



HAL
open science

Todo es cuestión de estilo: verdad y violencia en la obra espiritual del franciscano Luis de Maluenda

Fabrice Quero

► **To cite this version:**

Fabrice Quero. Todo es cuestión de estilo: verdad y violencia en la obra espiritual del franciscano Luis de Maluenda. José Luis Ocasar Ariza, Consolación Baranda Leturio. Duelos textuales en tiempos de reforma, 23, Presses universitaires du Midi, pp.45-63, 2020, Anejos de Criticón, 78-2-8107-0661-7. 10.4000/books.pumi.14578 . hal-04477239

HAL Id: hal-04477239

<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04477239v1>

Submitted on 26 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Todo es cuestión de estilo: verdad y violencia en la obra espiritual del franciscano Luis de Maluenda

Fabrice Quero

Univ Paul Valéry Montpellier 3, LLACS EA 4582, F34000, Montpellier, France

1. LITERATURA Y ESPIRITUALIDAD

El marbete *literatura espiritual* designa un espacio bastante restringido en la producción literaria del siglo XVI. En efecto, los criterios de delimitación asumidos por gran parte de la crítica han contribuido a canonizar, de forma un tanto arbitraria o inconsciente, a un puñado de autores y un número sumamente reducido de textos. Como bien se sabe, los místicos y su poesía así como algunos prosistas han emergido a la superficie de un maremágnum de obras religiosas *lato sensu* por condicionantes entre los que destacan las vivencias o personalidad del autor, la originalidad temática y doctrinal –a veces rayana en lo que se pudo calificar entonces como heterodoxo– de su obra o, fundamentalmente, la belleza de su estilo de la propia, con todas las complicaciones que suelen acompañar cualquier juicio estético. Semejante planteamiento, polarizado alrededor de unos hápax cuyo atractivo nunca se ha desmentido, ha tenido como consecuencia el relegar a unos limbos literarios o, peor aún, a un purgatorio eterno, a una gran cantidad de autores, de textos o incluso de subgéneros¹. Es más, ha frenado la configuración de una metodología y la elaboración de instrumentos adaptados para abordar, sin prejuicios, este ingente campo de la producción escrita de la época.

En el caso de la literatura espiritual escrita bajo el reinado de Carlos V, quedan potenciadas además unas consideraciones ideológicas que no tendrían por qué incidir en la valoración literaria de un texto pero que de hecho orientan la lectura de manera considerable. Me refiero, ante todo, a la propensión, legítima dentro de ciertos límites, a reconocer en las obras de los erasmistas no sólo el horizonte intelectual y espiritual de la época sino también un ideal estético. Sería absurdo regatear la calidad o la influencia dentro de la historia del pensamiento de las

¹ Lo comprueba, entre otros, Armando Pego Puigbó (2004) a propósito de los tratados de oración en la España del Quinientos. En las páginas introductorias a su estudio, propone desplazar el tradicional centro de gravedad de la producción religiosa desde lo estrictamente espiritual hacia una zona fronteriza con lo literario –y en particular con el mundo de la ficción en prosa–, para ir en busca de los condicionantes poéticos y estilísticos de los tratados de oración. Como recuerda Pego Puigbó, desde un punto de vista formal y discursivo, los vínculos entre poesía mística y sistema lírico no dejan lugar a dudas. En cuanto a la prosa espiritual, quedan todavía por investigar los condicionantes externos de su escritura. De ahí que pueda afirmar que «una de las grandes ventajas de haber desplazado a un lugar secundario las distinciones teológicas consiste en haber redoblado el interés por el lugar que ocupan las obras en prosa de tipo espiritual en el debate poético renacentista sobre el sistema de géneros, las cuales presentan así paralelismos con gran parte de las obras en prosa del siglo XVI que no encajan en las categorías tradicionales, como pueden ser tanto los tratados mitológicos como los libros de viajes, las facecias, las misceláneas, etcétera.» (Pego Puigbó, 2004, p. 12).

obras humanísticas, máxime en un periodo de profundas mutaciones como el siglo XVI. Pero no por eso debemos dejar de ser conscientes de que nuestra sensibilidad de hombres del siglo XXI sigue llevando huellas de la labor de autopromoción llevada a cabo por los mismos humanistas y cuyo correlato es la denigración de gran parte de la producción de la época². En su diálogo con Marcel Bataillon a propósito de *Erasmus y España*, Eugenio Asensio advertía del carácter «elitista y minoritario» del erasmismo y del oportunismo de algunos de sus representantes, incluso a nivel doctrinal. Llamaba la atención del lector, por otra parte, sobre la importancia del recogimiento franciscano como respuesta a las interrogaciones espirituales del tiempo (Asensio 1952, 39). Semejante reajuste a nivel espiritual no ha perdido nada de su validez y constituye una invitación suplementaria a reconsiderar lo que se esconde tras la categoría de literatura espiritual en dicha época.

Acaso no sea ninguna casualidad que entre los textos espirituales en lengua vernácula del primer siglo XVI, los tratados de Luis de Maluenda permanezcan entre los más expuestos a los efectos perversos que se derivan de este planteamiento general. La personalidad fuera de lo común de ese franciscano observante y su obra igual de extravagante habían llamado la atención del mismo Eugenio Asensio (1975), primero, y de Manuel de Castro y Castro (1980) luego. Casi al mismo tiempo que las publicaciones pioneras de esos dos estudiosos, Miguel Avilés Fernández (1974) consagraba una tesis doctoral al estudio de la doctrina de Maluenda, prestando escasa atención a los aspectos estilísticos del corpus entonces conocido³, con la excepción notable de una sección consagrada a la paremiología⁴. Es cierto que la prosa de Maluenda no tiene el atractivo de la novedad ni la originalidad absoluta de las obras maestras. Pero la lectura de sus tratados, o incluso de unas cuantas páginas de su abrumadora obra, basta para convencer de que algo en ella la singulariza y de que su autor, con presencia fuerte (Quero 2016), es el elemento fundamental de instauración de la discursividad⁵. Sus principales características parecen provenir de la adaptación de las principales técnicas de la oratoria sagrada a la prosa tratadística. Desde un punto de vista retórico, esta prosa en la que se percibe

² Ello repercute directamente en el estatuto ambivalente del texto literario, tal como recuerda Terence Cave: «Un texte littéraire est, par définition, un objet culturel portant des signes de sa provenance. En conséquence, toute étude littéraire est obligatoirement historique et anthropologique. Il est vrai que l'on peut feindre de considérer tel ou tel objet littéraire sous son aspect transcendant, transhistorique, ou simplement comme un 'objet d'art' dont l'unique fonction serait d'ornier le salon ou l'esprit de celui qui le possède. Mais cette suppression de sa valeur historique n'est qu'apparente ; du moins, elle n'est jamais complète. La valeur esthétique et économique d'un objet d'art dépend toujours de sa provenance, et de l'idée que l'on s'en fait, même si cette idée est erronée ou imaginaire.» (Cave, 1999, p. 11)

³ El descubrimiento de *Leche de la fe del príncipe cristiano* por Asensio se produjo al año siguiente de la defensa de dicha tesis.

⁴ Sobre este aspecto, véase también Quero 2013.

