

situación son los diferentes contextos sociolingüísticos, históricos y de políticas lingüísticas que se han aplicado en los distintos países.

Finalmente, quiero resaltar una diferencia que me parece interesante en el libro: el número de lenguas estudiadas. *El español en América* muestra la descripción del contacto lingüístico en países como Colombia, en los que la diversidad lingüística se divide en ocho regiones, y de éstas, aunque sea muy brevemente, se trata de presentar los préstamos e interferencias de por lo menos una de las lenguas pertenecientes a las áreas mencionadas. Si bien la mayoría de los datos se basan en la recopilación de investigaciones pasadas –sólo muy pocos son producto de entrevistas semidirigidas, de 45 minutos, a indígenas con diferentes grados de bilingüismo–, el trabajo muestra que hay una extensa variedad de estudios relacionados con situaciones de bilingüismo en esa parte del continente. De forma contraria, en el caso de México, aunque el país se divide en tres zonas en las que se pueden concentrar las lenguas indígenas –a saber: norte, centro y sur–, sólo se representa el contacto del español con el náhuatl, para el centro, y con el maya yucateco, para el sur, lo que evidencia la necesidad de trabajos relacionados con el contacto lingüístico entre el español y las distintas lenguas indígenas de nuestro país.

NADIEZDHA TORRES SÁNCHEZ  
El Colegio de México

IGNACIO ARELLANO y MARC VITSE (coords.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro: el sabio y el santo*. Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, Pamplona-Madrid-Frankfurt/M., 2007; 502 pp. (*Biblioteca Áurea Hispánica*, 39).

Los trabajos que presentan Ignacio Arellano y Marc Vitse son el fruto de seminarios hechos en la Casa de Velázquez en Madrid en donde se examinaron cuatro modelos de vida en la España áurea. En un primer volumen, publicado en esta misma colección en 2004, se estudió al “noble” y al “trabajador”; allí, en las líneas que sirven de Presentación, los coordinadores advertían que quisieron “cruzar” las perspectivas de diferentes especialidades humanísticas, “contemplar” hechos y documentos desde los Reyes Católicos hasta el final del período de los Austrias y “trabajar” con textos ficcionales y no ficcionales, obras escritas, gráficas e iconográficas (p. 8).

El volumen del que se ocupa esta reseña estudia el modelo del “sabio” y del “santo” y, desafortunadamente, no tiene si quiera una línea de introducción o prólogo. Arellano y Vitse podrían haber señalado algunos de los criterios que rigieron la compilación o tratado

asuntos mucho más significativos como la idea de “modelo” que seguramente estaba en la base de los seminarios de Madrid y en la selección y ordenación del volumen. Puede alegarse que los artículos se sostienen por sí solos, pero, de cualquier manera, las más de quinientas páginas impresas bajo los nombres de Arellano y Vitse merecían de ellos un comentario que hiciera las veces de preámbulo.

*Modelos de vida en la España del Siglo de Oro* (en la cubierta dice “Tomo II”, en los interiores dice “Volumen II”) reúne once artículos sobre el sabio y nueve artículos sobre el santo; si bien los planteamientos iniciales de estos trabajos son todos muy interesantes, el resultado final es muy desigual.

Comienza el volumen con un trabajo de Christoph Strosetzki que, con base en *El licenciado Vidriera*, se plantea si es posible pensar en “una curiosidad rechazada en la Edad Media y legitimada a principios de la Edad Moderna” (p. 11). Strosetzki propone un resumen de la obra de Cervantes y una comparación de ésta con la *Segunda parte del Lazarillo*, en seguida plantea una “visión de conjunto sobre los aspectos sistemáticamente diferentes de la curiosidad en filósofos, teólogos y humanistas” (p. 21), para concluir que la curiosidad no estaba completamente legitimada al comenzar la Edad Moderna ni era completamente ilegítima antes de ella.

