por los protestantes más moderados. Los criptojudíos contribuyeron al desarrollo del pensamiento antitrinitario en diversas partes de Europa (desde España hasta Polonia y Transilvania) y eso favoreció a otro mito histórico muy significativo, referente al acercamiento entre judaísmo y arrianismo. Este mito resultó tan vivaz que penetró hasta en la tradición académica. Los diálogos entre los cristianos unitarios, seguidores

de la Reforma radical (conocidos como “arrianos”), y los judíos, ya se convirtieron a una tradición de la vida religiosa.

Mientras tanto, en la Nueva España la situación era diferente, porque aunque hubiera habido antitrinitarios en esas latitudes, no podrían expresar abiertamente sus posiciones. Por eso hasta ahora entre los investigadores no hay opinión común sobre la creencia de personas como Gregorio López, que tenían que ocultar su heterodoxia. Lo mismo hicieron los cripto-judíos para mantener su identidad clandestinamente. La postura de Luis de Carvajal el Mozo fue atípica: no sólo propagaba la Ley de Moisés sin miedo, sino también rebasó los límites del judaísmo como tal y construyó un sistema religioso diferente, donde los elementos judíos y cristianos se cruzaron. La propagación de su fe y todos los elementos de su vida religiosa fueron organizados según la estrategia de una “comunidad textual”, que, entre otras cosas, presuponía también el carácter ecléctico y sintético de sus creencias. De la misma forma se explica la necesidad de contactos con los cristianos, con quienes pudo haber compartido sus religiones (como Gregorio López, por ejemplo). Podemos ver que, a pesar de la Inquisición, el pensamiento heterodoxo se desarrollaba con las mismas leyes que en Europa, incluso en Polonia, donde aparecieron los judaizantes y filojudíos dentro del ala más radical de los seguidores de la Reforma.⁴⁵ Mientras tanto en la Nueva España del siglo XVI hubo muchos “blasfemos” que expresaron ideas que podrían haber sido comparadas con las de la Reforma radical, hasta la negación de la Trinidad. Su presencia era bastante notable, sus procesos inquisitoriales eran numerosos, por eso dedicaremos a ellos un capítulo de este trabajo.

⁴⁵ Por ejemplo, el historiador arriano polaco del siglo XVII Andrzej Lubieniecki mencionó a los “judaizantes” que se propagaron en toda Europa Oriental y que no creían en Jesucristo, por mezclar la Ley de Moisés con la Ley Evangélica, o hasta por dar preferencia a la Ley de Moisés e introducir la fe judía. Muchos de ellos observaban el sábado y no comían los alimentos prohibidos entre los judíos. La paradoja es que aquellos judaizantes egresaron del ambiente cristiano (Lubieniecki 1982).

CAPÍTULO III. EL TRATADO DE APOCALIPSIS DEL BEATO GREGORIO LÓPEZ COMO UNA
MANIFESTACIÓN POSIBLE DE HETERODOXIA EN LA NUEVA ESPAÑA.

III.1. La vida de Gregorio López y su perfil heterodoxo: el estado actual de la investigación.

En el capítulo anterior hemos tocado el tema sobre las relaciones personales entre Luis de Carvajal, el judaizante más famoso de la Nueva España del siglo XVI, y Gregorio López, uno de los primeros ermitaños novohispanos. Al investigar todos los aportes historiográficos (tanto de los investigadores mexicanos, como los del extranjero), nos dimos cuenta que ese tema (a pesar de los trabajos muy importantes) sigue siendo casi totalmente desconocida. El siglo XX fue marcado por las tentativas de reconstruir la biografía del ermitaño novohispano tanto de manera novelada (Abreu Gómez 1925, de Valle Arizpe 1957) como de manera académica y muy fundamentada (Ocaranza 1944, Toro 1944:2, 177 – 195). Contamos con unos recuentos generales de la biografía de Gregorio López, donde las repercusiones de su vida en España y en México lo ubican en el contexto social y religioso de la sociedad criolla novohispana (Rubial García 1999, 96 – 128; Paniagua Pérez 2014). Sin embargo, todavía no contamos con una investigación de carácter monográfico que haya investigado todos los rumbos de la biografía de Gregorio López en el contexto de las repercusiones religiosas, sociales y literarias de la Nueva España; ante todo sobreentendiendo la vinculación de las prácticas ermitañas de López con las ideas utopistas de Vasco de Quiroga y otros primeros pensadores novohispanos que, en su momento, fueron marcados por las tentativas de revitalizar las prácticas del cristianismo antiguo, sobre todo las reglas monásticas de San Antonio Abad y otros ermitaños egipcios y, por otra parte, de San Juan Casiano y las congregaciones monacales del Occidente cristiano latino. El lema personal de Gregorio López *Secretum meum mihi* (“Mi secreto es mío”), que, según la opinión de muchos

investigadores, podría aplicarse a su heterodoxia oculta (sea a su cripto-judaísmo¹ o a su apego a la doctrina de los alumbrados españoles²) o a supuesto origen regio.³ Todas las investigaciones acerca de la biografía de Gregorio López se encuentran basadas en una fuente que es una joya de la literatura hagiográfica novohispana – *La Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunas lugares de la Nueva España*, escrita por el cura Francisco Losa, quien, siendo también un místico, se convirtió en el amigo más íntimo de Gregorio. Su narrativa lleva todos los clichés y temas hagiográficos propios de la tradición cristiana a partir de la época tardoantigua, como, por ejemplo, el tema del *puer senex*, el niño anciano que no tuvo infancia (Rubial García 1999, 97).⁴ El padre Losa fue comisionado por el inquisidor mayor y arzobispo Pedro Moya de

¹ Por ejemplo, Toro 1944:2, 189.

² Paniagua Perez 2014, 150.

³ Artemio de Valle-Arizpe trató de justificar la hipótesis de que Gregorio López no era otro que don Carlos, el hijo de Felipe II, que terminó huyéndose clandestinamente a la Nueva España y se convirtió en un ermitaño (Valle-Arizpe, 1957). Se trata de una versión apócrifa y en cierta manera conspirológica que se estableció en el siglo XIX; hasta Vicente Riva Palacio reconoce que Gregorio López podría haber sido el hijo del soberano español (Ocaranza 1944, 23-24). Aquí no podemos adentrarnos en todas las argumentaciones de esa versión, pero nos parece convincente el trabajo minucioso hecho por Fernando Ocaranza que, basándose en muchas evidencias documentales, demostró la inconsistencia de tal versión (Ibid., 23-42). Lo más pertinente en sus argumentaciones nos parece la incongruencia cronológica entre la muerte de don Carlos (1568) y la fecha en que Gregorio López desembarcó en San Juan de Ulúa, pisando el suelo novohispano es decir, el año 1562 (Ibid., 35; véase también Losa 1727, 8).

⁴ A nuestro parecer, la *Vida* de Gregorio López escrita por Francisco Losa, corresponde no sólo con los ejemplos hagiográficos expuestos en las *Vidas* de los santos ermitaños egipcios (en primer lugar, como lo nota Antonio Rubial García, en lo que se refiere a las prácticas ascéticas, como dormir con una piedra en vez de almohada o abstenerse totalmente de la carne, comiendo una vez al día maíz tostado o frutas silvestres, véase Rubial García 1999, 98), sino también tienen mucho en común con los detalles biográficos de los santos occidentales de la época temprana. Por ejemplo, podemos encontrar unos detalles comunes que aproximan a Gregorio López con el obispo norteafricano de los siglos V-VI San Fulgencio de Ruspe, conocido como *Augustinus abbreviatus*: tanto Gregorio López como San Fulgencio provenían de las familias nobles; ambos se dedicaron a la oración, abnegación, meditaciones, ayuno y vida solitaria teniendo un poco más que 20 años de edad después de un período corto del servicio estatal o cortesana (Fulgencio como procurador y Gregorio como el paje de la corte castellana), ambos poseían una educación buena y profunda y aprendían muchas cosas por ser autodidactos (Fulgencio fue muy bien instruido en las letras clásicas, Gregorio sabía latín, geografía, medicina y otras disciplinas); ambos vivían en el territorio no civilizado y poblado por los pueblos nómadas (Gregorio entre los chichimecas, Fulgencio entre los mauros, es decir, los bereberes), ambos establecieron unas reglas muy rigurosas de la vida solitaria. Además, el estilo del padre Losa, sobrio y escueto según Rubial García (Ibid., 97), más bien reproduce los recuentos biográficos de los santos latines (como San Cipriano, San Ambrosio o el mismo San Fulgencio), tintados por el estilo de unas *laudationes fúnebres* (el género que conocemos sobre todo gracias a la biografía de Julio Agrícola escrita por Tácito) que las *Vidas* orientales llenas de milagros, intervenciones de las fuerzas sobrenaturales etc. En este sentido la *Vida* de Gregorio López continúa las tradiciones establecidas por la hagiografía latina de los siglos III-VI. Parece curioso que el mismo cura Losa hace paralelos entre Gregorio López y los jóvenes San Gerónimo y San Hilario, aunque en una

Contreras para examinar cuidadosamente la fe de Gregorio López y desde entonces ellos se hicieron inseparables. La narrativa de Losa, a partir de cierto momento, aparece como testimonio de primera mano; incluso, según la nota de Rubial García, “parece que el autor llevaba un diario, ya que a menudo menciona fechas con gran exactitud” (Ibid., 100).

El cargo del arzobispo Pedro Moya de Contreras, presentado en los años 1577 y 1578, fue el resultado de los rumores que provocó Gregorio López con su conducta de ermitaño, por haberse encontrado fuera de cualquier orden religiosa y con sus prácticas tan raras que habían provocado sospechas de haber profesado algún tipo de herejía. Ya pasaron casi trece años después el momento en que Gregorio López pisó la tierra novohispana y, después de una corta estancia en la Ciudad de México, se retiró al Valle de Amajac para vivir entre los chichimecas (Rubial García 1999, 97). Por cierto tiempo él se detuvo en Zacatecas que, igual que la capital, también le pareció una fuente de “gritos, blasfemias, maldiciones, babilonia de pleitos, amenazas y riñas entre capitanes y encomenderos” (Abreu Gómez 1925, 63). Así que la decisión de López de huir a los lugares más desiertos y despoblados fue más que firme.⁵ De todos modos el joven ermitaño no pudo haber estado en pleno aislamiento, así que pronto él ganó una reputación controvertida, donde la admiración de la gente se ha vinculado con los rumores y sospechas de conducta herética. En muchas ocasiones

Gregorio fue acusado de luterano pues no tenía imágenes, ni escapularios, ni ejercitaba devociones como la del rosario, ni era asiduo a la misa,⁶ ni a los

manera concisa y sin adentrarse a los detalles (Losa 1727, 13). Este problema, que, según nosotros, es de mucha importancia filológica, merece un estudio aparte.

⁵ Parece muy significativo la observación del cura Losa sobre la amistad entre Gregorio López y los indios chichimecas y sobre los conflictos entre él y los guerreros españoles (Losa 1727, 9,15,18). Todo eso podría indicar de cierto modo que Gregorio trataba de aplicar algunas estrategias de predicar entre los indígenas tratándolos como iguales con sus propios derechos naturales, como lo insistía Don Vasco de Quiroga (Véase Moreira 1987, 44-47).

⁶ Es interesante que el cura Losa trata de justificar la tentativa de López de evitar oír misas por la remota lejanía que separaba el refugio de López de cualquier pueblo (“Unos le llamaban herege luterano, porque no oía Missa, no advirtiéndole que el pueblo más cercano donde la avía, era siete leguas de su choza, aunque con todo eso las Pascuas iba a oírla”, véase Losa 1727, 18). Sin embargo, como nota en una manera irónica Martin Cohen, “to be sure, the nearest church was a difficult seven leagues away, but who could forget that the church had been erected long before López’ hut?” (Cohen 1967, 260). En lo que toca

sacramentos, ni practicaba las obras corporales de caridad; su insistencia en la ‘quietud y sosiego del alma’ y en la oración mental sobre la vocal también debieron ser motivo de acusación, aunque Losa no las mencione dado los recientes casos de iluminismo (Rubial García 1999, 99).

Así, resulta evidente que las sospechas de parte del arzobispo Pedro Moya de Contreras no eran infundadas, por eso parece sorprendente que Gregorio López salió vencedor de todas las batallas que la Inquisición opuso contra él, y que el mismo padre Francisco Losa, quien fue designado por el arzobispo para instruir al ermitaño en las reglas de la fe ortodoxa, se convirtió en discípulo de Gregorio López, viéndolo como su consejero y maestro espiritual (Ibid., 98 – 105). Las evidencias de las fuentes — de las cuales vamos a disertar más abajo igual que las conclusiones controvertidas en la historiografía — nos hacen estar firmes en la idea de que Gregorio López llevaba en secreto muchas ideas heterodoxas, que se pueden hallar en sus obras por medio de un minucioso análisis terminológico, porque, a pesar de haber declarado los juicios “atinados y ortodoxos” (Ibid, 101), se le han escapado algunas cosas extrañas y de cierta manera heterodoxos, que complican y enriquecen su herencia literaria, atribuyéndole un lugar específico en la historia espiritual del siglo XVI novohispano.

A pesar de la desconfianza de la parte de la Inquisición, el deseo de Gregorio López de alejarse de todas las manifestaciones de la religión institucional, Gregorio López, no obstante, mantenía las relaciones más estrechas con los clérigos de diverso grado, escapando al mismo tiempo la religiosidad pública y ubicándose dentro de sus prácticas contemplativas (Cohen 1967, 261), basando su religión personal en las fuentes bíblicas, sobre todo en el Vetero Testamento que conocía profundamente.⁷ Además de eso, él conocía perfectamente latín (y, como podemos

al luteranismo supuesto de López, Rubial García atribuye esa calificación a un prejuicio común que confundía a los luteranos con los alumbrados (Rubial García 1999, 99-100).

⁷ Francisco Losa extrae un episodio interesante: una vez “el Padre Fray Juan de Santiago, de la Orden de San Francisco, íntimo querido suyo, le preguntó si era cierto que sabía la Escritura de memoria: confesóle Gregorio, que sabía todo lo Historial de los libros de los Reyes y Macabeos de memoria; y lo restante del Testamento Viejo y Nuevo, ya que no sabía, de manera que pudiese dezirlo consecutivamente, como los

suponer, también griego antiguo) y gozaba una educación muy buena en las letras clásicas, como se demuestra en nuestro análisis de algunas pasajes del Tratado de Apocalipsis. Como apunta Fernando Ocaranza, “aseguraba [Gregorio López] que jamás tuvo maestro de lengua latina; pero pudo aprenderla por sí sólo y con gran prontitud, *llegando a pensar que dicha lengua había sido innata en él*”.⁸ Francisco Losa afirma que, además de las Sagradas Escrituras Gregorio “leyó muchos libros de la Historia Eclesiástica y profana, los que podrían ayudarle a esta inteligencia” (Losa 1727, 25), es decir, él leía libros de la historia sobre todo para facilitar la interpretación de las Escrituras y para elaborar y afinar su propia estrategia hermenéutica que, como hemos de ver, resultó muy peculiar. Todos los investigadores de la biografía de López unívocamente afirman, que su preparación intelectual era profunda y bien sólida. Según Artemio de Valle-Arizpe, “el día lo ocupaba en la oración desde que quebraba la aurora y en el menudo estudio de las Sagradas Escrituras. Estaba sobre esos libros santos para subir al conocimiento de Dios. Fue consumado Gregorio López en letras divinas. *Salió a solas con tanta perfección*”.⁹ Lamentablemente, en lo que toca a los libros de “historia profana”, ninguno de los biógrafos de Gregorio López precisó qué tal eran esos libros. De todos modos, podemos reconstruir ese círculo a través de las referencias oblicuas que hace Gregorio en su *Tratado*. Más abajo veremos, que en ese círculo se hallan, además de Eusebio de Cesárea, los historiadores romanos como Suetonio, Tácito, Aurelio Víctor y Eutropio, pero eso no es todo. Él añade las referencias a las fuentes controvertidas y poco leídas en su tiempo, sobre todo a los *Scriptores Historiae Augustae*. Un ejemplo más elocuente es la característica de la tolerancia religiosa del emperador Alejandro Severo que “tenía en su Oratorio la Imagen de Jesu-Christo, y la de Abraham” (López 1789, 136). Tal característica del emperador únicamente se halla en su biografía escrita por Elio

libros dichos, sabía y tenía muy en prompto todas quantas cosas están en la Sagrada Escritura, y en que libro, capítulo y número. De esta verdad ay a pocos capítulos exuberantes pruebas” (Losa 1727, 25).

⁸ Ocaranza 1944, 18. Las cursivas son mías.

⁹ Valle-Arizpe 1957, 49. Las cursivas son mías.

Lampridio que forma parte del corpus de los *Scriptores Historiae Augustae*.¹⁰ Así que la cuestión sobre el círculo de lecturas de Gregorio López se aclara poco a poco al leer su *Tratado de Apocalipsis*.

Además de sus conocimientos profundos en la historia sagrada y profana y en las sagradas Escrituras, Gregorio López también fue conocido por su afición a la medicina. Por ejemplo, él compuso su famoso *Tesoro de Medicinas para todas las enfermedades* que contenía tanto la descripción de los síntomas de diversas enfermedades como una lista enorme de las plantas medicinales con sus características farmacológicas. Ese manual sirvió de guía para los pacientes que no tenían alcance a los médicos (Ocaranza 1944, 124 – 128; Valle-Arizpe 1957, 70; Cohen 1967, 262; Rubial García 1999, 118).

Como ya hemos dicho, Gregorio López, a pesar de su voluntad de escapar de la sociedad, adquirió un círculo de admiradores entre los cuales gozó una buena reputación, llegando a ser un consejero; entre esos últimos era hasta el mismo virrey (Cohen 1967, 261 – 262). Su enfermedad de estómago que padeció le llevó al hospital de Oaxtepec, donde él atrajo mucha gente por sus excelentes sermones (Ocaranza 1944, 76 – 89). Así que vemos que a pesar de sus tentativas de romper todos los vínculos con la sociedad, se encontraba incluido en la vida social de su tempo. Así que resulta evidente que todas las creencias heterodoxas que Gregorio López ideaba las tenía que llevar en secreto. ¿De qué tipo de creencias se trataría? Sobre el cripto-judaísmo de Gregorio tenemos que decir que la argumentación más fuerte la ha presentado Alfonso Toro en su trabajo fundamental *La Familia Carvajal*, que en muchos aspectos sigue válido hasta hoy. No obstante, el ilustre historiador zacatecano se limita a constatar la equiparación de “los judíos” a “los justos” en el *Tratado de Apocalipsis*, sin hacer conclusiones más pormenorizadas (Toro 1944:2, 190). De hecho, se trata de la equiparación a los judíos que en la época apostólica aceptaron a

¹⁰ SHA, Ael. Lampr., *Vita Alexandri Severi*, II, 29, 65—67: *usus vivendi eidem hic fuit: primum, si facultas esset, id est si non cum uxore cubuisset, matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat* (URL: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Historia_Augusta/Severus_Alexander/2*.html).

Jesucristo como Mesías prometido de Israel (fueron, según López, los mismos judíos que forman parte de los 14 000 hijos de Israel sellados, de eso vamos a tratar en los subcapítulos III.3 y III.4), porque, según López, “los judíos quiere decir justos”.¹¹ Al adentrarnos a la sustancia del texto nos damos cuenta, que el adjetivo “justos” se aplica a aquellos judíos que aceptaron a Jesucristo y así formaron parte de una “élite celestial” de la sociedad de los salvados. Claro que la etimología propuesta por López es falsa. El significado verdadero del vocablo “judío” es “yahudi”, que es el endónimo de los hebreos antiguos y se traduce de diversas maneras como “el pueblo de Dios” o “la alabanza sea a Dios” o “los guiados por Dios”, mientras que la palabra “justo” se transmite en hebreo como “tsaddik” – “es quien hace la acción justa en el momento justo”.¹² Así que, según las ideas escatológicas de Gregorio López, los judíos verdaderos deben ser aquellos que han confesado a Cristo como Mesías y así dan testimonio a los demás pueblos. ¿Puede ser una evidencia del critpo-judaísmo de Gregorio López? Creemos que no, pero, de otro lado, atestigua sobre el interés especial de las raíces judeo-cristianas de la Iglesia primordial, y ese interés era común para los erasmistas y para los estudiosos renacentistas en total.

Según nuestro parecer, unas palabras clave para entender el carácter específico de las creencias profesadas por Gregorio López, pueden ser los testimonios de Luis de Carvajal el Mozo, según el cual López “es un santo y no cree más que en un solo Dios” (Procesos 151), es decir, profesa una idea de Dios muy cercana a la de los judíos. Podría haberse tratado de una concepción no trinitaria de Dios, que Gregorio López profesaba clandestinamente (y compartiendo con las personas más confiables como lo fue Luis de Carvajal), mientras que abiertamente (para las personas como Francisco Losa y otras personas que representan la Iglesia Católica Romana) se exponía como trinitario que hasta contemplaba el misterio de la Santísima Trinidad en sus visiones que logró a tener durante las meditaciones asiduas.¹³ En el Tratado de

¹¹ López 1789, 15: “...y eres blasfemado de los que se dicen ser Judíos, que quiere decir justos o los que confiesan a Dios”.

¹² URL: <http://www.halel.org/contenido.asp?idcontenido=84>.

¹³ Suponemos que al haberse enterado de tal contradicción, Luís de Carvajal abnegó su amistad con Gregorio López y rompió todas las relaciones con él. Así lo describe Alfonso Toro: “Gaspar de

Apocalipsis Gregorio López menciona al misterio de la Santísima Trinidad prefigurada por las visiones de San Juan Apóstol (por ejemplo, basta recordar López 1789, 41, 41, 278), y la Santísima Trinidad se menciona abiertamente¹⁴, así que no podemos solidarizarnos con Martín Cohen que dice que Gregorio López no menciona a la Trinidad en su obra (Cohen 1967, 263). Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho que en algunos pasajes (por ejemplo, en López 1789, 41) el concepto de la Trinidad se inserta forzosamente sin tener paralelos ciertos con las interpretaciones del Apocalipsis en la tradición patrística.¹⁵ Ese carácter forzado de aplicar el concepto de la Trinidad allá donde habrá parecido superfluo, nos parece semejante al ejemplo de Pedro de Trejo, el plasenciano que se hizo reo de un proceso inquisitorial y fue acusado por diversas proposiciones heréticas y entre otras cosas, por las blasfemias contra la Santísima Trinidad.¹⁶ Pedro de Trejo no era antitrinitario ni judaizante, al contrario, por sus juicios en el espíritu más *naïf* apareció delante de los inquisidores como “triteísta” espontáneo sin respetar las formulaciones apropiadas para los dogmas católicos, reproduciendo (parece que inconscientemente) las controversias de la época nicena y posnicena (lo que hemos delineado en el primer capítulo) sobre el valor terminológico de las nociones *sustancia, unidad, hipostasis* etc.:

Villafranca, asimismo compañero del segundo [de Luis de Carvajal – I.K.] en su calabozo, declaró ante los inquisidores haberle expresado el joven hebreo que conocía a cierta persona, que estaba cuatro horas en contemplación, orando hacia el sol, los brazos abiertos y los dedos de las manos; y diciéndole Villafranca que debía de estar contemplando en el misterio de la Santísima Trinidad, Luis de Carvajal escupió, diciéndole no le mentara tales cosas, añadiendo que no contemplaba tal; sino al que crió el cielo, la tierra, las estrellas, las aguas y todas las cosas criadas, y no contemplaba a Juan Garrido, nombre que daba a Jesucristo” (Toro 1944:2, 188).

¹⁴ López 1789, 41: “Y cada uno de los quatro Animales tenia alrededor seis alas , tres pares cada uno, que significan el testimonio que dieron todos de la Santísima Trinidad”; López 1789, 278: “Puedese entender , que todos los que habitan en estas partes, han de conocer, y ver el Misterio de la Santísima Trinidad”

¹⁵ Por ejemplo, San Andrés de Cesárea comenta el mismo fragmento sobre los cuatro animales que tenían seis alas (Rev. 4.8) anotando que el carácter simbólico de aquellos números significa la admiración y devoción que aquellos ángeles representados como animales tenían hacia la revelación divina y, al haber recibido la gloria de Dios, la llevan a los órdenes celestiales menores (citamos la traducción rusa: Св. Андрей 1992, 55).

¹⁶ Contamos con una investigación profunda y minuciosa preparada por Sergio López Mena, que incluye también la publicación anotada del Cancionero: Trejo 1996.

...lo que estava escrito en uno de sus papeles, donde dezía *Argumento contra San Agustín sobre la palabra que dize O trina unidad*, que la dize en las *Meditaçiones y soliloquios*, lo declarava así: que aquel nombre de la unidad parece ser aplicado a la exençia divina, que es una sola magestad, a do están inclusas la distinción de las tres personas divinas, y que como dize *O trina unidad*, pareçe que da a entender que ay tres unidades en Dios, y que para saver todo qué lo dezía, lo avía puesto en el dicho papel, para consuallo con el dicho perlado, pareçiéndole que no devía de estar así, porque en Dios no ay más de una esençia, a la qual aplican, como dize Atanasio, trinidad en unidad y unidad en trinidad, y que en dezir San Agustín *O trina unidad*, le avía pareçido y entendido entonçes que dezía que en Dios oviese tres esençias... (Trejo 1996, 70).

Las acusaciones inquisitoriales y la necesidad de justificarse y de evitar más procedimientos judiciales estimularon la actividad literaria de Pedro de Trejo, donde el tema trinitario ocupa uno de los lugares más importantes. Eligiendo cuidadosamente los términos, el placentino crea los himnos y sonetos que si no por su forma literaria, entonces por lo menos por los epítetos que usan y por los motivos teologales que aplican evocan la poesía sagrada de San Ambrosio de Milán, Draconcio, Eugenio Toledano y muchos otros autores tardoantiguos y altomedievales. “El trino y uno en esençia es el poderoso Dios” (Ibid., 90), “aquella trinidad y esençia pura, / supremo hazedor, Dios inefable” (105), “con la trinidad estáis en amores tan inmensos” (114), “ordenó la trinidad / y una esençia poderosa / de juntar su calidad / con una virgen graciosa” (117) – todos esos términos encarnados en una forma poética bastante sencilla reviven los sermones, los cantos, las cartas y los tratados de San Atanasio el Grande, los padres capadocios y San Agustín de Hipona y San Fulgencio de Ruspe. Las argumentaciones teologales de Pedro de Trejo envueltas en la poesía volvían a despertar las sospechas de los inquisidores, y eso demuestra que el motivo más sólido para la creatividad literaria de Trejo no era simplemente

la voluntad de salvarse de la ira inquisitorial, sino la búsqueda de la verdad. Coincidimos con el gran filólogo Julio Jiménez Rueda que dijo:

La fe se había ausentado de no pocos espíritus y algunos de los que se mantenían en ella sentían, a veces, parpadear la lámpara que alumbraba sus conciencias. Trejo hace esfuerzos por mantenerla encendida. El dogma de la Trinidad, fijado ya desde el año de 490 por Atanasio, <...>, había venido a preocupar a los teólogos del XVI. Miguel Servet fue procesado, entre otros motivos, por la carta que dirigió a Calvino desde Lyon sobre la Trinidad. Servet fue quemado el 25 de octubre de 1553. *En Trejo el misterio de la Trinidad fue una obsesión, como lo fue para los arrianos.* Trata de convencerse a sí mismo y se pierde en una serie de disquisiciones que motivaron precisamente la sospecha de los inquisidores. No era Trejo un espíritu conformista; inquieto y violento en sus reacciones, prendado de sí mismo, encarna en él buena porción del espíritu del Renacimiento, precisamente la que lleva a cierto afán de investigación que oscurece la fe ingenua del hombre medieval.¹⁷

Con todo lo dicho arriba podemos decir que el ermitaño madrileño Gregorio López se encontró igual de obsesionado por las cuestiones dogmáticas (y no sólo del dogma trinitario) como el placentino Pedro de Trejo. Además, él sabía lo que Trejo no sabía y conocía las fuentes que el placentino no leía. Entre las fuentes de la teología mística que manejaba López se encontraban Pseudo Dionisio Areopagita (Rubial García 1999, 105) y los teólogos místicos alemanes Juan Taulero y Juan Rusbroquio (Ibid., 103), que proponían a sus lectores la idea de la unidad mística del alma humana con Dios; eso podría ser posible sólo cuando el hombre mismo descubre “un eje espiritual” dentro de sí mismo. Ese fundamento (*Grund*) del alma procede directamente desde la esencia de Dios y desea volver a reunirse con Él.¹⁸

¹⁷ Jiménez Rueda 1946, 48-49. Las cursivas son mías.

¹⁸ Este tipo de la conciencia mística fue marcada por el neoplatonismo cristiano y sobre todo por Pseudo Dionisio Areopagita. En lo sucesivo el representante más famoso de esa tendencia fue el Maestro Eckhart.

Otra fuente muy importante, aunque no mencionada por los biógrafos de Gregorio López, fue Juan de Valdés. Aquí tenemos que notar que casi todas las investigaciones cuyas opiniones ya hemos citado, afirman (o por lo menos no lo niegan) que Gregorio López tenía cierta afinidad con los alumbrados españoles. Antonio Rubial García nos recuerda que “desde fines del siglo XVI llegaron a Nueva España varios ermitaños que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; en esta tierra encontraron menos controles y una inmensa posibilidad de espacios solitarios” (Rubial García 1999, 96). Según el mismo Rubial García, con eso podríamos explicar la razón por la cual Gregorio López subió al buque para salir a Nueva España, porque la persecución se soltó en 1559 y Gregorio huyó de España tres años después, en 1562, quizás para no poner en riesgo su vida (Ibid.), así que el problema de la pertenencia de Gregorio a los alumbrados perseguidos ya puede considerarse como casi solventado, pero ¿qué tal fue la proximidad del ermitaño novohispano a las doctrinas místicas de Juan de Valdés? Jesús Paniagua Pérez dice que López podría haber conocido las obras de un gran místico español (aunque ya se encontraban en el Índice de los libros prohibidos), porque López, según su biógrafo, “leía <...> la Sagrada Escritura y en las epístolas de san Pablo en romance antes que las vedasen” (Losa 1727, 20). Según Paniagua Pérez, esas traducciones podrían haber sido de Juan de Valdés (Paniagua Pérez, 150) y nosotros, en nuestro turno, nos atrevemos a suponer que el conocimiento de las obras valdesianas por Gregorio López no se limitó a las traducciones bíblicas. En el *Tratado de Apocalipsis* hay algunos pasajes que nos parecen marcadas por algunos rasgos de la filosofía, teología y antropología valdesiana. Nos limitamos a citar uno nada más, donde surge el problema del conocimiento de Dios como el fruto merecido del acercamiento que el hombre hace hacia lo divino:

mira que estoy a la puerta de tu corazón; y con sentimiento, y llamo, con inspiraciones, si alguno, sea quien fuere, oyere mi voz interior que le doy inmediatamente por mí, o mediatamente por qualquiera criatura, y me abriere la

Se supone que los místicos a quienes leía Gregorio López, se encontraron influenciados por éste último (para más referencias véase Wrede 1974).

puerta del conocimiento, *entraré a él en su ánimo por la cena de las Bodas Eternas, y también cenará él conmigo, gozándome para siempre. El que venciere darle he que se asiente y descanse conmigo en mi Trono en mi gloria, así como yo vencí, y me asenté con mi Padre en su Trono* (López 1789, 34 – 35).

Aquí, insertando sus propios comentarios y observaciones concisas al texto original del Libro de Revelación, desarrollando en cierta manera el texto sagrado como tal y proyectando sus consideraciones y creencias en la fuente primaria, Gregorio López monta una argumentación sobre el conocimiento íntimo de Dios, que se desarrolla desde la llamada que Dios hace el primero; el hombre nada más tiene que reconocer esa llamada y contestarla adecuadamente para entrar a la “cena de las Bodas Eternas”. Lamentablemente no contamos con mucho material para hacer una comparación de gran escala, no obstante, hasta lo que tenemos, nos facilita hacer algunas conclusiones preliminares. Parece que para Gregorio López el conocimiento está estrictamente vinculada con la experiencia y en cierto sentido tiene una cierta prioridad sobre ella; el conocimiento tiene que germinar en el alma y determinar la experiencia. Lo mismo (o casi lo mismo) los investigadores dicen sobre la gnoseología espiritual de Juan de Valdés,¹⁹ quien afirma en sus *Consideraciones*: “Los que aceptando el Evangelio, y con el pacto de la justificación que es por Jesucristo nuestro Señor, hechos hijos de Dios, y teniendo familiaridad con Dios, conocen a Dios, y adquieren nueva opinión de Dios, y forman nuevos conceptos de Dios, no ya por relación, sino por conocimiento y experiencia...” (Nieto 1979, 335). Ya vimos que Gregorio López también opina que el conocimiento de Dios (otorgado al hombre como un don gratuito por el mismo Dios) es un fundamento sin el cual no es posible ninguna conversación entre el hombre y Dios, representada metafóricamente como “la cena de las Bodas Eternas”, así que el paralelismo entre Valdés y López parece evidente.²⁰

¹⁹ Nieto 1979, 317: “la prioridad del conocimiento es sólo conceptual pues el mismo se presupone como un contenido doctrinal anterior incluso a la experiencia”.

²⁰ Hay que notar que en el fragmento arriba citado de López se manifiesta la idea que el conocimiento de Dios se realiza dentro del corazón del hombre. Eso corresponde con las instrucciones que Valdés ha dado a una discípula y compañera suya llamada Julia, que “es necesario entrar en nuestro propio conocimiento

La “Ley de Dios”, según Valdés, podría servir de impulso para dar de alta el proceso del conocimiento. “En la transición del credo a los Mandamientos es cuando por primera vez aparece el tema, no como una cuestión vaga, sino como el resultado del confrontamiento humano con la ‘Ley de Dios’, la cual revela los pecados y la miseria del hombre y lo lleva al conocimiento de sí mismo <...> cuando uno se enfrenta con la Ley de Dios se encuentra cara a cara con la voluntad de Dios” (Ibid., 317 – 318). La antinomia “Ley vs. Evangelio” para Valdés es aparente. “Valdés sabe que el Evangelio puede convertirse en Ley y la Ley en Evangelio y que ambos son realidades divinas que Dios puede utilizar con el propósito de hacer que el pecador tome conciencia de Él y para manifestarle su indulgencia, gracia y misericordia <...> Ley y Evangelio desempeñan la función epistemológica de darnos un conocimiento antropológico y soteriológico, iluminando así la situación humana y proporcionando los medios y los fundamentos para la reflexión teológica, cristológica y soteriológicamente centradas” (320, 323).

La obra de Gregorio López también nos hace entender y ver que el texto del Tratado de igual manera está impregnado de la temática de la Ley (tanto la Ley del Evangelio como de la Ley de Moisés que no se deroga sino que se renueva con la muerte y la resurrección de Jesucristo) que define la imagen espiritual de cualquier ser humano. El hombre se enfrenta con la Ley y así va creciendo su conocimiento de sí mismo y de Dios y se va llenando del sentido supremo su propia experiencia. Nos detenemos sólo en unos fragmentos, donde ese tema se nos muestra con más claridad.

Hablando de los heresiarcas gnósticos Marción y su compañero Apeles que quisieron derogar la Ley de Moisés por no reconocer el Vetero Testamento como una parte inalienable de la Revelación de Dios, Gregorio López dice que el rechazo de la Ley de Moisés resultó un error más grave para aquellos hombres. Su negación de la Ley como de la fuente de la santidad y

para entrar en el conocimiento de Dios” (Ibid., 321). Según José Nieto, “este doble conocimiento de uno mismo y de Dios son los dos conocimientos básicos para el conocimiento del pecado y la gracia y el conocimiento de Dios por Cristo, y es este doble conocimiento que hace posible la experiencia del pecado y de la gracia” (Ibid.)

perfección los llevó a una degradación espiritual, cuando uno “no ha de inquirir ninguna doctrina” y deja de crecer espiritualmente, porque la Ley divina se sustituye por la ley humana, que es imperfecta y no facilita crecer espiritualmente:

Apeles, habiendo sido Christiano, y estando viejo, y se llamaba Doctor, dio en una necesidad extraña: dixo muchos males de la Ley de Moysen, y también que los Profetas no dixerón verdad: que cada uno estuviese en la ley que creía, y que no se había de inquirir ninguna doctrina (López 1789, 90).