⁵ Esta función es una de las que destaca Foucault (2001, 811) dentro de su reflexión sobre la noción de autor, básicamente concebida como «*fonction variable et complexe du discours*».

todavía la impronta de un *ars concionandi* medieval en vías de adaptación, hace pensar a menudo en los tratados de Francisco de Osuna y a veces en ciertas páginas de Antonio de Guevara (López Grigera, 1994), más allá de la deuda que el predicador y cronista imperial había contraído con los oradores sacros franciscanos y dominicos (Blanco, 2016, pp. 49-50). La aclimatación de una estructura homilética al espacio textual del tratado es palmaria en los capítulos de *Leche de la fe* que se inspiran en el esquema típico del sermón, que adapta a los objetivos de su propio discurso. Se componen, de manera inexorable, de tres secciones –glosa libre de un pasaje bíblico y abierta sobre la actualidad histórica, exposición de un milagro de Cristo y presentación de un precursor del Anticristo portadora de una enseñanza moral– que remiten a lo que observó Gilson en los sermones del franciscano francés Michel Menot y que haría las delicias de la sátira erasmiana (Chomarat, 1981, 2, pp. 1071-1080). Del primer tratado de 1532 hasta este último, la prosa destaca por una sintaxis acumulativa y una saturación metafórica y alegórica que abogan también por un más o menos lejano origen homilético. He aquí unas líneas representativas de dicha prosa, sacadas de *Vergel de virginidad*, en las que el franciscano sale en defensa, como deja suponer el título del tratado, de las vidas consagradas:

Y porque no se sientan desto los señores casados y apelen para Lutero, que vistiéndose ellos de sedas y brocados los viste aquí la pluma de ropas de paño, antes que ellos apelen para Lutero, les atapemos y les cosamos las bocas con la verdad del evangelio en el qual el redemptor pone tres frutos: uno, fruto de treynta, otro de sesenta, otro de ciento, según dize san Matheo. Porque por el fruto de treynta representa el estado de los casados, santo y bueno, y por el fructo de sesenta el estado de continencia vidual, que es mejor estado, y por el fruto de ciento el estado virginal, que es muy mejor estado según dizen los sanctos doctores, a los quales han de creer más los que quieren ser cristianos que a los nuevos doctores y Lutero y de [*sic*]sus favorecedores públicos o secretos. Paresce que favores tan grandes del estado virginal que se publican en estos papeles son tiros para desfavorescer y derrocar el estado de los casados para que ninguno se case. Aun no sería poca christiandad que la pluma deste pecador gastase aquí palabras sangrientas y lastimeras de lástima de los daños que los javalines y cevones de los herejes de Alemaña – que ni miento en dezir esto ni me arrepiento– han hecho destruyendo con sus pláticas, y escripturas, y obras, el vergel y viña moscatel de la virginidad plantada con las manos sagradas del redemptor y de sus apóstolos, persuadiendo a los vírgines que se casen. Y cada día hazen que, si assí va de aquí adelante, la Yglesia, como ya en estos tristes tiempos por las ponçoñas de los herejes de Alemaña sembradas, que no haya frayle ni monja virgen sino que todos se casen, presto se cumplirá el tiempo del Anticristo y la fin del mundo quando todo el cuydado será que todos se casen como en el tiempo que vino el diluvio

según dize el redemptor por san Lucas. (Maluenda 1539, capítulo XVIII, s. n.)

Esas valoraciones literarias de la prosa de Maluenda son inseparables de la vehemencia de ciertos pasajes y la radicalidad de sus propuestas concretas para preservar la ortodoxia y la tradición cristiana. Defensor hasta peligrosos extremos de una doctrina tradicional firmemente apoyada en el magisterio eclesiástico, vapulea Maluenda las novedades espirituales de alumbrados, luteranos y todo tipo de herejes de menor envidia, sin dejar de observar, con insistencia en *Excelencias de la fe*, que no se pueden desvincular de una perversa y engañadora retórica cultivada por humanistas. Ante semejante discurso, sobran pues las razones para considerarlo como destinatario, dentro de una larga caterva de frailes, de la *Apologia ad monachos hispanos* erasmiana. Si fueran necesarias más pruebas de ello, se podrían aducir las relaciones personales que mantuvo con algunos personajes que habían sido invitados a participar en la conferencia celebrada en Valladolid a instancias de Alfonso Manrique en la primavera de 1527, los cuales no eran precisamente filoerasmistas⁶.

Así las cosas, se impone el postulado de que el opulento y saturado –truculento a menudo– estilo que reviste el discurso de Maluenda en los centenares de folios de sus tratados es el brazo armado de su doctrina incuestionable e inmutable. Tal cual, esta afirmación puede parecer ingenua pero se justifica por la relación dialéctica y agónica que mantiene de manera frontal el discurso del franciscano con las propuestas innovadoras de alumbrados, erasmistas, luteranos y maestros de retórica, es decir humanistas de manera general. Más difícil de dilucidar es si se trata de un gesto de agresión o de una táctica defensiva. Inseparables son, en realidad, ambas posturas. Se dan también, con un significado diferente, entre los humanistas que aspiran a la renovación y a la purificación de la religión cristiana mediante la restauración de la *latinitas*. Al denunciar a los monjes como responsables de la degradación del panorama espiritual e intelectual de la época, los humanistas incluyen también un componente agónico en una parte de su discurso. Como bien se ve, todo ello es cuestión de estrategia discursiva y depende del bagaje retórico de cada uno y de su habilidad a la hora de movilizarlo. Tal comprobación invita a ir en busca de los elementos en torno a los cuales cristalizan un gesto estético y una postura espiritual, enfrentada a otra es cierto, pero con motivaciones internas y propias también.

Preocupados por la pureza de la lengua latina o vernácula y por la elegancia del estilo, cualidades imprescindibles para preparar la renovación de la vida cristiana y que consideraban

⁶ Para estos dos personajes que son destinatarios de sendas dedicatorias en *Excelencias de la fe*, véase más abajo. Sobre la reunión de Valladolid y la respuesta erasmiana, siguen siendo valiosos Bataillon 1966, pp. 274-276, y Avilés Fernández 1980.

como privativas, los humanistas menospreciaban tanto el discurso de sus adversarios como el estilo del que hacían alarde los mismos. En la *Lingua*, tratado y panfleto a la vez (Canonica, 2015, p. 4), Erasmo prolonga en varias ocasiones el «*monachatus non est pietas*» del *Enchiridión* señalando la parlería como plasmación literaria de la depravación moral de los monjes.

Los que se llaman predicadores muchas veces en lugar de predicar la sagrada escriptura predicán males ajenos, y a las vezes falsos pecados. Los que se llaman de la observancia, sería bien que fuesen observantes en su lengua pues, si es desenfrenada, causa que sea vana la religión. (Pérez de Chinchón, 1975, p. 130)

En realidad, el pasaje queda suavizado en la traducción española de finales de los años 1520, conforme a lo que anuncia el autor en su prólogo⁷. Bernardo Pérez de Chinchón omite la ilustración de las palabras precedentes que hace correr Erasmo a cargo de un franciscano al que presenta distraendo a su prójimo del camino de la salvación, para mayor inri, cuando cumple los requisitos de su misión como religioso. Los frailes que pululan en la corte y que no se dedican a la actividad pastoral quedan tachados del mismo vicio: «Los de palacio y los frayles, teniendo en todas las cosas vida tan diferente, conciertan empero en la parlería de la lengua, y no es otra la causa sino que así los unos como los otros biven ociosos.» (Pérez de Chinchón, 1975, p. 162). Para un erasmista convencido como Juan Maldonado, los oradores sagrados de su tiempo estaban «tan alejados de ellos de [Jerónimo, Ambrosio o Agustín], en palabras y espíritu, como apenas lo pueda estar más un cuervo de un ruiseñor.» (Maldonado, 1980, p. 184)

Una vez más, del discurso de Erasmo, de su traductor y admiradores, se deducen tanto la condena inapelable del comportamiento de los monjes como la inanidad de sus obras y de su estilo. Enfocar el estudio de una obra como la de Maluenda solo desde una perspectiva de historia de la espiritualidad conlleva, pues, el riesgo de desatender un aspecto fundamental de la oposición entre los humanistas en general, y los erasmistas en particular en el caso español, y unos monjes que encarnaban la hipocresía religiosa y la barbarie lingüística y estilística. Para restituir al enfrentamiento su verdadera dimensión y la diversidad de sus términos, es necesario buscar un equilibrio metodológico portador de una renovación epistemológica al movilizar, en el estudio de las producciones ajenas y opuestas al espíritu de los humanistas, instrumentos

⁷ «Virtuoso lector, no te ofenda que yo he dexado, mudado, y explicado algunos passos de esta obra, no siguiendo el rigor ni de la letra ni de la sentencia. He hecho esto donde Erasmo por defenderse me parece que ofendía no con malicia, pero con zelo a algunos religiosos de nuestros tiempos, los quales quiero más que amen a Erasmo por su doctrina, que no que le aborrezcan por su reprehensión.» (Pérez de Chinchón, 1975, p. 1).

plenamente adaptados. Interrogar la ingente parte de la producción espiritual de la primera mitad del siglo XVI que sigue permaneciendo en gran parte a la sombra de las obras humanísticas es un primer paso hacia ello. Llevar a cabo semejante empresa, lejos de los prejuicios derivados de la herencia humanística, condiciona la validez de sus eventuales resultados.