Tenemos luego un trabajo de André Gallego que se ocupa de Juan Lorenzo Palmireno y analiza, por medio de *El estudioso de la aldea* (1568) y *El estudioso cortesano* (1573), “el modelo de sabiduría propuesto a los estudiosos en las aulas de gramática” (p. 31). En ese modelo lo primero es salvar el alma, luego, ser buen improvisador en latín y, finalmente, ser capaz de superar la “bobedad” que impide a algunos sacar provecho de los estudios hechos en las aulas.

Viene después un artículo de Marina Mestre Zaragoza donde se contraponen las figuras de Sócrates y Homero, según las presentan Juan Luis Vives y Alonso López Pinciano. Para Vives, Sócrates es “ejemplo absoluto de la fuerza de la razón humana que el pecado no destruyó por completo” (p. 53) y fue capaz de vislumbrar “que la verdadera sabiduría viene de Dios” (p. 54). Para el Pinciano, la superioridad de Homero (construida con base en una lectura cristiana de la *Poética* de Aristóteles) está asociada a la moralidad de la poesía, “a la eficacia de un lenguaje dirigido a las pasiones, capaz de moverlas de manera que, por su propia fuerza, vuelvan por ellas mismas, al lugar que les corresponde: bajo el yugo de la razón” (p. 67).

Javier San José Lera estudia al biblista como uno de los perfiles del sabio cristiano. Según San José Lera, el mero hecho de que un humanista aprenda las lenguas antiguas y oriente su aprendizaje a la edición e interpretación de textos bíblicos, no hace de él un humanista cristiano: éstos, además, “retornan a las fuentes y encuentran en la relectura de San Agustín los argumentos de la tradición para

justificar sus novedades hermenéuticas, que quieren más científicas, más modernas, casi más racionalistas, por menos dogmáticas, pero que no son nuevas, sino *renacidas* y aplicadas sin prejuicio” (p. 87).

El siguiente trabajo oscila entre la presentación de la imagen del historiador y la imagen de la Historia. Si bien los dos temas son muy interesantes, lo cierto es que el autor discurre sin matizar lo suficiente al señalar, por ejemplo, que la Historia del siglo XVI es menos la “magistra vitae” de Cicerón y mucho más la “ancilla scientiae politicae” de Maquiavelo (p. 92), que la profesionalización del historiador está unida al “resurgimiento generalizado del sentimiento nacional” (p. 97) o que “La Historia es un asunto de Estado, y como tal se controla, se dirige, se supervisa” (p. 105).

En seguida, tenemos un muy interesante artículo que comenta la imagen del caracol como representación emblemática del hombre sabio. El caracol es metáfora de quien se basta a sí mismo, lleva sus bienes consigo y vive en la soledad propia del recogimiento (p. 120). El artículo rastrea la imagen entre los antiguos y en la literatura emblemática, por ejemplo, en la *Hecatongraphie* de Gilles Corrozet, el *Picta Poesis* de Barthélémy Aneau, *El arte de la prudencia*, de Gracián, los *Emblemas morales*, de Covarrubias, los *Emblemas morales*, de Juan de Horozco, los *Emblemata*, de Alciato, etc. Tan amplia y cuidada documentación convierte en perorata las últimas páginas dedicadas a Diego de Covarrubias, el tío de dos de los autores estudiados.

La emblemática también es objeto de análisis en el trabajo de Sagrario López Poza, pero inclinada ahora al estudio del concepto neoestoico de “sabio”. Después de un cuidado balance de la presencia e influencia de las ideas estoicas, López se centra en el *Theatro moral* de Vaenius [Otto van Veen] y analiza “algunas imágenes que ilustran las enseñanzas destinadas a los proficientes aspirantes a sabios, o que reflejan al sabio en plena posesión de algunas de las virtudes que lo caracterizan” (p. 154). López muestra que emblemas sobre la amistad, la austeridad, la virtud del justo medio, la vida en el campo, la paciencia eran usados porque se aspiraba a “mejorar la sociedad mediante una sólida formación intelectual y moral de los gobernantes” (p. 164).