Mientras tanto, la Ley divina incorrupta e incólume es, según Gregorio, el único camino y el único instrumento para ascender hacia la morada de Dios, para santificarse y para cambiar la manera de comportamiento, creciendo en el espíritu y logrando el mismo nivel espiritual que poseen los santos:

Puédese decir, que los Santos eran cabeza del mundo en la virtud, y así les cortaba Dios de este cuerpo mundo, para llevarlos a su Patria; y dice degollados, por el testimonio de la Divinidad de Jesu-Christo, y por la palabra de Dios, por predicar la Ley de Dios (244 – 245).

Así que se ve que la Ley sirve de escala para alcanzar la patria celestial, mientras que la ausencia de aquella Ley conduce a la gente (sobre todo a los paganos que no tienen el conocimiento auténtico de Dios) a recibir la religión falsa que, según López, podría ser Islam. Así pasó con los escitas que, al pasar los siglos, aparecieron bajo el nombre de los turcos²¹ y abrazaron el Islam (“la Secta de Mahoma”) por no tener la Ley como el medio de regularizar su

²¹ Cf.: López 1789, 254: “estos Scithas que ahora llamamos Turcos”. Aquí Gregorio López aparece como un heredero de la concepción histórica renacentista, cuyos representantes (como Eneas Silvio Piccolomini, Ortelio y hasta el mismo Erasmo) veían a los turcos como descendientes de los escitas antiguos, aunque históricamente no fue así, porque los escitas como hablantes de un idioma del grupo iraní, no pudieron tener nada que ver con los turcos que representan la familia altaica que no es indoeuropea (Heath 1979, 459 – 461). Es característica la observación erasmiana que la barbarie de los escitas se hizo proverbio y ahora, mientras que los escitas se llaman turcos, su conducta social negativa (*facinus*) sigue sin cambiar (“Tanta erat barbaries immanitasque Scythicae gentis, ut ipsa etiam appellatio cesserit in proverbium, quemadmodum hodie crudelem hominem appellamus Turcam, et immanae facinus Turcicum”, véase: *Ibid.*, 461).

propia vida espiritual y social: “los Scithas como gente vacía de la ley, recibieron la Secta de Mahoma y se quedaron entre ellos” (254).

Nos parece muy significativo que para Gregorio López la ley es un medio para crecer espiritualmente tanto en el nivel personal como en el colectivo. Eso es un detalle muy importante que no es propio para el sistema teológico y filosófico de Juan de Valdés, pero parece que López se puso a desarrollar esa teoría, tratando de aplicarla a su propio concepto de la filosofía de historia. Este pasaje lo analizaremos en el subcapítulo III.3.2; aquí nada más nos concentramos en el significado histórico que los conceptos “Ley de Moysen” y “Ley Evangélico” tienen en el transcurso de la historia espiritual humana, siendo nociones diversas, pero cruzándose entre sí.

Allá se trata (lo decimos para resumir) sobre la evolución espiritual que habrá de experimentar la sociedad humana en toda su totalidad, pasando de las formas primitivas a las superiores. Al mismo tiempo la sociedad se equipara a un organismo vivo gigantesco, así que su evolución y crecimiento se examinan como la serie de las edades o etapas biológicas sucesivas que van pasando una tras otra. Desde Adán hasta el diluvio dura la época de la niñez humana, luego sigue la adolescencia y después de Moisés la sociedad humana ya parece hombre maduro que ya comienza “a tomar alguna gravedad y modestia con aquella luz, la qual se extendió por el mundo” (López 1789, 286). No hay ruptura ninguna entre las épocas; al contrario – cada época se ve como la continuación natural y lógica de la anterior. En cada época se arraigan las premisas y brotan las semillas de la fase siguiente. El ejemplo más elocuente es la interacción entre la Ley de Moisés y la Ley Evangélica que no se contradicen, sino aparecen como las partes del mismo proceso evolutivo. La Ley Mosaica representa cierta etapa de la madurez humana cuando la gente sacrifica los cuerpos de los animales a Dios (Ibid.), fomentando un mecanismo de la interrelación entre lo divino y lo humano que los romanos antiguos formularían con un lema *Do ut des*. Con la Ley Evangélica la sociedad llega al nivel espiritual más avanzado, descubriendo la idea del martirio y poniéndola en práctica; sin embargo, las raíces de esa idea tan noble se arraigaron todavía en el período de la dominación de la Ley Mosaica y el ejemplo más evidente

lo representan los Macabeos que sacrificaron “sus propios cuerpos a Dios” (Ibid.). Así que las dos Leyes no se ven en una manera antinómica, como la llegada de una Ley superior que vence la inferior, sino fue la Ley de Moisés la que facilitó el crecimiento espiritual de la sociedad humana en su camino hacia la perfección colectiva. El período de ese “autosacrificio” (si lo podemos nombrar así) se continuó ya después del establecimiento de la Ley Evangélica, que desde el principio se ha percibido como la renovación del pacto que hizo Dios con su pueblo en el Monte Sinaí. Se trata de las persecuciones de la multitud de los mártires que continuaron la hazaña de los hermanos Macabeos; ese período se acabó sólo en el período de Diocleciano y luego se formó otro tipo de sacrificio que empezaron a practicar los creyentes; durante el período nuevo, cuando la forma suprema de la vida espiritual llegó a ser la vida eremítica, “sacrificaban los cuerpos con ayunos y trabajos y las ánimas con oración y peleas. Este sacrificio de Monges y Religiosos no ha faltado en la Iglesia jamás, y así poco a poco va llegando a este estado perfecto que vamos tratando” (286-287).

Vemos que para Gregorio López la Ley de Moisés y la Ley Evangélica juntas forman parte de la misma síntesis que cierra el círculo de la evolución espiritual colectiva. A diferencia de López, en Juan de Valdés las dos leyes, como regla, se toman como antítesis; sin embargo, esa antítesis se expresa en toda su complejidad y ambivalencia. “Valdés sabe que el Evangelio puede convertirse en Ley y la Ley en Evangelio y que ambos son realidades divinas que Dios puede utilizar con el propósito de hacer que el pecador tome conciencia de Él y para manifestarle su indulgencia, gracia y misericordia” (Nieto 1979, 320). De todos modos, usando los términos “antinomistas” paulinos en su Comentario a la Epístola a los Romanos, Valdés dice que

La Ley es eficaz condenando, y el Evangelio es más eficaz justificando. La Ley es más eficaz en dar al hombre conocimiento de sí mismo, y el Evangelio es mucho más eficaz en darle conocimiento de Dios y de Jesucristo. Y porque el hombre que más se conoce a sí mismo, se halla más condenado, y hallándose más condenado, va más ansioso tras la justificación. Dice bien san Pablo que allí

adonde abunda el pecado) entendiendo por el pecado el propio conocimiento, y la propia condenación), allí propio abunda la gracia entendiendo por gracia el conocimiento de Dios, y de Cristo, y la justificación.²²

En el fragmento arriba citado vemos que ambas Leyes, tanto de Moisés como del Evangelio, desempeñan la función educativa e instructiva para el hombre y al mismo tiempo aparecen como herramientas del conocimiento – la primera es útil para conocer a sí mismo (aquí se usa el motivo propio para el lema griego “γνώθι σεαυτόν”, cuando el conocimiento de sí mismo aparece como clave para conocer el mundo divino como tal), la segunda es indispensable para conocer a Dios quien reveló su voluntad en Jesucristo. Así que vemos que la dicotomía “La Ley de Moisés” vs. “La Ley Evangélica”, muy propia para otras obras de Valdés y a veces exagerada, aquí resulta aparente, porque ambas leyes se presentan como dos eslabones de una cadena evolutiva: el conocimiento de sí mismo es la etapa inicial para dar de alta el conocimiento de Dios que, como pensaba Valdés y otros místicos, está tanto adentro como afuera del hombre. Vemos también que Gregorio López lleva el mismo concepto clave para equiparar ambas leyes en el marco del mismo sistema, pero las coloca en la perspectiva histórica. Podemos deducir (aunque sea con cierta restricción) que Gregorio López continúa y desarrolla los paradigmas puestos por Valdés, pero examina la función de cada Ley, no en contexto psicológico sino en el histórico-cultural, donde, sin embargo, la sociedad humana tomada en toda su totalidad se equipara al organismo humano que también ha de pasar por todos los procesos (tanto fisiológicos como psicológicos) del nacimiento, crecimiento, madurez y vejez. Por eso, sería mejor concluir que Gregorio López diserta sobre la misma influencia que ejercen los mecanismos psicológicos de la Ley Mosaica y la Ley Evangélica en el crecimiento personal y espiritual de cada ser humano; sin embargo, el mecanismo de esa influencia “se expande” y se proyecta a la sociedad en total que también es un organismo (¿una suerte del macrocosmo colectivo?) que se somete a las mismas leyes naturales (sobre todo, al crecimiento fisiológico y

²² Citamos conforme a: Nieto 1979, 321.

espiritual) que cada persona humana. Así que podemos deducir que Gregorio López desarrolla en cierta manera el concepto valdesiano, y eso fortalece la hipótesis de Paniagua Pérez y de nosotros acerca de que López podría haber conocido las obras generales del místico conqueense.

El problema de una posible vinculación espiritual entre Valdés y Gregorio López nos interesa en el contexto de nuestro tema principal, porque Valdés era una de las figuras generales que formaron parte del “mito arriano” en el lenguaje de la Contrarreforma. José Nieto cita al historiador dieciochesco Fermín Caballero, quien sacó a la luz nuevos documentos pertenecientes a la biografía de los hermanos Alfonso y Juan de Valdés y dice que este último fue

Acusado de sociniano, de anabaptista, de arriano, de ser una autoridad entre los unitarios, de unitario, de apóstata, de distinguido protestante luterano, de luteranismo estrecho, de librepensador, de autor de una doctrina socialdemócrata, de fanático, de supuesto iluminado y de haber plagiado los *Loc[i] Comm[unes]* de Melanctón (Nieto 1979, 53).

Se entiende que acusaciones de tal tipo nada más atestiguan el carácter excepcional de la personalidad de Valdés, quien ha elaborado una concepción teológica, moralista y psicológica muy original y en esa originalidad discrepó con la mayoría ortodoxa. De todos modos, las acusaciones de “arrianismo”, “unitarismo” y “socinianismo” no parecen meras calumnias. Basta recordar que los antitrinitarios europeos, los protagonistas de la iglesia unitaria de Hungría y Transilvania, atribuyeron mucho valor a las doctrinas de Valdés, considerándolo (junto con Miguel Servet) precursor del unitarismo en España y en Europa en total. Los primeros ministros de la Iglesia Unitaria, el italiano Jorge Blandrata (Giorgio Biandrata), el húngaro Francisco David (Ferenc Dávid) y el polaco Gregorio Pavel (Grzegorz Pawel), tuvieron como objetivo presentar la historia de la Reforma protestante como la de un “progreso irreversible y necesario” en la obra de demolición del edificio dogmático de la Iglesia de Roma “desde la cúpula a los cimientos” (Gilly 2005, 225); para cumplir esa tarea, compusieron en 1568 una obra histórica

intitulada *De falsa et vera unius Dei patris filii et spiritus sancti cognitione libri duo*, que resultó el primer manifiesto internacional del antitrinitarismo europeo. En el primer capítulo de esa obra que se titula *Quomodo Christus suam instauret ecclesiam* (¿En qué manera Cristo instaurará su propia iglesia?) a Juan de Valdés se le atribuye la siguiente característica:

De Juan de Valdés, clarísimo por su linaje y su piedad, ¿qué hemos de decir? El cual, dejando en sus escritos impresos testimonio claro de su erudición, dijo no saber de Dios y su Hijo otra cosa sino que hay un Dios altísimo, Padre de Cristo, y un solo Señor nuestro, Jesucristo, su Hijo, que fue concebido en las entrañas de la Virgen por obra del Espíritu Santo: uno y espíritu de entrambos (Menéndez y Pelayo 2018, 235).

El estudio muy cuidadoso de las obras de Juan de Valdés (tales como *Consideraciones*, *Coloquios* y muchas otras) dio razón a Juan Cristóbal Sand para incluir la personalidad del gran místico español en su famosa *Bibliotheca Antitrinitariorum*. Adrián Baillet lo comentó en 1686 (citamos por Marcelino Menéndez Pelayo):

Puesto que España ha sido muy capaz de producir deístas, tanto y más perniciosos que los herejes, bien sería que les opusiera fieles y valientes campeones, hábiles para defender la religión cristiana contra enemigos de la Trinidad y de la encarnación, tan detestables como lo fueron Juan de Valdés, Miguel Servet y Benito Espinosa (Ibid., 236).

Es muy sintomático que Juan de Valdés se cuenta en la misma fila de los “enemigos de la Trinidad”, que Miguel Servet, quien, como hemos señalado en el capítulo anterior, mereció el título de “restaurador del arrianismo” por parte del historiador jesuita Luis Maimbourg. Esa evidencia (igual que la característica bien positiva dada a Valdés por los unitarios) nos muestra que Juan de Valdés ya en la segunda mitad del siglo XVI llegó a ser uno de los pilares del mito histórico arriano, tanto en el sentido negativo, como en el positivo, cuando los antitrinitarios, quienes un siglo después recibirán el nombre de “arrianos”, consideran un honor contar al

místico español entre los protagonistas de su propia doctrina. La pregunta es: ¿qué tan “arrianas” fueron las enseñanzas de Valdés? Según nuestro entender, la solución podría esconderse en los conceptos cristológicos valdesianos, en donde se refleja la visión subordinatista de Jesucristo que no pudo evitar de atraer las asociaciones del subordinacionismo de los “omeístas” y otros adversarios del Símbolo Niceno del siglo IV. En las obras de Valdés Cristo aparece no como la segunda persona de la Trinidad que posee la igual divinidad con Dios Padre, sino como el instrumento de salvación que Dios otorga a la humanidad, como “imagen expresada de Dios”, como un intermediario (según 1 Tim. 2:5-6), por el cual y “mediante la revelación de Cristo, conoce el cristiano a Dios” (Nieto 1979, 352). Aquí lógicamente se deduce que Jesucristo es inferior respecto al Padre, porque, según ese razonamiento, si Cristo hubiera sido igual al Padre, entonces, se quitaría el paradigma de una escalada espiritual por la brecha entre Dios trascendente e inmortal y el hombre limitado y mortal; Cristo como el instrumento de la voluntad divina elegida por Dios (la encarnación viva de la palabra paterna) se queda entre los hombres y les revela la voluntad del Padre en torno a la salvación.²³ Jesucristo no es el mismo Dios por su sustancia, sino la “imagen de Dios” revelado por el Padre, así que “Cristo, como portador de la imagen de Dios, nos la comunica y despierta en nosotros la conciencia de ser hijos de Dios. Así, el conocimiento correcto de Dios es el contenido propio de la conciencia cristiana” (Ibid, 357).²⁴

Sería muy difícil detectar algunas huellas hipotéticas de la cristología valdesiana en el texto de Gregorio López – sobre todo porque el ermitaño tuvo que camuflajear y ocultar cualquier posición que podría haberse interpretado como herética por los lectores, y para lograrlo compone el libro que se notaría “por sus atinados y ortodoxos juicios” (Rubial García 1999, 101). Por eso menciona a la Trinidad (aunque a veces forzosamente) y diserta sobre los elementos divinos y humanos en Jesucristo, no obstante, a veces divide las naturaleza humana de

²³ Ese sistema cristológico se asemeja las creencias de los arrianos moderados, o los “omeístas” respecto a quienes hemos disertado en el capítulo I de la presente tesis.

²⁴ Para más referencias acerca de la cristología de Juan de Valdés y del concepto de Cristo como “retrato y revelador del Padre” véase: Nieto 1979, 350 – 362.

la divina, para hacer a Jesucristo como hombre más cercano a la humanidad, y presenta a Cristo como el intermediario y revelador del Padre, que recibe la revelación paterna, como lo anota López en el prólogo, diciendo, que el Apóstol San Juan recibe el “testimonio del Verbo de Dios, en cuanto a la Divinidad y testimonio de Jesu-Christo, en cuanto a la Humanidad” (López, 1789, 1-2); además, en algunos fragmentos (por ejemplo, Ibid., 14) la naturaleza humana de Jesucristo se enfatiza.

De todos modos, Gregorio López condena la herejía de Arrio (261) y aborrece a los arrianos (197). Sin embargo, el mismo hecho de que López condena verbal y abiertamente tal o cual doctrina “herética” puede no significar nada en realidad. Por ejemplo, él condena el milenarismo por su modo de disertación extensa (246 – 247), pero, de cualquier manera, desarrolla y fundamenta la concepción histórica impregnada de ideas milenaristas que se reflejan sobre todo en el capítulo en donde López dice del papa Silvestre que ató a Satanás y abrió el periodo del “reino milenarismo” que empezó en el siglo IV y se acabó mil años después cuando un mal desencadenado se manifestó en el Imperio Otomano representado alegóricamente por Gog y Magog (261-268). Jesús Paniagua Pérez constata que “el milenarismo y el mesianismo fueron fenómenos que no estuvieron lejos de los alumbrados” (Paniagua Pérez 2014, 153), así que, al afirmar, de manera oblicua, sus ideas milenaristas, López también se acerca a los alumbrados. Sin embargo, además de ellos se tiene que notar la influencia posible del monje calabrés Joaquín de Flora (sobre el cual vamos a tratar más abajo), quien divide la historia humana en diversas etapas que se encuentran bajo la autoridad del Reino del Padre, Reino del Hijo y Reino del Espíritu Santo respectivamente. Según Joaquín, la época del Espíritu Santo tiene que ser la época de los monjes: si el Vetero Testamento se conoce como la época cuando todos se casaban, la época del Nuevo Testamento es caracterizada como la del clero; entonces, la época del Espíritu Santo se marcará como la del monacato. El tiempo de Pedro con sus principios de la *vita activa* (es decir, la vida práctica) se sustituye por el tiempo de Joaquín, quien promueve los ideales de la *vita contemplativa*. En aquel tiempo la tierra va a florecer bajo la guía de los ermitaños que se

dedicarán a la vida espiritual. Además, el Vetero Testamento y el Nuevo Testamento ya no van a interpretarse literalmente, porque se va a llevar a cabo el entendimiento espiritual o místico (*intellectus spiritualis, mysticus*) como una suerte del conocimiento integral (y como instrumento para promover la nueva Revelación, porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo de igual manera).²⁵ Gregorio López también habla de los monjes cuyo dominio en el nivel espiritual habrá de marcar una etapa nueva en el crecimiento colectivo de la sociedad, y eso no podemos interpretarlo de otra manera, como una influencia (aunque oblicua) de Joaquín de Flora (López 1789, 284-287). La diferencia evidente consiste en otra cosa: Joaquín habla del reino milenarista, o del reino del Espíritu Santo como de la época que ha de venir; mientras tanto, para Gregorio López ese período, que debe haber sido metahistórico, ya llegó a ser histórico – como la parte de la historia – y ya pasó, porque la parte final de este Reino Milenarista, según López, se representa en el surgimiento del Imperio Otomano, cuya descripción alegórica se presenta en las figuras de Gog y Magog. Ya hemos visto que la última idea fue tomada por López de los escritores renacentistas, mientras que la tradición milenarista, que podría haber sido la fuente de inspiración para Gregorio, podría haber sido mucho más amplia. Esa base de las fuentes fue utilizada por López para crear una concepción histórico-apocalíptica que no tiene análogos en la tradición hermenéutica europea.²⁶ Así que no parece imposible detectar presencia de diversas ideas heterodoxas en el texto del *Tratado* a pesar de su carácter ortodoxo declarado. Para lograr esa tarea, necesitamos convenir sobre los conceptos clave en el *Tratado* que podrían haber reflejado algunas creencias heterodoxas. El concepto de los judíos salvados que constituían el núcleo de la iglesia primigenia judeo-cristiana, el paralelo analógico con el nicho que habrán de ocupar los judeoconvertidos en la iglesia renovada y, como consecuencia, el carácter adogmático (en el sentido valdesiano) de esa iglesia hipotética, renovada y librada de yuxtaposiciones de las

²⁵ Véase la característica de la interpretación del Apocalipsis y del reino milenarista por Joaquín de Flora, con más referencias a la obra fundamental de Guillermo Bousset: Bousset, 1906, 73.

²⁶ El tema del milenarismo en la obra de Gregorio López parece salir fuera del ámbito temático de nuestro capítulo. Intentaremos dedicarle un artículo y además una ponencia para el XIV coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica (9-11 octubre 2018).

épocas recientes – todo eso nosotros intentamos hacer en los subcapítulos III.3.2.-III.3.4. del presente capítulo con el objeto de poner el fundamento para llevar a cabo en lo sucesivo una investigación fundamental sobre las dimensiones histórico-hermenéuticas del *Tratado de Apocalipsis*. Para cumplir la tarea que acabamos de formular, necesitamos caracterizar los enfoques hermenéuticos en la interpretación del Apocalipsis, que podrían haber ejercido una influencia considerable en el método de Gregorio López. A eso dedicamos el subcapítulo que sigue.

III.2. Los rumbos hermenéuticos del libro de Apocalipsis. El lugar que ocupa Gregorio López en la hermenéutica del Apocalipsis.

El proceso de la interpretación del libro de la Revelación se ha llevado a cabo en el transcurso de toda la historia cristiana, con aplicación de los métodos más diferentes. Si comparamos algunos trabajos dedicados a la interpretación de ese libro cristiano más misterioso podemos quedarnos con una sensación que esos trabajos interpretan los textos diferentes. Basta recordar nada más la interpretación de San Andrés de Cesárea, unas interpretaciones protestantes, algunos tratados de la época de la Contrarreforma (por ejemplo, el de Luis Alcázar) y, por fin, unos trabajos que se encuentran dentro de la tradición académica filológica de hoy en día. Esa diversidad evidente de interpretaciones fue determinada, sin duda alguna, por el contexto histórico, pero además refleja el carácter complicado de la composición literaria y la dramaturgia del mismo libro de Revelación. Cualquier estudio del problema de la interpretación del Apocalipsis requiere una explicación y aclaración de las premisas metodológicas que mantiene un tal o cual comentarista. Tales premisas dependen no sólo de las preferencias filosóficas, teológicas y políticas de los comentaristas, sino también del carácter multifacético de la composición literaria y de las perspectivas escatológicas del mismo libro de Apocalipsis.

A partir del Medioevo se han establecido unos cuatro enfoques, conforme de los cuales se han llevado a cabo muchas interpretaciones de diverso tipo de validez y credibilidad. Aquí señalemos que bajo el término “enfoque” sobreentendemos una estrategia hermenéutica establecida que habría de reflejar la perspectiva escatológica e histórica del libro de Apocalipsis. Según Guillermo Bousset, la tradición académica de los estudios de Apocalipsis toma sus raíces en la época de la Contrarreforma (Bousset 1906, 91), así que el método propuesto por Gregorio López corresponde con las tendencias señaladas por Bousset, y además, como notamos en los subcapítulos III.3.2. – III.3.4., en algunos casos López anticipó algunos hallazgos hermenéuticos hechos unos siglos después. De todos modos, la tradición académica en pleno sentido de esa palabra, que presupondría la descripción detallada y la clasificación de los sistemas hermenéuticos pertenecientes al estudio del Apocalipsis, aparece nada más en el siglo XX. Entonces, he aquí los cuatro enfoques en la interpretación del Apocalipsis que son siguientes: 1) preterista, 2) idealista, 3) futurista e 4) historicista.

El enfoque preterista presupone la percepción de los acontecimientos descritas en el Apocalipsis como las profecías que pertenecen a la historia cristiana de los siglos I-IV y que ya se habían cumplido. Se trata sobre todo de la destrucción del Templo hierosolimitano, de la victoria del cristianismo sobre el paganismo etcétera. El representante más famoso de ese enfoque es el comentarista español Luis Alcázar (1554 – 1613), notorio por su obra “La investigación del sentido arcano en el Apocalipsis” (*Vestigatio arcanae sensus in Apocalypsi*) que fue del gusto de algunos protestantes; se tiene que notar que entre las fuentes de su inspiración Alcázar enumera también a Gregorio López que atestigua de la resonancia excepcional que tuvo su *Tratado* (Paniagua Pérez 2014, 154; Bousset 1906, 93). No cabe duda que este enfoque ha mostrado su eficacia porque a pesar de la tentativa de “atar” todas las imágenes del Apocalipsis a los acontecimientos concretos, de todos modos, no se quita la perspectiva escatológica común del libro. Así lo vemos en el narrativo de López: todo ya pasó; incluso el “reino milenarismo” ya pertenece al pasado, sin embargo, el juicio final y el surgimiento

de la Jerusalén celeste se pospone en el futuro; las fechas del cumplimiento de aquellas profecías nadie las sabe.

El enfoque idealista ve el libro de Apocalipsis como una descripción simbólica de la lucha entre las fuerzas de Satanás y el pueblo de Dios sin tomar en cuenta vinculación alguna con el contexto histórico propio para el autor del libro de Revelación. Muchos autores patrísticos demuestran su compromiso con este enfoque de interpretación, donde el objetivo de cada profecía se entiende no en la predicción de los acontecimientos futuros en su forma concreta (es decir, no en los *vaticinios*), sino en adentrarse en las perspectivas comunes y básicas, en las cuales se ubica el Reino de Dios en su interrelación con el mundo terreno; en este caso, según el enfoque idealista, en el Apocalipsis no se presentan los acontecimientos de la historia futura, sino un complejo de las ideas representadas en la manera metafórica.²⁷ Así que el hincapié principal se hace en el contenido meramente teológico y en la estrategia hermenéutica de descubrir el proyecto teológico del Apocalipsis sin adentrarse en los detalles históricos que han rodeado al autor (que según la tradición eclesiástica era San Juan el Teólogo y según la tradición académica podría haber sido un cristiano del siglo I que había provenido del Asia Menor²⁸). Con todo esto resulta evidente la desventaja de ese enfoque, porque la narración del Apocalipsis se examina fuera de cualquier contexto y se reduce a un simple conjunto de generalidades de carácter teológico, pero al combinar ese enfoque con el preterista, se supera el extremo del primero. En este sentido no podemos evitar el hecho que Gregorio López, ubicándose metodológicamente dentro del enfoque preterista, lo combina con el idealista; por ejemplo, eso se refleja en primer lugar en la definición genérica del Apocalipsis formulada por el propio López: el Apocalipsis “es una historia profética disfrazada con figuras” (López 1789, XXI), donde las profecías no se refieren al futuro remoto sino se ubican en su propio contexto histórico, porque “luego” comenzaron a “efectuarse” (Ibid, 1-2), mientras que las “figuras” podrían caracterizar el contenido teológico de una profecía concreta.

²⁷ La explicación del enfoque idealista con más detalles véase: Gentry et al. 1998, 93 – 131.

²⁸ Sobre el autor y la atribución del libro de Apocalipsis véase Baukham 2003, 15-17.

El enfoque futurista tiene como objetivo la interpretación del Apocalipsis como una descripción profética de los acontecimientos que se prolongan en el futuro y se refieren al fin del mundo y de la historia. En la época de la Contrarreforma ese enfoque fue actualizado en el contexto de la polémica contra las interpretaciones protestantes y fue fundamentado por Francisco Ribera (1537 – 1591) en su tratado “Los comentarios en el Apocalipsis Sagrado del San Juan Apóstol y Evangelista” (*In Sacram Beati Iohannis Apostoli et Evangelistae Apocalypsin Commentarii*, véase Bousset 1906, 92). Aquí el hincapié principal se hace en la perspectiva escatológica más remota del libro; sin embargo, hay que tener en cuenta que para el autor del libro de Revelación, todo el contenido de su propia visión profética da testimonio sobre el fin rápido del mundo, que corresponde con las expectativas escatológicas de las comunidades microasiáticas de los siglos I-II (Bauckham 2003, 12-17). Sin embargo, el enfoque futurista puede ser aplicado en una manera dialéctica, cuando uno, presentando el Apocalipsis como el libro sobre el fin futuro del mundo (que podría haberse prolongada hasta las fechas más remotas), no obstante, se da cuenta sobre “el arraigo” de esa perspectiva escatológica futura en la conciencia masiva de los primeros cristianos y en las realidades históricas que los rodeaban.

Por fin, el enfoque historicista examina el Apocalipsis como una serie de profecías sobre el rumbo de la historia o bien como el cambio consecutivo de las épocas históricas a partir de Jesucristo (o de la creación del mundo) hasta el fin del mundo.

Por primera vez este método fue elaborado por Joaquín de Flora, cuya influencia sobre Gregorio López ya habíamos tocado. Otro representante característico de aquel método fue Nicolás de Lira (1270 – 1349) que trató de presentar todo el libro del Apocalipsis

como la secuencia continua del proceso histórico. Interpretando los sellos, Nicolás alcanza hasta los tiempos de Domiciano; con la séptima trompeta abre el período de los herejes a partir de Arrio hasta el patriarca Antimo. En el Rev. 12 él encuentra la lucha entre Cosroes e Heraclio; en la primera bestia (Rev. 12) él ve al hijo de Cosroes; en la primera bestia – a Mahoma; en Rev. 14 – a Pipino y

Carlomagno. Con el séptimo cáliz se empiezan las Cruzadas; el pasaje 19:11 se vincula con Balduino, el primer rey de Jerusalén. Ni siquiera el fragmento 20:1 Nicolás lo pasa por alto con su interpretación histórico-eclesiástica. Allí él ve a la controversia entre el papa Calixto y el rey Enrique V de Inglaterra. Con el atado de Satanás se vincula la fundación del orden de los predicadores. El ataque de Satanás en lo sucesivo tendrá que marcar el fin del mundo. De otro lado, aquí no hallamos ningunas iteraciones propias para la recapitulación, sino una interpretación más sencilla y continua, una secuencia vieja: persecuciones, herejes, sarracenos (Bousset 1906, 83).

La precariedad y el carácter frágil y arbitrario de este tipo de interpretación parecen obvios. Es que en el libro de Apocalipsis nada indica que su narración como tal se tiene que entender como el esquema del desarrollo del proceso histórico. Cada representante del enfoque historicista trata de ajustar la interpretación a la mentalidad y a las necesidades intelectuales de su propia época; por eso es de esperarse que el “mapa histórico” resulta cada vez diferente y no se trata de ninguno “diálogo de interpretaciones”.²⁹ Sin embargo, ese enfoque despertó las búsquedas intelectuales de los comentaristas e “impregnó” las ideas hermenéuticas de generaciones posteriores. Por ejemplo, podemos decir que Gregorio López también experimentó influencia alguna de ese enfoque por haber presentado la historia de la sociedad humana como

²⁹ Richard Baukham, caracterizando ese enfoque, afirma: “Thus it would be a serious mistake to understand the images of Revelation as timeless symbols. Their character conforms to the contextuality of Revelation as a letter to the seven churches of Asia. Their resonances in the specific social, political, cultural and religious world of their first readers need to be understood if their meaning is to be appropriated today. They do not create a purely self-contained aesthetic world with no reference outside itself, but intend to relate to the world in which the readers live in order to reform and to redirect the readers' response to that world. However, if the images are not timeless symbols, but relate to the 'real' world, we need also to avoid the opposite mistake of taking them too literally as descriptive of the 'real' world and of predicted events in the 'real' world. They are not just a system of codes waiting to be translated into matter-of-fact references to people and events. Once we begin to appreciate their sources and their rich symbolic associations, we realize that they cannot be read either as literal descriptions or as encoded literal descriptions, but must be read for their theological meaning and their power to evoke response” (Baukham 2003, 19-20).

una secuencia de los periodos (o bien, mejor dicho, de las “edades”) que van uno tras otro (López 1789, 284 – 287).

Hemos caracterizado los enfoques básicos en la interpretación del Apocalipsis. La pregunta es ¿en qué medida las perspectivas escatológicas corresponden con los enfoques arriba señalados? Es importante saberlo para caracterizar el enfoque utilizado por propio Gregorio López.

Hablando francamente, en el Apocalipsis hay muy pocos fragmentos “no escatológicos”. Sobre todo, así son los capítulos 2 y 3 que por su género son epístolas circulares a las siete iglesias de Asia Menor (Baukham 2003, 12-17). Esas epístolas aparecen como la repuesta al estado actual de las cosas en aquellas comunidades. Sobre todo, se trata de la secta de los “nicolaítas” enraizada en las iglesias de Efeso y Pérgamo (Rev. 2.6,15), “la mujer Jezabel” en la comunidad de Thiatyra (2. 29-23), Antipas, el mártir de Pérgamo (2.13), y de la “sinagoga de Satanás” – lo que atestigua los conflictos que el autor del Apocalipsis tuvo con la comunidad judía de allá. Es de notar que Gregorio López, apoyándose en la literatura histórica – sobre todo en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio y en los libros históricos de la Biblia – subraya el contexto histórico de los pasajes señalados. Por ejemplo, a los “nicolaítas” los define como una secta de origen gnóstico, como “los seguidores de un Nicolao, que decían haber de ser comunes las haciendas y las mujeres” (López 1789, 13)³⁰; de igual manera López da un comentario histórico acerca de la “mujer Jezabel” quien, igual como su prototipo vetero-testamentario Jezabel, la esposa de Acab, fue notoria por su idolatría e introdujo una suerte de la práctica pagano-cristiana, donde los elementos paganos se entrelazan con las prácticas monoteístas cristianas (Ibid., 20-21). A propósito, ¿podría ese comentario entenderse como una invectiva oculta a las prácticas cristiano-paganas de la Iglesia católica romana, como lo interpreta Martin Cohen en

³⁰ Sobre el análisis multifacético (con el uso de las fuentes múltiples, incluso un material abundante de los testimonios epigráficos y del material arqueológico) quisiera referirme a la monografía de Colin J. Hemer, que reconstruye con todos los detalles el contexto particular histórico de las epístolas a las siete iglesias de Asia Menor (Hemer 1986). Con las evidencias presentadas en ese libro se reflejan con más claridad las explicaciones de Gregorio López que intentó de poner la narración de las siete iglesias en su contexto histórico.

torno a otros fragmentos “anti-paganas” (Cohen 1967, 264)? A nuestro parecer, aquí apenas tenemos evidencias suficientes para responder positivamente a esa pregunta.

En el capítulo 17 “el dragón bermejo” se presenta como la representación alegórica del Imperio romano – aquí Gregorio López tampoco desvía de los comentaristas de las épocas anteriores (a partir del período patrístico).

Al mismo tiempo es evidente que los capítulos finales del Apocalipsis son escatológicos en el sentido más directo de esa palabra, porque allá se trata del fin del mundo y de la vida del mundo venidero. En los capítulos 19-22 se describe la segunda venida de Jesucristo, el juicio final, la muestra del cielo nuevo y de la tierra nueva y, al final de cuentas, el surgimiento de la Jerusalén celeste. Al sonar la séptima trompeta (que es la final) se proclama el Reino de Dios (Rev. 11.15). Aquí tenemos que decir que el enfoque futurista parece más que conveniente para interpretar esas imágenes en el contexto escatológico, y vemos que Gregorio López también lo interpreta en esa manera, combinando el enfoque futurista con el histórico (López 1789, 269-281).

Sin embargo, es de notar que con tan complicado y multifacético que es el panorama escatológico del Apocalipsis, no se agota la perspectiva escatológica del libro, que no sólo se prolonga al futuro más remoto que precederá al fin del mundo, sino también se orienta a los acontecimientos ya cumplidos – lo que se llama *la escatología realizada* y lo que se enfatiza por el mismo Gregorio López con su enfoque preterista. Se trata de la afirmación de la dignidad real y sacerdotal de cada cristiano que ya tiene lugar en el período histórico presente (Rev. 1.6; 5.9-10, cf. López 1789, 3-4; 48-50³¹), en la característica del Reino de Dios como una realidad presente (Rev. 1.9), en la indicación a la victoria de Cristo como ya cumplida (Rev. 5.5, véase

³¹ López dice sobre los Santos que se hicieron “Reyno de Dios” por su obediencia (“el qual obedecer con amor”) y se hicieron sacerdotes por haberse ofrecido a Dios como “Sacrificio de Justicia” (López 1789, 49). Es muy interesante y sintomático que los santos por sus hazañas se igualan al Cordero, es decir, a Jesucristo. La divinidad de Jesucristo otorgado por el Padre por la obediencia es un motivo característico para los Padres prenicenos y luego para la exegética arriana (véase el Capítulo I de nuestra tesis), mientras tanto la asimilación de los santos a Jesucristo también es evidente. Jesucristo no se excluye del paradigma humano y no se presenta como Dios transcendente (aunque en otros pasajes se afirma lo contrario). Eso es una de las afirmaciones oblicuas que podemos interpretar en el sentido no trinitario.

también López 1789, 45 – 46), en la indicación a la presencia de los santos delante del Trono de Dios con el uso de motivos litúrgicos en la descripción (Rev. 11.15-19; López 1789, 121-136) y en la característica de los cristianos como aquellos que ya viven en el cielo (Rev. 13.6; véase López 1789, 158-159, donde la narración del Apocalipsis se correlaciona con las persecuciones de Decio).