2. ESTILO DE VIDA, ESTILO DE VERDAD

Durante la primavera del año 1984, Michel Foucault anunciaba una continuación a su investigación sobre el concepto de *parresia* dentro del marco de lo que iba a ser la última de las clases impartidas por él en el Collège de France. La segunda parte de *Le courage de la vérité*, título bajo el cual se editaron luego esas magníficas lecciones, le habría permitido enfocar la cuestión de la *parresia* en el cristianismo moderno. Es sumamente interesante ver que Foucault identificaba en la ascética de las órdenes mendicantes un trasunto del modo de vida de los cínicos de la Antigüedad y una manifestación del escándalo de la verdad propio de su discurso (Foucault, 2009, pp. 259-264)⁸. También es significativo que considerara que si la Reforma hizo entrar a la religión cristiana en la modernidad al hacer converger vida cotidiana y camino de la salvación, también supuso una relación nueva con la verdad de la fe y su formulación. La multiplicación del número de instancias competentes para alcanzarla y la invitación hecha a los fieles a que recorrieran su propio camino hacia ella suponían un cambio radical no solo en el ámbito religioso –con el establecimiento de unos textos sagrados fidedignos y en lengua vernácula– sino, de manera más general, en el plano de las mentalidades. Habida cuenta de una coyuntura cada vez más peligrosa y hostil a este tipo de postura en los reinos hispánicos a partir de los años 1530, tal situación implicaba pues una modificación en la manera de concebir el discurso espiritual, fenómeno progresivo que se observa bien dentro de la galaxia erasmista. Al otro lado de la cadena y por razones de signo inverso, entre los frailes menores y dentro de la orden de santo Domingo, la cuestión aletúrgica⁹ se planteaba también, aunque en términos muy diferentes por supuesto y con opciones estilísticas propias.

Lo que planeaba interrogar Foucault era nada menos que la cuestión de la modernidad religiosa. Más allá de tan ardua cuestión, *El coraje de la verdad* ofrece un enfoque renovado sobre una parte de la producción espiritual que ha sufrido la inicua comparación con el espíritu

⁸ Existe traducción española de dicha clase por Horacio Pons en la editorial Akal publicada en 2014. Desgraciadamente, no hemos podido consultarla y por esto remitimos al texto original del que provienen las citas.

⁹ En el pensamiento de Foucault, este término remite tanto a la elaboración de la verdad como a las condiciones de su exposición.

humanístico y sus más brillantes realizaciones. Es sumamente sugerente que la cuestión estilística, lejos de desaparecer tras las doctrinas filosóficas, esté en el centro de la reflexión del filósofo al abarcar igualmente obras y vivencias de sus autores, dicho de otro modo al estar directamente vinculada al ámbito de la ética. Tal planteamiento puede resultar particularmente fecundo a la hora de estudiar unas obras cuyo estilo farragoso y abigarrado se suele explicar, en un gesto un tanto tautológico, por su origen homilético. Es cierto que las lecciones del *ars concionandi*, vivificadas por la lectura del corpus patristico y de obras piadosas¹⁰, conferían a los predicadores más aprovechados un importante bagaje teológico y espiritual así como todo un arsenal retórico. Pues bien, al enfocar el estudio del discurso desde su dimensión parresística, como testimonio de la perfecta armonía entre estilo de vida y estilo literario, tal vez sea posible devolver a esta prosa su verdadera envergadura, articulando objetivos doctrinales y apologéticos respaldados en altas exigencias de ejemplaridad, por una parte, y preocupaciones estéticas y estilísticas, por otra.

Las referencias a la actualidad y en particular a acontecimientos con importantes repercusiones en el ámbito religioso son innumerables en las obras de Maluenda. Desde *Mysterios de los ángeles*, opúsculo de 1534¹¹ dedicado a la reina Catalina de Portugal, hasta *Leche de la fe del príncipe christiano*, enorme in-folio de 1545, nunca deja de embestir Maluenda contra una nebulosa espiritual que abarca beatos y beatas, alumbrados y dejados y, por supuesto, luteranos, en un contexto de novedades humanísticas a menudo cifradas en el movimiento erasmista. De hecho, confiesa conocer textos como los *Adagios* (Maluenda 1545, xliii r) o el *Diálogo de Mercurio y Carón* (clxxxv r)¹², lo cual demuestra cuán estrecho era el contacto con el siglo de un fraile que había viajado, durante los años 1520 o a principios de los años 1530, hasta Italia, donde afirma haber compuesto el «ABC» que concluye el segundo de sus tratados (Maluenda 1537a, capítulo III, s. n.). En toda su obra, conforme a la tradición apologética, el franciscano combina los ataques contra las doctrinas erróneas, mediante el abrumador arsenal de autoridades y de citas de sus tratados, y otros, de carácter ético, contra la insensatez y la depravación de los herejes. Si bien parece establecer unos leves matices según la naturaleza de las herejías que azota, una firme intransigencia es la tonalidad general de su

¹⁰ A este respecto, Xavier Tubau (2009) ha puesto de realce las fecundas huellas del *De doctrina christiana* de san Agustín en algunos manuales de oratoria sagrada del periodo postridentino.

¹¹ Este tratado fue escrito hacia 1534, aunque solo se publicó en 1537, tal como se deduce de la cita siguiente, en la que se alude a la muerte de Isabel la Católica: «que en el reyno y señorío a donde faltan la Reyna y Señora reciben gran detrimiento los angustiados, como passó en estos Reynos de Castilla quando la Reyna doña Ysabel, venturosa agüela de Vuestra alteza, entre las princesas cristianas Reyna y perla de cristiandad, havrá xxx años que murió en Medina del Campo. Qué huérfanos quedaron estos Reynos y cuántos gemidos y sospiros dieron los baxos y los altos por la ausencia de tan cristiana Reyna!» (Maluenda 1537, s. n.)

¹² Véase Quero 2016.

discurso. Al reconocer que una santa intención se esconde tras los errores de dejados y alumbrados, redarguye enseguida: «No querría este pecador que esto escribe alabar mucho sus agujas ni sus ollas alabando la fe deste reyno», para acabar resaltando «la aventajada fe deste reyno [que estriba] en esto de aver oficiales de Inquisición para coger la sangre derramada de Cristo, que es la fe desonrada por sectas y errores, pues en los otros reynos no ay semejantes oficiales.» (Maluenda 1537b, capítulo XXIII, s. n.) Dentro del panorama de la refutación de errores y herejías, los alumbrados representan una limitada excepción. Se distinguen de los verdaderos herejes, esos que están animados por una deshonesta intención; la promoción de la reforma religiosa es, para ellos, un artificio para destruir la comunidad de los creyentes y el cuerpo político a la vez. En efecto, todos ellos son unos hipócritas esclavos de una ambición insaciable. Así, la renovada devoción que ostentan no es sino un instrumento para medrar, la mayoría de las veces a costa de la paz de la república. En *Mysterios de los ángeles*, designa por primera a vez a los luteranos como ilustración meridiana de semejante situación: representan una amenaza para la Iglesia y los estados de Alemania «por quererse vender por devotos y alumbrados y santos» (Maluenda 1537a, capítulo X, s. n.); se asemejan a todos los que dejan «este camino tan llano de la vida y conversación del redemptor» para seguir «sus *estilos* de engañosa devoción» (capítulo V, s. n.). Pero de forma curiosa, está ausente de este primer tratado, como de *Vergel de virginidad* que se publica en 1539, un elemento cardinal en la argumentación de Maluenda. Aquí, el vocablo *estilo* remite a la ética de la vida espiritual y no designa aspectos retóricos tan importantes en lo que es, ante todo, una guerra de palabras desde fortalezas de papel. Entre estos dos textos, *Excelemcias de la fe* (1537) y, más tarde, *Leche de la fe del príncipe christiano* (1545), conducen la lucha por nuevos derroteros. Comienza entonces el franciscano, cual un nuevo Platón, a arremeter contra una retórica humanista asimilada a la sofistería¹³.