Elena Cantarino presenta un trabajo muy puntual sobre “el sabio graciano” tomando como guía “una serie de fases que se corresponden con las tres jornadas de la vida de un discreto” (p. 196): el saber estático o la sabiduría de la lectura, el saber dinámico o la sabiduría por la experiencia y el saber contemplativo o la sabiduría por la reflexión. Lo bueno, si breve, dos veces bueno.

El artículo de Victoriano Roncero habla de Francisco de Quevedo en la doble faceta de escritor y humanista. Estamos aquí frente a un Quevedo que domina el latín, conoce el griego y maneja algo de hebreo; un autor que se sabe seguidor de una concepción del “huma-

nismo dirigido a extraer enseñanzas del pasado” para ponerlas al servicio de la comunidad y que en su renuencia a “rescatar por mero prurito filológico los textos de escritores clásicos” (p. 215), termina planteando abiertamente “la superioridad española sobre la Antigüedad clásica” (p. 228).

El siguiente trabajo se ocupa de las representaciones teatrales del sabio y la sabiduría. Más que analizar el problema por la carga ideológica específica, se analiza “la construcción visual y verbal que es contemplada y escuchada por una amplia colectividad de espectadores” (p. 233) y, sobre esa base, se ocupa primero del personaje del sabio como tipo humano y luego de la sabiduría como personificación alegórica. Quizá por efectos del corpus calderoniano analizado, la autora concluye, entre otras cosas, que “se observa, en ese mundo de personajes sabios teatrales, una importante presencia femenina, tanto en el ámbito concreto y humano como alegórico; una presencia femenina mucho más rica de lo que se puede esperar en el mundo sabio e intelectual real del Siglo de Oro” (p. 249).

Fernando Rodríguez de la Flor estudia la memoria artificial del hombre de letras barroco. Primero discute la noción de sabio, examen que a estas alturas del volumen se agradece por cuanto es quizá el único de estos estudios en advertir que los editores al hablar de “sabio” proponen una categoría “un poco aviesamente” (p. 257). Rodríguez considera que debería hablarse más bien de letrado, de la memoria construida y de unos barrocos que consideraban el espíritu como algo vacío susceptible de ser llenado, con lo cual “un hombre de saber en el sentido profano era entonces, sobre todo, quien se ponía en este camino, y se abría a esta disposición de llenarse o, incluso, dicho desde la óptica paulina del menosprecio del saber, de «hincharse» de informaciones ordenadas y prestas a ser evacuadas” (p. 263).

La segunda parte del volumen que coordinan Arellano y Vitse se dedica a estudiar al santo como modelo de vida en la España del Siglo de Oro. Tampoco aquí tenemos una línea que nos diga algo para introducir los nueve artículos que leeremos.

Comenzamos con un trabajo de José Aragüés Aldaz llamado “Fronteras de la imitación hagiográfica (I)”. Lo publicado es parte de un trabajo más amplio que no viene al caso comentar. Bajo el subtítulo “una retórica de la diferencia”, Aragüés propone, entre otras cosas, que “la idea de imitación moral tan sólo podía sustentarse en un doble juego entre la « semejanza » y la « diferencia », en un tenso equilibrio entre la posibilidad de emulación de los actos de virtud pasados y el reconocimiento de toda la distancia que separa la vida del lector y la experiencia sagrada de aquellos santos, apóstoles, mártires y confesores...” (p. 277).

Augustin Redondo presenta al jesuita Francisco Javier como “nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista”. El autor

muestra la manera en que Javier está asociado con Ignacio de Loyola, pero “ni el uno ni el otro han podido suscitar directamente ningún culto popular en los territorios españoles, que hubiera conducido a un proceso de canonización. Además, ambos son intelectuales, muy lejanos de esos frailecillos incultos, de simplicidad primitiva, pero de caridad ardiente...” (p. 305). Si bien Francisco Javier nació en Navarra, lo cierto es que su apostolado estuvo más ligado a la corona de Portugal, su actividad misionera se desarrolló principalmente en India y Japón y la lenta aceptación de su nombre está asociada a la difusión en España de textos hagiográficos, algunas relaciones de milagros, la proliferación de estampas y medallitas y la celebración de su nombre en colegios y parroquias regentadas por jesuitas.