La narración sobre los dos testigos en el capítulo 11 del libro de Apocalipsis es de gran interés tanto del punto de vista de su composición literaria como en torno de su refracción en el *Tratado* de Gregorio López. Los primeros versos del capítulo 11 son los únicos fragmentos, donde el autor del Apocalipsis aparece no nada más como el recipiente pasivo de las visiones sino como el protagonista activo en los acontecimientos que se desenvuelven. A él le fue dado el precepto de medir el Templo – entonces, el autor tuvo que entrometerse para cumplir lo que le habían mandado. El patio del Templo será pisado por los paganos durante el período de unos cuarenta y dos meses. En Rev. 11.3 ese período del tiempo se precisa y luego se dice sobre los 1260 días³² – durante aquel período se tiene que desarrollar el ministerio profético de los “dos testigos”, cuyo martirio y subsecuente resurrección de los muertos deberá haber conducido al desenlace escatológico acompañado con la voz de la séptima trompeta y con la declaración de que el reino del mundo se convierte al “Reino del Señor nuestro y su Cristo” (Rev. 11.15). Aquí vemos que el autor del Apocalipsis y los dos testigos se ponen en el mismo plano y con eso se logra el efecto doble. Por una parte, el ministerio del autor que representa la comunidad de los fieles, adquiere un carácter marcadamente escatológico. Por otra parte, el ministerio de los dos testigos, cuyo carácter apocalíptico se subraya abiertamente, se remonta al ministerio de los Apóstoles y en este sentido abarca a toda la historia de la Iglesia. Así que, según Pierre Prigent, el fragmento 11.3 puede ser considerado como una descripción, una representación simbólica de toda la historia eclesiástica, en el transcurso de la cual la Iglesia representada por sus “testigos”³³

³² Gregorio López da otro número – 1270 días (López 1789, 124).

³³ Gregorio López sobreentiende bajo la palabra “testigo” a los mártires, tomando en cuenta la etimología griega de la palabra μάρτυρ (López 1789, 123).

lleva a cabo su ministerio del carácter escatológico, dando el testimonio escatológico delante de todo el mundo (Prigent 2001, 324 – 365). Aquí también vemos el ejemplo de una escatología realizada, pero se trata no de las promesas de los bienes del mundo venidero, sino de la anticipación de las desgracias y persecuciones que iban a padecer los cristianos en su ministerio continuo según lo dicho en 2 Tim. 3:12 – “todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús padecerán persecución”.

En el período patrístico el fragmento dicho se refería a los acontecimientos que iban a anticipar al fin de los tiempos. Dos testigos³⁴ se perciben como dos profetas escatológicas que habrán de terminar su ministerio y ser asesinados por el Anticristo en Jerusalén; además, sus cuerpos se quedarán sin ser sepultados; así, por ejemplo, opina San Andrés de Cesárea (Св. Андрей 1992, 100³⁵). A la tradición patrística le fue propia la interpretación personalizada de los dos testigos como Enoc y Elías; sin embargo, había también interpretaciones más abstractas, según las cuales los dos testigos son imágenes alegóricas de aquellos que llevan una fuerza profética potente (por ejemplo, el comentarista norteafricano del siglo VI Primasio, obispo de Hadrumeto que en hecho ha representado el pensamiento agustiniano en el período posvandálico y bizantino, opinaba que los dos testigos son símbolos de la Iglesia, de los dos testamentos o dos comunidades grandes en el seno de la Iglesia, es decir, los judíos y los paganos convertidos³⁶).

Es muy importante que Gregorio López trató de involucrar ambos enfoques en caracterizar a los dos testigos. De otra parte, los dos testigos son personalidades concretas, de otra parte – esa imagen no debe reducirse nada más a un par de hombres (como Enoc y Elías, por ejemplo); al contrario – los dos testigos aparecen en diversos períodos de la persecución y se representan en un tal o cual par de mártires; esa reiteración, a nuestro parecer, refuerza el mensaje apocalíptico, aunque, según López, se trata no de los hechos futuros, sino de los

³⁴ El número “dos” es importante en el derecho bíblico, porque según la Ley de Moisés se tenía que prever dos testigos para comprobar el litigio o cualquier caso o proceso civil, véase Num. 35.30, Deut. 17.6.

³⁵ Consultamos la traducción rusa, véase la Bibliografía.

³⁶ Sobre esa y más referencias véase Aune 1998, 599 – 602.

pasados. Al mismo tiempo, López combina el enfoque preterista con el idealista; por ejemplo, el Tiempo cuya superficie tiene que medir el autor del Apocalipsis, se percibe en el sentido alegórico, como

los espíritus de los justos, que todos juntos hacen la Iglesia, como si dixera, cuenta el número de los Fieles, y el Altar por nuestro Redentor se entiende, y los que en él adoran, por los que fielmente padecían por él, y luego se declara diciendo: *Más el zaguán, o portal*, se entiende el cuerpo que es la parte exterior del hombre, pues ésta “échala fuera y no lo midas”, y luego dice: ¿por qué causa? Porque es dado a las gentes, entiéndese, permitido que los Gentiles despedazasen estos portales (López 1789, 122).

En esa interpretación tan inusual vemos que López entiende, aunque de su manera, el mensaje central de aquel fragmento: el autor del libro de Apocalipsis se involucra a los acontecimientos que se presentan delante de él, dejando de ser un puro observador. El Templo como la comunidad mística de los Fieles y Jesucristo representado como el Altar (lo que demuestra el carácter cristo-céntrico de la Iglesia primordial) marcan el carácter escatológico del ministerio de todos los fieles, porque la forma suprema de unirse con Cristo se halla no sólo en la Eucaristía sino en el martirio.

Es de notar que López coloca el contexto cronológico del libro 11 de la Revelación en las persecuciones de Septimio Severo, “quinto perseguidor de la Iglesia, contando desde Nerón” (Ibid., 121) y de Decio. Los dos testigos aparecen como una imagen compuesto y colectivo que se refleja respectivamente en las imágenes de Valeriano y Tiburcio (124) y de San Abdon y Senen, dos persas traídos a Roma y degollados por haber rechazado a adorar a los ídolos (128). El fragmento de Rev. 11 7-8, donde dice que el enemigo (o el Anticristo en la terminología de San Andrés) va a matar a los dos testigos y que sus cuerpos se van a quedar tres días sin ser sepultados, se armoniza, según López, con el narrativo hagiográfico sobre San Abdon y Senen en el Martirologio Romano, donde dice que sus cuerpos también “estuvieron tres días sin sepultar”

(Ibid.). El lugar donde sufrieron las persecuciones los dos testigos, Gregorio López lo entiende como Roma y no como Jerusalén, así que sus comentarios están marcados con un espíritu apocalíptico y al mismo tiempo universal. Aunque en Rev. 11:8 se indica el lugar donde “nuestro Redentor fue crucificado”, López de igual manera lo entiende como Roma, porque “nuestro Redentor por Roma fue crucificado, pues que Pilato, Ministro Romano, le condenó; y no se entiende aquí por Jerusalén, quando dice *Donde el Señor de ellos fue crucificado*, porque después que Tito la destruyó, no ha sido Ciudad grande, ni lo será jamás, que así lo ha dicho Dios por Dainel” (127). Se debe decir que Gregorio López tomó en consideración la palabra πνευματικῶς (“en el sentido espiritual”) que se aplica a los nombres Sodoma o Egipto: “Y sus cadáveres estarán en la plaza de la grande ciudad que en sentido espiritual se llama Sodoma y Egipto, donde también nuestro Señor fue crucificado” (Rev. 11:8). Entonces, ese lugar se tiene que percibir en una manera espiritual, o alegórica, como un lugar o conjunto de lugares que merecen la denominación de Sodoma o Egipto que son las ciudades de gran valor histórico, económico y cultural, donde los cristianos padecen persecuciones. El crucifijo de Cristo tuvo lugar en Jerusalén, pero en lo sucesivo se reitera en diversos lugares donde sufren los cristianos y eso lo anota López: “Hase notar en sus siervos, como parece en San Pedro que cuando se iba de Roma, le apareció nuestro Señor, y preguntándole San Pedro, donde iba: Dixo, que a Roma a ser crucificado otra vez” (López, 1789, 127). Así que vemos que el escenario escatológico se realiza en el contexto histórico definido, pero al mismo tiempo en el nivel mundial y ecuménico.

Otro ejemplo de la *escatología realizada* que se ha hecho objeto de las interpretaciones múltiples a lo largo de la historia de la exégesis apocalíptica, es la imagen del primer caballero blanco, que ha atraído la atención no sólo de los autores patrísticos sino de los autores modernos. Como dijo el investigador francés André Feuillet, esa imagen es el enigma más grande de todo el libro (Feuillet 1966, 229). El caballero se caracteriza como aquel que tiene que traer consigo la victoria; él salió, siendo vencedor, para ganar la victoria (καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ - Rev. 6:2). Los dos atributos que tiene son el arco y la corona. El segundo símbolo se asocia en la

tradicón antigua (tanto grecorromana como bíblica) con el premio otorgado por la victoria y además con el poder (magistral, imperial o real). Así que toda la imagen del primer caballero está impregnada con el tema de victoria. Sin embargo, no queda claro sobre quién el caballero tendrá que ganar la victoria. Así que se queda abierta la posibilidad para interpretaciones diferentes: el caballero puede ser vencedor del malo; no obstante, es posible creer que a él se le concedió también la posibilidad de alcanzar la victoria (aunque sea temporal) sobre los fieles de Dios (Ibid., 239). Los autores patrísticos (por ejemplo, San Andrés de Cesárea) veían al caballero como el portador de lo bueno, quien simboliza la victoria del Evangelio y la conversión de muchos pueblos (Св. Андрей 1992, 62). Sin embargo, en la época contemporánea muchos investigadores del Apocalipsis interpretaban la imagen del primer caballero en el sentido negativo; hubo también algunos que veían en él la imagen de una guerra victoriosa, pero, al mismo tiempo, destructiva, invasiva y expansionista; la victoria ganada por el primer caballero llega a ser el inicio de otras iniquidades que traen consigo los demás tres caballeros. Los investigadores modernos vinculan la imagen del primer caballero con los guerreros del Reino de Patria que en el siglo I d.C. ha sido el rival más grande y poderoso del Imperio Romano. Los guerreros partos fueron notorios por su caballería y además manejaban perfectamente el arco, así que la amenaza partica influyó en la composición de la imagen del primer caballero (Bousset 1906, 266; Aune 1998, 394-395).³⁷

Nos parece sorprendente, pero Gregorio López se encuentra más cerca de la interpretación de los investigadores modernos que a las explicaciones patrísticas. El primer caballero se le asocia con la amenaza militar que tuvo el Imperio Romano, sin embargo, López coloca cronológicamente este episodio (conforme a su enfoque preterista y sus propias calculaciones) a la época del emperador Trajano. El primer caballero se vincula no con los partos

³⁷ Richard Bauckham también se mantiene cerca de esa interpretación; véase Bauckham 2003, 19: "Here John takes up a very real political fear in the Roman Empire in the first century AD, since the threat of invasion from the Parthian Empire was widely felt."

sino con los dacios (acordémonos que durante el reino de Trajano el Imperio Romano anexó a Dacia) y además, se asocia totalmente con el rey de los dacios Decebaló:

Volviendo, pues, a este Caballo blanco, que es Decebaló, Rey de Davia, que ahora llaman Valaquia y Transilvania, cuya gente, por ser tierra fría, es blanca: Este movió guerra, y es el primero por quien comienza el Apocalipsi. El que se asentaba sobre él, tenía arco, debían de usar en aquel tiempo arco los Dacianos, y fuele dada corona, y salió vencedor. Y porque todo este Capítulo sucedió en tiempo de Trajano, en su vida se podrá ver esto, aunque quedó falta por no padecer ahora los Coronistas, que con el tiempo se consumen sus Historias (López 1789, 55-56).

Esa interpretación tan inhabitual para la tradición hermenéutica anterior, pero ya semejante a la interpretación de la tradición académica de los siglos posteriores, demuestra un manejo excepcional de las fuentes históricas que mostró Gregorio López. Unas conclusiones de carácter geográfico y etnográfico van juntos con las lecturas de las obras históricas. Además, el contexto histórico en que López trató de ubicar la imagen del primer caballero, no le impide presentarlo como una imagen apocalíptica que desencadenó la serie de los acontecimientos escatológicos. Ese método analógico también forma parte de la estrategia de la *escatología realizada*. El concepto histórico del propio López da testimonio no sólo sobre su profunda erudición, sino también sobre su entendimiento del carácter escatológico de la misma historia. Interpretando la mayoría de los acontecimientos apocalípticos, él no los pospone al futuro sino los presenta como los eventos ya cumplidos; en otras palabras, él nos presenta una suerte de la escatología “revocada al pasado”. Gregorio López nos muestra que, según su propio entendimiento, ya en esta época, es decir, en la época histórica y no post-histórica, se puede gozar los frutos de la conversación con Dios; mientras tanto, las batallas apocalípticas (incluso el destronar del mismo Satanás) tampoco pertenecen a la perspectiva futura; esas batallas las lleva el diablo destronado contra los cristianos por medio de “muchos anticristos” (2 Juan 2.18). Por

eso Gregorio López, ubicándose totalmente dentro de los marcos metodológicos del enfoque preterista, de todos modos lo combina de una manera dialéctica con el enfoque idealista, porque el segundo le permite hacer un hincapié especial en el valor espiritual y simbólico de los eventos históricos sin despegarse del contexto histórico concreto; mientras tanto, el enfoque preterista le permite concentrar su atención en diversos períodos históricos a partir de Nerón y hasta el apogeo del Imperio Otomano que formaron un telón de fondo para el desarrollo de la batalla entre la Iglesia triunfante y sus adversarios.

Es también de precisar que Gregorio López se muestra no sólo como exegeta o comentarista, sino también como filólogo que nos comparte sus observaciones acerca de la composición literaria del Apocalipsis. En la literatura contemporánea hay investigaciones innumerables donde se afirma que la narración del libro abunda de las herramientas literarias como los recuadros, las divagaciones de diverso tipo, la técnica de anticipaciones, la técnica del enclavamiento (*interlocking*)³⁸, la composición séptuple y un amplísimo etceterá. Hoy todos los investigadores están convencidos que la abundancia de las imágenes extrañas que van una tras otra en una manera caleidoscópica en combinación con los símbolos numerológicos y con las iteraciones de diverso tipo – todo eso no es algo poco sistemático sino al contrario – es el resultado de la composición multifacética del texto que tiene un valor exegético que no se puede sobreestimar. Al adentrarnos a la composición dramaturgica del texto del Apocalipsis, nosotros tratamos de adquirir un instrumento clave para entender las ideas del autor y para trazar la trayectoria de su pensamiento. Gregorio López fue uno de los primeros que propuso algunos marcadores semánticos y estructurales para comprender la “arquitectónica” del Apocalipsis. Sobre todo se trata de la composición séptuple de los sellos (Rev. 6.1 – 8.1), trompetas (8.2 – 11.15) y cálices (15.1 – 16.21) que aparecen como unas “rutas magistrales” por las cuales se puede moverse a través de toda la narración y, al mismo tiempo, como marcadores estructurales que forman los principios generales de la composición literaria. Gregorio López dice que la

³⁸ Sobre esa técnica véase Collins 1976, 16-20.

composición séptuple es indispensable para entender la composición de la obra en su totalidad: “Comprehéndese todo en tres sietes: siete sellos, siete voces de trompeta, y siete redomas y plagas, muy usado es en la Sagrada Escritura hablar por figuras y parábolas” (López 1789, XXI-XXII).

Resumiendo todo lo arriba dicho, debemos admitir que Gregorio López se muestra como un comentarista muy asiduo y erudito. Él abordó muchas fuentes históricas y, al mismo tiempo, aplica algunas herramientas del análisis textual y literario. Él nos mostró el carácter del Apocalipsis como de un libro sumamente complicado por sus dimensiones históricas y teológicas y por su arquitectónica literaria. También López marca diversas perspectivas escatológicas que, en su turno, procrean su sistema de sentidos y significaciones que se tiene que descifrar, por eso Gregorio, siendo un defensor devoto del enfoque preterista, también aplica los métodos del enfoque idealista, cuando se lo necesita. Su interpretación, como regla, es multifacética y toma en cuenta un conjunto de factores. Lamentablemente no podemos detenernos con más detalles en el sistema hermenéutico de López porque eso nos desvía de las tareas de la presente tesis. Sin embargo, concentrémonos en algunos conceptos que podrían resultar una clave para entender la postura de Gregorio López acerca del judeo-cristianismo, judeoconvertos y, como consecuencia, en los dogmas de la Iglesia primigenia como ejemplo e ideal para la Iglesia de su tiempo. Además, eso nos permite evaluar las proposiciones de Martin Cohen (Cohen 268-290) para ver qué tan pertinentes son en el contexto del arte exegético de López.

III.3 Los judíos salvados en el Libro de Revelación y el lugar de los judeoconvertos según

Gregorio López

El último libro del Nuevo Testamento, la Revelación de San Juan el Teólogo, destaca por una serie de peculiaridades que hacen pensar sobre la pertenencia de aquel libro al género de

apocalíptica judía. En hecho, el libro lleva muchos rasgos que son característicos para el género apocalíptico; hay que notar, entre otros, el espíritu escatológico como tal, la revelación del contenido del mensaje por medio de las visiones, la importancia de los símbolos numéricos. Según los sujetos de muchos tratados apocalípticos judíos, el pueblo de Israel deberá liberarse de la dominación (tanto político como espiritual) de los paganos, que, en su turno, han de ser derrotados y condenados por Dios, y el pueblo judío, antes suprimido, tendrá que conseguir las bendiciones “del mundo futuro”. Es evidente que la pertenencia del libro de Revelación al género de apocalipsis sobreentiende un papel distinto y casi único del pueblo judío en la perspectiva escatológica del mundo. Sin embargo, hay diferencia considerable entre la Revelación de San Juan y los monumentos de la tradición apocalíptica judía. Para el autor de la Revelación el eje del narrativo en su libro es la victoria sobre los adversarios de Dios; esa victoria ya fue alcanzada por Jesucristo. El universalismo soteriológico también es característico para la Revelación y no aparta un lugar especial para los judíos entre otras naciones que han encontrado la salvación, porque Jesucristo como Mesías ya proporcionó, según las creencias escatológicas de los cristianos primigenios, el camino universal de la salvación tanto para los judíos como para la demás gente. Además, ya en las primeras décadas de la historia cristiana la parte considerable de los judíos ortodoxos se opuso abiertamente a las primeras comunidades cristianas (basta recordar el asesinato del diacono Esteban descrito en el libro de los Hechos de Apóstoles), es decir, ocupó el lugar de los adversarios de Dios según los primeros cristianos. Así que resulta una cuestión importante: ¿Cómo percibió el autor de la Revelación (como el primer representante de la tradición apocalíptica cristiana que, aunque heredó casi todas las peculiaridades de la apocalíptica judía, pero ya representa el género distinto) el papel de los judíos convertidos en el cristianismo? ¿En qué manera Gregorio López que ha estado preocupado por el lugar que ocuparían los judeoconvertos en la Iglesia, percibió los pasajes de Revelación sobre ese tema? Este es un problema que intentamos plantear dentro de ese capítulo.

Formalmente el libro de Apocalipsis lleva pocos fragmentos que se podrían haber interpretado como una indicación directa a la salvación de los judíos que habían aceptado a Jesucristo como Mesías. Por eso algunos investigadores afirman que el Apocalipsis de San Juan no conoce una misión especial de los judeo-cristianos (Beale 1999, 413). Algunos investigadores indican que la Iglesia primigenia ha marcado la diferencia especial entre “los circundados” y “los no circundados” que habían de formar “el pueblo nuevo de Dios” (cf. Hechos 10. 45; 11. 1, 19–20; 13. 16–17, 26; 19. 10; Rom. 1. 16; 3. 29–30; 9. 6–8; 10. 12–13; 1 Cor. 1. 24; 12. 13; Gal. 2. 7–8; 3. 28; Efes. 2. 11–19). Tenemos muchas razones (lo que examinaremos más abajo) suponer que la misma diferencia fue marcada también por el autor de la Revelación (Aune 1998, 441). Además es muy importante notarlo, porque aquellos fragmentos dedicados a los judíos, como ya hemos visto más arriba, tenían un significado crucial para Gregorio López, que llenó esos fragmentos con un sentido especial relacionado con los “cristianos nuevos”.

Analizando el 7 capítulo de la Revelación, donde se trata de “los sellados”, Gregorio López, como parece, combina diversos enfoques en el proceso de la interpretación, entre los cuales destacan el alegórico y el historicista. El episodio con la visión de cuatro Ángeles Gregorio López vinculó con el tiempo después de la muerte de Trajano, así que la visión de localiza en el tiempo concreto. Sin embargo, la visión como tal se interpreta alegóricamente:

estos Ángeles son espíritus, y no hombres. Como parece abaxo, cap. 14 y 16. que tratan de Ángeles que tenían poderío sobre el fuego y agua; y así, estos serían los que tenían jurisdicción, y cargo de los vientos: *y vi otro Ángel subir del Oriente*, respecto de la Isla de Pathmos, donde San Juan estaba, *que tenía la señal de Dios vivo*. Por ventura era San Miguel, quiere decir, ¿quién como Dios? y la Fe, que es señal de Dios vivo, con que vivifica las Animas, porque el justa por la Fe vive (Lopez 1789, 70).

Allá mismo López señala, que el Arcángel Miguel aparece como el jefe militar de los 144 000 sellados, es decir, de los judíos elegidos que habrán que recibir el bautismo (“... con el cual ha de sacar del mundo muchos millares de personas, hasta que reciban el Bautismo ciento y quarenta y quatro mil Animos de los Hijos de Israel” – Ibid.). La interpretación de los 144000 como un ejército elegido, en términos militares, parece muy justo y fue comprobado después por los investigadores contemporáneos como Richard Bauckham, lo que veremos más abajo. También parece muy importante el recuento histórico que hizo López basándose en los libros históricos de Biblia, en las fuentes como Antigüedades Judaicas de José Flavio igual que en sus propios interpretaciones de los libros neo-testamentarios (en lo que se refiere a las primeras comunidades cristianas) para mostrar que los miembros de cada una de las tribus israelís se hicieron semilla que hizo brotar el vástago de la Iglesia y formaron parte del núcleo de la Iglesia futura. Además, es muy significativo que López coloca los acontecimientos de Apocalipsis en los tiempos del emperador Adriano, es decir, se atiene a los enfoques históricos muy serios y bien fundamentados:

Es de notar, que aunque Salmanazar, Rey de los Asirios, llevó cautivos los diez Tribus de Israel, y quedó el Tribu de Judá, y Benjamín con el de Levi, antes que los llevase, se habían pasado al Tribu de Judá de todos los otros Tribus muchas personas, por gozar del Templo de Jerusalem, donde Dios era adorado, y por huir de la adoración de los becerros de oro que hizo Jeroboan, Rey de Israel, en tiempo de Roboan, hijo de Salomón, de todos estos estaban mixtos con el Tribu de Judá; y aunque después fue llevado cautivo este Tribu a Babilonia, con él fueron, y después volvieron algunos de cada uno de los Tribus, como parece en San Pablo, que era del de Benjamín, y Anna Profetisa, del de Aser. *Pues de todos estos recibieron la Fe, por la predicación de los Apóstoles, y en ellos comenzó la Iglesia,* como parece en San Pedro, que el día de Pentecostés convirtió tres mil

Judíos, pues en este tiempo, de que ahora vamos hablando, que es principio del Imperio de Adriano, debía de haber muchos millares de Christianos de todos estos Tribus: y porque había de haber más, señala estos ciento quarenta y quatro mil... (López 1789, 71 — 72).

Aquí se tiene que precisar algunos matices sobre la imagen de los “hijos sellados de Israel”, porque las investigaciones de los especialistas en el libro de Apocalipsis nos pueden evaluar bien los relatos de Gregorio López, en lo que coincidían o diferían con los hallazgos académicos de la época moderna.

III.3.1. “Los hijos de Israel” entre los judeoconversos y la Iglesia como tal.

En el Libro de Apocalipsis hay tres menciones de “los hijos de Israel” (οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ — Rev. 2. 14; 7. 4; 21. 12), la primera de las cuales (2.14) se halla en la carta a la Iglesia de Pérgamo y se refiere a la época más remota de la historia judía: “Pero tengo unas pocas cosas contra ti: que tienes ahí a los que retienen la doctrina de Balam, que enseñaba a Balac a poner tropiezo ante los hijos de Israel, a comer de cosas sacrificadas a los ídolos, y a cometer fornicación”. Aquí vemos una referencia directa al Libro de los Números 31.16, donde dice sobre la apostasía del pueblo elegido y los castigos subsecuentes (“*He aquí, por consejo de Balaam ellas fueron causa de que los hijos de Israel prevaricasen contra Jehová en lo tocante a Baal-peor, por lo que hubo mortandad en la congregación de Jehová*”). De todos modos, el fragmento Rev. 2. 14 puede ser más que una sola referencia histórica, porque, como piensa el autor, una tal herejía propagada en Pérgamo, tiene mucho que ver con la supuesta doctrina de Balam. Así que la comunidad (“la iglesia”) de Pérgamo que parcialmente adoptó esa doctrina heterodoxa, reprobada por el autor de Apocalipsis pero llamada al arrepentimiento por Cristo (2. 16), puede representar a *los hijos de Israel*. No se queda claro la vinculación entre la comunidad de Pérgamo y los judíos: puede ser manifestación de una continuidad no tanto simbólica sino

también directa, si tomemos en cuenta que los cristianos de Pérgamo pudieron haber sido conversos de judaísmo. En este sentido ellos aparecen como análogos de los “cristianos nuevos”, contemporáneos de Gregorio López, que, según la opinión de éste último, podrían llegar a ser una semilla de la Iglesia católica espiritualmente renovada.

Para profundizar esa cuestión, hay que analizar la imagen de los 144 000 *hijos de Israel* (7. 4) y la lista de las 12 tribus marcados con el sello (doce mil de cada uno, véase 7. 5–8). Según los comentarios clásicos de Ecumenio, obispo de Trica, los 144 000 son judíos convertidos que vivían en el I siglo (Ecuménio 1999, 133). Victorino de Petovio, otro autor patrístico, interpretó a los hijos de Israel como los judíos que han de ganar la salvación en los últimos tiempos (Victorino 1997, 84). La exégesis de San Andrés de Cesárea no afirma nada por cierto, nada más propone tres variaciones de interpretación, resumiendo todas las versiones posibles. Según San Andrés, los 144 000 sellados pueden ser aquellos que engrosan las filas de los salvados por la aflicción de su corazón (es decir, los cristianos), o bien los judíos que creyeron y huyeron la cautividad de Roma, o bien los judíos que se salvarán al fin de mundo.³⁹

Tal tipo de exégesis, muy propio para los autores patrísticos, fue heredado por la tradición académica. Por ejemplo, de la misma manera opinó Wilhelm Bousset, el investigador inglés, que vivía en los principios del siglo XX, afirmó que los 144 000 podían haber representado a los judíos recién convertidos. Según su enfoque, si los doce tribus israelís en dispersión, mencionados en la Carta de Santiago el Apóstol (1. 1) podrían haberse interpretado como la Iglesia (o más bien, el núcleo de la Iglesia naciente), entonces, la enumeración detallada de los tribus *sellados* (Rev. 7. 5–8) parece no corresponder con la interpretación alegórica (Bousset 1966, 283—287).

Entre los investigadores que se inclinan a interpretar literalmente los fragmentos Rev. 7. 3–8 destacan J. A. Draper y André Feuillet.⁴⁰ El último interpreta la imagen de los 144 000 salvados como judíos que se separaron de su sinagoga. Tanto las profecías vetero-testamentaitas

³⁹ Hemos consultado la traducción rusa del tratado de san Andrés: Св. Андрей, 1992, 70-81.

⁴⁰ Los 144 000 han de representar a los judíos o por lo menos a los judeo-cristianos (Draper 1983, 136).

(véase, por ejemplo, Ezequiel 6:8 – “Más dejaré que haya de vosotros quien escape del cuchillo entre las gentes cuando fuereis esparcidos por las tierras”) como las indicaciones del Nuevo Testamento (como, por ejemplo, Rom. 9–11, donde San Pablo Apostol, hablando de la salvación, contrapone todo el Israel y el pleno número de los gentiles (paganos), que se percibe como un paralelo a la visión de los hijos de los tribus israelís (7. 4–8) y a la multitud de la gente de todos los tribus и (7. 9–17), que siguen uno tras otro (Feuillet 1967).

El estudioso contemporáneo Richard Bauckham propone una sugestión que los 144 000 representan el ejército de Dios listo para la guerra sagrada. La victoria en esa guerra se logra por el testimonio de los judíos creyentes hasta el martirio (Baukham 1993, 234). El investigador afirma que la visión de los 144 000 и la *multitud enorme* en el capítulo 7 de la Revelación debe contemplarse como el paralelo a la visión del León y del Cordero en la Rev. 5. 5–14. Este fragmento del libro de Revelación cuenta sobre la victoria alcanzada por el León de la tribu de Judas, y esa tribu es la rama de David, lo que nos refiere al libro de Génesis 49. 9 y de Isaías 11. 1–5, que son dos textos clásicos que servían la base para construir la ideología mesiánica del siglo I, en donde el Mesías se dibuja como nuevo David, que debe vencer a los enemigos de Israel. Sin embargo, el autor de la Revelación ve al Cordero sacrificado (5. 6), cuya sangre redimió *a los hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación* (5. 9). La contraposición de *los hijos sellados de Israel* y de la *multitud enorme*, según Buckham, persigue las mismas metas que la del León y el Cordero: dar de conocer la interpretación cristiana de las esperanzas mesiánicas judías. Al mismo tiempo la victoria del Mesías se alcanza no por las acciones militares sino por el sacrificio; él salva no sólo a los israelíes, sino otros pueblos también (Bauckham 1991, 103).

La lista de los sellados de las tribus de hijos de Israel podría haber representado el censo militar donde como modelo se podría haber tomado el censo de Israel antiguo en el desierto antes de la conquista de la tierra prometida (cf. ἐκ τῆς φυλῆς en el libro de Números según *Septuaginta*, 1. 21, 23 y ἐκ φυλῆς en Rev. 7. 5–8). Eso se confirma, según Bauckham, por el fragmento Rev. 14. 4, donde se dibujan los mismos 144 000 como aquellos *que no se*

contaminaron con mujeres, pues son vírgenes; desde esa descripción podemos deducir que se trata de los hombres adultos aptos para el servicio militar, que, entre otras cosas, exigía la abstinencia de las relaciones familiares de cierta manera (Bauckham 1993, 230). Así que los 144 000 (7. 4) se percibe como el ejército israelí desde la tribu de Judas, mientras que “la multitud enorme” parece ser un conjunto internacional de los creyentes que son partidarios del Cordero degollado (7. 9–17).

En la página 71 de su tratado (seguimos la edición del 1789) Gregorio López enumera las tribus según la lista dada en el libro de Revelación, anotando la predominancia de Judas. Richard Bauckham, analizando el orden de las tribus enumeradas en el libro de Revelación, llegó a la conclusión que la posición predominante de Judas podría ser interpretada si tomemos como punto de referencia el sistema de nociones propias para el mesianismo judío davídico, con el cual coincidió la propia fe de San Juan en lo que la esperanza mesiánica cumplió en la persona de Jesús que pertenecía a la tribu de Judas (Bauckham 1991, 112).

Según la opinión de Felise Tavo, las palabras clave para identificar a los 144 000 son su denominación como “los esclavos de Dios” (7. 3), porque de una parte, esa denominación se refiere a los profetas y los santos (10. 7; 11. 18), y de otra parte, ese término designa a los fieles que ya cantan las alabanzas a Dios en el cielo (19. 5; 22. 3, véase Tavo 2007, 150). Así que, la tradición académica contemporánea llega a la conclusión que sobre los “sellados” se entendían no nada más los judeo-cristianos, y en este aspecto ya hay diferencia con el enfoque de Gregorio López que quiso presentar a los judeo-cristianos como los habitantes del Nuevo Jerusalén (Paniagua Pérez 2014, 150). En investigador estadounidense Gregory Bill en su comentario académico sobre Apocalipsis indica que el contexto del libro de Ezequiel (capítulo 9) que sirvió como la base para construir la imagen de los sellados en el libro de Apocalipsis 7. 4, no sobreentiende la diferencia y, como consecuencia, la discrepancia dentro de los diversos grupos de los creyentes, sino nada más separa los creyentes de los no creyentes, pérfidos e incrédulos (Véase Beale 1999, 413). En otras palabras, aunque Gregorio López precisó especialmente el

papel de los judeo-cristianos, pero en el sentido más amplio, la lógica del todo el texto de Apocalipsis presupone la división de toda la gente *en aquellos que tiene el sello de Dios y aquellos que no lo tiene*, como dijo el investigador francés Pierre Prigent (Prigent 2004, 282).

Además, en el texto del Apocalipsis hay otro fragmento clave, de mucha importancia, que nos conduce a identificar con más concreción a los 144 000 como a la Iglesia étnicamente incluyente, que abrazaba tanto a los judíos como a los paganos convertidos. Aquí hay que precisar que ese fragmento se entiende un poco diferente por López y por la tradición exegética posterior. Se trata del fragmento Rev. 14. 1–5, donde el grupo de los 144 000 está encabezada por el Cordero en la Monte Sion. Aquí los 144 000 se caracterizan como los “comprados de la tierra” (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς — 14. 3) y “comprados de los hombres, primicias a Dios, y al Cordero” (οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ — 14. 4). Eso significará que los 144 000 en aquel fragmento no se consideran como el resto pequeño de Israel (en el sentido étnico), sino como un grupo considerable de los cristianos redimidos por Cristo que han vivido en todo el mundo y cuya presencia se rastrea en todo el período de la historia de la Iglesia (Beale 1999, 413). Gregorio López atribuye a ese texto un sentido especial. Primero, él vincula ese fragmento con la época del emperador Galieno, hijo de Valeriano (López 1789, 173), colocándolo en un contexto histórico muy concreto – como ya hemos visto, este es un rasgo muy propio para su método exegético. Segundo, desarrollando su concepción historicista, él escribe un verdadero panegírico a la Iglesia pre-nicena, cuyo florecimiento espiritual generó muchos mártires. La época de Constantino el Grande y del papa Silvestre marcó el supremo auge para la Iglesia (Ibid.,175) , pero en aquel auge se escondían también las premisas de su decadencia futura, como trata de razonar Martín Cohen (Cohen, 1968, 264). En aquellos fragmentos López anda balanceando entre la ortodoxia y heterodoxia, aquí se reflejan algunas ideas que podrían haber sido tildadas como cripto-judías, como lo afirmaba Alfonso Toro (Toro 1999:2, 177 — 192) o como luteranas o incluso como muy afines a las que profesaba Juan de Valdés, cuyas creencias “alumbradistas” fueron calificadas como no trinitarias o

incluso como una reincidencia del “arrianismo” (Santa Teresa 1957, XLII).⁴¹ Como afirma Jesús Paniagua Pérez,

Lo cierto es que influido por tales obras y por otras cuestiones que nos puedan ser desconocidas, Gregorio López formaría parte de los alumbrados novohispanos, sobre los que ejercería una influencia que veremos. La defensa de la oración interna, del incumplimiento con los sacramentos y con las actividades piadosas externas le habían puesto en el punto de mira de algunos sectores ortodoxos, sin que se llegara nunca a actuar. Es más, en esa línea, en el capítulo II de su *Apocalypsi*, habla de la amenaza de la idolatría dentro de la Iglesia con estatuas de palo y piedra, a todo lo cual lo llama fornicación espiritual, lo que le ponía muy cerca de las tesis luteranas, en unos momentos en que las disposiciones tridentinas habían entrado en vigor. Su obra no se publicaría hasta casi un siglo después de su muerte y probablemente se hallará muy interpolada para justificar su ortodoxia (Paniagua Pérez 2014, 152).