En esos últimos tratados denuncia de manera sistemática el instrumento de seducción y de engaño que representa la retórica utilizada por los herejes contra los cristianos¹⁴. Ello da lugar a un sinnúmero de metáforas humildes y evocadoras de la vida cotidiana que saca de las Escrituras y de las obras de san Agustín, san Bernardo, san Jerónimo, etc. y pone al servicio de un ingente alegorismo. Sigue así las prescripciones del *Quinto abecedario espiritual* de

¹³ Sondeos en la base de datos CORDE (última consulta el 20/09/2017) llevan a pensar que el vocablo se emplea tanto en su acepción literaria como para designar unos hábitos de vida. Lo sugieren en particular las varias ocurrencias de la palabra en la obra de fray Gabriel de Toro, OFM, *Thesoro de misericordia divina y humana*, Zaragoza, Diego Hernández, 1548.

¹⁴ En el caso de *Excelemcias de la fe*, este nuevo cariz se debe sin duda al estar destinado este tratado, bastante breve y redactado para ser leído por un príncipe de unos diez años, a contrarrestar la influencia humanística en la formación del heredero (Gonzalo Sánchez-Molero, 1997, pp. 265, 275).

Francisco de Osuna, que incide en la llaneza de la lengua evangélica, ajena del todo al excesivo refinamiento de la retórica rebuscada (Osuna 2002, 2, p. 650). El famoso franciscano insistía en que la fe se comparaba con el grano de mostaza en el evangelio y que, por eso, el discurso espiritual, en lengua vernácula, no debía apartarse de un registro llano, con todas las consecuencias que tal prescripción tenía a nivel de la *dispositio* y de la *inventio*. En su breve síntesis sobre el estilo de Osuna, en la introducción a su edición del *Tercer abecedario espiritual*, Saturnino López Santidrián encuentra en la *devotio moderna* tardía del *Rosetum* de Mombaer una de las fuentes del estilo que podrían compartir según modalidades ligeramente distintas Maluenda y Osuna (Osuna 2013, p. 31-32). Seguramente, los místicos flamencos del siglo XV no representen más que un hito en la transmisión de un lugar común de la literatura espiritual y de la oratoria sagrada según el cual la expresión sincera de la fe no requiere elegancia estilística. Ya lo habían esgrimido san Gregorio Magno en sus homilias¹⁵ o san Agustín, cuyo alegato a favor de un *sermo humilis* asumían sin reservas los frailes menores¹⁶. Pero hay que reconocer que existe en Maluenda una muy honda conciencia de esta exigencia de llaneza y de aparente espontaneidad, que se prolonga en una propensión a ponerla en escena, lo cual es una primera señal del paso de denunciar la retórica de los humanistas a luchar contra ella con las mismas armas del estilo.

No es ninguna casualidad que el autor de una obra exclusivamente en lengua vernácula considere que las herejías nacen de espíritus que nacen las herejías de unos espíritus embriagados con su propia elocuencia y con la elegancia de su latín¹⁷. En unas páginas de *Excelencias de la fe* en las que la maquinaria metafórica se desboca, fenómeno que es una constante en el último de sus tratados, *Leche de la fe*, el discurso humanístico se compara con

¹⁵ «*Quiddam usu humano loquar*» se exclama en la décima de sus homilias sobre la adoración de los magos. Agradezco al colega y amigo José Luis Ocasar Ariza el haber llamado mi atención sobre este aspecto de la cuestión y haber mencionado, de manera especial, la obra de Gregorio Magno.

¹⁶ Es lo que sugiere Guillermo Serés (2003, p. 88), aunque lo restringe a la parte mística de la literatura espiritual franciscana. Remite al pasaje del quinto capítulo del libro sexto de las *Confesiones* que reproducimos a continuación: «*mibi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu, et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctus praebens, et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde; ut exciperet omnes populari sinu, et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multa tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emineret, nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret. cogitabam haec et aderas mibi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per viam saeculi latam nec deserebas.*» (el subrayado es mío)

¹⁷ «... decía cada uno de los santos doctores las palabras de Salomón, endereçadas del redemptor a la Yglesia, que dizen: ‘mucho mejores son tus pechos que no el vino por muy precioso y oloroso que sea’. Más abastança de elocuencia y de gentil dezir figurado por el vino ay en vuestros pechos virginales que no en las tabernas de vino de las escuelas de retórica y elocuencia de los retóricos y de los oradores. Puesto que todos los más principales de los santos doctores de la Yglesia fueron muy grandes, eloquentes y galanes dezidores, mayores fuentes de elocuencia y de la retórica divina hallaron en la reverencial devoción de los pechos virginales acompañados de la sabiduría divinal incarnada y hecha niño mudito del redemptor, que en las tabernas de la elocuencia mundana de Tulio ni de Platón ni de las escuelas de los grandes filósofos y oradores.» (Maluenda 1545, prólogo, s. n.)

la salsa perejil de los platos mundanos, aderezo que disimula la verdadera naturaleza de los manjares con los que todos acaban contaminándose:

Todos los reynos christianos se precian de retórica y de gentil latín en sus escrituras y pláticas, porque estamos a la obediencia de la iglesia romana que es latina. Pero estos reynos son muy golosos del perejil del latín y del galán y alindado decir en romance y en latín. Y con la salsa de la gentileza del bien dezir se comen mil bocados vedados. Quanto perejil de galán latín venden los libros de las doctrinas nuevas, y cómo saben muy bien sus autores vender su perejil! Estos reynos golosos de latín mercan bien caro el perejil. Mal año para Tulio que tan caro vendiesse su salsa de eloquencia y de latín! Y si saben los autores de las nuevas doctrinas vender muy bien su galán dezir, muy más caro se precian de lo mercar los golosos y curiosos destos reynos de galán y rodado dezir, como sea muy gran verdad lo que dize el sabio Salomón: adonde ay abastança de galanas y rodadas palabras, muchas vezes ay gran carestía y falta de verdades y altos sentidos. (Maluenda 1537b, capítulo XIII, s. n.)

A través de tan pedestre metáfora y de otras muchas en *Excelencias de la fe* y en los demás tratados de Maluenda, entroncan las vertientes estéticas y éticas del discurso del franciscano. La plaga que asola las entrañas de la sociedad se llama disimulación o engaño bajo dos aspectos, en el comportamiento de los herejes y en la superficie de sus obras. Por eso, la administración del desengaño espiritual ha de ser a la vez exposición de un estilo de vida y experiencia literaria.