Viene luego un trabajo de Jesús Menéndez Peláez sobre “El santo como modelo en el teatro jesuítico del Siglo de Oro” (p. 327). Tras estudiar los fundamentos teológicos de la comedia hagiográfica y la relación entre la espiritualidad ignaciana y el teatro hagiográfico jesuítico, Menéndez propone algunos argumentos para una tipología del santo jesuita en la comedia entre los que se destaca la verosimilitud histórica, la imagen de fortaleza del santo, la renuncia al estatus social de la familia, la firmeza de la fe, la eficacia en la consecución de la gracia divina y la imagen de misionero. Un reparo que podría hacerse a este trabajo está en el escaso análisis de textos teatrales, que en unos casos sólo son aludidos y en otros resumidos.

María Cruz de Carlos estudia “la muerte de los santos y las reliquias en la pintura española del siglo XVII” y sostiene que frente a la visión terrible de la muerte, común en los Siglos de Oro, había también una imagen de la muerte mucho más amable asociada con la figura de los santos para quienes la muerte era “la culminación de una vida ejemplar tras la cual se obtendría el merecido premio a toda una vida de renuncia al mundo” (p. 349). Según esta muy original propuesta, la representación amable de la muerte no era sólo un asunto de presentar un modelo, sino que “es muy posible que se contemplaran como evocaciones reales de los cuerpos de los santos, con los mismos poderes y efectos beneficiosos que los restos materiales [reliquias] de los bienaventurados” (p. 365).

En seguida, tenemos un trabajo de Jean Croizat-Viallet que propone, a partir de un valioso corpus documental sobre san Juan de Dios, “una reflexión sobre la evolución del modelo de santidad en el Siglo de Oro” (p. 376). Se evalúa primero el problema de la vocación como producto de la pregunta por el camino que se elegirá en la vida (*Quod vitae sectabor iter?*), que conduce primero a una búsqueda espiritual y luego a la vida religiosa. En la segunda parte se estudia la fe puesta a prueba en el mundo y la relación entre fe y obras de misericordia. Finalmente, se presenta la imagen de un santo que es menos un taumaturgo y más un mediador. Vemos como conclusión que en

las *Vidas* de este santo áureo aparecen menos virtudes heroicas y más acciones asociadas al cumplimiento de los deberes de misericordia.

Antonio Cea Gutiérrez escribe sobre Teresa de Ávila y su interés por las imágenes. Si bien es un muy interesante artículo, resulta un poco pesado por las numerosas divisiones y subdivisiones, porque segmenta el problema a veces innecesariamente y porque no logra una visión de conjunto. Más allá del asunto formal, estamos frente a una muy detallada lectura que se ocupa, por ejemplo, de las imágenes religiosas que cita la santa en su vida, de los devotos enamorados de imágenes, de las imágenes con actitudes y respuestas humanizadas, de la relación entre santuarios e imágenes, de santa Teresa y el uso y necesidad de estampas y de la casuística iconográfica relacionada con el diablo.

El siguiente trabajo estudia la dramatización de la ejemplaridad hagiográfica femenina con énfasis en “la representación de facetas conectadas con el ámbito de la autoridad y el control de la palabra –hablada, predicada, revelada, escrita– y la legitimación del discurso profético y sermonístico” (p. 440). El artículo muestra de qué manera Tirso de Molina en la comedia *La santa Juana* usó el *Libro de Conorte* escrito por la monja Juana de la Cruz (1481-1534) con el propósito de poner en escena las estrategias empleadas por la monja para legitimar la autoridad de las revelaciones que ésta incluía en su libro. Hagiografía, texto teatral y contexto quedan muy bien integrados en un artículo en el que, sin embargo, un más cuidado análisis del sistema de didascalias habría ofrecido mayores y mejores resultados.