En sus comentarios al capítulo 14 de Apocalipsis López vuelve a hablar sobre la “fornicación espiritual” de Roma y los peligros de adorar las estatuas “de palo y metal” (López 1789, 176). Sin embargo, no es una mera prolongación de sus razonamientos y comentarios acerca del capítulo 2. Aquí López dibuja un retrato ideal de la Iglesia, robusta y curtida por las persecuciones y guiada por los pastores impecables, como el papa Esteban y “Dionisio, contemporáneo de Galieno” (Ibid. 174). Sin duda alguna, este “contemporáneo de Galieno” será Dionisio de Alejandría, uno de los pilares más significativos de la teología de la Iglesia pre-nicena. Hemos dedicado algunos pasajes a Dionisio de Alejandría en el capítulo primero de nuestra tesis para reflejar su significado importante como representante de la escuela teóloga de

⁴¹ Jesús Paniagua Pérez reconoce la influencia posible de Juan de Valdés hacia Gregorio López, aunque hace reserva que parece poco probable que López leyera los comentarios de las epístolas paulinas escritos por Valdés (Paniagua Pérez 2014, 150).

Aleandría, cuyos hallazgos teológicos influyeron de una manera excepcional tanto a los arrianos como a sus adversarios.

Analizando el orden de la lista de las tribus en el capítulo 7 de la Revelación, muchos investigadores llegan a la conclusión que el autor del texto se basaba en el libro de Ezequiel 48, componiendo su lista. La diferencia entre dos enumeraciones, que se refleja, por ejemplo en la ausencia de las tribus de Dan y de Efrén en Rev. 7, puede significar que el autor no tuvo como meta representar no el restablecimiento de Israel como una entidad étnica, sino manifestar simbólicamente la imagen de la Iglesia primordial, se tiene que notar además que el primer lugar que ocupa Judas en esa lista se determina por el cumplimiento de las profecías mesiánicas en Jesucristo (Beale 1999, 421). Gregorio López pone una atención especial en lo que las tribus israelíes aparecen en la lista no por su mayoría (*por la orden de su nacimiento* – López 1789, 74), porque “Rubén fue el primero hijo de Jacob” (Ibid.), sino porque del Tribu de Judas nació Jesucristo (*nuestro Redentor según la Humanidad* – Ibid.), y eso fue el motivo suficiente para que su tribu mantenga la supremacía en la lista (*por eso le pone el primero* – Ibid.) y además porque es la tribu real (*demás de que fue el Tribu Real* – Ibid.).⁴² Explicando, porque no fue incluida en la lista la tribu de Dan, López afirma que de esa tribu deberá salir el Anticristo. Esa versión es muy común para la tradición patrística a partir del siglo III y hay que notar que aquí López reproduce casi literalmente las palabras de San Andrés de Cesárea: la tribu de Dan no se menciona porque de allá tendrá que provenir el Anticristo; en vez de esa tribu se menciona la de Levi que se conoce como la tribu de sacerdotes, aunque no se hubiera enlistado desde origen en la lista de tribus israelíes.⁴³ Sin embargo, parece enigmático que López no hace ninguna referencia ni a San Andrés, ni a San Irineo de Lion, ni a otros escritores patrísticos que han tocado el problema de la procedencia de Anticristo como el futuro adversario de Cristo y al mismo tiempo como su doble que tendrá que sustituirlo (como se debe juzgar basándose en el

⁴² Notemos especialmente que la palabra “tribu” en el texto de Gregorio López es de género masculino, no femenino.

⁴³ Andrés de Cesárea VII.19; hemos usado la traducción rusa: Св. Андрей 1992, 75.

sentido doble de la preposición griega “αυτι-”). En vez de hacer un breve recorrido a través de la literatura patristica, López nada más hace referencia a Sibila Tiburtina que supuestamente declaró que el Anticristo deberá nacer en la tribu de Dan (López 1789, 74). No sabemos con toda la certeza, cuales fuentes ha utilizado López para llegar a esa afirmación. En primer lugar se piensa en la *Leyenda dorada* de Santiago de Vorágine, donde, entre otras cosas, se comunica sobre el encuentro del emperador Octaviano Augusto con Sibila Tiburtina que le profetizó la apoteosis del emperador y le reveló la imagen de la mujer divina que cargaba a un bebé en sus manos (el prototipo de la *Theotókos*), pero tampoco hay que excluir la posibilidad de que López pudiera haber trabajado con los Oráculos sibilinos y otras fuentes pseudoepígrafas.

Comparando las investigaciones concretas de los investigaciones de hoy en día con las notas de Gregorio López, no podemos deshacernos de una sensación que Gregorio López que ni siquiera ha presumido como uno gran exegeta de su época (nada más quería contestar a las preguntas que le inquietaban por el medio del libro más enigmático en la historia) pudiera dar explicación más profunda (y al mismo tiempo mucho más concisa) que las disertaciones de los exegetas renombrados de siglos posteriores. Esto no sólo pertenece a su interpretación historicista hecha en una manera muy detallada, sino también refleja en unas coincidencias metodológicas con las investigaciones modernas, lo que podría designar a Gregorio López como al predecesor de los métodos hermenéuticos de las épocas posteriores.

Según los comentaristas modernos, que tratan de aplicar la interpretación simbólica en la imagen de los *hijos de Israel*, la diferencia en la presentación de los 144 000 (7. 2–8) y de la *multitud enorme* (7. 9–17)⁴⁴ no significa que el primer grupo incluye nada más los judíos conversos y la segunda – los cristianos que se han convertido de paganos. Según Gregory Beale, no son dos grupos distintos, sino una misma comunidad, pero examinada desde dos puntos de

⁴⁴ El número 144 000 es limitado, mientras tanto la multitud no sólo es “enorme” sino innumerable; el primer grupo se tomó de los israelíes y la segunda “de todas gentes y linajes y pueblos y lenguas”; el primer grupo se describe como ya existente mientras que el segundo habrá de aparecer en los últimos tiempos de la historia humana. El otorgamiento del sello tiene como meta la protección; mientras que el segundo grupo no la necesita, porque “la multitud enorme” pertenece a aquellos que ya “vienen de la gran tribulación” (Bousset 1906, 287).

vista. Si los 144 000 representan la Iglesia como los fieles remanentes del verdadero Israel, cuyo número fue calculado por Dios mismo y que son destinados para recibir el sello de la salvación, entonces, el concepto de la *multitud enorme* se refiere a la misma comunidad, nada más aquí se subraya la impresión que se causa por su número considerable. “Aunque aparecen como una comunidad de los fieles remanentes, sin embargo al mismo tiempo son aquellos que se estaban recogiendo por toda la tierra durante el período de toda la historia eclesiástica”, concluye el investigador estadounidense (Beale 1999, 424). Así que, si los 144 000 representan no exclusivamente a los judíos por su origen étnica, sino a toda la Iglesia que es “el resto fiel de Israel verdadero” y en este sentido, mientras que el número de los sellados incluye tanto los judíos, como los paganos convertidos.

Según las investigaciones de los comentaristas modernos, la identidad aparente de los 144 000 con *la multitud enorme* puede atestiguar que ambas imágenes dibujan una misma realidad, es decir – el verdadero Israel, el nuevo pueblo elegido de Dios, que no se ha desarraigado de sus raíces judías y todavía sigue manteniendo los enlaces místicos con este mundo judío, aunque los demás judíos negaron a Cristo como Mesías y rompieron todos los vínculos con sus “compatriotas” que se hicieron cristianos. Como piensan los comentaristas modernos en su mayoría, la imagen de la multitud enorme tuvo su prototipo veterotestamentario: en el libro de Génesis se trata de las promesas que Dios hizo a Abraham respecto a la multitud innumerable de sus descendientes (Gen. 13. 16; 15. 5; 17. 4–6).⁴⁵ Por ejemplo, la frase principal que designa a la *multitud enorme* – “una gran multitud... de todas gentes y linajes y pueblos y lenguas” (o como leemos en Gregorio López – “una gran compañía... de todas las gentes, tribus y pueblos”, véase López 1789, 75) — ὄχλος πολὺς... ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν – evoca la versión de la *Septuaginta* según la cual Dios promete a Abraham – “serás padre de una multitud de pueblos (πλήθους ἔθνων – Gen. 17.4). Al mismo tiempo parece curiosa el uso de la palabra griega φύλη, que, como se sabe, puede tener diversas

⁴⁵ Véase Bauckham 1991, 104; Beale 1999, 426.

implicaciones y diferentes cargas semánticas, pero su significado general se basa en los conceptos de “tribu”, “linaje”, “estirpe” (cf. *stirps* en latino), “grupo étnico” etc., es decir, ese sustantivo es muy marcado lexicalmente. Al mismo tiempo, según la observación de Richard Bauckham, el uso de *φυλῶν* en Rev. 7. 9 se correla con *ἐκ φυλῆς* en 7. 4–8, que puede significar que las tribus de Israel no se perciben fuera del contexto de la demás humanidad, sino al contrario – están incluidas a la multitud internacional de los descendientes de Abraham (Bauckham 1993, 225). O bien, mejor decir, los expiados que provienen de todas las naciones se incluyen a la estirpe de los patriarcas juntos con Abraham. Como lo subraya Bauckham, dos formas de promesas (“la innumerable descendencia”, “un conjunto de naciones”) fueron dadas no sólo a Abraham, sino también a Jacob (Gen. 32. 12; 35. 11), así que “la multitud enorme” (Rev. 7. 9) se debe percibir como “los hijos de Israel” (7. 4), aunque no todos de ellos proceden de las tribus enlistadas (Ibid.). De igual modo, si originalmente la intención del autor de Apocalipsis fue precisamente así, eso no implica la sustitución del “pueblo elegido” por otro pueblo, sino la “cancelación” de las fronteras étnicas de Israel como una comunidad espiritual que se halla por encima de los límites nacionales.

Volviendo a la argumentación propia de Gregorio López, notemos, que él logró anticipar con una inteligente visión la argumentación de los comentaristas posteriores; sin embargo, al mismo tiempo él ocupa una posición diferente debido a su propia concepción histórica. La diferencia es que los 144 000 mencionados en el capítulo 14 de Apocalipsis, se refieren a la comunidad cristiana crecida durante el reinado de Valeriano y su hijo Galieno, mientras que los 144 000 y los “hijos de Israel” del capítulo 7 representan el núcleo de la Iglesia que padeció diversas persecuciones por el emperador Domiciano.⁴⁶ Sin embargo, es la misma comunidad de los creyentes, aunque en esos capítulos estén “capturados” los diversos períodos de su historia.

⁴⁶ Véase López 1789, 173: “El capítulo pasado de la bestia con cuernos, y el capítulo presente, y el porvenir, y el otro, son en tiempo del Emperador Galieno, hijo de Valeriano. Dice San Juan: *Y vi sobre el Monte Sion estar un cordero* (Sion quiere decir, Monte Santo, significa la Iglesia, en la cual vio a nuestro Redentor), *y con el ciento y quarenta y quatro mil, que tenían su nombre, y el nombre de su Padre escrito en sus frentes.*

Para mostrarnos que “los hijos de Israel” y “la multitud enorme” se refiere al mismo grupo de los fieles (aunque examinados desde los diversos escorzos) y que los 144 000 es la parte de una “multitud enorme” proveniente “de todas gentes y linajes y pueblos y lenguas”, López primero da un esbozo histórico de las tribus israelís, mostrando el lugar que ocupara cada tribu no sólo en la lista de Apocalipsis, sino también dentro de la “multitud enorme”:

Es de notar, que aunque Salmanazar, Rey de los Asirios, llevó cautivos los diez Tribus de Israel, y quedó el Tribu de Judá, y Benjamín con el de Leví, antes que los llevase, se habían pasado al Tribu de Judá de todos los otros Tribus muchas personas, por gozar del Templo de Jerusalem, donde Dios era adorado, y por huir de la adoración de los becerros de oro que hizo Jeroboan, Rey de Israel, en tiempo de Roboan, hijo de Salomon, de todos estos estaban mixtos con el Tribu de Judá; y aunque después fue llevado cautivo este a Babilonia, con el fueron, y después volvieron algunos de cada uno de los Tribus, como parece en San Pablo, que era del de Benjamín, y Anna Profetisa, del de Aser. Pues de todos estos recibieron la Fe, por la predicación de los Apostoles, y en ellos comenzó la Iglesia, como parece en San Pedro, que el día de Pentecostés convirtió tres mil Judíos, pues en este tiempo, de que ahora vamos hablando, que es principio del Impero de Adriano, debía de haber muchos millares de Christianos de todos estos Tribus: y *porque había de haber más*, señala estos ciento quarenta y quatro mil...⁴⁷

Aquí puntualicemos dos cosas importantes. Primero, se añade una observación más acerca de la tribu de Judas. Además de ser la tribu que había de engendrar al Mesías, esa tribu también tiene una importancia histórica, por haber unido alrededor de sí misma los remanentes de algunas otras tribus que por el genocidio llevado a cabo por los asirios y babilonios se quedaron “decapitadas”, es decir, sin caudillos y sin alguna administración. Dado que la tribu de Judas ha ocupado el lugar privilegiado en dirigir el culto en el templo jerosolimitano, algunas

⁴⁷ López 1789, 71-72. Se guardan las peculiaridades de la ortografía, puntuación y acentuación de la edición original. Las cursivas son mías.

otras tribus decidieron someterse a la tribu “mayor”, así que se puede decir con cierta restricción que la tribu de Judas se formó por “mestizaje”, asimilando los restos de las tribus afiliadas. Todas las tribus por sus representantes (como San Pablo, el representante de la tribu de Benjamín) dieron inicio al cristianismo; aquellos se han convertido (como aquellos tres mil judíos que abrazaron la nueva fe por San Pedro) constituyeron el núcleo de la Iglesia universal. Luego, según el texto del séptimo capítulo de Apocalipsis, se señalan los doce mil representantes de cada tribu (para llegar al número 144 000 en total), pero López observa que “había de haber más”. Caracterizando más abajo a la “multitud enorme”, López concluye que esa descripción más bien está dada con el sentido metafórico, para reflejar su gloria, sus bendiciones que han conseguido y la grandeza de su misión como tal; comentando que “la multitud enorme” llevaba “vestiduras blancas”, López dice que “es la gloria de las Animas” (López 1789, 231), es decir, la representación simbólica de su glorificación; además, López de ninguna manera marca diferencia alguna entre las dos nociones – los 144 000 y la “multitud enorme”. También hay que notar que el ermitaño hace una aproximación entre la “multitud enorme” y las promesas dadas por Dios a Abraham (Ibid., 231), aunque nada más esboza ese tema sin profundizarlo ni desarrollarlo. Sin embargo, podemos deducir que Gregorio López anticipó con cierta perspicacia las versiones propuestas por los comentaristas de la época moderna, que por seguro han utilizado los métodos contemporáneos de hermenéutica, arqueología, crítica textual, filología clásica y hebraica etc. Eso quiere decir que los métodos del propio Gregorio López no son meramente apologistas (como lo fueron los métodos de los comentaristas que vivían en la época de Contrarreforma – basta recordar a Francisco de Ribera, por ejemplo), él estableció sus propios métodos de interpretación (lo que se ve en primer lugar en su propia concepción histórica), que podrían llamarse “proto-académicos” y tienen cierta afinidad con la crítica textual de las Escrituras elaborada por Erasmo y sus discípulos (incluso en España).

Cerrando el tema de los “hijos de Israel” como el núcleo de la Iglesia triunfante, prestemos atención a la descripción dada por el autor de Apocalipsis a Jerusalén celeste y a cómo

se explica en el tratado de Gregorio López. Es interesante que aquí se aplica la interpretación alegórica, donde las diversas imágenes de la Ciudad se igualan a las virtudes: “y tenía esta Ciudad un muro grande y alto, que tenía doce puertas; el muro se puede entender, la seguridad con que poseen esta bienaventurada vida” (López 1789, 277). Los detalles acerca de “los hijos de Israel” también se interpretan *espiritualmente*, es decir, usando el método alegórico:

...y doce nombres de los doce Tribus de los hijos de Israel espiritualmente se puede entender, porque Judas quiere decir, el que confiesa a Dios, que son los Confesores y Martyres; Levi, quiere decir ajuntado por los que ajuntan por amor con Dios.

Aquí López utiliza las etimologías hebreas de los nombres de cada tribu y aplica los valores contenidos en aquellas etimologías a las virtudes de los cristianos, mártires y justos, que por su confesión ganaron se aparentaron espiritualmente con cada tribu israelí. Así como Abraham llegó a ser “el padre de la multitud de naciones”, de igual manera cada tribu israelí se multiplicó en las multitudes de los santos cristianos. Aquí las dos categorías como “los hijos de Israel” y “la multitud enorme” se identificaron definitivamente. Esa visión de López se concuerda con la interpretación de Gregory Beale que, en su turno, afirmó, que la *nueva* Ciudad celeste es nada menos que la representación simbólica de un pueblo *nuevo* de Dios, que es el verdadero Israel (Beale 1999, 1068). Israel antiguo e Israel nuevo se juntaron dentro de las fronteras de la Iglesia judeo-cristiana; es muy importante en este sentido que López combina los métodos históricos y alegóricos en elaborar esa interpretación; eso quiere decir que la imagen de la nueva Ciudad de los Santos tiene tanto la dimensión histórica como la meta-histórica.

Tal interpretación se concuerda con los comentarios patrísticos. Por ejemplo, Ecuménio, obispo de Tricca (siglo X) afirma con claridad: “Hay Israel visible, es decir, aquellos que provienen de Jacob y los patriarcas, hay también Israel espiritual que incluye a todos que se atienen a la fe de nuestro padre Abraham... Mientras que las doce tribus, por cierto, designan el número completo de los fieles, dado que San Juan, al nombrar de una vez “Israel” a los fieles,

mantiene en integridad su número completo”.⁴⁸ Así que resulta claro, que *los hijos de Israel* (Rev. 2. 14; 7. 4; 21. 12) representan tanto a los judíos convertidos, como a los cristianos expaganos que forman parte de un nuevo pueblo elegido de Dios.

En general López también se ha mantenido dentro de esa corriente interpretativa, pero en algunos aspectos él va más lejos, presentando a los habitantes de la Ciudad celeste no sólo como el nuevo y verdadero Israel, sino como el cuerpo místico de Cristo, es decir – como Iglesia invisible, que se presenta como un “doble” de la Iglesia visible:

¿Quién vio Ciudad tan alta como larga? Lo que se puede decir es, que como Dios es inmenso en altura y anchura y longitud, así está *Congregación de Santos*, que *dilatados espiritualmente en Dios*, son casi inmensos, no se pueden medir: y si dicen que se toma por la Congregación corporal de ellos, que es limitada, respondo: *que toda esta esfera es pequeño aposento para pasearse un cuerpo glorificado*, por el dote de la ligereza que posee; y demás de esto, esto que dice de oro, y piedras, no lo hay en aquella Patria, ni vale nada esto, sino que habla Dios con nosotros, con las niñerías a que nos ve inclinados para levantarnos el espíritu de las momentáneas, que aquella palabra sola que dice adelante, y verán su rostro <...>⁴⁹

La Iglesia se entiende por Gregorio López no sólo como una institución, sino – y en primer lugar – como el cuerpo místico de Dios mismo: la congregación de los santos se extendió de una manera mística en Dios y así dos categorías “los hijos de Israel” y “la multitud enorme” llegaron a ser sinónimos y casi iguales. Vemos que los argumentos típicos para la literatura patristica no sólo se profundizaron, sino también adquirieron unos matices diferentes respecto a la técnica de la interpretación.

⁴⁸ Ecuménio 1999, 271. La traducción es mía.

⁴⁹ López 1789, 279 – 280. Las cursivas son mías.

III.3.2. “Los que guardan los mandamientos de Dios” en la interpretación de Gregorio López: el punto de referencia para dialogar con los judaizantes

Como se sabe ya desde Federico Engels, el Apocalipsis de San Juan pertenece a las fuentes cristianas más antiguas y se remonta a la época en que los cristianos convertidos del judaísmo constituían la mayoría de las comunidades cristianas y además llevaban a cabo su vida cristiana sin haberse roto con sus costumbres judías. Quizás por eso en este libro no hay invectivas contra la Ley de Moisés – ni abiertas (como en las epístolas paulinas), no oblicuas (como en los Evangelios canónicos). Por eso es importante observar, qué importancia tuvieron las imágenes relacionadas con las que guardan los mandamientos de Dios en el diálogo entre Gregorio López con el judaizante Luis de Carvajal el Mozo. ¿Cómo la interpretación de López concuerda con la tradición patrística y donde empieza la divergencia? ¿Podremos deducir de los comentarios de López a los pasajes que nos interesan algunas indicaciones concretas – que López podría haber favorecido a los judíos, o cripto-judíos, o judeoconvertidos y por eso haber atraído la atención benévola de Luis de Carvajal? Para contestar definitivamente a esas preguntas, comparemos las interpretaciones patrísticas conocidas con la propia interpretación de López que éste último da a los pasajes que nos interesan. Se trata de un fragmento famoso del libro XII de la Revelación, en que “el dragón bermejo” empezó a perseguir a la “Mujer vestida del Sol”, soltando su ira contra “contra el resto de la descendencia de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo” (Rev. 12:17).

Primero decimos que la propia expresión “los que guardan los mandamientos de Dios” se ubica perfectamente dentro del contexto del judaísmo vetero-testamentario. Muy notorio es el ejemplo de los hermanos Macabeos que más bien preferían ser mártires que renunciar su fe. La observancia de los mandamientos de Torá en primer lugar se refiere a la circuncisión, a la observancia de sábado (shabbat), a las prescripciones dietéticas y a la abstinencia en la participación en los rituales y sacrificios paganos (recordemos, por ejemplo, el rechazo de

Sadrac, Mesac y Abed Nego que, según el libro de Daniel, rechazaron de prostrarse delante de estatua de oro que puso el rey Nabucodonosor, véase Dan. 3. 3–18).

El apóstol Pablo propuso cierta revisión a la observancia de la Ley dentro de la comunidad cristiana. Él excluyó la circuncisión (“la circuncisión nada es” - ἡ περιτομή οὐδὲν ἐστίν), pero la observancia de todos los demás mandamientos se equipara a la circuncisión por su valor (...καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ -- 1 Cor. 7:19). Así que el término “mandamiento” aquí comprende las normas éticas y no toca a las prescripciones rituales. La posición negativa de San Pablo acerca de “los asuntos de la Ley” se refiere a los marcadores sociales y religiosos de judaísmo que son: la circuncisión, restricciones dietéticas, observación de sábado etc. Mientras tanto, las postulaciones éticas de la Ley se perciben como la revelación de la voluntad de Dios (cf. Rom. 7. 12: “De manera que la ley a la verdad es santa, y el mandamiento santo, justo y bueno”). Así que, según la ideología neo-testamentaria, resulta que la observación de los mandamientos implica el cumplimiento de la voluntad de Dios, dado que el conocimiento de la dichosa voluntad se da por medio de la Ley.

Ese entendimiento de la frase “observar los mandamientos” lo defiende David Aune. Según él, la observación de los mandamientos y la conservación de la fe en Jesús – ambas constituyen la definición del cristianismo, en que los mandamientos tradicionales interpretados bajo el punto de vista cristiana, constituyen la base de la fe en Jesucristo (Aune 1998, 709). Como nota Gregory Beale, los mandamientos indican el sentido y la razón objetiva tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento. La síntesis de ambos Testamentos se refleja en aquellos mandamientos que observan todos los cristianos (Beale 1999, 766). El término “los que guardan los mandamientos de Dios” puede referirse tanto a los judíos convertidos como a los paganos que se convirtieron al cristianismo (Ibid., 679). Si San Pablo Apóstol se queja de la negligencia que los judíos mostraban hacía la Ley de Moisés y por eso atrajeron la maldición divina por no poder cumplir la Ley debidamente (por ejemplo, podemos referirnos a sus famosos pasajes antinomistas en Rom. 2. 17 – 29), entonces el autor del Apocalipsis (que según la tradición es el

Apóstol Juan), no se pregunta si los judíos han observado bien los mandamientos; nada más se limita constatando que los judíos que “tenían el testimonio sobre Jesucristo” (es decir, que formaron parte de la Iglesia primigenia) ya cumplieron las normas éticas de la Ley y, como consecuencia, guardaron los mandamientos en toda su plenitud.

Podemos suponer que hay cierta semejanza simbólica y semántica entre el retrato de la Iglesia como Nuevo Israel y la imagen de “los que guardan los mandamientos de Dios”. Si el nuevo pueblo elegido que se consiste de los judíos y paganos convertidos se presenta en el “interludio” de una serie de sellos como una imagen colectiva de los 144 000 y de la “multitud enorme” (es decir, se considera desde el punto de vista del triunfo escatológico definitivo), entonces en los fragmentos de Rev. 12. 17; 14. 12 la misma comunidad se define no de la perspectiva del triunfo escatológico definitivo, sino de la perspectiva del cumplimiento de los mandamientos renovados de Dios que consisten de la fe en Jesucristo como el Mesías prometido y en la observación debida de las normas éticas y morales de la vida cotidiana, definidos por aquella misma fe.⁵⁰ Concluyendo nuestras observaciones, podemos llegar a la conclusión que todos los fragmentos del libro de Revelación arriba mencionados se asemejan por una peculiaridad que llevan: si el capítulo VII del Libro de Revelación contiene una descripción detallada y pormenorizada de la Iglesia triunfante (lo que se refleja, por ejemplo, en la descripción de Nueva Jerusalén), entonces, “los que guardan los mandamientos de Dios” y “tienen el testimonio de Jesucristo” aparecen como una imagen de Israel “en miniatura”, que abrazaba tanto a los judíos como a los paganos convertidos.

Ahora vemos, qué tipo de interpretación les dio a esos pasajes Gregorio López en su *Tratado*. Si se afirma, que el destino de los judeoconvertos le preocupaba mucho al ermitaño hasta que él les concedió un lugar privilegiado en la comunidad espiritual de los fieles creyentes, considerándolos como una *matrix* de la Iglesia espiritualmente renovada, entonces, los pasajes

⁵⁰ Como anota Luis Felipe Mayo, la visión de los 144000 demuestra la defensa que Dios otorga a sus fieles delante de las iniquidades que todavía iban a pasar; mientras tanto, la visión de la multitud enorme, anticipando el tiempo, nos enseña el contexto temporal, dibujando el triunfo definitivo y la victoria de Cristo y sus fieles, véase: Mayo 2006, 88.

arriba mencionados deberían haber sido para él de muchísimo valor por su mensaje implícito que llevan sobre el papel importante (si no excepcional) de los judíos convertidos en la Iglesia triunfante.

Eso es lo que deberíamos esperar de la exegética de Gregorio López, pero en verdad vemos algo diferente o quizás contrario a nuestras expectativas. Como ya hemos señalado, el Tratado de López aparece como una explicación detallada de la historia del Imperio Romano y – en el sentido más estrecho – como el panorama de historia eclesiástica, dibujado en los marcos de la historia romana. Casi todos los acontecimientos del Apocalipsis han pasado en el período de los siglos I-III y nada más el juicio final se pospone para el futuro. Las imágenes apocalípticas de la “mujer vestida del Sol”, “un gran dragón bermejo” tienen una dimensión histórica concreta que se refiere a las persecuciones soltadas por los emperadores Maximino y Decio. La “Mujer vestida del Sol” es la Iglesia y Sol es Jesucristo que es el Sol de Justicia. “Un gran dragón bermejo”⁵¹ es Roma, donde el simbolismo de las partes de su cuerpo (y sus números) se refiere a su realidad política y geográfica (las siete cabezas son las siete montes, sobre que Roma está edificada; mientras que los diez cuernos nos remita a los diez emperadores perseguidores y la cola del dragón es Diocleciano, el último emperador que perseguía a los cristianos, véase López 1789, 137-139).

Explicando todo el sistema de las imágenes referentes a la Mujer vestida del Sol que alegóricamente representó la Iglesia (y, como consecuencia, a los que “guardan mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo”, que constituían una composición finalizada juntos con la Iglesia como su madre espiritual), Gregorio López coloca la persecución de la Mujer vestida del Sol por el dragón bermejo en el contexto histórico muy preciso – exactamente en el siglo III, abundante en las persecuciones hechas por Decio, Galo y otros. Con aquellos emperadores contrasta la figura de Filipo Árabe, que no sólo dio la paz a la Iglesia, sino se consideraba cristiano por algunos autores cristianos a partir de Eusebio de Cesárea. Gregorio

⁵¹ En el texto según la ortografía establecida en el siglo XVI- “vermejo” (López 1789, 138).

López, usando las fuentes principales sobre el reino de Filipo, usa también la información de Eusebio, solidarizándose con éste último en que Filipo era cristiano.⁵² Según la interpretación de López, el hijo varón que parió la Mujer, no era otro que Filipo:

“Y la mujer parió un hijo varón” – La Iglesia procreó a Filipo emperador, “el qual había de regir todas las gentes con vara de hierro”, porque tenía pensado de hacer predicar libremente el Evangelio, y aun perseguir a los que los contradixesen; pero porque no era cumplido el número de los Santos Mártires que Dios tenía determinado en su eternidad, este nuevo hijo “fue arrebatado a Dios, y a su Trono, y así es de creer”, que se lo llevó al Cielo, porque demas de ser Christiano, fue muerto, porque lo era, donde es de saber, que este Filipo envió a Francia a Decio, su Capitán, para que allanase aquella tierra; y como se hubo bien en esta guerra, volviendo con victoria, Filipo le salió a recibir; y Decio en lugar de agradecimiento le mató, poniendo por causa, que por ser enemigo de sus Dioses, aunque por imperar lo haría (López 1789, 141).

En este contexto, “los que guardan mandamientos de Dios” eran los cristianos que padecieron persecuciones del emperador Treboniano Galo (251 – 253), que reinó después de Decio. Durante los años de su reino la epidemia de peste atacó a Roma y en este sentido, según López, cumplieron las profecías de Apocalipsis:

<...> pero porque sin voluntad de Dios no se puede hacer nada, dice: “Y ayudó la tierra a la muger”, y dice de que manera: “que abrió la tierra su boca y sorbióse el río”, que envió el dragón de su boca; esto es, que andando este perseguidor

⁵² La tradición historiográfica que se remonta a Eusebio de Cesárea, dice que el emperador Filipo Árabe era cristiano encubierto. Eusebio dice que el emperador una vez mostró su voluntad de estar presente en la Vigila Pascual, orando con el pueblo creyente (Eus. Hist. Eccl. VI.34) y que Orígenes destinaba sus cartas al emperador y a su esposa Otacilia Severa (Ibid. VI. 39.3). Sin embargo, esa versión de los autores cristianos no encuentra ningún apoyo en los testimonios contemporáneos al emperador (por ejemplo, las monedas acuñadas en su tiempo contenían los mismos símbolos paganos que en los tiempos anteriores, el hijo del emperador, también Filipo, adoraba a su padre como dios y así se mantenía el culto imperial) y además, el emperador no hizo ningún esfuerzo para mejorar el estatus jurídico de los cristianos, así que hay que admitir que la leyenda sobre Filipo Árabe como cristiano no tiene fundamento (véase Körner 2002, 260-268, 270, 273).

buscando los siervos de Dios, le tierra produjo algunos vapores pestilentes, porque hubo gran pestilencia en tiempo de Galo, con que mató a éste, y su gente; y luego se los tragó, sepultándolos en sí: “y fue ayrado el dragón con la muger, a fue a hacer guerra *con los que quedaron de su generación, que guardan los Mandamientos de Dios, y tienen el testimonio de Jesu-Christo*”: como si dixera: Viendo Galo que el perseguidor que había enviado y su gente eran muertos, pensando que los Chritianos por encantamientos, los habían muerto por que llamaban a los Chritianos hechiceros, ayróse contra los Chrsitianos, que quedaron en Roma, y en otros Pueblos, y matólos; y andando persiguiendo, llegó hasta la mar; y por eso dice: “Estuvo sobre la arena de la mar”, que adelante pasara si pudiera. En tiempo de este Emperador se levantó una pestilencia cruel, que duró diez años, y cundió casi lo habitable, y ésta fue la que mató el Ejército que envió contra los Christianos. Tuvo el Imperio dos años y quatro meses, y los suyos le mataron año de 256 (Ibid., 151)⁵³.

La información sobre la epidemia de peste López, por cierto, sacó de Eutropio y Aurelio Víctor. El primero dice que “sólo por la peste fue remarcable su reino” (Eutr. Brev. IX.5), el segundo con un tono de admiración dice que el emperador ayudaba a los ciudadanos (aunque sean pobres y de procedencia insignificante) a enterrar sus muertos (Aur. Vict. 30). También del opúsculo de Aurelio Víctor López podría haber sacado la información sobre la muerte de Hostiliano, el hijo y co-emperador de Galo. Lo más interesante es la indicación sobre las persecuciones contra los cristianos, a quienes el emperador culpó de hechicería. Es interesante, que Eusebio no dice nada sobre esto; tampoco las persecuciones anti-cristianas fueron mencionadas por Aurelio Víctor y Eutropio. Sin embargo, la correspondencia de Cipriano ofrece mucha información sobre esto (Frend 1970), así que es evidente, que la herencia literaria de San Cipriano de Cartago (sobre todo su correspondencia) también se encontraba en el círculo de

⁵³ Las cursivas son mías.

lectura de Gregorio López, lo que revela su erudición. Lo que sorprende es nada más el error cronológico, porque López coloca la muerte de Galo en el año 256, mientras tanto el emperador fue asesinado tres años antes.

Después de haber examinado la interpretación de López, nos preguntamos: ¿qué importancia tiene aquí el tema de “los que guardan los mandamientos de Dios”, sobre los cuales se entienden según el modelo exegético más común, a los judeocristianos, es decir, a los judíos recién convertidos al cristianismo, que han formado el núcleo de la Iglesia primigenia? La respuesta será sorprendente: ninguna. Ese grupo está representada como la masa global de los creyentes que mantuvieron fidelidad a su Madre Iglesia (“Mujer vestida del Sol”) a pesar de las persecuciones de Decio, Galo y Valeriano. Ninguna connotación “judeo-cristiana”, tan típica para la exegética patristica (y luego en las investigaciones académicas a partir del siglo XIX) se encuentra en la obra de López donde se comentan los pasajes referentes a los “que guardan los mandamientos de Dios”. Eso quiere decir que las aspiraciones expresadas en la historiografía (sobre todo por Martin Cohen) no encuentran ningún apoyo en el texto del propio López, así que por lo menos en la base del Tratado de Apocalipsis no podemos hallar ningún testimonio sobre alguna preocupación especial de Gregorio López acerca de los judeocristianos de la Iglesia antigua, que podría haber sido un análogo para los judeoconversos de su época.

De todos modos, hay también otra pregunta - ¿si quiere decir todo lo arriba formulado que Gregorio López no tuvo ningún interés sobre la Ley de Moisés y su importancia en la Historia sagrada? Nuestra respuesta será – definitivamente no, sino todo al contrario. Gregorio López atribuye mucha importancia a la Ley de Moisés, por lo menos, a su posición histórica que tuvo en la historia del Antiguo Israel y hasta en los primeros siglos de la historia cristiana, es decir, en la época preconiliar. Por ejemplo, reprobando a Marción (85 – 160), anatematizado por su propia comunidad en el año 144 y conocido por su rechazo del Antiguo Testamento, donde se propaga el culto de un “Dios malo” que se opone al “Dios bueno” del Nuevo Testamento. La misma doctrina fue compartido por un tal Apeles, el partidario de Marción en

Egipto. Según López, las imágenes que se refieren al tercer Ángel y su trompeta, revelan el caso de Marción y su doctrina:

“Y el tercero Ángel tañó su Trompeta, y cayó del Cielo una grande estrella ardiente como una hacha”, y éste debía de ser Marción, Heresicarca, o Apeles, que fueron en el Imperio de Marco Aurelio, o al principio de Commodo, su Hijo [Euseb. 4. Lib.5, cap.13].⁵⁴ El Apeles, habiendo sido Christiano, y estando viejo, y se llamaba Doctor, dio en una necedad extraña: *dixo muchos males de la Ley de Moysen* y también que los profetas no dixeran verdad: que cada uno estuviese en la Ley que creía, y que no se había de inquirir ninguna doctrina: junto con esto, para dar calor a lo que decía, dixo serían salvos los que esperaban en el Crucificado, y porque antes debía de ser hombre estimado por virtuoso, y después cayó en estos hierros, le llama Estrella grande y ardiente como un hacha, y dice que cayó en la tercera parte de los ríos, y en las fuentes de las aguas <...> Y porque sembró esta maldita doctrina, dice que el nombre de la Estrella es agenjo, por la amargura de su doctrina, con la qual amargó los Pueblos que la recibían, y por eso dice: “Y muchos hombres murieron de las aguas por ser amargas”, donde parece que se condenaron muchos de esta doctrina.⁵⁵

En el fragmento que acabamos de citar vemos, que el error más grave de Marción (que, como se sabe, fundó su propia escuela espiritual de carácter gnóstico) y sus seguidores, según Gregorio López, es menospreciar la Ley de Moisés que siempre ha sido indispensable para el crecimiento espiritual de la gente y sirvió de fundamento para la identidad y la base doctrinal de la comunidad paleocristiana, si tomamos en cuenta las enseñanzas de Jesucristo que dijo: “No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir” (Mateo 5:17). Con más claridad la percepción de la Ley de Moisés por Gregorio López

⁵⁴ Las referencias a la “Historia eclesiástica” de Eusebio fueron añadidas por los editores del Tratado en el 1789.