La primera de esas dos consideraciones estaría fuertemente anclada en la mente de un franciscano observante como Maluenda, máxime en aquellos años en los que la depravación del clero regular había sido blanco predilecto de quienes consideraba como heréticos. De haberse consagrado a la predicación, como se puede suponer con bastante verosimilitud, aunque no lo evoque en ningún momento, sabría también que era fundamental que el predicador fuera un dechado de las virtudes que pretende inculcar a su auditorio. Así, de no quedar enfatizadas con exceso en el discurso del franciscano no merecerían mencionarse esas puestas en escenas del ascetismo y de una humildad extrema. Pero el hecho es que Maluenda no pierde ni una ocasión de presentarse a sí mismo como ajeno a la vanidad y a la jactancia que censura a los luteranos, a quienes se apartan de una manera u otra del camino de la ortodoxia, reunidos todos en el cultivo de la retórica humanística. A este respecto, subrayaba Foucault el parentesco entre, por una parte, el áspero rigor de la observancia franciscana, en la que Maluenda se jacta de haber permanecido durante unos cuarenta años y, por otra, la extremada ascesis practicada por Diógenes y los demás cínicos, y la austeridad y la acidez de su discurso. Vale la pena citar al filósofo:

Après tout, les ordres mendiants – ces gens qui, se dépouillant de tout, prenant le vêtement le plus simple et le plus grossier, s'en vont pieds nus pour appeler les hommes à veiller à leur salut et les interpellent dans des diatribes dont la violence est connue – reprennent de fait un mode de comportement qui est le mode de comportement cynique. Les franciscains avec leur dépouillement, leur errance, leur pauvreté, leur mendicité, sont bien, jusqu'à un certain point, les cyniques de la chrétienté médiévale. Quant aux dominicains, eh bien vous savez qu'ils s'appellent eux-mêmes les Domini canes (les chiens du Seigneur). Même si ce n'est vraisemblablement qu'a posteriori que l'on a fait le rapprochement avec le cynisme antique, de fait c'est bien ce modèle-là, transmis à travers le christianisme, qui est réactivé. (...) Le choix de vie comme scandale de la vérité, le dépouillement de la vie comme manière de constituer, dans le corps même, le théâtre visible de la vérité semblent avoir été, tout au long de l'histoire du christianisme, non seulement un thème, mais une pratique particulièrement vive, intense, forte, dans tous les efforts de réforme qui se sont opposés à l'Église, à ses institutions, à son enrichissement, à son relâchement des mœurs. Il y a eu tout un cynisme chrétien, un cynisme anti-institutionnel, un cynisme que je dirais anti-ecclésiastique, dont les formes et les traces encore vivantes étaient sensibles à la veille de la Réforme, à l'intérieur même de la Réforme protestante, ou même de la contre-Réforme catholique. Toute cette longue histoire du cynisme chrétien pourrait être faite. (Foucault 2009, p. 168)

Aunque Foucault intuye que lo que se observa entre franciscanos y dominicos es extensivo, por fundamental, a cualquier grupo que aspire a la reforma de la Iglesia y de la vida del cristiano, es de reconocer que es entre frailes mendicantes de la categoría de Maluenda donde se da de manera más contundente tal comportamiento y tal discurso. Pero lo más interesante de la reflexión de Foucault concierne directamente la proclamación de la verdad y los riesgos que conlleva. Cuando se enfoca el discurso de Maluenda desde la práctica de la *parresia*, hasta los lugares comunes más habituales en las obras de la época cambian de signo.

3. ESTILO Y FORMAS DE LA *PARRESIA* EN EL DISCURSO Y EN LA ESPIRITUALIDAD DE MALUENDA

En la primera de las dos dedicatorias –a Juan Martínez Silíceo– con las que se abre *Excelencias de la fe*, introduce Maluenda unas consideraciones personales que enfatizan su propia ética como franciscano. Lo hace mediante el tópico de la *captatio benevolentiae*. Conforme a la toma de riesgo que implica el gesto parresístico, Maluenda se presenta como «acusador de [sí] mismo» al confesar que estaba a punto de descuidarse de presentar su obra a una persona digna y capaz de ampararla. ¿Es eso un simple artificio retórico? Unos elementos de esta dedicatoria –y otros muchos en el resto de su obra– dejan pensar que esconde una intención más profunda. Al encontrar en Silíceo al idóneo destinatario de su homenaje, se

dirige, precisa el mismo Maluenda, a un religioso que, por ser preceptor del príncipe heredero, expone sus insignes virtudes cristianas a los peligros de la conversación cortesana. Dicho de otro modo, como llevador de un discurso de verdad y como defensor del mismo conforme a las exigencias de su importante cargo, tiene el preceptor regio la obligación de proferir un discurso parresístico que lo expone a los ataques de aquellos a quienes tal verdad no agrada, hiere o puede destruir. Según semejante enfoque, hasta la inicial grabada que adorna las primeras palabras del primer capítulo de *Excelencias de la fe* (Maluenda 1537b, f. b) adquiere un nuevo significado. El representar pedernales, eslabones y llamas es un adorno tipográfico que puede considerarse tanto un guiño a las armas que Silíceo eligió para sí mismo, y que glosaría en 1550 en su *De divino nomine Iesus per nomen tetragrammaton signifacto*¹⁸, como un símbolo tradicional del surgimiento de la verdad y del coraje que debe animar al que se dispone a proclamarla. En *Leche de la fe*, la metáfora del pedernal vuelve a aparecer. Sirve de catalizador de los principales elementos que gravitan en torno a la noción de *parresia*:

Dará Dios francamente por la tierra, dará el pedernal y por la piedra de pedernal dará arroyos de oro. Porque por el desprecio y alexamiento de las riquezas temporales, por el enterramiento de los vicios y passiones carnales, paga Dios en esta vida un pago precioso, el que es la *fortaleza virtuosa*, para obrar excelentes obras de virtud, y *para tener ánimo varonil* para sufrir persecuciones por la virtud, y *en pago desta fortaleza virtuosa paga dios los altos sentidos y verdaderos* de la santas escripturas, según dize san Hierónimo. (Maluenda 1545, prólogo, s. n. ; el subrayado es mío)

Por supuesto, el grado máximo de la defensa de la verdad y la perfecta ilustración de los peligros a los que tal exigencia expone están representados por la figura del mártir. A este respecto, el franciscano hace memoria, en *Vergel de virginidad*, de un misionero franciscano, Andrea da Spoleto, que padeció el martirio en Fez el nueve de enero de 1532¹⁹. Quizá Maluenda conoció a este personaje durante su estancia en Italia.

Si juzgamos por los escasos datos autobiográficos proporcionados por Luis de Maluenda en sus tratados –sobre todo en *Leche de la fe*–, los muros de las celdas de Salamanca, Burgos y Toro constituyeron el principal horizonte de su existencia, fuera de una estancia en Italia, de unos viajes a la corte, sin duda para presentar sus libros a sus dedicatarios y de una plausible

¹⁸ Para la biografía de Juan Martínez Silíceo, véase Quero 2014, en especial pp. 51-68.

¹⁹ «Y assí otros muchos sanctos vírgines no los quemava ny affeava el fuego, como pasó pocos años en el año de xxxii, en el reyno de Fez, de un religioso de la orden de los menores, ytaliano sacerdote, por nombre fray Andrés de Espoleto, el qual porque predicava contra Mahoma, los moros le pusieron desnudo en grandes fuegos encendidos con pólvora y en medio del fuego en bivas carnes no le quemava el fuego por reverencia de la virginidad, que era virgen, lo qual visto de los moros le martirizaron a pedradas en medio de las llamas de fuego.» (Maluenda 1539, capítulo XIV)

actividad homilética. A fuer de miembro de la orden seráfica, Maluenda representaba en su modo de vida una forma de marginalidad dentro de una sociedad que lo autorizaba a valerse de una libertad de tono y de palabras que encuentra su contrapunto en la repetida puesta en escena de su humildad extrema y, sobre todo, de su valentía a la hora de salir en defensa de la verdad. Hasta una afirmación tan consensuada en medios ultra ortodoxos como la que concierne a la defensa de la virginidad y de las vidas consagradas contra la promoción luterana del matrimonio como forma perfecta de la vida cristiana va acompañada de la coletilla, aparentemente baladí, de «que ni miento en decir esto ni me arrepiento» (Maluenda 1539, capítulo XVIII, s. n.). A lo largo de la obra de Maluenda, abundan este tipo de incisos que, para subrayar la importancia de una declaración, enfatizan el peligro en el que incurre el que la hace y la conciencia de este peligro.