Viene luego un artículo que estudia las *Epístolas del glorioso doctor San Jerónimo* traducidas por Juan de Molina (Valencia, 1515). Según la autora, mientras Jerónimo hace un encomio de la vida consagrada, el traductor quiere dirigirse a todos los estados de vida. Esa diferencia acotada por Pauline Renoux hace que el artículo responda a dos preguntas: “¿cómo se superponen y contrastan los dos planos, los temas desarrollados por Jerónimo y el proyecto editorial del traductor Juan de Molina?, y, tomando en cuenta la lectura propuesta por Molina, ¿se puede considerar esta edición como un paso más en el reconocimiento del estado laico y la definición de un camino de santificación específico para los laicos?” (p. 460).

El último artículo estudia el retrato en las comedias de santas vírgenes y mártires del siglo XVII. Con base en el análisis de *Cegar para ver mejor* (1660) de Ambrosio de Arce y *Santa Olalla de Mérida* (1665) de Francisco González de Bustos, Célile Vincent-Cassy estudia primero el “retrato de la hermosura” en donde explica cómo “el objetivo de estas comedias es hacer del retrato profano un retrato divino, una copia de lo invisible” (p. 488). Se ocupa luego del “retrato a la palabra” en donde la comedia hace una transformación a lo divino de un motivo profano, de suerte que “la «rosa con espinas», mujer

bella y desdenosa en el lenguaje amoroso profano, [se transforma] en una expresión con sentido crístico, que significa la sangre del martirio” (p. 490). Finalmente, se estudia el “retrato de Dios” que puede aludir a la representación de la virtud o del martirio como muestras de la manera en que se camina a la perfección. La autora concluye que estas comedias son “una «narrativización» de una pintura, que se revela progresivamente, como pasando de imagen muerta a imagen viva por la impresión de los caracteres de Cristo en el retrato de la santa” (p. 501).

Los artículos reunidos en este grueso volumen son una contribución importante para los estudios sobre los Siglos de Oro; todos ellos ofrecen nuevos elementos de juicio que permiten hacer balances ponderados sobre la valoración crítica que “sabios” y “santos” han recibido, ayudan a profundizar en la comprensión de dos estamentos fundamentales del período áureo y son contribuciones muy originales y claves para los estudios sobre historia cultural, la historia de las ideas, la literatura y los estudios teatrales.

HUGO HERNÁN RAMÍREZ  
Universidad de los Andes

JOSÉ MARÍA FERRI COLL, *Los tumultos del alma. De la expresión melancólica en la poesía española del Siglo de Oro*. Edicions Alfons el Magnànim-Diputació de València, València, 2006; 191 pp.

Cada fin de siglo parece ocasión propicia para hablar de la melancolía. A sólo tres años del cambio de centuria, en 1997, apareció *Cervantes y la melancolía. Ensayos sobre el tono y la actitud cervantinos* de Javier García Gibert. En una reseña a ese libro, publicada el mismo año, se señala la abundancia de estudios sobre la melancolía que había en ese momento: “este último decenio se saturó de estudios sobre la melancolía en general; no es extraño entonces que algo toque a Cervantes” (M.E. Venier, *NRFH*, 48, pp. 146-148). Casi una década después, en 2006, José María Ferri Coll se sumó a este fervor por la melancolía con *Los tumultos del alma*.

Ferri Coll abre su estudio con una cita del escritor húngaro Lászlo Földenyi: “la historia de la melancolía es también la historia interminable del intento de precisar el concepto”; idea que estructura los primeros tres capítulos, “Los tumultos del alma”, “La chispa de la curiosidad” y “El Renacimiento de la melancolía: el patrón médico”, donde hace recuento de las distintas perspectivas desde las cuales se ha intentado “precisar el concepto melancolía”. “Los tumultos del