⁵⁵ López 1789, 89-90. Las cursivas son mías.

la podemos trazar en el capítulo 22 de su obra, donde el autor va deliberando sobre la evolución espiritual del mundo humano. Lo que parece más interesante (por lo menos a mi parecer), es no sólo la idea del proceso histórico como lineal (de eso ya ha dicho muchas veces San Agustín), sino también la idea, que Gregorio López promueve acerca del proceso histórico como el fenómeno evolutivo, que favorece el movimiento progresivo desde las formas más primitivas y morfológicamente sencillas hacia las formas espiritualmente más desarrolladas y perfectas. Aquí la sociedad humana se compara con el cuerpo humano y esa comparación se asemeja a la oposición “macrocosmo” vs. “microcosmo”, bastante común para la cosmovisión renacentista. Además, aquí López contrasta con la visión casi comúnmente aceptada por la mayoría de los Padres de la Iglesia, según los cuales la historia de la humanidad aparece como la acumulación del pecado; por eso, Jesucristo se encarna cuando “cuando vino el cumplimiento del tiempo” (Gal. 4:4) y la entropía del pecado alcanzó su apogeo. Sin embargo, contrasta también con la filosofía de la historia elaborada en los tiempos del Renacimiento, en que se adoptó la teoría cíclica del proceso histórico (uno de los portavoces más conocidos de esa concepción fue Francesco Guicciardini, por ejemplo⁵⁶). Aquí no entramos en el análisis pormenorizado de la teoría expuesta por López (eso requiere un estudio aparte), nada más fijémonos en el papel excepcional de la Ley de Moisés en el desarrollo espiritual de la humanidad:

De la manera que un cuerpo humano va creciendo poco a poco desde que nace, hasta tener perfecta edad y fuerzas, así este cuerpo del género humano ha ido creciendo desde la caída de Adán, *hasta que llegue a ser todo divino*. Desde Adán al diluvio fue como edad de muchacho, que sin honra se revuelca por el suelo, y se apedrea con otros, y no hay virtud de que echar mano <...>. En el diluvio, hasta Moysen, comenzó a haber alguna manera de respecto a la virtud, aunque pocas, porque Ciudades enteras se consumieron con fuego del Cielo, con pecados, pero en el diluvio todo, el género humano pereció, salvo Noé con su familia.

⁵⁶ Véase, por ejemplo, Fueter 1908.

Desde Moysen a Christo ya comienza este hombre a tomar alguna gravedad y modestia con aquella luz, la qual se extendió por el mundo: y es de notar que el fin de qualquier término de estos da la mano, y toma semejanza con el principio siguiente: y así vemos, que al principio y medio de la Ley de Moisés sacrificaban cuerpos de animales; pero al fin, sacrificaban los hombres sus propios cuerpos a Dios, como parece de los Machabeos, con lo qual daban la mano al principio de la Ley Evangélica, en la qual sacrificaron estos cuerpos trecientos años, contando desde los Inocentes, hasta Diocletiano. Cesando este sacrificio, sucedió otro menor, que fue la vida Heremítica, en la qual sacrificaban los cuerpos con ayunos y trabajos, y las ánimas con oración y peleas. Este sacrificio de Monges y Religiosos, no ha faltado en la Iglesia jamás, y así poco a poco va llegando a este estado perfecto que vamos tratando; y no se tenga el día de hoy por hombre de honra, llamo honra la virtud, porque en ella está la verdadera honra nuestra, el que no deseare con todas las fuerzas y obras esta verdadera patria nuestra, porque en ella consiste todo nuestro estado y ser; y la causa es, que cómo el hombre sea compuesto de dos naturalezas, espiritual y corporal, ¿qué razón hay para que vea la corporal, y no la espiritual? Si el cuerpo ve y goza este mundo corporal, ¿Por qué el espíritu no verá su mundo espiritual, que es Dios, y en los Santos y en los Ángeles? Así que aquel es nuestro propio estado; pues prosigamos las excelencias de él (López 1789: 285-286).⁵⁷

Este fragmento lo cité *in extenso*, porque tiene mucha importancia para nuestro entendimiento de cómo Gregorio López percibía el sentido del proceso histórico. Si en sus creencias teológicas no podemos hallar nada de herético (a pesar de algunas afirmaciones en la historiografía que ya hemos mencionado), entonces, su concepción de historia parece bastante heterodoxa para los autores de su propio círculo. Como vemos, Gregorio López presenta la

⁵⁷ Las cursivas son mías.

historia mundial como una continuidad de los períodos de crecimiento que corresponden a las edades humanas. Como cada organismo humano, la sociedad humana pasa por los períodos de la niñez, la adolescencia y la madurez, cuando todas las fuerzas físicas e intelectuales de un ser humano llegan a su auge. Según Gregorio López, este momento de la máxima auge no llegó todavía, sin embargo sus contemporáneos deberían haber tenido chance de contemplar las vísperas de ese período.

En hecho, la idea de la evolución y desarrollo espiritual de la sociedad no era tan novedosa para los teólogos e historiadores medievales; basta recordar que la espera de un “Reino nuevo” era típica para la conciencia de las masas de aquellos tiempos. Según las visiones de Joaquín de Flora, el monje cisterciense y abad calabrés (1035 – 1102), que al mismo tiempo, y eso es más importante para nosotros, fue también un interpretador excelente del Apocalipsis, “el Reino de la luz del mediodía” deberá sustituir “el Reino del crepúsculo matutino”; éste último Reino, en su turno, sucedió al “Reino de las tinieblas nocturnas”. De igual manera “el Reino de las azucenas” sigue después del “Reino de las rosas y las espinas”, “el Reino del Espíritu” – después de los “Reinos del Padre y del Hijo” (Bloomfield 1957, 264-265). Según Joaquín, el primer gran período de la historia mundial ha estado dominado por la Ley; el segundo fue guiado por la Gracia, mientras que el tercer período (que habrá de llegar) va a someterse bajo el dominio del Espíritu y de la Caridad (Ibid., 266). Aquel período que, según Joaquín, todavía no ha llegado, se va a caracterizar por los *viri espirituales* que habrán de llevar la vida monástica y consagrada, mientras que el período actual (o de la Gracia) se caracteriza por los clérigos y durante el primer período (o de la Ley) la gente se casaba para procrear sus hijos dentro de un matrimonio consagrado por la Ley. La Iglesia seguirá existiendo, sin embargo, los sacramentos tendrán que adquirir una forma más “espiritualizada” (Ibid.). Los paralelos con Gregorio López son obvios, pero vemos que el último percibe el “período espiritual” como algo ya realizado en los primeros siglos de la Cristiandad. La perfección de ese período preconiliar ya llegó a ser perdido para las generaciones subsecuentes, sin embargo, la utopía de la Iglesia primigenia se

veía loguable (aunque parcialmente) por el primer obispo michoacano Don Vasco de Quiroga; así que podemos deducir que los estudios en la historia Romana tenían un valor especial para López, porque, estudiando el pasado, él aspiraba poner el fundamento para la ideología utopista de los tiempos futuros.

Los autores altomedievales también hacían sus intentos de periodizar la historia humana de una manera parecida. Por ejemplo, el primer historiador eclesiástico inglés Beda el Venerable en su tratado *Chronicon de sex aetatibus mundi* trataba de presentar toda la historia mundial como una semana laboral, donde los “días” en hecho se presentan como períodos históricos prolongados que habían de preparar la humanidad para entrar al bienestar del “Sábado eterno” (Добиаш-Рождественская 1987, 192). La sensación de vivir cerca de los límites de la historia fue propio también para San Agustín y luego San Isidro de Sevilla que también ha propuesto una séptuple periodización de la historia (Basset 1976, 281 – 287). La misma tendencia fue continuada por los teólogos protestantes a partir de Melanctón; por ejemplo. William Harrison, un pensador protestante distinguido del siglo XVI, enseñó que toda la historia humana se divide en tres grandes períodos: “sin la Ley”, “bajo la Ley” y “bajo la Gracia”.⁵⁸ Por eso no hay nada de sorprendente encontrar las mismas tendencias en el tratado de Gregorio López. Lo que de verdad parece sorprendente es la comparación de la sociedad con el cuerpo humano que se somete a las mismas leyes naturales de crecimiento y madurez. Aquí hay que buscar paralelos en las obras de los místicos renacentistas y eso podría haber sido un objeto de estudio independiente.

III.3. 4. La visión final de Jerusalén celeste en el contexto hipotético de la “iglesia de los judeo-conversos” (Rev. 21)

El capítulo final del libro de la Revelación contiene la imagen de la nueva Jerusalén es el único capítulo que Gregorio López refiere no a los tiempos pasados de la época Romana, sino a

⁵⁸ “without the law”, “under the law”, “under the grace”, véase Parry, 1987, 97.

los tiempos que serán apocalípticos en todo el sentido de esa palabra – los tiempos después del último Juicio. Además, el capítulo final del libro de la Revelación tiene mucha importancia para definir la posición del autor mismo referente a la salvación de Israel como los primeros judeocristianos convertidos. Porque, según algunos investigadores (por ejemplo, Mayo 2006, 164), ese tema aquí toma su conclusión temática y semántica.

La nueva realidad espiritual que habrá de sustituir el mundo viejo, se describe así: “Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo” (Откр 21. 2). Es de notar que el autor, que se ha creído que era el Apóstol Juan, habla con sus lectores usando en una manera muy activa las imágenes del Viejo Testamento que tienen un papel muy significativo en la poética del texto. Por ejemplo, se usan como base las profecías de Isaías (cf., por ejemplo, Is. 52. 1: «oh Jerusalén, ciudad santa»; Is. 62. 1–2 «Por amor de Sión no callaré, y por amor de Jerusalem no he de parar»). Como lo nota Gregory Beale, según el contexto del Isaías, cap. 65, los judíos se dividieron en aquellos que “quemaron incienso sobre los montes” (Is. 65.7), es decir, se cayeron en la idolatría, y en aquellos que fueron llamados por Dios “mis siervos” (*οἱ δουλεύοντές μοι* según la versión de la *Septuaginta*, del fragmento Is. 65 8-15)⁵⁹. Aquí hay que notar especialmente que precisamente ese capítulo 65 de Isaías prefiguró la descripción del nuevo cielo y la nueva tierra (cf. Rev. 21. 1 y la descripción del cielo nuevo en Isaías 65. 17). Así que, reelaborando el pasaje de Isaías sobre la rechazo de los judíos pérfidos y el regocijo en Dios de los judíos fieles, el autor del Apocalipsis, construye la misma perspectiva escatológica, en la cual se encontrarán dos tipos de judíos – los infieles que merecieron la muerte espiritual por haber rechazado a Jesucristo como Mesías (se ve como análogo de la idolatría en el libro de Isaías) y, de otra parte, los judíos que mantuvieron su fidelidad al Mesías prometido y desde ahí constituyeron el núcleo de la Iglesia primigenia.

En este contexto es de notar que Gregorio López intuyó muy bien la importancia del libro de Isaías en la estructura del libro 21 de la Revelación. O bien, vale la pena suponer que López

⁵⁹ Para más referencias véase Beale 1998, 114.

habrá hecho un estudio minucioso de las Escrituras, porque, además del libro de Isaías (se refiere al capítulo 62, donde se promete el restablecimiento de una Jerusalén nueva.⁶⁰ Además, es de notar que López también utiliza la profecía de Jeremías para fortalecer la base mesiánica de su comentario al párrafo sobre Jerusalén celeste.⁶¹ Ahí el profeta dice sobre el Testamento, o Pacto nuevo (o, según la versión de la Biblia que tuvo Gregorio López en sus manos – “la Ley nueva”) que Dios habrá de establecer con su propio pueblo, porque el pacto anterior se ha invalidado. Según ese Pacto nuevo, el pueblo ya podrá conocer a Dios sin intermediarios algunos (Jer. 31:34 - *Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán*)⁶², y la atención especial prestada por Gregorio López a ese fragmento no me parece casual, dado que el tema del conocimiento directo de Dios, como ya hemos visto, era de mucha importancia para el ermitaño novohispano, que evitaba a oír Misas, pero seguía las reglas de la vida contemplativa, tratando de acercarse a Dios por medio de su conocimiento interior.

Según el autor del Apocalipsis, el criterio básico para la salvación o condena de los judíos no era su idolatría (en este aspecto su posición difiere de aquella del profeta Isaías), sino la aceptación o no aceptación de Cristo como Mesías, como, por ejemplo, se ve en la epístola de San Juan dirigida a la iglesia de Filadelfia que condena a los judíos incrédulos, donde, entre otras cosas, se anticipa la visión final de la Nueva Jerusalén. Dirigiéndose al “ángel” (es decir, según Gregorio López, al obispo) de la iglesia de Filadelfia, Cristo resucitado dice: *“Al vencedor le haré una columna en el templo de mi Dios, y nunca más saldrá de allí; escribiré sobre él el nombre de mi Dios, y el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén, que descende del*

⁶⁰ Véase López 1789, 274: Antes de ahora lo prometió el Señor por Isaías, diciendo (Is. 62): “Los que os acordáis del Señor, no lloréis, ni le deis silencio hasta que ponga a Jerusalén con estabilidad, y alabanza en la tierra”. Y dice más: “Mira que yo criaré Cielos nuevos, y tierra nueva, y no habrá memoria de lo pasado”.

⁶¹ Ibid.: ... y por Jeremías (Jer. 31): “Daré mi Ley en sus entrañas, y en su corazón la escribiré; y no enseñará el hombre a su prójimo a conocer a Dios, y porque todos me conocerán desde el mayor hasta el menor”.

⁶² Ese fragmento lo citamos según la versión Reina-Valera. Se tiene que notar, que aquí, igual que en otras páginas de su tratado, Gregorio López usa una versión diferente de la Biblia, cuyo origen y filiación desconocemos.

cielo de mi Dios, y mi nombre nuevo” (Rev. 3. 12). De aquí, como supone Gregory Beale, inevitablemente se deduce la identidad del nombre de Jesucristo (o bien, mejor dicho, de la personalidad espiritual de Jesucristo) con el nombre de Jerusalén (Beale 1999, 113), y, como consecuencia, la identidad de los judíos y los paganos que reconocieron a Jesucristo como Mesías y Redentor, con el verdadero Israel.

Es de notar también, como se interpreta por Gregorio López la visión final de Apocalipsis, en donde se expone el futuro de la humanidad renovada que habrá de vivir en la tierra nueva y bajo el Cielo nuevo:

Acabada, pues, la noche larga, que comenzó en la caída de Adán, y la tempestuosa mar, y la triste peregrinación, se nos descubre resplandeciente día, seguro puerto, y alegre patria; diciendo: *Y ví Cielo nuevo; y tierra nueva*; no se entiende por el Cielo, y tierra que vemos, que esos no hay para que emendarlos; pues quando Dios los crió; vio que estaban muy buenos: Cielo se entiende por el espíritu: y tierra, por el cuerpo del espíritu <...> Cielo son los espíritus de los Justos <...> pues quiere decir: ví espíritus nuevos, alumbrados, y perfectos en virtud , y ví cuerpos humanos, impasibles, hermosos y libres de tantas miserias, como hasta aquel punto han padecido (López 1789: 269).

Aquí vemos, que el cielo y la tierra nueva, según López, son las realidades nuevas que se habrán de establecer después de la victoria de Mesías en la Jerusalén nueva. La renovación será no del Universo ni de la naturaleza sino de los seres humanos; eso no debe ser un producto de un cataclismo, como uno percibe a Armagedón y otros acontecimientos apocalípticos, sino de una evolución espiritual, durante la cual, como hemos notado más arriba, la sociedad humana, asemejándose a un organismo gigantesco, pasa por las etapas de crecimiento y madurez; así que la existencia post apocalíptica de los seres humanos deberá representar, según López, la fase final y definitiva del crecimiento colectivo de la sociedad, en que la humanidad debe alcanzar la perfección tanto espiritual poseyendo los espíritus *alumbrados* (no sabemos si el uso deliberado

de ese adjetivo podría haber sido una referencia oblicua al alumbradismo y a sus prácticas espirituales), como corporal, haciendo perfeccionar y desarrollar a sus cuerpos para superar las enfermedades, pasiones y cualquier tipo de deficiencia.

En ese fragmento el uso de la palabra “justos” (*Cielo son los espíritus de los Justos*) podría provocar algunas dudas. Por ejemplo, ya vimos que los judíos que han abrazado la fe en Cristo como Mesías, justifican su propio nombre, porque “*los judíos son los justos o los que confiesan a Dios*” (López 1789, 29). ¿Podemos suponer que la palabra “justos” insertada en el fragmento arriba citado (269) podría haber significado a los judíos convertidos que habrán de constituir la base de la población de la Jerusalén nueva? No lo podemos afirmar con toda la certeza, pero si lo asumimos, entonces resulta una antinomia “justos” vs. “gentiles” que organiza el texto mismo en una manera más lógica y comprensible. Primero siguen los “judíos” / “justos” que constituyen, digamos, una élite espiritual de la nueva Jerusalén, y luego (López 1789, 272) sus pasos siguen los “gentiles” / “paganos”, que dejan los rituales de sus religiones y alcanzan a ver al verdadero Dios. En este sentido los “gentiles” y los “justos” se complementan, formando parte de un pueblo elegido y renovado por la fe en Jesucristo; así vemos cumpliéndose el esquema, cuyos ejemplos concretos hemos visto más arriba; además, se postula una correlación entre el fragmento en la página 29, donde se afirma que los judíos convertidos son los “justos”, y el fragmento en la página 269, donde dice que aquellos “justos” deben constituir el fundamento de la sociedad renovada que ya alcanzó su suprema madurez.

Luego sigue otro fragmento, que nos parece significativo y bueno para reflexionar:

Catad, ahí la morada de Dios, que son los santos donde él mora con los hombres, bien claro va esto; y porque no pensemos que ha de ser de prestado, dice: Y morará con ellos para siempre, y ellos, conviene a saber, los hombres serán su pueblo, como los Angeles y Santos; pero aquí sube todo lo que puede subir para nosotros, y el mismo Dios con ellos, y se verán claramente, porque estar en nos y

con nos por Fe, esto también lo tenemos agora, y aun Gentiles hubo que lo alcanzaron, sino que verán claramente a su Dios (López 1789, 271 – 272).

La versión de Biblia que ha usado Gregorio López, usa la palabra “pueblo” en singular; lo mismo vemos en la versión Reina – Valera: “*He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo*” (Rev. 21:3, RVR 1960). Sin embargo, en el texto griego vemos la palabra “pueblo” (λαός) en plural - αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, es decir – “ellos serán sus pueblos”.⁶³ Parece curioso que el autor de la Revelación reproduce casi literalmente la formula del pacto que Dios hizo con su pueblo elegido (cf. Lev. 26. 11–12; véase Aune 1998, 1123); de otra parte en el texto de la Revelación se sustituye el singular (λαός) que era típico para las profecías vetero-testamentarias, por el plural (λαοί). De eso podemos deducir que en el texto de la Revelación se confirma el pacto entre Dios y el pueblo de Israel (no es casual que Gregorio López, consultando su propia versión de la Biblia en castellano, usa la palabra “la Ley”), aunque la mayoría de los judíos de Palestina no reconoció a Jesucristo como Mesías. El uso de la palabra λαοί en plural nos hace ver que aquí se trata no sólo de la confirmación del Pacto con el pueblo elegido (o sea, de la “Ley Mosaica”, como se discierne oblicuamente en el texto de López), sino también de la extensión de las promesas de la Ley a otros pueblos conforme a muchas expectativas expresadas en diversos libros del Viejo Testamento (Gen. 12. 1–3; 17. 2–8; Zac. 2. 10–11 et alii, véase Mayo 2006, 171). Por la adopción de la fe en Jesucristo los judíos, según Gregorio López, pudieron comprobar y justificar su nombre como “justos”, mientras que otras naciones, según el autor del libro de Apocalipsis, podrían haber sido partícipes de la gloria y de las hazañas espirituales de los judíos convertidos (Beale 1999, 1047).

⁶³ Es interesante notar que en los manuscritos griegos del Nuevo Testamento se representan ambas variaciones – λαοί en plural y λαός en singular (cf.: Nestle-Aland 1999, 676). Sin embargo, hoy en día los investigadores opinan que la lectura original, es decir λαοί en plural, fue sustituido por λαός en singular para ajustar el texto de la Revelación con las profecías vetero-testamentarias (Beale. 1999, 1048; Aune 1998, 1110).

Según la versión que se hizo popular en la tradición académica, la confirmación del pacto de Dios con Israel y la extensión de las promesas divinas en otros pueblos está representada por el autor de la Revelación por las imágenes de las doce puertas de Jerusalén celeste, donde han estado señalados los nombres de las tribus de los hijos de Israel. Por ejemplo, según Gregory Beale, *el muro grande y alto* de la Ciudad representa una imagen que se remonta a la profecía de Isaías: “*Fuerte ciudad tenemos; salvación puso Dios por muros y antemuro*” (Is. 26.1). Esa profecía, igual que su reelaboración en el Apocalipsis, tendrá que demostrar la inviolabilidad del pacto entre Dios y su pueblo (Ibid., 1068). Según el mismo comentarista, los muros y las puertas representan simbólicamente a Israel; además, las doce tribus israelíes y los Apóstoles en total forman el número 24, que podría haber sido una alusión al servicio sacerdotal en el Templo de Jerusalén. El orden de ese servicio fue organizado por el rey David, según el cual las responsabilidades fueron repartidas entre los 24 sacerdotes que pertenecían a la tribu de Levi (1 Cron. 24. 3-19; 26. 17-19) y, ofreciendo los rituales en el Templo, debían representar a toda la comunidad de Israel como los “guardianes de las puertas” (1069).

Con todo lo arriba señalado podemos ver que la imagen de la Jerusalén celeste dibujada por el autor del Apocalipsis, atestigua la confirmación del Pacto entre Dios y el pueblo de Israel y, como consecuencia, la validez de la Ley de Moisés, que no fue abolido, sino cumplido por Jesucristo (Mt. 5:17). Esa afirmación ha sido muy fuerte para los miembros de las comunidades primigenias cristianas, por eso habría de esperarse que Gregorio López podría haber usado esos (y otros) fragmentos del Apocalipsis para justificar su posición acerca del lugar excepcional que habrán de ocupar los judeoconvertos en la Iglesia renovada de su época. Sin embargo, ¿de verdad era así? Para poder contestar esa pregunta, adentrémonos en la argumentación del ermitaño:

...y tenía esta Ciudad un muro grande, y alto, que tenía doce puertas; el muro se puede entender, la seguridad con que poseen esta bienaventurada vida; las puertas, doce Apóstoles, que son los que dice ahora; y en las puertas doce

Ángeles: Ángel Mensajero, quiere decir, y tales fueron los Apóstoles, y *doce nombres de los doce Tribus de los hijos de Israel*: espiritualmente se puede entender, porque Judas quiere decir, el que confiesa a Dios, que son los Confesores y Mártires. Levi, quiere decir ajuntado por los que ajuntan por amor con Dios... (López 1789, 277-278).

En este fragmento vemos, que Gregorio López prefirió usar el enfoque alegórico para caracterizar la comunidad de la Jerusalén celeste y sobre todo a los “doce Tribus de los hijos de Israel”⁶⁴. Hay que notar que aquí Gregorio López elige el enfoque alegórico y se conforma con ello para delimitar, que “los hijos de Israel” no son los “judeoconvertos” sino una designación alegórica de todos los creyentes que se han integrado a la comunidad de los fieles destacados por sus hazañas espirituales; por eso, según López, los nombres y las calidades de las tribus israelíes se tiene que entender en una manera alegórica: la tribu de Judas se extendió espiritualmente e incluye a todos que se han mostrado firmes en la fe, en primer lugar – a los confesores y mártires; dado que el mismo nombre “Judas” significa “alabado sea Dios”, podemos deducir, que, según Gregorio López, aquellos que fueron martirizados por su fe, sacrificaron sus vidas por la alabanza de Dios. De igual manera parece interesante la conclusión de López que “Levi, quiere decir ajuntado por los que ajuntan por amor con Dios”, porque, según la etimología aceptada, el nombre “Levi” quiere decir “devoto”, “ajuntado” o “apegado” conforme la explicación dada en el libro de Génesis, cuando Lea, la madre del mismo Levi, dijo: “Ahora esta vez mi marido se apegará a mí, porque le he dado tres hijos” (Gen. 29:34). Así se ve, que, según el comentario dado por López, las tribus israelíes han de superar sus propias fronteras étnicas y de extenderse espiritualmente (o sea, como ha escrito el mismo Gregorio López, por dilatarse espiritualmente en Dios⁶⁵) por haber incluido a aquellos que han confesado su amor y lealtad a Dios de Israel. ¿Podría ser todo eso una manifestación de un cripto-judaísmo encubierto? Quizás por eso, para “equilibrar” sus argumentos, casi en el mismo fragmento:

⁶⁴ Se acuerda que Gregorio López usó el sustantivo “la tribu” poniéndolo en el género masculino.

⁶⁵ Véase López 1789, 280.

Y tenía esta Ciudad a Oriente tres puertas, al Poniente tres puertas, al Aquilon tres puertas, al Mediodía tres puertas. Puédesse entender, que todos los que habitan en estas partes, han de conocer, y ver el Misterio de la Santísima Trinidad: y *el muro de la Ciudad tenía doce fundamentos, y en ellos doce nombres, de los doce Apóstoles del Cordero,* porque fueron fundamentos de la Iglesia.⁶⁶

Tal acentuación a la Trinidad parece sorprendente, porque, según sabemos, ninguno de los autores patristicos ha explicado esa “composición triple” de la arquitectura de la Jerusalén celeste como una alusión indirecta al dogma trinitario (aunque se entiende, que dichos autores, por supuesto, estaban interesados en fundamentar las nuevas pautas hermenéuticas para defender el trinitarismo). Parece que aquí tenemos otro ejemplo de una “autodefensa” contra los inquisidores, cuando un autor trata de aprovechar cualquier ocasión para desviar sospechas en el antitrinitarismo encubierto, sea de procedencia cripto-judío o “alumbradista”.

IV. Conclusiones generales.

Hemos examinado algunos puntos cruciales referentes al lugar hipotético que habrán de ocupar los judíos convertidos en la iglesia primigenia según el Apocalipsis de San Juan, igual que la refracción de ese sujeto en el Tratado de Gregorio López. Se entiende que es una tarea poco loguable, porque el Tratado como tal fue escrito, como ya hemos visto, con las propuestas apologéticas, con el objetivo de desviar las sospechas de los poderes eclesiásticos y seculares. Sin embargo, el análisis detallado y pormenorizado del Tratado con una atención especial hacia la terminología y los métodos exegéticos nos puede ayudar a abrir un poco la ventana cerrada para adentrarnos a lo más secreto del pensamiento del ermitaño novohispano, cuya personalidad y cuya herencia no deja de ser controvertida hasta el día de hoy. Hemos señalado algunas conclusiones de López que lo marcan como heterodoxo, en primer lugar – su afición al

⁶⁶ Ibid., 278.

milenarismo; para fundamentarlo, Gregorio López se atrevió a establecer su propia concepción histórica, rastreando toda la historia del Imperio Romano en los materiales del Apocalipsis de San Juan, combinando el enfoque historicista con el alegórico (este enfoque lo podemos nombrar como “histórico-alegórico”). El método de la interpretación de Apocalipsis también lo podemos calificar como heterodoxo, porque él propuso interpretaciones totalmente diferentes acerca de las imágenes y los conceptos cruciales que contiene el libro de Revelación (como las imágenes de los jinetes de Apocalipsis, el carácter simbólico del número 666, la imagen de la Mujer vestida de Sol etc.) que no se ubican en el sistema hermenéutico común creado por los intérpretes del Apocalipsis que han vivido en el transcurso de muchos siglos a partir de la época patristica.

De todos modos, hemos elaborado alguna estrategia (aunque no sea muy eficaz) para detectar algunas ideas heterodoxas de Gregorio López en su Tratado. Para reconstruir esa cadena de su hipotético pensamiento heterodoxo hay que indicar algunos eslabones cruciales; un eslabón más significativo y más fuerte en este sentido podría ser el cripto-judaísmo hipotético de Gregorio López que podría haberse reflejado no tanto en las prácticas de la ley mosaica (a diferencia del caso de la familia Carvajal, por ejemplo), sino en unas preocupaciones especiales acerca de los judíos convertidos dentro de la Iglesia renovada, y sobre todo en la perspectiva escatológica. De ahí podemos tender un puente para otros rumbos heterodoxos que se podrían haber reflejado en el pensamiento de Gregorio López, aunque estaban bien enmascarados en las páginas del Tratado. Si no se refiere directamente al anti-trinitarismo, de todos modos podemos postular el apego de Gregorio López a la idea de restaurar una Iglesia no dogmática que se hubiera mantenido más cercana a la Iglesia primigenia apostólica.

Como ya hemos postulado, el autor del Libro de Revelación menciona tres veces de una manera directa a los *hijos de Israel*, sobreentendiendo su salvación en la perspectiva escatológica (Rev. 7. 4; 21. 12). El análisis terminológico de aquellos fragmentos mostró que sobre los *hijos de Israel* se podrá entender a los judíos en el sentido estrictamente étnico o bien a la Iglesia en su totalidad que incluye tanto a los judeo-cristianos (o bien judíos convertidos) como a los

cristianos que antes eran paganos. Con todo esto, *la multitud enorme* que es el grupo mucho más amplio que *los hijos de Israel*, y aparece como la comunidad multiétnica, se incluye a la posteridad de los patriarcas bíblicos. Eso no quiere decir que un pueblo de Dios se sustituye por otro, más bien eso se tiene que interpretar como la ampliación de las fronteras étnicas de Israel.

Como hemos visto, Gregorio López con su propia estrategia hermenéutica a veces anticipa los hallazgos de los tiempos posteriores, sin embargo, a veces sus conclusiones no tienen ninguna correspondencia ni con la tradición patristica ni con las investigaciones académicos de lo sucesivo. De todos modos, en los fragmentos cruciales que podrían haber detectado la posición especial de Gregorio López acerca de los cripto-judíos y judeocristianos. Por ejemplo, comentando los versos Rev. 12. 17; 14. 12, Gregorio López anota que se trata de un pueblo nuevo, elegido por Dios y compuesto de los judíos y los paganos convertidos pero se trata de aquellos que guardan los mandamientos de Dios y la fe en Jesús. Aquí la comunidad del Nuevo Israel se define bajo el punto de vista de su propio mito mesiánico y escatológico, pero ese mito fue refractado desde la perspectiva de la fe mesiánica en Jesucristo que, en su turno, resultó estrechamente vinculada con las normas morales de la vida cristiana del período apostólico.

Es muy pertinente notar, que el libro de Revelación comúnmente adscrita a San Juan el Teólogo lleva muchos rasgos de la tradición apocalíptica judía y pertenece a la época del judeo-cristianismo, cuando la Iglesia todavía no se ha separado por completo de la sinagoga. Por eso era de esperarse que el autor, identificándose como judío, trata de presentar el ejemplo de salvación para los demás judíos, quienes, según su modelo escatológico, habrán de representar a los 144 000 hijos de Israel sellados, el resto fiel de todo el pueblo israelita. Los paralelos veterotestamentarios a la visión de la Jerusalén nueva y a las torturas apocalípticas son evidentes, y parece muy importante que Gregorio López los notó y los atribuyó correctamente por haber citado los libros de los profetas Isaías y Ezequiel, que se refieren a la confirmación y renovación del pacto entre Dios y su pueblo elegido (es muy sintomático que Gregorio López usa la palabra

Ley, anotando implícitamente que la Ley de Moisés no se abolió sino fue reforzado por la fe que los judíos habrán de tener en Jesucristo como Mesías de Israel). Los cristianos convertidos desde el paganismo constituyen la multitud enorme que en hecho es la misma gente de Israel dilatada espiritualmente en aquellos que étnicamente no eran israelitas, sino por su fe cristiana y mesiánica pudieron asociarse con el pueblo elegido. ¿Podemos decir, que todo lo arriba mencionado puede calificar las creencias de Gregorio López como definitivamente cripto-judíos, como lo pensaba Alfonso Toro y Artemio del Valle Arizpe y luego lo afirmaban los investigadores como Martin Cohen? Nosotros creemos que no y que la situación era más complicada. Alfonso Toro, calificando a Gregorio López como cripto-judío, cita algunos pasajes (ya mencionados más arriba por nosotros) del *Tratado de Apocalipsis*, donde los *judíos* se equiparan a los *justos* (Toro 1944:2, 190-191), pero los enumera en una manera superficial, sin adentrarse al análisis pormenorizado tanto del contexto histórico de los términos usados en el mismo libro de Revelación, como de la interpretación filológica, teológica e histórica que el propio Gregorio López atribuye a los dichos términos. Nosotros proponemos la idea según la cual Gregorio López, como representante encubierto del alumbradismo, podría haber tenido un interés especial hacia la imagen judeo-cristianismo principal dentro de un paradigma de la iglesia espiritualmente renovada. Ese interés era característico para los erasmistas y otros humanistas europeos y precisamente por ese interés podemos observar el surgimiento de los estudios hebreos entre los humanistas de los siglos XV-XVI (basta recordar los nombres del mismo Erasmo y de Johannes Reuchlin). Podemos suponer que la preocupación de Gregorio López acerca de los judeocristianos también podría haberse condicionado por la búsqueda de un paradigma histórico-dogmático integral, propio para la fe de la Iglesia cristiana de los primeros siglos, y esa búsqueda podría haberse ubicada dentro de una visión religiosa, histórica y antropológica producido por el alumbradismo español y novohispano, conocido por su anhelo de descubrir el camino personal hacia Dios por el conocimiento espiritual directo. Creemos que algunos razonamientos teológicos (como la cuestión sobre las relaciones entre Dios Padre y el Hijo, el estatus de

Jesucristo etc.) también podrían encontrar su lugar apropiado dentro de aquel sistema. No podemos juzgar abiertamente si Gregorio López profesaba el antitrinitarismo en secreto. Sin embargo, un factor clave en este sentido podría haber sido la característica dada a éste último por Luis de Carvajal que, como hemos investigado en nuestro capítulo interior, respetó mucho al ermitaño por haber profesado la idea de Dios que no difería de aquella de los judíos (mientras tanto, no sabemos nada si practicaba Gregorio López los ritos de la Ley de Moisés o no). En este contexto los pasajes en favor del dogma trinitario en el texto del Tratado podrían percibirse en otro sentido – no cómo la manifestación de la ortodoxia sino más bien como una suerte de autodefensa para desviar los sospechas de los inquisidores – de igual manera como Pedro de Trejo, acusado por algunas declaraciones y pasajes anti-trinitarios, tuvo que escribir su Cancionero donde ha alabado a “Dios Uno y Trino” imitando el estilo de los himnos de San Ambrosio de Milán. Así que podemos (como una conclusión preliminar que, de todos modos, todavía necesita mucha más fundamentación) que el ejemplo de Pedro de Trejo no fue único y que ya en el siglo XVI novohispano han existido otros antitrinitarios (cuya fe era deliberada o espontánea) con una filiación incierta (judaizante, alumbradista o hasta sociniana), quienes, de todos modos, han apartado su lugar fijo tanto en la vida religiosa novohispana como en las expresiones literarios de su tiempo.

Lamentablemente, no podemos investigar todas las repercusiones que se encuentran ocultas en el Tratado del Apocalipsis del beato Gregorio López porque eso ya está afuera de los objetivos de la presente tesis; por eso esperamos dedicarles un estudio independiente.

CAPÍTULO IV. “EL MÁRTIR DEL SACRAMENTO” DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: LA ACTUALIZACIÓN DEL MITO HISTÓRICO ARRIANO EN SU CRUCE CON EL MITO HISTÓRICO GODO.