Así, el estilo vehemente y abigarrado que florece en los tratados de Maluenda es una proyección de una estilística de la vida propia de los hombres de su condición. Como para Francisco de Osuna –y para otros muchos espirituales franciscanos de la época sin duda– la mayoría de los recursos que usa forman parte del arsenal homilético de las órdenes mendicantes y en particular de la franciscana. Entre las varias recomendaciones amontonadas en el *Espejo de frayles menores nuevamente romançado* de fray Gonzalo, franciscano de la provincia de Santiago como Maluenda, se podía leer un precepto general en perfecta sintonía con las pautas seguidas por Maluenda en su escritura: «Amonesto otrosí y amonesto mucho a esos mismos frayles que en la predicación que hacen sean examinadas y castas sus palabras. Del buen tesoro de su corazón...» (Fray Gonzalo, 1531, capítulo IX). La recomendación es muy general y refleja la preocupación de la época por reformar una oratoria sagrada que Erasmo pinta con tintes sombríos en varios pasajes de la *Lingua*, del *Ecclesiastes* y, por supuesto, del *Encomium moriæ* (Chomarat, 1981, 2, pp. 1071-1080). Se consagrara o no el franciscano a la predicación, existe un evidente parentesco estilístico entre la retórica del sermón y los tratados de Maluenda, de la misma manera que el orador sagrado y este último comparten una ética similar por dirigirse al pueblo cristiano. En efecto, observan los dos unas modalidades de veridicción afines a la exposición de unos contenidos dogmáticos, las cuales invitan a seguir unos mismos cauces estilísticos en su expresión.

No es extraño que Jean-Claude Margolin observe exactamente lo contrario en la figura y en la obra de Erasmo: «son antidogmatisme, qui transparait à travers son style et toute sa manière d'être lui interdit de faire de la vérité, comme de tout autre concept, l'objet d'une thèse ou le centre de gravité d'un système.» (Margolin, 1969, p. 46) Algún que otro elemento de esta entusiasta apreciación se podría matizar sin duda, pero nos recuerda el especialista de la obra

del roterodamense que, para Erasmo y sus seguidores, la verdad no se da tal cual: es objeto de búsqueda (Screech, 1987, p. 71). La Iglesia es depositaria de la misma, la custodia, pero no es su fuente. El reconocimiento de la verdad, su interpretación y su proclamación son, por ende, fruto de una labor exigente (Margolin, 1969, p. 69), que requiere un discurso lo suficientemente claro, flexible y dúctil, como para restituir de forma pedagógica la complejidad de la empresa aletúrgica en materia sacra. Ética y estilística van también de la mano para los humanistas. Pero, a diferencia de Maluenda para quien esta congruencia testimonia y garantiza la pureza de una fe ultraortodoxa y beligerante, tanto para el humanista como para aquellos, una élite, a quienes se dirige su obra, el estilo es garante, a nivel estilístico, de la *dignitas hominis* a la que apunta su ética. No es de extrañar pues que, vistos desde esta atalaya humanista, Maluenda, sus tratados y su peculiar estilo queden condenados. Para un autor espiritual como Antonio de Porras, erasmista moderado –acaso por escribir al principio de los años 1550– pero cuyo *Tratado de la oración* es un hijo póstumo del *Modus orandi* erasmiano, el franciscano habría sucumbido a las tentaciones particulares del demonio a los predicadores. Al comentar la penúltima petición del *Pater noster*, «*et ne nos inducas in tentationem*», Porras identificaba los pecados causados en ellos por el espíritu maléfico: por una parte, la excentricidad e indecencia del estilo y, por otra, la tendencia a escudarse tras la acumulación de autoridades, en especial cuando de reprehender a los potentes se trata. Después de haber vapuleado a los que no estudian ni preparan sus sermones y «como chocarreros no dizen otra cosa más de aquello que se les viene a la boca», Porras proseguía:

Y, por el contrario, hay otros predicadores que no hacen otra cosa sino encadenar autoridades con autoridades, y unas concordantes con otras; y procuran de predicar a sí mismos, y no a Dios, haciendo demostración de sus letras y sciencia, aunque dizen por la boca que ellos no procuran sino el aprovechamiento del pueblo christiano. (Porras, 1552, capítulo LXXXVIII)

Esos severos juicios se ajustan a las críticas erasmianas hacia los predicadores de la época. En otros varios pasajes, incide también Porras en las prescripciones de Erasmo en cuanto a la necesidad de cultivar la *brevitas*. Unos años antes, la traducción de la *Lingua* por Pérez de Chinchón proponía una verdadera «poética de la contención de la palabra y del silencio (...) sobre todo porque de ella no sólo se deducen asuntos referidos a la retórica, sino a la ética del estilo» (Egido, 1996, p. 22) en una predicación cuyo ideal quedaba resumido en los calificativos de *vehemens*, *iucunda* et *copiosa* (Chomarat, 1981, 2, p. 1067).

Estas prescripciones erasmianas invitan a cruzar ahora exigencia ética y orientación poética en la obra de Maluenda, especialmente en torno a la cuestión de la saturación del espacio textual

por autoridades escriturísticas y patrísticas. Todos los tratados de este franciscano presentan la fisonomía del centón, forma medieval desechada por los humanistas que prefirieron unas misceláneas de antiguo abolengo. El centón corresponde a un *degré zéro* de la genericidad y, también, de la literariedad por el predominio en él de la yuxtaposición y de la repetición, signos de una estética del montaje (Lafond, 1981, pp. 117-118). Es innegable que tal forma tiene un carácter y un aspecto muy básicos, pues de no ser el caso, Maluenda no sacrificaría tanto al *delectare* multiplicando los recursos de muy diverso cuño con la explícita intención de aliviar la lectura. Pero al mismo tiempo, la elección de esta forma atestigua, bajo otra perspectiva, una relación peculiar con la verdad.

Para los partidarios de la más pura ortodoxia, y máxime en tiempos de violentas interrogaciones o incluso de contestaciones de la misma, las Escrituras, en la lección de la Vulgata, así como el ingente corpus patrístico, contenían con inmediatez y *ne varietur* todo lo necesario en cuanto a verdades de la fe y a disciplina de la vida cristiana. Por eso, el recurrir a la forma del centón, lejos de responder solo a un hábito sin cuestionar o a una elección por defecto, equivale a conformarse con una epistemología que se anula en el acto mismo de transmitir un conocimiento constituido *ab æterno* y fijado *in sæcula sæculorum* en las letras sacras. Tal es lo que Maluenda define como «libro santo» en *Vergel de virginidad*:

Y con aviso digo libro santo, y no libro nuevo, porque muchos libros nuevos ay agora y avrá muchos más en el tiempo del anticristo los quales no son santos, mas aun destierran la santidad de las personas que los usan. Y digo libro santo, el que compuso santo aprovado de la Yglesia como los libros de san Hieronymo, de san Augustín y de los otros sanctos. Y digo libro santo, el libro nuevo que está compilado de las sentencias de los santos antiguos como son estos tratados, que aunque el que los compuso no es santo sino grande pecador, mas los tratados van cosidos de las razones y verdades de los santos y graves doctores. Y porque los libros nuevos por la mayor parte no van texidos de las telas de las sentencias de los santos doctores, sino de palabras pintadas & rodadas & de razones de propria cabeça, ninguno que sepa que cosa es .A.b.c. de libros, sontos [*sic*], los llamara libros santos. (Maluenda 1539, capítulo XLVI)

Como ejemplifica Maluenda en el ingente y repetitivo prólogo de su último tratado, *Leche de la fe del príncipe christiano*, en tales condiciones, el papel del autor espiritual –pero el del predicador no sería otro– se limita al de un canal, un acueducto, seco si no conduce las aguas de los santos doctores²⁰.