IV.1. Lo histórico y lo imaginario de la España visigoda en el auto “Martir del Sacramento, San Hermenegildo”. El problema del uso de las fuentes primarias.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, el mito histórico del arrianismo, que ha sido vigente durante la polémica religiosa durante la Reforma y Contrarreforma, casi no se vislumbró en el México colonial. Más aún, ese mito a veces ha resultado crucial en la interpretación de diversas corrientes heterodoxas, incluso aquellos que se inclinaban hacia el judaísmo. En Europa (sobre todo en Italia del Norte, en donde toma su inicio el socinianismo) los representantes de las corrientes más radicales del protestantismo (algunos de los cuales recibieron el nombre “arrianos”, como lo fue con los “hermanos polacos”, por ejemplo) buscaron establecer alguna plataforma común con los judíos para crear un paradigma común de un supuesto “cristianismo antiguo”, que no ha alejado tanto de sus raíces judías y no ha adquirido ningunas formas ajenas, “paganas” según los protestantes radicales.¹ Las formas parecidas vemos en el ejemplo de Luis de Carvajal el Mozo, cuyo sistema religioso amalgamó muchos elementos judíos y cristianos y llegó a tener mucho en común (de una manera tipológica) con las búsquedas religiosas de los unitarios y los judíos que, en su turno, llegaron a ser posibles gracias a la política de la tolerancia religiosa promovida por los reyes polacos y húngaros de la segunda mitad del siglo XVI. Seguro que en la Nueva España el desarrollo de las mismas tendencias fue imposible, de todos modos, se han marcado unas

¹ Véase el capítulo II de la presente tesis con las referencias especiales a Rosenthal 1966.

tendencias parecidas determinadas, por una parte, por la influencia de la Reforma radical (aunque haya sido esporádica e indirecta). La evolución de las prácticas religiosas de los judaizantes novohispanos se evolucionó en una manera interesante; por ejemplo, Eva Uchmany, analizando los procesos pertenecientes a la causa de la familia Diaz Nieto, llega a la conclusión que aquellos judaizantes ya no aborrecían el cristianismo y a la figura de Jesucristo así como lo hacía Luis de Carvajal el Mozo, y creían que Jesucristo era un judío sabio y hasta un profeta pero no “la segunda persona de la Trinidad” ni siquiera “el Hijo de Dios” (Uchmany, 1992), y aquí se puede detectar muchos rasgos tipológicos que evocan la cristología del socinianismo (Szcucki 2005, 11-28).

Otra tendencia que tenemos que tomar en cuenta, es el mito histórico en el arrianismo en las controversias religiosas de la Reforma y Contrarreforma. Lamentablemente (como también lo hemos notado en el capítulo II), en la Nueva España tampoco se han vislumbrado las tendencias de la misma escala que en Europa (incluso en España). Los luteranos y los calvinistas casi nunca se han tildado del mote “arrianos” (como, por ejemplo, Petro Caroli llamaba “arriano” a Juan Calvino para descalificar su cristología); de todos modos, hubo algunas tendencias que tenemos que precisar. Parece significativo y de cierta manera sintomático que el tema de Arrio y del arrianismo como de una “herejía por excelencia” surge en algunos sermones de los altos clérigos novohispanos de los siglos XVI – XVIII. Atraen la atención las palabras del defensor de los indios fray Bartolomé de las Casas, quien, al contrario, en su “Apología” toma la posición mucho más implacable y beligerante en torno de cualquier herejía que no pudiera ser tolerable bajo ninguna condición. Hasta se puede usar los recursos de la guerra para perseguir y suprimir la herejía; en este contexto las Casas tomó como un ejemplo a Arrio de Alejandría, diciendo que “al no ser

inmediatamente sofocado, su llama hizo estragos por el mundo entero”.² En el siglo XVII el obispo Juan de Palafox y Mendoza menciona a Arrio en sus *Tratados doctrinales* junto con otros heresiarcas, poniéndolo en la misma fila con todas las demás personas condenados por la Iglesia católica; basta recordar que esa fila la cierran Lutero y Calvino: “Fuera de la Iglesia Católica no está Dios, ni en la que fabrican Arrio, Nestorio, Pelagio, Mahoma, Lutero, Calvino y toda esa turba infeliz de protestantes <...> todas esas cosas que levantaron esos monstruos fueron Sinagogas de Satanás, cuevas de serpientes, receptáculos de basiliscos”.³ Aquí no vemos nada de nuevo para la propaganda católica: la concepción *extra Ecclesiam nulla salus* (no hay salvación fuera de la Iglesia) proclamada por San Cipriano de Cartago, ha sido permanente e inalterable para la Iglesia. Lo interesante es otro: Lutero y Calvino se presentan como los dos eslabones de la misma cadena que representa una „sucesión alternativa heterodoxa” que siempre se ha mostrado como algo extremadamente opuesto a la Iglesia católica, como la anti-Iglesia o la Sinagoga de Satanás – así aplica el obispo Palafox la famosa imagen apocalíptica para caracterizar una esa “Iglesia paralela”, cuyo “sumo sacerdote” era Arrio. Eso también es un elemento constituyente del mito histórico sobre el arrianismo: Arrio se presenta como fundador de una herejía que ha resultado una matriz para todas las herejías que han surgido después. En este sentido él fundó un modelo de la sucesión que, a diferencia de la sucesión apostólica de la gracia de la Iglesia católica, resultó una sucesión de doctrina, cuyos elementos podrían haber sido distintos, pero en su totalidad esa doctrina siempre va a ser rechazada y despreciada por la Iglesia. Hemos visto en el capítulo I que los elementos de ese mito histórico que presenta al arrianismo como una matriz para toda la excelencia, se han

² Véase Mayer 2012, 114 y las referencias allí.

³ *Ibid.*, 198.

fundado ya en la Antigüedad Tardía; sin embargo, los aspectos de aquel mito fueron desarrollados y argumentados teológicamente durante la Reforma.

Entonces, podemos resumir lo arriba dicho: en la Nueva España hasta cierto momento podemos detectar solamente algunos elementos del mito histórico del arrianismo, pero por diversas razones no podemos reconstruir este mito como un sistema bien estructurado y ordenado, como lo vemos, por ejemplo en el libro del jesuita Luis Maimbourg, cuya “Historia del Arrianismo” fue parcialmente analizada por nosotros en el capítulo II. De todos modos, una vez llegó un momento cuando el mito arriano resultó actualizado en el suelo novohispano hasta tener una presencia fuerte en la literatura. Se trata del auto *El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo* escrito por Sor Juana Inés de la Cruz, en donde el tema central fue el conflicto entre el último rey arriano de la España Visigoda Leovigildo y su hijo Hermenegildo, quien adoptó el catolicismo y luego rebelió contra su padre. Al estar suprimida su rebelión, Hermenegildo se encontró en la cárcel, en donde rechazó recibir la comunión de las manos del sacerdote arriano (representado alegóricamente como Apostasia). Después de este rechazo el rey Leovigildo mandó a ejecutar a su hijo. Este suceso se basa en muchos recuentos transmitidos por los historiadores de España visigoda (sobre todo San Isidro de Sevilla y Juan de Biclaro) y de Galia franca (Gregorio de Tours).⁴ Todos esos recuentos están resumidos en la *Historia General de España* escrita por el padre jesuita Juan de Mariana y se supone que esa obra sirvió de la fuente principal. De todos modos, a Sor Juana tampoco le niega el uso y el manejo de otras fuentes, entre las cuales destacan la *Historia de los godos, vándalos y suevos* de San Isidro de Sevilla, el *Martirologio romano* de San Gregorio el Magno; el problema del uso de aquellas fuentes pone Marie Cecile Bénassy Berling, pero al fin y al cabo prefiere dejar

⁴ Todos los recuentos hagiográficos acerca de Hermenegildo están sintetizados en: Marcotegui Barber 2003.

esas cuestiones abiertas, poniendo como la fuente central la *Historia* de Juan de Mariana quien, en su turno, ha acumulado los datos de todas las fuentes disponibles.⁵ Se cuestiona el uso de la *Historia de los Francos* de Gregorio de Tours, donde se puntualizan los enlaces (incluso matrimoniales) entre las casas reales francas y visigodas que siempre han estado en conflicto. Sin embargo, para nosotros tienen una importancia crucial como unos temas que transcurren a través de muchas fuentes generación por generación y se cristalizaron en el texto sorjuanino y que se giran en torno al mito arriano y al mito visigodo que se entrelazaron entre sí como los conceptos significativos que justifican la representación de la ideología y del poder de la monarquía visigoda que, según algunos investigadores, aparece como la representación encubierta de la monarquía habsburga (Worley 2011, 110).

Uno de las cuestiones importantes es: ¿por qué la Décima Musa acudió al tema del martirio del príncipe rebelde visigodo? ¿Qué actualidad tenía ese tema para la sociedad novohispana? La respuesta más común consiste en el hecho de la canonización del príncipe Hermenegildo como del primer español de la sangre real que resultó posible gracias a la iniciativa de Felipe II (Cornejo 2000, 27 – 30) y por esa razón el tema del martirio del príncipe visigodo resultó interesante para los dramaturgos del Siglo de Oro español, sobre todo para Juan de Mal Lara, Hernando de Ávila y Melchor de la Cerda (Ibid., 31). Además, para Sor Juana era interesante rastrear el tema de la eucaristía de su auto que llega al punto culminante en la escena en donde Hermenegildo niega a recibir la hostia de la mano del sacerdote arriano llamado Apostasía; en este sentido aquí podemos ver una polémica encubierta con los protestantes y sobre todo los luteranos quienes, como se sabe, han tenido su propia visión del misterio eucarístico, insistiendo en la presencia espiritual

⁵ Véase Bénassy Berling 1983, 325 – 337, especialmente 326 – 329.

(luteranos) o simbólica (calvinistas) en el pan y el vino consagrado. Ese punto de vista se refuerza con la argumentación de propia Sor Juana quien en su “Respuesta a Sor Filotea” da una crítica indirecta a Lutero, igualando al “malvado Lutero” con los demás heresiarcas, entre los cuales en primer lugar el “protervo Arrio” (Mayer 234). Así que es obvio que el tema eucarístico se deduce en el primer lugar. Además tengamos en cuenta que el auto que nos interesa se publicó con otros autos – *El cetro de José* y *El divino Narciso*. Como los caracteriza Mauricio Beuchot, “éstas son piezas teatrales que transmiten y facilitan la comprensión de ciertos dogmas cristianos a la gente que los veía representar, y a la que había que entregar esos contenidos teológicos digeridos y bien dispuestos, no sólo hechos comprensibles para la mentalidad de los espectadores, sino con los adornos que los hicieron conmovedores y amables” (Beuchot 1995, 357). Vinculando el auto con la loa que le precede y en donde se presenta la disputa entre los estudiantes sobre la mayor fineza de Jesucristo, Beuchot dice que en el auto “se propone dar a conocer el misterio de la Eucaristía, a través de uno de los santos que más ha adorado dicho misterio, hasta dar la vida por él, como lo hizo San Hermenegildo; tal sería el tema del auto” (Ibid, 372).

De todos modos, esa interpretación, por más valiosa que sea, no toma en cuenta un rasgo muy importante: el papel de los arrianos y de los católicos no era tan unívocos como lo era de pensar. Si ponemos la atención al personaje de España en las escenas 7 y 8, vamos a ver que Sor Juana lo está vinculando con el rey arriano Leovigildo y su poder; además; otro personaje alegórico llamado Fantasía, presenta los éxitos de Leovigildo como resultado lógico del apego de éste último a la fe arriana: “vuelve ahora los ojos / de la imaginación, a los despojos / que le dio a tu Prosapia soberana, / por premio, la Arriana / Religión que han constantes abrazado, sobre quien el Imperio han fabricado (895 – 900). En otras palabras, Leovigildo se muestra como el ejemplo de la fidelidad, mientras tanto el carácter y la personalidad del santo, es decir, el príncipe Hermenegildo,

se descubre con toda la ambivalencia: él no puede tomar la decisión por mucho tiempo porque no puede renunciar su amor como hijo a su padre y traicionar la lealtad, eso lo trata de explicar a las Virtudes – la Misericordia, la Verdad y la Paz (Worley 2011, 114). Así que podemos solidarizarnos con las palabras de Robert Worley: “A lo largo de la obra, la heroicidad de Hermenegildo y la maldad de Leovigildo se vuelven borrosas (Ibid., 113).

El tema central que pone Sor Juana a su obra es la necesidad de hacer la decisión final – o ser fiel a la fe católica que Hermenegildo adoptó gracias a la influencia de su esposa Ingunda y su consejero el obispo Leandro (el hermano de San Isidro de Sevilla), o seguir siendo fiel a su padre, con el poder real del cual se asocia el poder y el orgullo de España. De aquí surge el tema de la traición del padre y de rebelión contra el poder legítimamente establecida, lo que no puede ser aprobado bajo ninguna circunstancia. Ese dilema se desarrolla por Sor Juana: platicando con las Virtudes alegóricamente representadas, Hermenegildo, según dice Robert Worley, “sufrir de un conflicto inferior, promovido por las Virtudes, entre la fidelidad a su padre y la fidelidad a Dios” (Worley 2011, 106).

Es importante notar que, además de su consejero y maestro espiritual, el obispo Leandro de Sevilla, Hermenegildo también contaba con el apoyo de su esposa Ingunda. Así Sor Juana estresa un momento bastante importante y controvertido: la situación que era típica para los reinos romano-germánicos, consistía en que dentro de la misma casa real se encontraban los familiares del rey pertenecientes tanto a la iglesia arriana como a la iglesia católica. Esa situación fue determinada tanto por las relaciones de amistad que la nobleza germánica tuviera con la de las ex provincias romanas. La iglesia arriana promueve sus propios mecanismos de establecer los enlaces que unieran los nobles germánicos y aquella parte de la nobleza provincial romanizada también

podría haber enlazado los contactos con la nobleza militar de origen germánica por medio de la propagación de la religión católico-nicena, como lo ocurría, por ejemplo, con San Ambrosio de Milán y los godos que dudado entre el cristianismo arriano y el católico-niceno. Es muy significativa la referencia que da el obispo Víctor de Vita, hablando sobre masacre que mandó perpetrar el rey vándalo arriano Hunerico. Entre las personas detenidas y ejecutados se encontraron aquellos que han tenido insignias que les caracterizaban como funcionarios del palacio real (*domus regia*) o miembros de la familia real⁶; entonces, eran los vándalos católicos que seguían manteniendo su fe después de su éxodo de la Península ibérica, así que no parece raro que dentro de la misma familia real o noble podrían haberse encontrado los miembros pertenecientes a los diversos ramos del cristianismo. Esa colisión fue tomada en cuenta por Sor Juana, cuando ella mostró diversos miembros de la familia uno de los cuales profesaba el arrianismo y otro abrazó el cristianismo católico no sólo gracias a la influencia de un obispo (es decir, Leandro de Sevilla) quien tenía posiciones fuertes como el miembro del consejo municipal de su ciudad⁷, sino también por la influencia de su esposa.

También puede provocar cierto interés del punto de vista histórico el hecho que el emperador bizantino Tiberio demanda por el obispo Leandro a la esposa y al hijo de Hermenegildo como rehenes a cambio del apoyo militar en el rebelión de Hermenegildo en la provincia Bética:

Después que di tu embajada,
generoso Hermenegildo,

⁶ Véase VICTOR DE VITA, *Historia persecutionis...* II, 8: *...quia ingens fuerat multitudo nostrorum catholicorum in habitu illorum incedentium, ob hoc quod domui regiae serviebant*

⁷ Según muchas investigaciones de las últimas décadas, los obispos hispanos de la época tardoantigua e visigoda provenían de la aristocracia municipal y a veces tomaban parte en la administración juntos con los altos funcionarios llamados principales. Los resultados de aquellas investigaciones fueron resumidos en: Villaverde Vega 2003.

al emperador Tiberio,
aunque escuchó agradecido
a tu celo, el que defiendas
la ley cristiana, indeciso
estuvo, no en cuanto a darte
de su armas el auxilio,
pues luego las despachó,
sino en cuanto a los partidos
que por su seguridad
le ofrecí, en que detenido,
como me ves, he tardado;
pues después de otros designios,
me propuso (para aquí
fue, señora, el preveniros
de paciencia y de valor),
que puesto que a beneficio
tuyo se mueven sus armas,
para que lo prometido
por mí quede con firmeza,
en rehenes de cumplirlo,
a su general entregues
(que ya antes que yo ha venido)
a Ingunda, tu esposa bella,
y a Teodorico, tu hijo (749-775).

Ese episodio nos cuenta sobre la práctica de dejar rehenes en el sistema de las relaciones internacionales que ha sido común en la Antigüedad Tardía. Muy a seguido esa practica se ha aplicado en las relaciones diplomáticas entre el Imperio Romano y los reinos romano-bárbaros. Por ejemplo, Procopio de Cesárea (Proc. Bello Vand., V.1; IV.13) cuenta sobre el tratado concluido entre el rey vándalo Geiserico y los comandantes militares romanos Asparo y Bonifacio quienes representaban al emperador romano Valentiniano III. Según aquel tratado Geiserico se

comprometió pagar el tributo anualmente de los territorios africanos que él había conquistado; mientras tanto, el rey dio su hijo Hunerico como rehén para cumplir las condiciones del tratado. Según Ludwig Schmidt, así los vándalos se han establecido en los territorios apropiados como los *foederati* del Imperio. No podemos excluir la opción, que en una fuente supuesta (que todavía queda cuestionable) tomada por Sor Juana, el emperador bizantino Tiberio, viendo a Hermenegildo como su aliado militar y a los visigodos en total como sus *foederati*.⁸

Además, Sor Juana usó el tema de las relaciones difíciles entre los visigodos y los francos (los primeros, como se sabe, eran arrianos, y los segundos abrazaron el cristianismo católico-niceno desde el principio, si se acuerda del bautismo de Clovis). Prestemos nuestra atención a las palabras que la autora pone en la boca de Geserico, en consejero del Rey Leovigildo⁹ (más tarde regresamos al análisis de esas palabras, en donde de una manera concisa se resume la historia del pueblo visigodo y se puntualiza el papel del linaje real godo en la grandeza de España). Geserico menciona al rey franco a quien llama “el Francés”¹⁰ quien se dibuja como el enemigo del reino visigodo: “El francés, que tus designios / fomenta, sólo lo hace / porque de nuestras ruinas / su fortuna se levante” (561 – 564). Se ve que los católicos francos buscan apoyo de los enemigos de España (sobre todo del Imperio Bizancio) quienes nada más buscan derrotarla, sobre todo por las guerras intestinas dentro el mismo Reino Visigodo (“Del poco seguro Griego / esas tropas auxiliares / esperarán la ocasión / de que entrambos se gasten / en civil guerra las fuerzas, / por triunfar de entrambas partes”, 565 – 570).

⁸ De cierta manera esa versión es sostenida por José Miguel de Toro Vidal, véase: De Toro Vidal 2006, 72-74.

⁹ Es probable que Geserico podría haber desempeñado una función del *praepositus regni*, el canciller o ministro real, era la carga principal en el palacio real en los reinos visigodo y vándalo, véase, por ejemplo, Víctor de Vita II, 43-44.

¹⁰ Se supone un tal Gontran de Borgoña, véase Worley 2011, 111.

El tema de los conflictos en las relaciones espinosas y preñadas de dificultades entre los visigodos y los francos ocupa mucho lugar en la Historia de los Francos de Gregorio de Tours. Uno de los ejemplos más interesantes es el matrimonio entre el rey visigodo Atanárigo y Clotilde, la hermana del rey franco Quildeberto. Siendo católica, Clotilde tuvo que sufrir muchas iniquidades por parte de su marido por profesar la fe católica; por eso Quildeberto tuvo que emprender la expedición militar para librar a su hermana.¹¹ Ese ejemplo controvertido, igual que muchos otros, formó parte de un aspecto del mito histórico godo, según el cual los godos tuvieron que enfrentarse con muchos retos, sobre todo por parte de sus vecinos, para poder apoderarse en la tierra que les debe pertenecer, es decir, en España.

Otro motivo, que de verdad constituye uno de los problemas cruciales del auto, es el tema de la transmisión del poder dentro del linaje real, donde participa no sólo un hijo mayor como el heredero natural, sino también los otros familiares menores, incluso los sobrinos. Eso fue una práctica común en los reinos romano-barbáricos; en el Reino Vándalo esa práctica fue fijada por el documento oficial que por el nombre de su autor, el rey Geiserico, recibió su nombre como “la constitución de Geiserico” (*constitutio Geiserici* – Victor de Vita II.13). En este documento se han amalgamado las influencias romanas y germánicas en lo que se refiere al mecanismo de la transmisión del poder. Se toman en cuenta todos los hijos y familiares menores del rey; de igual manera Leovigildo toma en cuenta ambos hijos suyos (no sólo su hijo mayor) para propagar su linaje; según dice Robert Worley, “en el diálogo con la Apostasía, Leovigildo confiesa que usó a sus dos hijos para establecer un linaje real, exponiendo de este modo su motivación principal en

¹¹ Gregorio de Tours, *Hist. Franc.* III. 10: “Quod certissime Childeberthus cognoscens, ab Arverno rediit et Hispaniam propter sororem suam Chlotchildem dirigit. Haec vero multas insidias ab Amalarico viro suo propter fidem catholicam patiebatur”.

la restauración de su primogénito a la fe arriana: la continuación de su linaje en el trono” (Worley 2011, 112). Ese problema, igual que muchos otros, revela la cuestión sobre el manejo de las fuentes primarias por parte de Sor Juana, lo que hemos tocado más arriba. A partir del mecanismo de la transmisión y el reparto del poder, Sor Juana también subrayó la posición especial de la fe arriana en la representación del poder de un rey godo, lo que también es la parte significativa de la funcionamiento del mito arriano como un concepto significativo de la obra de la Décima Musa. Tratemos de abordar el tema del arrianismo en el auto, no sólo tratando de distinguir el arrianismo auténtico profesado por los visigodos del arrianismo ficticio e imaginario presentado por Sor Juana, sino también subrayando los rasgos auténticos del arrianismo godo tomados de las fuentes primarias que luego la autora atribuyó a sus personajes; en primer lugar eso se refiere el problema de la fe arriana en y atribuidos a los personajes por la autora.

IV.2. El arrianismo visigodo entre el mito y la realidad y su representación en el auto de Sor Juana.

El problema de la representación del arrianismo en la obra de Sor Juana todavía pertenece a las cuestiones casi no trabajadas en la tradición crítica sorjuanina. La mayoría de los investigadores nada más se limitan a dar un recuento histórico sobre el arrianismo como tal, su desarrollo histórico, su adaptación por los godos y por otros pueblos germánicos y su importancia en la ideología del reino visigodo. Por ejemplo, Robert Worley da un breve resumen histórico, en donde mencionó a Arrio y sus desventuras, a la propagación del arrianismo en el Occidente romano y a la adaptación del arrianismo por parte de los godos durante el reinado del emperador Valente (Worley 2011, 106-107). El doctor Mauricio Beuchot también se limita de un recuento general,

diciendo: “El arrianismo, la secta del hereje Arrio, negaba la divinidad de Jesucristo, dejándolo en un hombre de Dios muy especial, pero no hijo de Dios. Esta herejía fue combatida por San Atanasio, que proclamaba la divinidad de Jesús” (Beuchot 1995, 373). Vemos que los investigadores arriba citados no distinguen el arrianismo histórico (que, como hemos mostrado en el capítulo I, era multifacético y más bien era un conglomerado de creencias que tenían poco en común entre sí) y el arrianismo imaginario y ficticio y reconstruido en el contexto de las controversias religiosas de la Reforma y de la Contrarreforma y presentado por Sor Juana en su obra.

De igual manera, hubo también investigadores de las obras sorjuaninas quienes ponían mucha atención para vislumbrar el contexto “godo” y “arriano” del auto de Sor Juana y para relacionar las imágenes del auto con sus prototipos históricos dibujados en las crónicas visigodas de San Isidro de Sevilla y Juan de Biclario (sobre todo me refiero al trabajo excelente de Marie Cecile Benassy Berling). Sin embargo, casi todos los investigadores caen en la misma trampa, porque lo único que hacen en sus trabajos es repasar la historia de un arrianismo “mitologizado” que habrá de haber tenido una continuidad ininterrumpida que se remontaría al presbítero alejandrino Arrio; así que se postula implícitamente que el “arrianismo” de Arrio y el “arrianismo de Leovigildo y su pueblo son dos ramos de una corriente heterodoxa ininterrumpida e integra. La insuficiencia de tal visión la hemos mostrado en el Primer Capítulo de la presente tesis; lo único que nos queda pendiente en este contexto es destacar el carácter diferente del arrianismo visigodo y su postura verdadera en la luz de las investigaciones contemporáneas (incluso las nuestras). Eso lo consideramos necesario para discernir por cierto el perfil histórico del arrianismo visigodo (y además su papel en la consolidación étnica de los visigodos) y su imagen ficticia primero creada

por Gregorio de Tours, el autor de la *Historia de los francos*, luego desarrollada por los historiadores como Juan de Mariana y el padre Ribadeneyra.

Entonces, aquí intentemos que dar un perfil del arrianismo godo, pero no como un breve recuento histórico, como lo hacían los investigadores del auto de Sor Juana, sino como un contrapuesto de las imágenes de los “dos arrianismos”: el arrianismo godo (y germánico en total) reconstruido en la base de las investigaciones recientes y el arrianismo imaginario y convencional (aunque tejido del material prestado por los historiadores tardoantiguos y altomedievales) presentado por Sor Juana. No nos adentramos aquí en el análisis pormenorizado del fenómeno del arrianismo germánico; eso ya ha sido objeto de unas investigaciones múltiples. Lo que necesitamos hacer es perfilar el arrianismo germánico para ver la base según la cual se formó la percepción de aquel en el auto sorjuanino.

La cristianización de los pueblos germánicos en el siglo cuarto abrió el camino para adquirir una cultura escrita. En el sentido más amplio, favoreció su romanización y su afición a la lengua y cultura latina.¹² Este proceso se mantuvo durante la época de los reinos bárbaros, cuando la romanización de pueblos germánicos se hizo aún más profunda. Esto fomentó la formación de una comunidad mixta romano-bárbarica, profundamente latinizada en su base. Este proceso parece justo no sólo respecto al cristianismo católico que surgió después del Primero Concilio Ecuménico de Nicea, sino también al cristianismo heterodoxo llamado “arriano” que en verdad abarca muchas corrientes no trinitarias y que, en su turno, contribuyó mucho a la formación de la cultura escrita del pueblo godo y a la integración de estos (mayormente guerreros al servicio del Imperio) a la sociedad romana, gracias a la misión de Ulfilas (“el apóstol de los godos”) y sus discípulos.

¹² Esa afirmación se justificó en: Brennecke 2014, 117 – 130.

Es sabido que Ulfilas, obispo de los godos consagrado por Eusebio de Nicomedia en el Concilio pro-arriano de Constantinopla, tradujo su Biblia goda partiendo del griego. Sus padres provenían del Asia Menor, así que él fue griego hablante, pero luego de niño se mantuvo entre los godos, creció y se aculturó durante una incursión. Ahí adquirió el mote “Ulfilas” que significa “lobezno”, “pequeño lobo”. Su larga convivencia con los godos le permitió el manejo de ambos idiomas: el griego y el godo, por lo que resultó capaz para traducir la Biblia, encontrando y creando las nociones godas más adecuadas. Fue consagrado por el obispo Eusebio de Nicomedia entre los años 336 – 341 (Barnes 1990, 541 – 545). Se piensa que la actividad misionaria de Ulfilas era una suerte de la expansión política que tuvo ciertos objetivos – sobre todo asimilar a los bárbaros fronterizos. Hay que notar que muy pronto aquellos bárbaros ya no calificaban a los romanos como sus enemigos y abrazaban el cristianismo con más gusto, ya que les parecía que el poder romano, además de surtirles la tierra para cultivar, también les defendía de los bárbaros más salvajes, que iban devastando los territorios fronterizos, despojando la población de allá de sus bienes (Thompson 1963, 65).

Según Emanuela Prinzivalli quien examinó con mucha cautela diversos factores que influían en el proceso de la cristianización de los godos y de otros bárbaros. Se trata en primer lugar de los prisioneros cristianos cautivados durante las incursiones bárbaras, del trabajo misionario de Ulfilas que sistematizó los esfuerzos esporádicos de cristianizar a los bárbaros, y (lo que también tenía mucha importancia), los enlaces políticos entre el emperador Valente y la élite goda (Prinzivalli 2004, 40-51). La cuestión sobre la orientación religiosa del propio Ulfilas sigue siendo abierta. Socrates (Hist. Eccl. II.41) dice que el apóstol godo reconoció el Símbolo Niceno; de todos modos, la participación de Ulfilas en el Concilio de Constantinopla en el 360 marcó su pertenencia al cristianismo omeano (Barnes, 1990). A partir de entonces, las creencias de Ulfilas

empiezan a radicalizarse. Auxencio, el obispo arriano de Milán, caracteriza a Ulfilas (quien era su maestro espiritual) como abiertamente anti-niceno; de todos modos, la dichosa “radicalización” podría haber resultado posible gracias a cierta fusión entre los godos quienes vivían en el norte de Italia y aquellos cristianos heterodoxos, quienes profesaban la versión más antigua del cristianismo pre-dogmático que no se ubicaba dentro de los esquemas dogmáticos del catolicismo niceno naciente.

La muerte trágica del emperador Valente en el 381 en la batalla de Adrianopla marcó la siguiente etapa de la cristianización de los godos quienes seguían adoptando el cristianismo no niceno por asentarse en las tierras de Danubio. Judith Herrin ve la cristianización como uno de los factores determinantes en la formación étnica de los pueblos germánicos, sobre todo en la división entre los visigodos y los ostrogodos. Después de haber formado el núcleo de la cristianización tomado en Danubio, los pueblos germánicos han llevado ese tipo del cristianismo heterodoxo hasta su destino migratorio (Herrin, 1987, 221). Mientras tanto, los francos se convirtieron al catolicismo gracias a su rey Clovis, lo que ha marcado la discordia entre los visigodos y los francos, sobre que ha escrito Gregorio de Tours y que también se reflejó en el auto de sor Juana, como lo hemos visto más arriba.

Es muy importante notar que el arrianismo godo (igual que el germánico en total) se formó en el seno del arrianismo latino, gracias al cual los arrianos germánicos crearon y plasmaron su sistema de los términos teológicos que servían de mecanismo para identificarse dentro de la oposición binaria “propio vs. ajeno”, basándose tanto en la terminología estrictamente bíblica, que, como creían los arrianos latinos, fue tergiversada en el Concilio Ecuménico de Nicea, como en el sistema de los términos y nociones eclesiásticas (Brennecke 2014, 123 – 126). Ese sistema

terminológico formó el tipo de conciencia y una identidad muy diferente, que contribuyó a lograr una posición distinta en la sociedad tardorromana y en la Iglesia posnicena. En este caso nos parecen muy importantes las observaciones de Michel Meslin, quien concluye a partir de las fuentes arrianas del Occidente latino, que los arrianos latinos tenían consciencia de su posición como de “minoría fiel” que mantiene la fe verdadera, pero, por otro lado, ellos (por lo menos en los primeros tiempos) no se presentaban como separados de la Iglesia que aceptó los dos primeros concilios ecuménicos (de Nicea y de Constantinopla), aunque hayan sido juzgados como apóstatas. Ellos no se separaban de la mayoría aplastante de sus hermanos en Cristo y luego no pensaban que se habían apartado de la Iglesia católica, sino que se quedaron en ella. Se consideraban como los guardianes de la tradición teológica conservadora, que se basaba exclusivamente en la Biblia y buscaba la fuente de su propia identidad sólo en la Escritura Sagrada o en la terminología producida por las traducciones de la Escritura en griego, latín y godo. Según Michel Meslin, sólo la Escritura Sagrada resultó para ellos una fuente inagotable, a la cual acudían los arrianos del Occidente afianzar su fe, presentándola como un sistema terminológico lógico y armonioso (c’est par un constant recours à l’Ecriture qu’ils l’ont sans cesse étayée et justifiée, véase. Meslin, 1967: P. 434).

Hay que notar especialmente el carácter original del pensamiento arriano latino. La tradición católica representada por San Atanasio de Alejandría hacía alusión al carácter secundario de esta corriente religiosa, porque los obispos Ursacio de Singiduno y Valente de Mursa, según los comentarios de Atanasio, aprendieron esa doctrina de Arrio mismo cuando él estaba en exilio en las regiones del Danubio (Parvis 2014, 57-58). Este juicio, el de considerar el arrianismo latino como una corriente menor, emerge como estereotipo en la tradición académica. Pero tenemos muchas más razones para pensar que los hombres de Iglesia arriba mencionados en verdad eran portavoces de una tradición teológica más antigua y más conservadora, enraizada en el Occidente

latino y desarrollada independientemente de Arrio mismo. Sólo conforme a una coincidencia de circunstancias sus creencias se concordaron con las de Arrio. Dentro de este círculo de los clérigos destacan Ursacio y Valente como unos de los creadores de la fórmula teológica de Sirmio, lo que San Ilario llamó “el sacrilegio de Sirmio”, que consiste en que todas las aplicaciones de la palabra griega οὐσία estaban prohibidas en el discurso teológico (Heil 2014, 86 – 94). La premisa principal de esa fórmula fue una afirmación axiomática – “No cabe ninguna duda que no hay nadie más superior que Dios Padre”. La afirmación sobre la posición inferior del Hijo Divino respecto al Padre, fue reforzada por la exégesis bíblica muy pormenorizada y reflexiva, pero no por razonamientos filosóficos. Este punto metodológico fue muy típico para todo el arrianismo occidental latino, y las regiones del Danubio eran en este sentido como un “puesto avanzado”.

La génesis del arrianismo germánico habitualmente se asocia con la personalidad de Ulfilas, pero el desarrollo mismo de las misiones arrianas fueron imposibles sin otras influencias, como el gran interés de algunos funcionarios romanos que tenían inclinaciones al arrianismo, como la imagen misma de Jesucristo en la interpretación arriano-subordinacionista, que asemejaba a dioses secundarios o dioses mediadores en mitología germánica. En lo que toca a Ulfilas mismo, llamado por el historiador arriano Filostorgio “el segundo Moisés” (Brennecke 2014, 120 – 123). Como creen algunos investigadores, Auxentio, biógrafo de Ulfilas, se atrevió a radicalizar algunos puntos de las creencias de aquél, prodigando reproches a los herejes – a los “homousianos” (es decir, a los ortodoxos, o los partidarios del Concilio de Nicea), a los “homiusianos” (es decir, a los “arrianos” que aceptaron un compromiso con los ortodoxos) y a los “macedonianos”, aunque la fe de Ulfilas era más moderada (Ibid., 125 – 127). Su oposición al Símbolo Niceno era de carácter conservador y sobrio. La doctrina de los arrianos radicales sobre el carácter ajeno del Hijo respecto

al Padre no era propia para él. En general sus creencias coincidieron con cristianismo preniceno del siglo III, en el seno del cual Ulfilas fue educado.

La radicalización del arrianismo godo fue un efecto de la formación de los reinos romano-barbáricos en el territorio de ex-Imperio Romano del Occidente. En esos tiempos se formó una comunidad romano-barbárica mixta, para la cual un marcador general de la identidad resulta, por un lado, la aplicación de la lengua y cultura latina, y por otro lado, el apego al cristianismo arriano. Aquí se debe subrayar que, bajo la circunstancia de una coexistencia de los arrianos y los católicos en el marco de un estado (sea visigodo en España u ostrogodo en Italia), la oposición “propio vs. ajeno” fue impuesta por los católicos, poseídos ya por su pasión misionera. Aunque hubo otros católicos que veían en los bárbaros, entendido el término como “ajenos”, un ejemplo a seguir, aunque los “bárbaros” fueran herejes. Por ejemplo, Salviano de Marsella ha contrapuesto a los espiritualmente godos puros a la mayoría de la población romana, por sus costumbres “viciosas y moralidad corrupta” (Salv. 5.2). San Cesáreo de Arlés declaró estoicamente que le tocó seguir los mandamientos de San Pablo Apóstol sobre la necesidad de obedecer a los poderes de los reyes, aunque éstos sean heréticos (Vita Caes. I.23). Al mismo tiempo muchos autores católicos, de grado o por fuerza, reproducían la caracterización típica que de los bárbaros se hacía en la literatura clásica. Con toda la antipatía que sintieron los hombres de la Iglesia católica hacia a los bárbaros – como salvajes o como herejes (en un sentido las mismas palabras “bárbaro” y “hereje” al fin y al cabo resultaron los sinónimos para algunos autores, como, por ejemplo, para Víctor de Vita) los autores católicos en su mayoría reconocían el arrianismo godo como una forma paralela y coexistente de la vida cristiana (con más precisión esa tendencia se revela en el tratado de Salviano de Marsella que dijo que los godos resultaron “herejes” no por su mala intención, sino porque las

Escrituras Sagradas se han traducidos en su idioma muy mal y con muchas tergiversaciones dogmáticas, véase Salv. 5.2, 5-9).

En cuanto a los términos que hacen de los godos arrianos los portavoces de una tradición cristiana que los distinguiría de una mayoría aplastante de la población romanizada, debemos constatar que desde hace algún tiempo se ha abierto su significado en que no sólo se habla de factores religiosos, sino que los factores étnicos juegan un papel muy importante. En particular, Leovigildo, rey visigodo habló de su fe arriana como de la fe “católica” y a sus adversarios, es decir los partidarios del Símbolo Niceno de la fe, los delimita como los partidarios de la Fe Romana.¹³ ¿Podríamos afirmar que el arrianismo visigodo llegó a ser la religión de una sólo etnia, en donde predominan los visigodos? Se puede contestar tanto “sí”, como “no”. La formación de los reinos bárbaros es el período de una latinización creciente del arrianismo germánico; el período del surgimiento de una cultura sincrética germano-romana latinizada, y además el componente latino de esta cultura en el transcurso del tiempo resultaba más obvio. Partiendo de datos indirectos podríamos suponer que la misa divina en las iglesias arrianas fue celebrada en latín con unas solas exclamaciones en la lengua goda. También es probable que las lecturas de las Escrituras durante las liturgias era en ambos idiomas. Además de todo esto, breves fragmentos de

¹³ Damos la referencia tomada de la Crónica de Juan de Biclario, de donde se deduce que la autodenominación de los visigodos arrianos fue “catholicos” y su religión ellos la llamaron “nuestra fe católica”. Mientras tanto, el catolicismo romano niceno se ha llamado “la fe romana” por asociar con el Imperio Romano Oriental, o Bizantino. Véase Ioh. Bicl. Chron. a. 580, 200-207: “Liuuigildus rex in urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim novello errore emendat, dicens *de romana religione ad nostram catholicam fidem venientes non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis perceptione ablui, et gloriam patri per filium in spiritu sancto dari*, per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum catholicorum cupiditate potius quam impulsione, in Arrianam dogma declinant”. Con las cursivas destacamos la citación directa tomada de una fuente canónica arriana que no llegó hasta nuestros días.

las obras polémicas arrianas, escritas por los autores de procedencia germánica, se conservan hasta nuestro tiempo.

Ejemplo muy significativo de lo anterior es el tratado teológico del rey vándalo Trasamundo, que está en la obra polémica antiarriana *Contra el rey Trasamundo* escrita por San Fulgencio obispo de Ruspe. Con relación a eso nos atrevemos a admitir que uno de los marcados esenciales de la identidad que distinguía los germanos arrianos (y también algunos representantes de la población romanizada afiliados con ellos) de la mayoría general de los ciudadanos que profesaban la fe nicena, se quedó no tanto en el plano étnico, sino también en el plano estatal o estatista. Eso se reveló, en primer lugar, en la aspiración de monopolizar el mismo término “católico” por ambos lados. También este factor se manifestó en la descripción del cristianismo niceno por los godos arrianos como de la “fe romana”, porque la profesión de esta fe estaba asociada a Constantinopla y al emperador romano del Oriente (Kopylov 2014, 135 – 137).

Regresando a la figura de Leovigildo, tendríamos que notar que su arrianismo también se transformó en una ideología de Estado que le ayudó a legitimar su poder después de un periodo de discordias intestinas que tuvieron lugar en el Reino Visigodo. Calificando la fe nicena como “fides romana”, en su turno creó un sistema de representación simbólica del poder, que integró muchos elementos de la tradición romana. Por ejemplo, San Isidoro de Sevilla menciona el manto púrpura como un elemento privativo del vestido real (*regali veste*).¹⁴ Pero además de eso Leovigildo se nota como el codificador del derecho romano. Por desgracia, su código no alcanzó a nuestros días, pero, como lo demostró Rafael Ureña de Smenjaud, algunas de sus leyes fueron usadas en épocas

¹⁴ San Isidoro de Sevilla, *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*: “Aera DVI Leuigildus primusque inter suos regali veste opertus solio resedit”.

posteriores, cuando el rey Recesvinto las incluyó en su recopilación conocida como Lex Visigothorum (Ureña y Smenjaud 1905, 327 – 371). Así que, construyendo una alternativa simbólica del mundo romano (*pax romana*), él se manifestó como el continuador de los emperadores romanos y de la tradición romana en su actividad como legislador, y la fe arriana interpretó en este acto de la representación simbólica del poder real un papel definitivo (Ibid.).

Para Wolf Liebeschuetz, el arrianismo se convirtió en parte inseparable de la identidad étnica de los pueblos germánicos (Liebeschuetz 1991, 40). Pero surge una pregunta muy justa - ¿hasta qué punto esa identidad fue “arriana” y en qué sentido? ¿Acaso no reproducimos nosotros los modelos y los lugares comunes usados por los polemistas católicos para representar sus adversarios caricaturizados a todas luces? ¿O acaso no trasladamos mecánicamente las realidades del Egipto del siglo cuarto al mapa de Europa y de África de Norte de los siglos quinto y sexto? Sin duda el arrianismo del Occidente bárbaro aparece multiforme delante de nosotros. Esa religión recorrió una distancia muy larga – desde la subordinación moderada de Ulfilas a la afirmación que el Hijo de Dios difiere por completo del Padre (esa afirmación fue bastante típica para los polemistas vándalos y burgundios). Pero aquí vemos que su inclinación polémica general no fue establecer unas creencias específicamente “arrianas”, sino solamente rechazar el Símbolo Niceno que a su opinión estaba en contra con la verdad bíblica. El arrianismo de Egipto y de Medio Oriente resultó un producto de muchas reflexiones y razonamientos filosóficas que se remontan a Orígenes y a su discípulo Dionisio de Alejandría que trataban de entender la Revelación Divina por medio de la doctrina griega de Logos. En la tradición moderada del Occidente latino – presentada en siglo IV por Ursacio, Valente y Ulfilas – la clave consiste en la negación de la noción οὐσία. Parece muy característico que el rey vándalo Hunérico en su edicto del año 484 r. apelaba a la autoridad de los concilios pro-arrianos en Seleucia y Rimini, que prohibieron a especular con los términos

que designan la Esencia Divina, pero en verdad esa prohibición hacía imposible el desarrollo sucesivo del pensamiento teológico, sea en el ámbito arriano, sea en niceno.

Sin embargo, la negación de algunos términos impuestos por la filosofía griega, no significaba que los arrianos del Occidente bárbaro indiferentes en la teología. Al contrario, el período a partir del siglo V se caracteriza con las disputas teológicas muy agitadas y acaloradas. Basta referirnos a las disputas entre San Agustín y Maximino, el obispo godo arriano, entre San Fulgencio de Ruspe y el rey vándalo Trasamundo y a las discusiones en la corte del rey burgundio Gundobado. En estas disputas los arrianos trataban la Escritura Sagrada como la única fuente de la fe y el único fundamento para razonar. Así los arrianos del Occidente mantenían tendencias de corrientes teológicas de los siglos II-III. También hay que subrayar que la lengua de esas disputas era exclusivamente latina, y la tradición, en el marco de la cual se ha desarrollado el pensamiento polémico de los arrianos visigodos, también fue basada en la lengua latina y en la terminología latina correspondiente. Hasta la Biblia goda traducida del griego por Ulfilas, se sometió a una influencia muy fuerte de los textos litúrgicos latinos, que se manifestaba en la aparición de muchos calcos semánticos y léxicos. Así podemos juzgar en la base de la correspondencia entre los traductores godos Sunnia y Fretela y San Jerónimo de Estridón. Todo eso atestigua una transformación cultural profunda que sufrió el mundo bárbaro, cuando la matriz terminológica latina formó la conciencia religiosa de los representantes del cristianismo preconiliar, tanto romanos como bárbaros, reunidos en torno al mismo Cáliz.

Comparando el panorama histórico arriba expuesto con el retrato del arrianismo visigodo dibujado por sor Juana, podemos llegar a la conclusión que la autora, de una parte, demuestra una comprensión mitologizada, cuando sus personajes llaman su religión “arriana”, mientras tanto los

mismos visigodos arrianos llamaban su fe “católica”, como hemos visto antes. De otro lado, la autora vincula el arrianismo con la identidad y la conciencia colectiva goda, lo que se refleja en las palabras de Geserico quien trata de convencer a Hermenegildo para que éste último regrese al arrianismo. La fe arriana está vinculada con la historia de los godos, con sus hallazgos, con la gloria de los Mayores:

Si de la secta Arriana
Siempre firmes y constantes
Ellos nunca se apartaron,
¿por qué quieres tú apartarte?
Si el seguir a los Mayores
Siempre es la más importante
Máxima de los gobiernos,
¿por qué vas por otra parte? (527 – 534).

El arrianismo es, según Geserico, el cristianismo verdadero que adaptaron los visigodos al haber dejado sus costumbres y rituales paganos: “dejando la idolatría, / de sus bárbaros altares / de los Arrianos dogmas / admitieron las verdades” (515 – 518). Más aún, Leovigildo mismo vincula el arrianismo con el poder de su propio linaje, de la estirpe real; ese término usado por sor Juana, evoca el término especial *stirps regia*, muy típico para las fuentes tardoantiguas y altomedievales:

Pues si a tantas Coronas que han pasado,
Sólo la Religión ha conservado,
Si ella falta, ¿quién duda falte toda
La Estirpe Real de la familia Goda? (1081 – 1084)

Así que resulta claro, que el arrianismo en el auto, a pesar de su carácter convencional y en mayor parte mitologizado, de todos modos lleva muchos rasgos típicos para el arrianismo auténtico

de los godos, y eso también puede atestiguar (aunque de una manera indirecta) el conocimiento profundo que sor Juana demuestra en torno de las fuentes primarias que se referían a la historia visigoda.

IV.3. El mito histórico godo y su papel en el auto de Sor Juana

Las características mentales del mundo germánico se reflejaron en el así llamado “mito histórico godo”, cuyos elementos se han usado por sor Juana para subrayar el carácter excepcional del poder de los reyes godos. Formulado por el historiador del origen godo llamado Jordanes en el siglo VI, ese mito llegó a actualizarse más que miles años después por sor Juana en su auto sacramental “El mártir del Sacramento, San Hermenegildo”.

Jordanes quien pertenecía a un linaje noble de los ostrogodos, vivió sus años de niñez y adolescencia dentro del territorio bárbaro (*Barbaricum solum*) en las riberas de Danubio. Su idioma materno era latín, pero también aprendió griego en que hablaba la gente de Tracia y algunas otras provincias danubianas. Era autodidacta, leyó muchas obras sobre la historia y geografía. No terminó ni la escuela elemental, pero tampoco era analfabeto: se sabe que trabajó como secretario de un general del ejército bizantino llamado Guntigis Baza. Gracias a él Jordanes adquirió muchos conocimientos entre la nobleza en Italia. En un principio era arriano, pero estando en Italia llegó a abrazar el cristianismo católico niceno. Al retirarse del servicio estatal, Jordanes empezó a escribir las obras de historia, entre las cuales destaca un tratado llamado *De origine actibusque getarum* (o, más breve, *Getica*), donde se traza la historia del pueblo godo desde los tiempos más remotos. La intención del autor fue tratar de demostrar con todas las evidencias que los godos gozan la fama histórica igual de gloriosa y remarcable que los romanos. Hay que notar que Jordanes no

contrapone sino compara la historia de los godos y la de los romanos. En la Gética la exposición de la historia goda se ha estructurado en torno al sistema romano de los valores. Por ejemplo, los romanos veían la ley como un valor supremo; en este sentido Jordanes distinguía a aquellos quienes vivían con las costumbres militantes (*inhabitant ritu beluino*. – Iord. Get. 23, 69, 116, 131) o según las reglas de la naturaleza conforme a sus propias leyes (*naturaliter propriis legibus*. – Ibid.) y a aquellos que se atrevieron a someterse a las leyes romanas. Los pueblos que lo hicieron, ya no son ajenos ni peregrinos (*advenae et peregrini*), sino ciudadanos y dueños de su propia tierra (*cives et domini*). Los reyes bárbaricos podrían haber sido buenos o malos según su propia conducta basada en la ley: o se guiaban por las leyes para lograr el bien común, o consentían a sus propios caprichos.

La mentalidad romana incluía el “mito romano” sobre la virtud de los antepasados que habían creado el estado y el imperio y habían propiciado su grandeza y fama. La personificación de esa grandeza se hallaba en la personalidad del emperador que es la encarnación de la prudencia, inteligencia y virtud. De igual manera los reyes germánicos parecen al emperador romano, porque todos ellos están marcados por una justicia carismática. El pueblo los admira porque son justos. Así que vemos que el mito romano influyó en una manera considerable al mito godo. Al mismo tiempo, el mito godo adquirió algunos rasgos propios basados en el sistema de valores propiamente germánicos. Por ejemplo, la noción sobre la “santidad carismática” de un rey o caudillo como líder militar se reflejaba en la lealtad y en la fidelidad. El pueblo debía ser fieles a su caudillo. Al mismo tiempo, Jordanes dibuja a los godos como al pueblo más educado (*sapientiores*), más humanos y civilizados (*humaniores et sapientiores* – Ibid., 42) por su voluntad de aprender las costumbres e instituciones romanas.

El lenguaje producido por la civilización, aparece como el componente constituyente de ésta última. Por el medio del lenguaje se maneja el sistema de valores; el lenguaje se usa como el medio de la auto-identificación de una sociedad civilizada, así que no parece raro que los godos, civilizándose, terminaron apropiando este lenguaje de la civilización romana para crear su propio mito, basándose también en sus costumbres ancestrales, poetizándolas y usándolas como los elementos para constituir su propio lenguaje de identificación, parecido al romano y al mismo diferente a aquel.

Entonces, Jordanes era el autor que regularizó el mito godo y lo presentó en siguientes vertientes. Primero, el valor supremo para los godos es su tribu (*gens*) que está destinado a peregrinar en búsqueda de la tierra prometida llamada *Oium* y al fin y al cabo, a imponer su poder en las demás tribus, ser *primae mundi gentes*. Segundo, el pueblo de los godos a través de sus viajes y peregrinajes, pruebas y pérdidas, llega a ser más humano y más prudente y pierde su carácter bárbaro y salvaje. Tercero, los caudillos y líderes militares de los godos están marcados por la virtud y la nobleza de su linaje, su destino es aumentar la gloria de sus ancestros por la grandeza de su pueblo.

La pregunta importante es: ¿por qué el surgimiento del mito histórico godo resultó necesario? El problema es que en el período de las grandes migraciones se ha llevado a cabo el proceso de la formación de diversos grupos étnicos. Se ha superado la brecha entre los romanos (ciudadanos) y los bárbaros (peregrinos). Así que entre la élite romanizada de los godos maduró la necesidad de presentar a los godos como un pueblo exclusivo y en cierto sentido elegido. El portavoz de esa tendencia resultó Jordanes, quien por haber marcado las etapas más cruciales de

la historia goda, dibujó su pueblo como un pueblo supremacista, subrayó el valor intrínseco de la tradición y el carácter carismático de los hechos de los reyes y caudillos.

Después de unos casi mil cien años esos elementos del mito histórico godo se encontraron actualizados en el auto sacramental “El mártir del sacramento San Hermenegildo”. Es muy significativo que los historiadores y cronistas hispanos de la época visigoda no han expresado ninguna simpatía en torno al príncipe Hermenegildo imputándole la organización de una rebelión contra el poder legítimo, aunque sea herético.¹⁵ En otras palabras, por los autores visigodos como San Isidro de Sevilla o como Juan de Biclario el acto de Hermenegildo fue calificado como una rebelión y de ninguna manera como un martirio. La situación cambió durante el reinado de Felipe II, cuando Hermenegildo fue canonizado como el primer español de la sangre real quien fue martirizado por la profesión de su fe católica por las ordenanzas de su padre hereje. Algunos dramaturgos españoles, entre los cuales destacan Calderón de la Barca y Juan Claudios de la Hoz y Mota, quien llamó a Hermenegildo “el *defensor de la Iglesia*” respondieron a esa canonización por crear sus obras dramáticas glorificando el martirio del príncipe visigodo, así que hay que admitir que el ejemplo de Sor Juana no es único. Sin embargo, el auto sacramental sobre San Hermenegildo difiere mucho de las obras de los contemporáneos. Sor Juana, conocida por sus lecturas y su erudición incomparable, se puso a estudiar todas las fuentes relevantes en torno a la historia de Hermenegildo. Para ella era muy importante la cuestión - ¿se tiene que considerar a Hermenegildo como mártir por la fe católica o como traidor y rebelde (*tyrannus*)? Esa ambigüedad influyó en el propio carácter del auto: de un lado Sor Juana celebra la persistencia del príncipe que

¹⁵ Para más referencias véase Benassie Berling 1983, 326 – 327.

permaneció fiel a su fe católica y negó recibir la comunión de las manos de un sacerdote arriano mientras ya estaba en la cárcel, pero de otro lado reprueba su rebelión con toda la convicción.

Además de esto, el auto sacramental tiene otra peculiaridad muy importante. Es que Sor Juana dibuja a los visigodos arrianos de otra manera, a diferencia de la tradición que se remonta a la Historia de los francos de Gregorio de Tours. Primero, los visigodos arrianos (sobre todo Leovigildo y sus consejeros) aparecen como portavoces de los valores tradicionales del pueblo visigodo, entre los cuales el más importante es honrar a los ancestros y seguir a sus mandamientos: “Si el seguir a los Mayores siempre es la más importante máxima de los gobiernos, ¿porqué vas por otra parte?” – pregunta Geserico, el consejero de Leovigildo, a Hermenegildo que estaba ya en la cárcel. La virtud más importante para ellos es la lealtad, cimentada por el poder real y por la fe arriana. Segundo, el arrianismo se presenta como herejía, pero no como una herejía más pernicioso y „la madre de todas las herejías”, sino como un ramo del cristianismo que, aunque tergiversado por las opiniones erróneas, no deja de ser cristianismo. Charles Patterson opina que aquella percepción del arrianismo podría haberse determinada por la concepción universalista del jesuita Atanasio Kircher quien vio en todas las religiones (aunque paganas) los ecos de una verdad universal que se manifestó plenamente y en su totalidad dentro del cristianismo católico (Patterson 2013, 461 – 463). De esa manera se rompe un paradigma plurisecular según el cual el arrianismo se ha vinculado estrechamente con el barbarismo. Los barbaros por su naturaleza viciosa y por su carácter pérfido, eligen al arrianismo con sus errores porque no pueden recibir la verdad cristiana en toda su plenitud por ser inferiores a los romanos. Así, por ejemplo, opinaba el obispo

norteafricano Víctor de Vita, calificando a los vándalos arrianos, quienes por su naturaleza corrompida no pueden hacer nada más que odiar a los romanos.¹⁶

Mientras tanto, los visigodos arrianos fueron presentados por sor Juana como unos ejemplos impecables de la honestidad y lealtad. No es casual que la autora asocia la imagen de España con el poder de los reyes visigodos arrianos. Un personaje alegórico llamado La Fantasía presenta a otro personaje alegórico de España a Leovigildo. España estaba sentada en un trono y “armada con cetro y manto imperial”. La Fantasía discurre sobre la importancia de la fe arriana en el éxito del reino visigodo:

Vuelve ahora los ojos
De la imaginación a los despojos
Que le dio a tu Prosapia soberana,
Por premio, la Arriana
Religión que han constantes abrazado
Sobre quien el Imperio han fabricado (895 – 900).

Robert Worley comenta: “Resalta la espada de los filos contenida en las palabras de la Fantasía en esta escena, al afirmar que el imperio arriano le debe su expansión a la fidelidad de sus reyes al arrianismo. Esta aserción muestra una correspondencia exacta a la visión que atribuye la expansión imperial de la España habsburga a su fidelidad a la Iglesia Católica” (Worley 2011. 111).

Además, pongamos nuestra atención a la escena, en donde Geserico, el embajador del rey Leovigildo, visita al príncipe Hermenegildo en la cárcel y le persuade para que el príncipe

¹⁶ Víctor de Vita III, 62: “Quos quantiscumque muneribus foveris, illi aliud nesciunt nisi invidere Romanis.

permanezca fiel a las costumbres paternas. Para fundamentar su discurso, Geserico se pone a exponer la historia gloriosa del pueblo godo (y sobre todo, la linea real de los Baltos), cuya unidad fue firmada por la fe arriana. Geserico hizo un recuento de las migraciones godas desde el patriarca Noé hasta el rey Leovigildo, contando de cómo los godos salieron de Escandinavia o Escandia, cambiando muchos lugares de su residencia. Es muy curioso que ese recuento coincide en mayor parte con la “saga de la migración” expuesta por Jordanes:

Del gran patriarca Noé
Los descendientes, que antes
Ocuparon breves sitios,
Llegando a multiplicarse,
Por ensanchar sus dominios
Poblaron aquellas partes
De las provincias de Escandia,
Donde los rayos solares
Tan oblicuamente hieren,
Tan escasa lumbre esparcen,
Que, sincopada la luz,
Aun ya muere cuando nace.
Poblaron a la Suecia,
Norvegia y Gotia; y en partes
Dividida ésta, llamaron
A los que más orientales
Estaban, los ostrogodos:
Y para diferenciarse,
Los que al occidente estaban,
Aunque todo era un linaje,
Se llamaron visigodos.

Los especialistas en las letras hispánicas quienes se ocupan de las obras de Sor Juana, tratando de explicar racionalmente la simpatía que Sor Juana tenía aparentemente a la monarquía visigoda arriana, consideran aquí una manipulación ideológica para manipular la corona habsburga. Sin embargo, nadie de los investigadores se dio cuenta de que sor Juana para hacer esa manipulación, uso algunos elementos del mito histórico godo, y sobre todo – uno de sus elementos constituyentes que es la saga migracional. Además de Jordanes, esa saga fue reproducida por diversos autores. Como ya hemos notado, el mito godo ha estado establecido durante el período de las migraciones, en el transcurso de las cuales los godos obtuvieron una gran preponderancia entre los demás pueblos germánicos (*Gothi superiores inventi sunt*) y llegan a ser *primae mundi gentes*, por eso no parece casual que este elemento del mito godo llegó a ser una parte inseparable de la auto-posición de un típico visigodo arriano, según Sor Juana.

El texto de la *Getica* de Jordanes fue descubierto y editado por Konrad Peutinger en 1515, pero no sabemos con toda la certeza si sor Juana ha tenido acceso a ese texto. De todos modos, sor Juana transmite los mismos elementos del mito histórico godo que Jordanes. Esos elementos son: la percepción del pueblo (*gens*) como un valor supremo y la veneración de las virtudes ancestrales. Un lugar importante ocupa la fe arriana como la base ideológica del poder real que le garantiza la victoria al rey. Ese elemento ausenta en la obra de Jordanes (quien era un cristiano católico), sin embargo, sor Juana podría haber aprendido sobre el papel excepcional del arrianismo para los germanos de otras fuentes.

El auto sacramental “El Martir del Sacramento, San Hermenegildo” señala un hito nuevo en la historia del mito godo que resultó muy importante para la ideología emergente de la aristocracia criolla novohispana. Los godos no se perciben como un modelo de barbarie, más bien

al contrario – dado que la ideología estatal española toma sus raíces en la monarquía visigoda, se supone que los visigodos aparecen como los portadores de un “nucleo civilizado”. Sin embargo, el príncipe Hermenegildo, a pesar de su martirio incuestionable, aparece como el portador de una conducta destructiva que se culminó en la rebelión. A pesar de sus oponentes arrianos quienes siempre se han mostrado listos para defender sus valores, Hermenegildo se muestra indeciso y dependiente de su esposa Ingunda y de su consejero el obispo Leandro. En este sentido Hermenegildo, a pesar de su fe católica, actúa como portador de una conducta barbara y destructiva, pero no es una Germanorum libertas, la anarquía bárbara de los germanos según Tácito, sino una manifestación de la barbarie latente que apareció como la sombra de la civilización romano-visigoda.

CONCLUSIÓN.

La investigación que hemos llevado a cabo nos conduce a presentar unas conclusiones que, debemos admitirlo, son de carácter preliminar. Llegando al final de nuestro trabajo tenemos que formular una reserva que desde el inicio habíamos planteado con unas expectativas falsas que, como hemos visto basándonos en las fuentes directas, no correspondieron con la realidad. Sin embargo, primero delimitemos algunos rasgos típicos del mito histórico arriano y sus intersecciones con el antitrinitarismo como la manifestación de una conciencia religiosa particular que, entre otras cosas, se había manifestado en algunas obras literarias.

En Europa (sobre todo en España, en Italia y en Europa central) el mito arriano se ha mostrado como una construcción ideológica estable para describir (no siempre con un objetivo de descalificar) las corrientes más radicales de la Reforma cuyos seguidores habían negado el dogma trinitario o lo habían tomado con reservas. Tuvo lugar la igualación e identificación del arrianismo representado en la literatura polémica con las corrientes no trinitarias de Europa: así los antitrinitarios polacos (o los “hermanos polacos”) quienes se han separado de la Iglesia reformista, fueron calificados como “arrianos”. Así sucedió la aplicación total del mito histórico del arrianismo con el antitrinitarismo como la manifestación más radical de la Reforma que existe hasta hoy en día en la doctrina de algunas denominaciones cristianas, tanto litúrgicas (Iglesia Unitaria de Hungría, por ejemplo), como no litúrgicas y congregacionistas. Mientras tanto, el arrianismo como tal, de un lado, nunca ha existido como un fenómeno monolítico sino como conglomerado de corrientes, cuyo origen radica en las formas más arcaicas del cristianismo pre-niceno y pre-conciliar, como lo hemos discutido en el capítulo I de nuestra tesis. La doctrina de Arrio tuvo raíces en la teología alejandrina; mientras tanto aquellas formas heterodoxas que en lo

sucesivo fueron calificadas como las ramas occidentales del arrianismo, se remontan al cristianismo latino primigenio cuyos representantes habían evitado cualesquiera formulaciones dogmáticas o filosóficas para no tergiversar la verdad de la buena nueva que deberá de haberse basado exclusivamente en la Escritura; es también curioso notar que esos principios hermenéuticos arcaicos se han actualizado en lo sucesivo durante las controversias de la Reforma por haberse manifestado en el lema de Lutero *Sola Scriptura*; además es pertinente subrayar que en la forma más sistemática y coherente el sentido de ese lema fue desarrollado en los principios doctrinales del unitarismo cristiano, cuyos representantes más conocidos fueron el húngaro Francisco David, los hermanos italianos Francisco y Lelio Sozino (quienes habían encontrado su refugio en Polonia) y el polaco Gregorio Pawel; así que el mito histórico sobre el arrianismo de hecho ha tenido algunos fundamentos en la realidad.

Además es muy curioso notar que a partir de los siglos XVII y XVIII el mito histórico arriano adquirió su dimensión positiva en el discurso histórico-religioso, lo que vemos en las obras de Isaac Newton y su discípulo William Whiston. Revisando el discurso tradicional sobre el arrianismo como una “herejía por excelencia”, ellos han llegado a la conclusión que el arrianismo, de hecho, manifestaba el cristianismo verdadero apostólico que se había mantenido intacto frente a las tergiversaciones de carácter pagano impuestas por el poder imperial y luego condenado como herejía (Wiles 1995, 62 – 164). Así que el mito arriano fue interpretado “a contrario”, presentando el arrianismo como fenómeno positivo e injustamente calumniado por la “ortodoxia” naciente.

Hemos señalado la importancia de la obra de Luis Maimbourg, el historiador jesuita, quien ha tratado de presentar la historia del arrianismo como un proceso lineal e ininterrumpido; después de la derrota oficial en la España visigoda e Italia longobarda, el arrianismo se ha escondido para resurgir posteriormente en diversas corrientes multifacéticas generadas por la Reforma protestante.

Entre los renovadores del arrianismo Maimburg cuenta a Miguel Servet, cuyas creencias, sin embargo, habían tenido poco que ver con el arrianismo histórico.

El problema es, como ya hemos visto, que en la Nueva España el dichoso mito arriano no fue realizado como construcción ideológica estable. Claro, el arrianismo se menciona en las obras de muchos autores novohispanos, entre los cuales basta recordar a Bartolomé de las Casas, el arzobispo Pedro Moya de Contreras y luego el obispo Juan de Palafox y Mendoza; el motivo central de las reflexiones de aquellos autores era la influencia perniciosa del luteranismo y calvinismo que habían absorbido las influencias más negativas del arrianismo. Sin embargo, las referencias a Arrio y al arrianismo hechas por aquellos autores no alcanzan a formar parte de un mito estable y multifacético que podría haber representado el modelo de una realidad, en donde se habrán de marcar las fronteras entre “los suyos” y “lo ajeno” para forjar la identidad de la Iglesia católica en su enfrentamiento con diversas herejías. Además (y eso lo subrayó Julio Jiménez Rueda), en la Nueva España no surgieron heterodoxos cuyo nivel intelectual podría haberse comparado con aquel de Miguel Servet (Jiménez Rueda 1946, IX). De todos modos, hemos considerado oportuno delimitar y señalar algunas premisas que podrían haber servido de fundamento para que surgiera el discurso mítico sobre el arrianismo, de igual manera que el surgido en Europa. Eran algunas tendencias que resultaron una serie de “bloques de construcción” para construir el edificio entero de la composición del mito histórico del arrianismo. Sin embargo, esos “bloques de construcción” eran los mismos que en Europa; vistos e investigados por separado, ellos podrían haberse considerado como elementos esenciales del mito arriano que no llegaron a formar parte de un mito histórico por las represiones severas de la Inquisición. Esos elementos son:

- 1) las prácticas judaizantes que resultaron punto de encuentro para los protestantes radicales antitrinitarios y algunos judíos interesados en el cristianismo; eso formó un elemento esencial del mito histórico arriano que consistió en la influencia supuesta del judaísmo en el arrianismo o en las tentativas de representar el arrianismo como “un cristianismo judaizado”. Hemos subrayado la importancia del artículo de Raúl Gonzáles Salinero quien refutó el mito sobre el acercamiento imaginario entre el arrianismo y el judaísmo. En la Nueva España ese elemento del mito histórico sobre el arrianismo no se ha vislumbrado tanto como en Europa; sin embargo, las creencias especiales de Luis de Carvajal el Mozo, que han amalgamado los elementos cristianos y judíos y han tenido una representación literaria (en las canciones, poesía y autobiografía de Luis de Carvajal), nos pueden demostrar cierto acercamiento a las prácticas del unitarismo conocidas en Europa.
- 2) el fenómeno de los alumbrados y la práctica elaborada por Juan de Valdés, quien fue reconocido por los fundadores de la Iglesia unitaria como uno de los antecesores del cristianismo no trinitario. Las razones de ello podrían haberse considerado en algunos motivos subordinacionistas que es posible encontrar en las obras de Juan de Valdés. El problema de la influencia de Juan de Valdés en las tendencias de la vida espiritual novohispana sigue actual y poco trabajada; hemos emprendido la tarea de detectar algunos rasgos de la teología y cosmovisión valdesiana en el *Tratado de Apocalipsis* del beato Gregorio López, y luego vincular esa influencia con los demás rasgos heterodoxos detectados en el *Tratado*, sobre todo el milenarismo.
- 3) El interés por el pasado histórico de los visigodos, que surgió como reacción a la iniciativa de Felipe II de canonizar a Hermenegildo, el príncipe visigodo que abandonó

el arrianismo para adoptar el cristianismo niceno, o católico. Como resultado, surgieron diversas obras teatrales cuyo objetivo era justificar la rebeldía de Hermenegildo y glorificar su martirio. Entre esas obras destaca el auto de Sor Juana Inés de la Cruz *El mártir del sacramento, San Hermenegildo*, en donde fue señalado el perfil del arrianismo visigodo como la ideología de la estirpe real que había garantizado la fuerza y vitalidad de la familia real visigoda (sin embargo, esa representación resultó en mayor parte mitologizada y tenía poco que ver con el contenido real del cristianismo heterodoxo de los visigodos); además, como hemos visto, el arrianismo visigodo fue presentado como uno de los elementos constituyentes del otro mito importante, es decir, del mito godo, que se ha reflejado, entre otras cosas, en la saga migracional, transmitida por los autores como Jordanes; los elementos de esa saga Sor Juana los puso en boca de Geiserico, uno de los personajes del auto.

Hablando del lugar que ocupa el criptojudasmo en el mito histórico sobre el arrianismo (en lo que se refiere al acercamiento aparente entre el judaísmo y el arrianismo, lo que se hizo objeto del análisis minucioso por parte de Raúl González Salinero), tenemos que repetir que los cripto-judíos hicieron una aportación considerable al surgimiento y desarrollo de las argumentaciones antitrinitarias en España, Italia y en Europa Central. Se había dado el seguimiento a los diálogos entre los ministros de la Iglesia unitaria (es decir, los “arrianos”) y los judíos; eso también propició cierta fusión entre aquellos; por lo menos, basta recordar a los judaizantes húngaros cuyos ancestros espirituales habían egresado desde el seno de la Iglesia Unitaria de Hungría y Transilvania.

En la Nueva España, sin embargo, no se desarrollaron las condiciones suficientes para que surgieran las mismas tendencias. Una de las explicaciones posibles es bastante simple: aquellos

que se habían inclinado a ciertas formas del antitrinitarismo (sea de carácter reformista radical o de judaizante) no habían podido expresar sus creencias abiertamente. La interacción entre Luis de Carvajal el Mozo y el ermitaño Gregorio López sigue un enigma muy difícil de explicar; las palabras de Carvajal acerca de las creencias de López nos hacen suponer que algunas expresiones no trinitarias o por lo menos subordinacionistas no fueron ajenas al ermitaño, aunque en su *Tratado de Apocalipsis* López tuvo que proclamar el dogma trinitario (a veces de una manera forzada) para desviar las sospechas de la Inquisición. Las creencias de Luis de Carvajal el Mozo también pueden provocar cierto interés referente a la fusión entre el judaísmo y el cristianismo heterodoxo, porque ese judaizante al fin y al cabo llegó a construir un sistema religioso diferente, en donde se amalgamaron tanto los elementos judíos (reconstruidos en la base de las fuentes cristianas) como los cristianos. La estrategia de promover la fe fue organizada por Luis de Carvajal (aunque sea de una manera inconsciente) según las reglas de una “comunidad textual”; ese factor también predeterminó el carácter sintético de sus creencias. Así que, a pesar de las persecuciones desatadas por la Inquisición, las premisas para el desarrollo del pensamiento antitrinitario eran las mismas que en Europa; eso también se refiere a los contactos estrechos entre los representantes de las prácticas judaizantes y los seguidores de diversas corrientes heterodoxas del cristianismo.

Para delimitar la frontera de la heterodoxia que se había presentado en la Nueva España, para postular su dependencia de los alumbrados españoles y para detectar (aunque de una manera provisional) su carácter antitrinitario, hemos propuesto un análisis pormenorizado del *Tratado de Apocalipsis* del beato Gregorio López (1542 – 1595). El interés especial por nuestra parte (lo que nos puede abrir el camino para estudiar las expresiones posibles del cripto-judaísmo y del antitrinitarismo del ermitaño) por nuestra parte provocaron los pasajes del *Tratado* en donde López diserta sobre el lugar que habrán de ocupar los judíos convertidos en la iglesia primigenia según

el Apocalipsis de San Juan. Para estudiar ese problema, hemos emprendido un análisis detallado de la terminología y los métodos exegéticos usados por López. Además, hemos señalado algunas otras tendencias heterodoxas que aparecen en la obra de López, referentes sobre todo al milenarismo. Por ejemplo, la filosofía de la historia propuesta por el ermitaño se ve matizada por las ideas milenaristas. Tratando de rastrear la historia del Imperio Romano en la narrativa del Apocalipsis, Gregorio López implica el principio de la escatología realizada, según el cual casi todas las profecías del Apocalipsis pueden ser identificadas con diversos acontecimientos de la historia romana; sólo el juicio final se pospone para el futuro. Además, Gregorio López propone sus propias interpretaciones, que se quedan fuera de la tradición exegética de los siglos anteriores; por ejemplo: el primer jinete del Apocalipsis como Decéballo, el caudillo de los dacios; el hijo varón al cual parió la Mujer vestida de Sol como el emperador Felipe Arabe; el número 666 como referencia a la cantidad de los días que había durado la persecución de Decio y sus antecesores etcétera. Eso también refleja la posición particular que ocupa Gregorio López en la tradición exegética de la interpretación del libro del Apocalipsis.