Pero, al contrario de lo que Antonio de Porras, experto en oratoria sagrada como canónigo magistral de Plasencia, observaba en otros espirituales y oradores sagrados de la época, la

²⁰ Véase Quero 2012.

violencia del discurso de Maluenda no queda disimulada ni tras su florida y abigarrada prosa, o los relatos y facecias –imprescindibles ingredientes del *sermo humilis*– que entrecortan su discurso, ni debajo de una recargada intertextualidad. El franciscano se vale de una enunciación directa, frontal, plenamente asumida, salpicada de fórmulas destinadas a evidenciar y potenciar la contundencia del discurso. Las proposiciones escandalosas que contiene constituyeron, sin lugar a dudas, un motivo suplementario para la inclusión de su obra en el *Índice* de 1559 (Asensio 1975). En efecto, Maluenda no perdona, tanto en *Excelencias de la fe* como en *Leche de la fe*, ni a un emperador ausente de sus reinos con demasiada frecuencia ni a unos inquisidores que no actúan con el ardor y el rigor que serían de esperar de ellos en la lucha contra una herejía luterana que ataca las ceremonias y leyes de la Iglesia romana, a no poder destruir los artículos de la fe según opina el franciscano. Para impedir la salida del soberano fuera de España y obligarlo a escuchar las importantes advertencias de uno de sus súbditos, se propone como ejecutor de un medio radical:

que si este peccador que tiene esta pluma en la mano para relatar estas verdades del cielo, con todas sus canas y corcoba de hábito religioso, encontrase a mi rey y a mi emperador en el camino que venía su majestad corriendo las postas, yo le dejarretaría el caballo, que no me faltaría espada. Que el ángel me prestaría la espada del Cid Ruy Díaz de Bivar llamada la tizona, o la espada de Roldán llamada Duridanda, o la espada del emperador Carlomagno llamada Gaudiosa, con la qual hendía un hombre armas de alto a baxo, y dejarretado el cavallo le diría muy mejor que aquí se dize. (Maluenda 1545, ccviii v)

Unos años antes, sus propuestas para animar a los príncipes de la Iglesia a cumplir su misión con el celo requerido rezumaban un extremismo idéntico:

Si cada año se ahorcassen en Roma un par de cardenales, por muy santos que fuessen, no por sus pecados, sino por el silencio que tienen en los estragos de la Yglesia, los otros obispos y cardenales romanos velarían y ladrarían contra los daños de la fe y quedarían santos y buenos. Y no se havían de ahorcar en horcas comunes, sino en horcas ricas de plata labradas de sus baxillas, y no con sogas de esparto, sino con sogas torcidas de sirgos de los cordones de la seda de sus sombreros y capelos. (Maluenda 1537b, capítulo 60).

Tales medidas no serían del gusto ni del soberano ni de estos últimos y Maluenda no lo ignoraría, de la misma manera que sabría en qué tipo de persecuciones habría podido incurrir por tales propuestas. Habida cuenta de este tipo de exabruptos, la acumulación de tantas autoridades entretejidas unas con otras en un flujo casi ininterrumpido a lo largo de los tratados adquiere una nueva función. No deja de ser, obviamente, una enésima manifestación de la

voluntad del franciscano de poner de relieve su humildad y, al mismo tiempo, la conciencia que tiene de la misma y de su valor. De aquí viene el empeño en limitar los espacios de una irrefutable expresión personal. Esta intertextualidad hipertrofiada, esta saturación de autoridades, opera también como un indicador social y político, que emerge, como por derivación, del plano literario. Al denunciar a una élite intelectual y literaria, abanderada bajo el *Ciceronianus*²¹ para muchos hombres de la época, el franciscano no hacía sino expresar en el ámbito cultural y espiritual, y a través de un estilo llano, su rechazo a las élites de poder en general, sentimiento propio de muchos de los hermanos menores y que él mismo había experimentado sin duda durante las Comunidades de Castilla, revolución a la que se refiere repetidas veces en sus tratados (por ejemplo, Maluenda 1545, capítulo III²²). Nada más apropiado, en este caso, que el recurso a una retórica autoritaria. Por eso, en los centones del franciscano, las autoridades parecen responder a una intención exactamente opuesta a la que les reconocía Antonio de Porras al consignar en su tratado el parecer antes mencionado.

Como si respondiera de antemano a las críticas formuladas por el canónigo de Plasencia, Maluenda advierte, por el contrario, del peligro de la *sutileza* y de la *fineza* cultivadas por humanistas y luteranos. Por supuesto, para el franciscano, esas dos características del discurso son hijas de la entrega a un refinamiento retórico engañoso. Alimentan, por ende, una oblicuidad discursiva propia del discurso de estos últimos. Al amparo de la cita de una carta dirigida por san Agustín a un orador pagano, advierte Maluenda a su vez del peligro del dominio y del manejo de la elocuencia cuando tal habilidad no va acompañada por una vida ejemplar. La sutileza está pues vinculada a un manejo del lenguaje condicionado por una intención depravada y malvada de «misturar mentiras con verdades» (Maluenda 1537, capítulo XLIII), propia de unos espíritus soberbios, cual Lutero, pero en realidad insignificantes, «unos ingenios de mosquitos que con sus atrevidas razones de presunción de ingenios están ahogados en sectas y errores en el mar océano, no de agua sino de vino de los misterios de la fe», como advierte en la segunda dedicatoria, a Francisco de Vitoria, de *Excelencias de la fe* (Maluenda 1537, s. n.).

²¹ La posición de Huarte de San Juan respecto al ciceronianismo tiene puntos comunes con lo que se manifiesta a través de la obra de Luis de Maluenda. Recuerda Fumaroli (2002, p. 134): «*Huarte fait de l'anti-ciceronianisme 'mélancolique', pénètre d'augustinisme, un lieu commun propre à rallier dans une même conscience de soi héroïque les diverses élites: 'gentilsbommes ignorants', mais convaincus de leur supériorité naturelle sur l'humanisme pédant; hommes d'Église défiants envers les 'lettres païennes'; érudits dédaigneux d'un humanisme scolaire; écrivains en langue vulgaire, impatients de la tutelle des Anciens et des latineurs.*» (el subrayado es mío)

²² Es difícil saber cuál fue la actitud de Maluenda durante las Comunidades ya que evoca este acontecimiento quince o veinte años más tarde, en una coyuntura muy diferente. De manera general, atribuye a la revolución castellana un sentido mesiánico que hace de ella un mal necesario en el caminar hacia el día del juicio. Acaso los pasajes que tratan este tema en varios de sus tratados reflejen la retórica panfletaria desarrollada por miembros de varias órdenes entre 1517 y 1520.