Hemos propuesto un algoritmo para reconstruir el pensamiento heterodoxo hipotético de Gregorio López, en donde algunos elementos antitrinitarios (aunque se hayan encontrado fuera del contexto del mito arriano) también podrían haber tenido lugar. Para lograr esa tarea que habíamos formulado, hemos tratado de presentar el pensamiento heterodoxo reconstruido de López como una cadena que consistía de una serie de eslabones, en donde el crucial era el supuesto critpójudaísmo de López, que podría haberse reflejado en la práctica clandestina de la Ley Mosaica (lo que no podemos comprobar definitivamente, salvo algunas referencias oblicuas por parte de Luis de Carvajal); en la concepción de Dios que no se había ubicado en los marcos del dogma trinitario y que podría haber tenido algunos rasgos comunes con la doctrina de los alumbrados; y, por último,

en unas preocupaciones especiales acerca de los judíos convertidos dentro de la Iglesia renovada, y sobre todo en la perspectiva escatológica. De ahí podemos tender un puente para otros rumbos heterodoxos que se podrían haber reflejado en el pensamiento de Gregorio López, aunque estaban bien enmascarados en las páginas del *Tratado*. Si no se refiere directamente al anti-trinitarismo, de todos modos podemos postular el apego de Gregorio López a la idea de restaurar una Iglesia no dogmática que se hubiera mantenido más cercana a la Iglesia primigenia apostólica.

No es sorprendente que Gregorio López acuda a los libros veterotestamentarios y a las fuentes que pertenecían ya a la tradición judía. Eso fue predeterminado por el mismo carácter del Libro de Apocalipsis que ha combinado muchos elementos de la tradición apocalíptica judía, y además es el vívido testimonio de aquella época, cuando la Iglesia primigenia todavía no se había encontrado fuera de la comunidad hebrea y de la tradición judía intertestamentaria. El autor, según la tradición eclesiástica, era San Juan el Teólogo, pero, según las argumentaciones de la historiografía contemporánea, él podría haber sido un cristiano que residía en Asia Menor y pertenecía a las clases altas de la sociedad. De todos modos, es indudable que el autor se definía como judío que pertenecía a aquellos quienes habían reconocido a Jesucristo como el Mesías prometido de Israel. Por eso el autor trató de presentar la comunidad elegida de los judíos convertidos como imagen alegórica de los 144 000 *hijos de Israel sellados*, resto fiel de todo el pueblo israelita. Gregorio López tiene muchos paralelos vetero-testamentarios, y parece sintomático que él muestra su preocupación por el uso de la *Ley*, anotando implícitamente que la Ley de Moisés no fue abolida sino reforzada por la fe que los judíos habrían de tener en Jesucristo como Mesías de Israel. Para investigadores como Alfonso Toro y Artemio de Valle-Arizpe eso ya fue suficiente para calificar a Gregorio López como cripto-judío, luego esa hipótesis fue reforzada por Martin Cohen. Sin embargo, según nuestro parecer, la situación es diferente, ya que

Gregorio López podría haber sido el representante encubierto de la doctrina de los alumbrados, quienes se habían preocupado en proponer un modelo espiritual para una iglesia espiritualmente renovada, y cómo, en el caso particular de ese paradigma, se podría haber presentado la imagen de los judíos convertidos como núcleo de tal iglesia. El interés en torno a la herencia hebrea del cristianismo primitivo fue típico para los erasmistas, quienes propiciaron el interés acerca de los estudios hebreos que se habían intensificado en el transcurso de los siglos XV-XVI, lo que podemos ver en las trayectorias académicas del mismo Erasmo y de Johannes Reuchlin. Según la hipótesis que nosotros tratamos de elaborar, la preocupación de Gregorio López acerca de los judeocristianos también podría haberse condicionado por la búsqueda de un paradigma histórico-dogmático integral, propio para la fe de la Iglesia cristiana de los primeros siglos, y esa búsqueda podría haberse ubicado dentro de una visión religiosa, histórica y antropológica producida por los alumbrados españoles; basta referirnos al ejemplo de Juan de Valdés, quien, por sus meditaciones asiduas, había tratado de descubrir el camino individual hacia Dios por el conocimiento espiritual logrado por el propio creyente sin intermediario alguno; el único intermediario en este sentido podría ser sólo Jesucristo. En el marco de esa visión, Jesucristo aparece no tanto como Dios o como segunda persona de la divina Trinidad, sino como el único intermediario enviado por Dios, quien se ha encargado de enseñar a los hombres el camino espiritual hacia Dios; en este sentido, el carácter divino de su personalidad podría haber sido enmascarado para subrayar los rasgos humanos de su personalidad, tal cristología podría haber provocado, por parte de la Inquisición, ciertas asociaciones con el arrianismo. No nos atrevemos de afirmar con certeza si Gregorio López profesaba el antitrinitarismo de una manera clandestina; sin embargo, un factor clave en este sentido podría haber sido la característica dada a éste último por Luis de Carvajal, quien dijo (según los materiales de su *Proceso* que hemos investigado en los capítulos II y III) que el ermitaño habría

de profesar una concepción de Dios muy parecida a aquella de los judíos. En este sentido el ejemplo de Gregorio López, igual que otros de los heterodoxos conocidos por sus declaraciones heréticas acerca de la Trinidad (basta recordar a Pedro de Trejo), han formado un panorama amplio de las ideas heterodoxas que también tuvieron presencia en la literatura de aquel tiempo.

El auto *Mártir del Sacramento, San Hermenegildo*, de Sor Juana Inés de la Cruz, marcó una actualización y contextualización del mito arriano en el suelo novohispano, parcialmente debido a la canonización del príncipe Hermenegildo, hecho que había provocado ciertas reflexiones acerca de su personalidad y, como consecuencia, del arrianismo que habían profesado los visigodos. Para distinguir el arrianismo visigodo presentado por Sor Juana del arrianismo visigodo histórico (y de esa manera, para poder discernir el mito de la realidad), hemos propuesto un breve recuento del arrianismo profesado por los godos basándonos en investigaciones recientes, incluso las nuestras propias, en las que se comparan las versiones del arrianismo que habían surgido en diversos reinos romano-germánicos. Hemos puntualizado que el arrianismo visigodo surgió del arrianismo latino (cuyos rasgos hemos caracterizado en el primer capítulo de nuestra tesis), que, a su vez, resultó producto del desarrollo histórico del cristianismo pre-conciliar enraizado en los primeros siglos en el Occidente latino. Perfilando el arrianismo visigodo tal como se había caracterizado en las fuentes históricas de su tiempo (es decir, de los siglos V-VI), hemos notado que los mismos arrianos visigodos nunca se habían llamado a sí mismos “arrianos”. Se habían hecho llamar “católicos”, contraponiéndose a los cristianos romanos nicenos, cuya fe fue calificada por el rey Leovigildo (el último rey arriano de España) como “la fe Romana” (*fides Romana*). En el texto del auto, al contrario, los visigodos se llaman a sí mismos “arrianos”; de todos modos, el arrianismo es calificado como el apoyo ideológico a la corona visigoda, con lo que los reyes justifican su poder y se ve así la fuente del poder de la “*prosapia real*”.

Además, en el capítulo presentado se analiza el mito histórico visigodo que se inicia en las fuentes históricas tardoantiguas (sobre todo en la *Getica* de Jordanes, la *Crónica* de Juan de Biclario y en la *História de los godos, vándalos y suevos*, de San Isidro de Sevilla), y también llega a ser usado en el texto del auto. El elogio al pasado heroico de los godos y a sus migraciones constantes, en las cuales se ha formado el espíritu único del pueblo, por Sor Juana lo pone en boca de uno de sus personajes, Geserico, embajador real de Leovigildo. Eso es de mucha importancia, porque en esa “saga migracional”, que se remonta a la *Getica* de Jordanes, se reflejan las características mentales del mundo germánico, y en el llamado “mito histórico godo”. En el auto de Sor Juana este mito llegó a actualizarse para revelar las fuentes ideológicas e históricas de la monarquía habsburga.

Resumiendo las conclusiones de nuestra tesis, formulemos la idea general a que hemos llegado: lamentablemente, el caso del auto sobre San Hermenegildo aparece como la única manifestación del mito histórico del arrianismo en el sentido más pleno. De todos modos, las tendencias que eran típicas para Europa al calificar las corrientes no trinitarias del cristianismo, o a la fusión del cristianismo radical y del judaísmo como reincidencias del arrianismo, nada más se han perfilado de forma insuficiente, mostrando su carácter embrionario. De todos modos, el interés acerca del arrianismo se había prolongado en la época tanto virreinal como independentista, basta recordar la idea de José Joaquín Fernández y Lizardi de presentar la historia de los papas para fundamentar la idea de la presentación de los laicos en la administración de la Iglesia; el tema arriano también ha desempeñado una función importante; mientras tanto, las ideas antitrinitarias se habían desarrollado en México, de una manera u otra, durante el transcurso de los siglos XIX-XX, al punto de ser representadas en la doctrina de algunas sectas como “La Luz del Mundo”, que nació en el contexto de un trastorno espiritual provocado por la guerra cristera. Todo eso puede

ser objeto de múltiples estudios, por eso nos pareció importante delimitar las etapas preliminares y el fundamento de tales tendencias, cosa que hemos tratado de investigar en el marco de la presente tesis.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Fuentes primarias:

AMBROSIO DE MILAN, *De fide*, en: Corpus Scriptorum Ecclesiasticum Latinorum, vol. 73.

СВ. АНДРЕЙ, АРХИЕП. КЕСАРІЙСКІЙ, *Апокалипсисъ, со вступительнымъ очеркомъ Ив. Ювачёва*, Свято-Троицкій Монастырь, Тѣпографія преп. Іова Почаевского въ Джорданвиллѣ, 1992 [=SAN ANDRÉS, ARZOBISPO DE CESÁREA, *El Apocalipsis, con un ensayo introductorio por Iv. Yuvachev*, Jordanville: Imprenta del Monasterio de la Santísima Trinidad, 1992].

AURELIO VÍCTOR, *Liber de Caesaribus Aurelii Victoris Historiae Abbreviatae, ab Augusto Octaviano, id est a fine Titi Livii, usque ad consulatum decimum Constantii Augusti et Iuliani Caesaris tertium*. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/victor.caes.html>.

ARNOBIO, *Adversus nationes*, URL:

https://archive.org/stream/thesevenbooksofa00arnouoft/thesevenbooksofa00arnouoft_djvu.txt

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Ad episcopos Aegypti*, en: Patrologia Graeca, vol. 26.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Contra Arrianos*, en: Patrologia Griega, vol. 26.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De synodis*, en: Hans Georg Opitz (ed.) *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 318-328*, Berlin-Leipzig, 1934-1935, vol. II, parte 1.

BASILIO DE CESAREA, *Adversus Eunomium*, en: Patrologia Graeca, vol. 29.

EPIFÁNIO DE SALAMINA, *Panarion*, URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm>

CAESARII ARELATENSIS *Vita ab eius familiaribus conscripta*, en: Morin G. (ed.), CESÁRIO DE ARLES, *Opera omnia*, vol. 2, Maretioli, 1942.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, URL: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Clement%20of%20Alexandria_PG%2008-09/Stromata.pdf.

ECUMÉNIO, *Commentarius in Apocalypsin*, ed. M. de Groote, Lovanii: In aedibus Peeters, 1999.

EUSEBIO DE CESÁREA, *Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2010.

EUTROPIO, *Breviarium Historiae Romanae*. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/eutropius.html>.

FILASTRIO DE BRESCIA, *De haeresibus*, en: *Patrologia Latina*, vol. 10.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis (ed.), *Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo)*, Publicaciones del Archivo General de la Nación XXVIII, México: Talleres gráficos de la Nación, 1935.

GREGORIO NAZIANZENO, *Orationes theologiae*, ed. Por Hermann Josef Sieben, Friburgo: *Fontes Christiani*, 1996.

GREGORIO DE TOURS, *La Storia dei Franchi*, a cura di Massimo Oldoni, vol. I—II, Roma-Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1981.

HILARIO DE POITIERS, *Liber de synodis seu de fide orientalium*, en: *Patrologia Latina*, vol. 10.

ISIDRO DE SEVILLA, San, *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum*, en: Mommsen, Teodor (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Chronica Minora*, vol. II, p.2., Berlin, 1894.

JORDANES, *Romana et Getica*, en: Mommsen, Theodor (ed.), Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, t. 5, p. 1.

JUSTINO, EL MÁRTIR, *The Apologies of Justin Martyr*, Edited by A.W.F. Blunt / Cambridge Patristic Texts, Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

JUSTINO EL MÁRTIR, Dialogue with Trypho, a Jew, en: Anti-Nicene Fathers, vol. 1: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, edited by Alexander Roberts and James Donaldson, Edimburgo, 1977.

LÓPEZ, Gregorio, *Tratado del Apocalipsi de San Juan, traducido del latín al castellano, con su explicación interlineal, por el venerable Gregorio López, Ministerio Apostólico, natural de esta Corte*, Madrid: En la imprenta de D. Benito Cano, 1789.

LOSA, Francisco, *Vida del siervo de Dios Gregorio López escrita por el Padre Losa, Cura de Almas, que fue de la Iglesia de México, que fue de la Iglesia Mayor de México, y su Compañero en la Soledad; a que se añaden los Escritos del Apocalypsi, y Tesoro de Medicina, del mismo Siervo de Dios Gregorio López, que antes andaban separados de su Vidas y se dedican Al Supremo Real Consejo de las Indias, quarta impresión*, Madrid: En la Imprenta de Juan de Aritzia, 1727.

Mishkan T'filah: A Reform Siddur, Nueva York: Central Conference of American Rabbis, 2007.

NESTLE, Eberhardt, ALAND, Kurt, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999

Opus Imperfectum ad Matthaeum, en: Patrologia Graeca, vol. 56.

ORÍGENES, *Contra Celsum*, Translated by Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

ORÍGENES, *De oratione/ On Prayer*, URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0185-0254,_Origenes,_Prayer,_EN.pdf

ORÍGENES, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di Eugenio Corsini, Torino: UTET, 1968.

ORÍGENES, *De principiis*, en: *I principi di Origene*, a cura di Manlio Simonetti, Torino; UTET, 1968.

ORÍGENES, *Homiliae XIV ad Heremiam*, en: *Patrologia Latina*, URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Homiliae_XIV_In_Jeremiam,_MLT.pdf.

PROCOPIO DE CESAREA, *De Bello Vandalico*, en: Haury, J., Wirth G. (ed.), *Procopii Caesariensis Opera Omnia*, Leipzig, 1962—1963, vol. 1: *De bello Persico, De bello Vandalico*.

SALVIANO DE MARSELLA, *De Gubernatione Dei*, en: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, tomo 1, parte 1.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica*, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Neue Folge*, vol. 1, Berlín, 1995.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *El mártir del Sacramento, San Hermenegildo: Auto historial-alegórico*, en: FERNÁNDEZ, Sergio (Prólogo), MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (notas), *Autos Sacramentales de Sor Juana Inés de la Cruz (El divino Narciso – San Hermenegildo)*, México: UNAM, 1970, pp. 115 – 211.

TEODORETO DE CIRO, *Historia Ecclesiastica*, URL: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/theodoret/eglise1.htm>.

TERTULIANO, *Adversus Praxean*, URL: http://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm.

TERTULIANO, *Adversus Hermogenem*, URL: http://www.tertullian.org/latin/adversus_hermogenem.htm.

The Racovian Catechism with notes and illustrations, translated from the Latin, to which is prefixed the Sketch of the History of Unitarianism in Polonia and the adjacent countries by Thomas Rees, F.S.A., Londres: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, Paternoster Row, 1818. Versión digitalizada: <https://archive.org/details/racoviancatechis00reesuoft> (Consultado el 7 de marzo del 2017).

TREJO, Pedro de, *Cancionero*, edición y estudio: Sergio López Mena, México: IIFL UNAM, 1996.

VICTOR DE VITA, *Historia Persecutionis Africanae Provinciae Per Geiserico et Hunirico Regibus Wandalorum*, edidit Karolus Halm // Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, vol. III, p. 1., Berlin, 1961.

VICTORINO DE POETOVIO. *Sur l'Apocalypse*, en: Sources Chrétiennes, vol. 423, Paris, 1997

Fuentes secundarias:

ABREU GÓMEZ, Ermilo, *La Vida del Venerable Gregorio López*; Prólogo del Licenciado Don Artemio de Valle-Arizpe, México: Talleres Linotipográficos "Carlos Rivadeneyra", 1925.

ALMOINA, José, *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo, 1947.

- ASÍN PALACIOS, Miguel, *El Islam Cristianizado: Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid: Edición Hiperion, 1981.
- AUNE, David E., *Revelation 6–16: Word Biblical Commentary*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BAINTON, Roland H., *Servet, el Hereje Perseguido (1511 – 1533)*, Madrid: Taurus ediciones, 1973.
- BARNES, Michel René, WILLIAMS, Daniel, (eds.), *Arianism after Arius: Essays in the Development of the Fourth-Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgo: T&T Clarik, 1993.
- BARNES, Timothy D., “The Consecration of Ulfila”, en: *Journal of Theological Studies*, 1990, núm., 41, pp. 541 – 545.
- BARON, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, 1969.
- BASSETT, Paul Meritt, “The Use of History in the Chronicon of Isidore of Seville”, en: *History and Theory*, 1976, vol. 15, núm. 3, pp. 278 – 292.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de las minorías religiosas activas en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España: Estudios sobre la historia erasmista del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- BAUCKHAM, Richard, “The List of the Tribes in Revelation 7 Again”, en: *Journal for the Study of the New Testament*, 1991, vol. 42, pp. 99 – 115.
- _____, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.

- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Cambridge: W.B. Eerdmans, 1999.
- _____, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- _____, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BENASSIE-BERLING, Marie Cecile, *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz*, México: UNAM, 1983.
- BEUCHOT, Mauricio, “Los autos de Sor Juana: tres lugares teológicos”, en: Poot Herrera, Sara (ed.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*, México: Universidad del Claustro de Sor Juana, Instituto de Investigaciones de la Cultura, 1995, pp. 355 – 392.
- BIENERT W.A. *Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, Berlin, 1978.
- BLOOMFIELD, Morton W., “Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence”, en: *Traditio*, 1957, vol. 13, pp. 249 – 311.
- BODIAN, Miriam, *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- BOGNETTI, Gian Piero, “Santa María Foris Portas de Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi”, en: G.P. Bognetti (ed.), *L'età longobarda*, Milán: Giuffré, 1966, pp. 13-673.

BOUSSET, Wilhelm, *Die Offenbarung Johannis, von der 5 Auglage an bearbeitet*, Gotinga:
Vandenhoeck & Ruprecht, 1906. URL:

<https://archive.org/details/dieoffenbarungjo00bousuoft>.

BRENNECKE, Hans Christof, *Studien zur Geschichte der Homöer: Der Osten bis zum Ende der
Homöischen Reichskirche*, Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 73, Tübingen: Mohr,
1988.

_____, “Deconstruction of the So-called Germanic Arianism”, en: Berndt,
Guido M., Steinacher, Roland (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*,
Ashgate, 2014, pp. 117 – 130.

CAMERON, Euan, *Interpreting Christian History: The Challenges of the Church’s Past*, Wiley:
Blackwell Publishing, 2008.

CHADWICK, Henry, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin,
Clement, and Origen*, Oxford - Nueva York: Oxford University Press, 1966.

COHEN, Martin A., “Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study
of Religious Life in Early Colonial Mexico”, en: Hebrew Union College Annual, 1963,
vol. 38, pp. 259 – 284.

_____, *The Martyr: Luis de Carvajal, a Secret Jew in the Sixteenth Century Mexico*,
Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.

COLLINS, Adela Yarbro, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, Missoula: Scholars Press,
1976.

- CORNEJO, Francisco Javier, “Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la *Sacra Monarquía*”, en: Boletín del Museo del Prado, t. 18, núm. 36/02, pp. 25 – 37.
- DAWSON, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992.
- DANIÉLOU, Jean, *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid: Ediciones Cristiandad, S.A., 2006.
- DE TORO VIDAL, José Miguel, “El problema de las relaciones entre romanos y visigodos: Encuentros y desencuentros en una convivencia forzada”, en: *Intus-Legere*, 2006, vol. 2, núm. 9, pp. 63 – 75.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, “Literary Aspects of the Visigothic Liturgy”, en *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. Edward James, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 61—67.
- ДОБИАШ-РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, О.А., *Культура западноевропейского Средневековья* [DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, Olga A., *La cultura del Occidente medieval*], Moscú: Casa editorial “Nauka”, 1987.
- DRAPER J. A., “The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7.1-17”, en: *Journal for the Study of the New Testament*, 1983, vol. 19, pp.133–147.
- DRECOLL, Volker Henning, “How Binitarian / Trinitarian was Eusebius?”, en: Aaron Johnson, Jeremy Schott (eds.), *Eusebius of Cesarea: tradition and innovations*, Washington DC: Center for Hellenic Studies, 2013, pp. 289-305.
- FEUILLET André, ”Le premier cavalier de l'Apocalypse”, en: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1966, vol. 57, pp. 229-259.

_____, “Les 144.000 Israelites marques d’un sceau”, en: *Novum Testamentum*, 1967, vol. 9, pp. 191–224.

FREND, Whilliam Hugh Clifford, “A note on Jews and Christians in Third-Century North Africa”, en: *Journal of Theological Studies*, 1970, vol. 21, pp. 92 – 96.

FUETER, Eduard, “Guicciardini als Historiker”, en: *Historische Zeitschrift*, 1908, vol. 100, p. 3, pp. 486-540.

GASPARRI, Stefano, “Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell’Italia longobarda e franca”, en: *Reti medievali*, 2005, vol. 6, p.2, pp. 1—56.

GENTRY Jr., Kenneth L., HAMSTRA Jr., Sam, MARVIN PATE, C., THOMAS, Robert L., *Four Views on the Book of Revelation*, Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1998.

GIESECKE, Heinz-Eberhardt, *Die Ostgermanen und die Arrianismus*, Leipzig, 1939.

GILLY, Carlos, “Erasmus, la Reforma radical y los heterodoxos radicales españoles”, en: Martínez Romero, Tomás (ed.). *Les lletres hispàniques als segles XVI, XVII i XVIII*, Castellò de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2005, pp. 225-376. Versión digitalizada: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Libros/Libro0832.pdf> (Consultado el 10 de marzo del 2017).

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, “Judíos y arrianos: El mito de un acercamiento inexistente”, en: *Sefarad*, 2004, vol. 64, pp. 27 — 74, Versión digitalizada: <http://sefarad.revistas.csic.es/index.php/sefarad/article/viewFile/508/606> (Consultado el 15 de marzo del 2017).

- GREGG, Robert C., GROH, Dennis E., *Early Arianism: A View of Salvation*, London: SCM Press, 2012.
- GRYSON Roger, *Scolies ariennes sur la Concile d'Aquilée*, Paris: Editions du Cerf, 1980.
- GWATKIN, Henry Melvill, *Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the Council of Nicea*, Cambridge: Bell, 1900.
- GWYNN, David, *Athanasius of Alexandria: bishop, theologian, ascetic, father*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GWYNN, David, *The Eusebians: the polemics of Athanasius of Alexandria and the construction of the "Arian controversy"*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HANSON, Richard C.D., *The Searching for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, Edinburgo, T&T Clark, 1988.
- HEATH, Michel J., "Renaissance Scholars and the Origins of the Turks", en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1979, vol. 43, núm. 3, pp. 453 – 471.
- HEIL, Uta, *Athanasius von Alexandria, Gegen die Heiden, Über die Menschwerdung des Wortes Gottes, Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa*, Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2008.
- _____, "The Homoians", en: Berndt, Guido M., Steinacher, Roland (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Ashgate, 2014, pp. 85 – 116.
- HEMER, Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Local Setting*, Sheffield: JSOT Press, 1986.
- HERRIN, Judith, *The Formation of Christendom*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

HILLGARTH J.N., “Popular Religion in Visigothic Spain”, en *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. Edward James, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 3-60.

JIMÉNEZ RUEDA, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, México: Imprenta universitaria, 1946.

КНАБЕ, Георгий Степанович, *Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима* [КНАБЕ, Georgiy S., *Los materiales para conferencias sobre la teoría general de la cultura y la cultura de Roma Antigua*], Moscú: Casa editorial “Indrik”, 1993.

КУЗЬМИН, Аполлон Григорьевич, *Крещение Руси* [KUZMÍN, Apollón G., *El bautismo de Rusia*], Moscú: Casas editoriales Eksmo y Algoritm, 2004.

_____, *Древнерусская цивилизация* [KUZMÍN, Apollón G., *La civilización de Rusia Antigua*], Moscú: Casa editorial Algoritm, 2013.

КОРЕЇЕК, Thomas, *The History of Neo-Arianism*, Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

КОРЬЛОВ, Ivan Aleksandrovich, «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии» (=El factor arriano en las relaciones entre Roma y periferia bárbara), en: *RSUH/RGGU bulletin*, no. 17 (118), Series Historical Studies. History/Studia Classica et Medievalia, Moscú, 2013, pp. 54-72 (en ruso con el resumen en inglés).

_____, “La teología en el espacio de la lengua: Sobre los fundamentos terminológicos de los certámenes de la fe en el África vándala”, en *Communio et Traditio: Catholic unity of Church in Early Christian Times*, Moscú: St. Tikhon’s Orthodox University Publications, 2014, pp. 135 – 143.

- KÖRNER, Christian, *Philippus Arabs: ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*, Berlin – Nueva York: Walter de Gruyter, 2002.
- LAFAYE, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopías: El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- LAMBERT, Malcolm D., *La herejía medieval: Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Versión castellana de Demetrio Castro Alfín, Madrid: Taurus Ediciones, 1986.
- LEVINE MELAMMED, Renée, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Nueva York, 1999.
- LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon, *Barbarians and Bishops*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- LIEBMANN, Seymour, *Los judíos en México y América Central: Fe, llamas, Inquisición*, México: Siglo Veintiuno editores, 1971.
- LÖHR, Winrich, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenpartei, Bonner Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd.2, Witterschlick: Wehle, 1986.
- LÖHR, Winrich, „A Sense of Tradition: The Homoiusian Church Party”, en: Michel René Barnes, Daniel H. Williams (eds.), *Arianism after Arius: essays of the development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edimburgo, 1993, pp. 81-100.
- LOTMAN, Yuri M., *La semiosfera*, vol. 2: *Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Valencia: Frónesis, Catedra Universitat de Valencia, 1998.

LUBIENECKI, Andrzej, *Poloneutychia*, edición por Alina Linda, Maria Maciejewska, Janusz Tazbir, Zdzisław Zawadzki, Warszawa-Łódź: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.

MAIMBOURG, Louis, *The History of Arianism, shewing Its Influence Upon Civil Affairs and the Causes of the Dissolution of the Roman Empire*, vol. I, Londres: Printed by W. Roberts, 1728. Versión digitalizada: <https://archive.org/details/historyofarianis01maim> (Consultado el 7 de marzo del 2017).

MAIMBOURG, Louis, *The History of Arianism, shewing Its Influence Upon Civil Affairs and the Causes of the Dissolution of the Roman Empire*, vol. II, Londres: Printed by W. Roberts on Lambeth-hill, 1729. Versión digitalizada: <https://archive.org/details/historyofarianis02maim> (Consultado el 7 de marzo del 2017).

MARKSCHIES, Christoph, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der „arianische Streit“ und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337“, en: IDEM, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, pp. 99-195.

MATHES, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México: Secretaría de relaciones exteriores, 1982.

MAYER, Alicia, *Lutero en el Paraíso: La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México: FCE, 2012.

MAYER, Harry O., Private Space as the Social Context of Arianism in Ambrose's Milan, en: *Journal of Theological Studies*, 1994, núm. 45/1, pp.72 -87.

MAYO, Luis Felipe, *“Those Who Call Themselves Jews”*: *The Church and Judaism in the Apocalypse of John*, Princeton, 2006.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I-IV, versión digitalizada: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/>.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, Barcelona: Red ediciones S.L., 2018.

MESLIN, Michel, *Les Ariens d'Occident*, *Patristica Sorbonensia*, vol. 8, Paris: Editions du Seuil, 1967.

MOREIRA, José A.G., “El pensamiento teológico de Don Vasco de Quiroga”, en: Richard, Pablo (ed.), *Raíces de la Teología Latinoamericana: Nuevos Materiales para la historia de la teología*, segunda edición, San José: Editorial Departamento EcuMénico de Investigaciones (DEI), 1987, pp.37 – 48.

NIETO, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

NILSSON, M., “The High God and the Mediator”, en: *Harvard Theological Review*, 1963, vol. 56, pp. 101-120.

OCARANZA, Fernando, *Gregorio López, el hombre celestial*, México:Ediciones Xochitl, 1944.

O'DONNELL, Laurence, *Calvin Confronts Caroli's Calumny: The 1537 Trinitarian Controversy and its Ecclesiastical and Theological Significance*. Orlando, 2008, URL:

https://dl.dropboxusercontent.com/u/152474/Papers/Calvin_Confronts_Caroli_1537_Trinitarian_Debates.pdf.

OGONOWSKI, Zbigniew, *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII wieku*, Warszawa, 1966.

ORLANDIS, José, *La conversión de Europa al Cristianismo*, Madrid: Ediciones Rialp, 1988.

PANIAGUA PÉREZ, Jesús, “Gregorio López: hagiografía de un iluminista del siglo XVI en la Nueva España”, en: MUSCO, Alessandro, PARRINO, Giovanna (eds.), *Santi, Santuari, Pellegrinaggi: Atti del seminario internazionale di studio, San Giuseppe Jato - San Cipirello, 31 agosto - 4 settembre 2011*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2014, pp.145-163.

PARRY, G.J.R., *A Protestant Vision: William Harrison and the Reformation of Elizabethan England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

PARVIS, Sara, “Was Ulfila Really a Homoian?”, en: Berndt, Guido M., Steinacher, Roland (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Ashgate, 2014, pp. 49 – 66.

PATTERSON, Charles, “Jesuit Neo-Scholasticism and Criollo Consciousness in Sor Juana’s *El Mártir del Sacramento, San Hermenegildo*”, en: *Hispania*, 2013, vol. 96, núm. 3, pp. 460 – 468.

PERELIS, Ronnie, “Blood and Spirit: Paternity, Fraternity and Religious Self-Fashioning in Luis de Carvajal’s *Spiritual Autobiography*”, en: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 23, no. 1, 2012, pp. 77-98.

POHL, Walter, “Deliberate Antiquity: The Lombards and Christianity”, en: Gyula Armstrong, Ian Wood (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout: Brepols, 2000, pp. 47 – 58.

_____, “Heresy in Secundus and Paul the Deacon”, en: Celia Chazelle, Catherine Cubitt (eds), *The Crisis of the Oikoumene: the Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout: Brepols, 2007, pp. 243 – 264.

POLLARD, T.E., “The exegesis of Scripture and the Arian Controversy”, URL: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m2534&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF>

POLLARD. T.E., “The Exegesis of John 10:30 in the Early Trinitarian Controversies”, en: *New Testament Studies*, 1956-1957, no. 3, pp. 334 – 349.

POPKIN, Richard Henry, “Marranos, New Christians and the beginnings of modern Anti-Trinitarianism”, en: Assis, Yom Tov, Kaplan, Yosef (eds.), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalén: Zalman Shazar Center for Jewish History, 1999, pp. 143-161.

PRIGENT, Pierre, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, translated from French into English by Wendy Pradels, Tubinga; Mohr Siebeck, 2004.

PRINZIVALLI, Emanuela, “L'arianesimo: la prima divisione dei Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti”, en: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI). Settimane di Studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, LI, Spoleto, 2004, vol. I, pp. 31-63.

RANOVICH, Abram Borisovich, *O раннем христианстве* [=Sobre el cristianismo primitivo], Moscú: Nauka, 1959 (en ruso).

- RATHAKARA SADANANDA, Daniel, *The Johannine Exegesis of God: An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Berlin – Nueva York, 2004.
- ROSENTHAL, Judah, “Martin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16th-Century Poland”, en: *American Academy for Jewish Research*, 1966, vol. 24, pp. 77-95.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México: Fondo de la cultura económica, 2001.
- SANTA TERESA, Domingo de, *Juan de Valdés, su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de tu tiempo*, Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1957.
- SARAIVA, Antonio José, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536 – 1765*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001.
- SCARDIGLI, Pierguiseppe, “La conversione dei Goti al cristianesimo”, en *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo*, vol. 14: *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’Alto Medioevo*, Spoleto, 1967.
- SCHLATTER, Frederic W., “The autor of the *Opus Imperfectum ad Matthaeum*”, en: *Vigiliae Christianae*, 1988, vol. 42, no. 4, pp. 364-375.
- SCHMIDT, Ludwig, *Geschichte der Wandalen*, Múnich; C.H. Beck, 1942.
- SIERRA, Justo, “Miguel Servet”, en: IDEM, *Obras completas*, vol.3: *Crítica y artículos literarios*, México: UNAM, 1977, pp. 296 – 311.
- SIMMONS, Michael Bland, *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

SIMÓN, Marcel, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135 – 425)*, Paris, 1948.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

_____, “Arianesimo latino”, en *Studi Medievali*, vol.8, fasc.11, 1967, pp.663-774.

_____, “Giovanni 14:28 nella controversia Ariana”, en P. Granfel y J.A. Jungmann (eds.), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, Münster: Aschendorff, 1970, pp. 151—161.

_____, “Note sull’ Opus Imperfectum ad Matthaëum” en *Studi Medievali*, 10, 1969, pp.1-84.

STEAD, George Christopher, “The Platonism of Arius”, en: *Journal of Theological Studies*, 1964, vol. 15, parte 1, pp. 16-31.

STOCK, Brian, *Listening to the Text: On the Uses of the Past*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

SZCZUCKI, Lech, *Faustus Socinus and his heritage*, Cracovia: Polish Academy of Arts and Sciences, 2005.

TAVO, Felise, *Woman, Mother and Bride: An Exegetical Investigation Into the “Ecclesial” Notions of the Apocalypse*, Lovaina: Peeters, 2007.

THOMPSON, Edward A., “Christianity and the Northern Barbarians”, en: Momigliano, Arnaldo (ed.). *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

- TORO, Alfonso, *La Familia Carvajal: Estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, vol.1—2, México: Editorial Patria, 1944.
- TORRENTS, José Montserrat, *La Sinagoga Cristiana*, Barcelona: Muchnik Editores, 1989.
- UCHMANY, Eva Alexandra, *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580–1606*, México: Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- UREÑA Y SMENJAUD, Rafael de, *La legislación gótico-hispana*, Madrid: Edición de Carlos Petit, 1905.
- VALLE-ARIZPE, Artemio de, *Gregorio López, hijo de Felipe II: Su vida y muerte en México*, México: Compañía General de Ediciones, S.A., 1957.
- VIELHAUER, Philipp, *Historia de la literatura cristiana primitiva: Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- VILLAVERDE VEGA Noe, “Les villes épiscopales en Tingitane (V-e – VII-e siècles)”, en: Khanoussi, Mustafa (ed.), *Actes du VIII-e Colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie de l’Afrique du Nord (1er colloque International sur l’Histoire et l’Archéologie du Maghreb), Tabarka (Tunisie), 8—13 Mai 2000*, Tunes, 2003, pp. 229—237.
- WACHTEL, Nathan, “Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century”, en: BERNARDINI, Paolo y FIERING, Norman (eds.), *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800*, New York: Berghahn Books, 2001, pp. 149–171.

- WILBUR, Earl Morse, *A History of Unitarianism*, vol. I: *Socinianism and its Antecedents*, Cambridge (Mass.), 1977. Versión digitalizada: <http://www.sksm.edu/wp-content/uploads/2014/04/historyunitarianism1.pdf> (consultado el 10 de marzo del 2017).
- WILES, Maurice, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*. Oxford: Clarendon press, 1996.
- WILLIAMS, George Huntston, *La Reforma radical*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WILLIAMS, Rowan D., “The Quest for the Historical Thalia”, en: *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia, 1985.
- _____, *Arius: Heresy and Tradition*, London: Darton, Longmann and Todd, 1987.
- WOLFRAM, Herwig, *Los godos y su historia*, Madrid, Acento Ediciones, 2002.
- WORLEY Jr., Robert D., “La politización de la religión expuesta por Sor Juana Inés de la Cruz en el auto titulado El Mártir del sacramento, San Hermenegildo”, en: *Bulletin of the Comediantes*, 2011, vol. 63, núm. 1, pp. 105 – 120.