Un poco más lejos, añade que «el sutil ingenio se gasta y se ocupa en vicios y pecados, y se emplea en estilos mundanos.» (capítulo VIII)

En un artículo sugestivo, Guillermo Serés propone unos interesantes elementos de análisis de lo que designa como *estrategia* literaria de Erasmo (Serés 2015). Empieza por una observación minuciosa en la que aparecen unos rasgos compartidos por Maluenda:

(...) Estaba directamente relacionado, en cambio, con la ‘sutileza’ argumental, la ambigüedad lingüística, la sentencia entretejida, la facecia traída a tiempo, la historieta irónicamente ilustrativa, el juego de palabras, los aforismos, las fábulas, las citas de autores, etc., etc. Géneros breves en sí mismo traídos como ejemplos o ilustración de los diálogos o géneros más largos. Todos los citados, recursos para alcanzar una lengua maleable y versátil, no uniforme ni monocorde ni rígidamente doctrinal, en la que pueden convivir el sentido recto y el irónico, la gravedad evangélica y la ironía lucianesca o Albertina, lo jovial y lo espiritual, la rectitud racional y la paradoja. (Serés 2015, 124)

Obviamente, esos mismos recursos en la obra de Maluenda no reflejan ninguna «sutileza argumental» y no concurren a elaborar «una lengua maleable y versátil» en el sentido erasmiano que les reconoce aquí Guillermo Serés. Pero el estilo del franciscano no es «uniforme» ni «monocorde» aunque el discurso de sus tratados se caracteriza por una innegable rigidez doctrinal. Del mismo modo que en Erasmo y sus seguidores, la fisonomía de la obra del franciscano responde a una verdadera «estrategia», que está al servicio de una imperiosa necesidad de decir la verdad. La línea de separación entre los humanistas y él, la frontera que modifica de manera tan radical la función poética de todo ese arsenal evocado por Serés es, por eso, la exigencia ética que motiva el paso a la escritura. Mientras, para Maluenda la lengua es un instrumento de administración de la verdad que es necesario dotar de la mayor fuerza y que exige un absoluto compromiso del que está a su servicio, para Erasmo es un vínculo espiritual, o sea un principio dinámico cuyo oportuno manejo lo hace «capaz de cohesionar al cuerpo místico, que estaba sumido en la discordia» (Serés, 2015, p. 135)

En materia espiritual y a través de la cuestión estilística, se conectan, pues, disciplina individual, defensa de la ortodoxia y disciplinamiento del cuerpo de los fieles para Maluenda. *Estilo*, en su doble acepción literaria y ontológica, aparece de manera muy legítima y con posición central bajo su pluma. Es más, la segunda dimensión del vocablo condiciona de manera decisiva la primera. Ello da, a primera vista, una clara idea de la frontera que separa a espirituales ortodoxos –y que se consideran como tales– de la categoría de Luis de Maluenda, de los otros, desde heterodoxos como Dios manda, perfectamente identificables, hasta autores que aspiran a una forma de renovación de la vida y de la espiritualidad cristiana sin franquear

los límites de la ortodoxia. Desde unos prejuicios ideológicos fáciles de imaginar, el franciscano no vería o dejaría de tomar en cuenta de forma deliberada el cambio de coyuntura que se acababa de dar en Castilla cuando redactaba sus primeras obras, y que obligaba a algunos a multiplicar las precauciones al momento de expresarse sobre asuntos religiosos. El proceso inquisitorial de Juan de Vergara, signo evidente de este giro que precede en algunos años la muerte de Erasmo, transcurría al mismo tiempo que Maluenda iba redactando *Misterios de la devoción* y *Vergel de virginidad*. Más valía, pues, hacer gala de sutileza y rigor en el momento de escribir, con la consecuencia de que un movimiento ya de por sí elitista como el erasmismo tuvo que replegarse sobre sí mismo al entrar en clandestinidad. En situación exactamente contraria, según lo que estarían creyendo por lo menos, los espirituales de la clase de Maluenda podían dar rienda suelta a una escritura que, sin necesidad de cambios particulares, adquiriría en tales circunstancias nueva eficacia.

Bibliografía

- AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel, *Los «varones espirituales», una corriente reformadora en la España de los erasmistas y los alumbrados*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia Moderna, Madrid, 1974.
- Erasmo y la Inquisición (El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- ASENSIO, Eugenio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filología Española*, XXXVI, 1952, pp. 31-99.
- «Fray Luis de Maluenda, apologista de la Inquisición, condenado en el Índice Inquisitorial», *Archivos do Centro Cultural Português*, 9, 1975, pp. 87-100.
- BATAILLON, Marcel *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1966.
- BLANCO, Emilio, «Texto y subtexto en Antonio de Guevara: algunos casos paradigmáticos», en Mechthild Albert y Ulrike Becker, *Saberes (in)útiles. El enciclopedismo literario áureo entre acumulación y aplicación*, Universidad de Pamplona-Iberoamericana Vervuert, Pamplona, 2016, pp. 33-67.
- CANONICA, Elvezio, «Otra lengua y otros pecados: el tratado *Lingua* (1525) de Erasmo y su traducción española de Bernardo Pérez de Chinchón (1533)», *Les Cahiers de*

Framespa, 7, 2015 [En línea], 20 | 2015,. URL : <http://journals.openedition.org/framespa/3584> ; DOI : 10.4000/framespa.3584 [-Ultima consulta, 21 septiembre 2018]

- CAVE, Terence, *Pré-histoires. Textes troublés au seuil de la modernité*, Droz, Genève, 1999.
- CASTRO Y CASTRO, Manuel de, «El franciscano Fray Luis de Maluenda, un alguacil alguacilado de la Inquisición» , en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo veintiuno editores, México, 1980, pp. 797-813.
- CHOMARAT, Jacques, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vols., Les belles lettres, Paris, 1981.
- EGIDO, Aurora, «De La lengua de Erasmo al estilo de Gracián» , en Aurora Egido, *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Alianza editorial, Madrid, 1996, 17-47.
- FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur ?» , en Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, t. 1 (1954-1969), Gallimard, Paris, 2001, pp. 789-813.
- Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: cours au Collège de France (1983-1984)*, Gallimard, Paris, 2009.
- FUMAROLI, Marc, *L'âge de l'éloquence*, Droz, «Titre courant», Genève, 2002.
- GONZALO, fray, *Espejo de los frayles menores*, Juan Cromberger, Sevilla, 1531.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis, *El Erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*, tesis de historia moderna bajo la dirección de Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, Universidad Complutense de Madrid, 1997. URL: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/0/H0044201.pdf> [última consulta el 16/01/2018]
- LAFOND, Jean, «Le centon et son usage dans la littérature morale et politique» , en Jean Lafond y André Stegmann (dirs.), *L'automne de la Renaissance 1580-1630*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1981, pp. 117-128.
- LÓPEZ GRIGERA, Luisa, «Los estilos de Guevara en las corrientes retóricas de su época» , en *Fray Antonio de Guevara e a cultura do Renacemento en Galicia*, II, Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial, Lugo, 1994, pp. 55-71.
- MALDONADO, Juan, «*Paraenesis ad litteras*»: *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V* (Eugenio Asensio y Juan Alcina Rovira, eds.), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- MALUENDA, Luis de, *Tratado llamado mysterios de la Devoción compuesto por un religioso de la orden de san Francisco de la provincia de Santiago, presentado a la reyna de Portugal*, Juan de Junta, Burgos, 1537a.

Tratado llamado de las Excelencias de la Fe : ayuntado de mychas flores de los Libros de los excelentes varones : assi santos como paganos colegido por un religioso de la orden de los menores de la provincia de Santiago, Juan de Junta, Burgos, 1537b.

Vergel de virginidad con el edificio spiritual de la caridad. Y los mysterios de la virgen sin par. Y otro tratado de los mysterios de los angeles. Con treze servicios que haze el Angel custodio. Compuesto por un religioso de los menores de la provincia de Santiago, Juan de Junta, Burgos, 1539.

Tratado llamado leche de la fe del príncipe christiano. Con LXII milagros de Jesu christo nuestro Dios y redemptor. Y con los misterios del antechristo: Y con las ropas de las virtudes Morales y Theologales. Copilado de los excelentes libros por fray Luys de Maluenda. A los quarenta años de ávito de religioso menor. Y examinado por el Reverendissimo Padre ministro general: y aprobado por el Consejo Real, Juan de Junta, Burgos, 1545.

MARGOLIN, Jean-Claude, «Érasme et la vérité» , en Jean-Claude Margolin, *Recherches érasmiennes*, Droz, Genève, 1969, pp. 45-69.

OSUNA, Francisco de, *Tercer abecedario espiritual* (Saturnino López Santidrián, ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.

Abecedario espiritual V y VI partes (Mariano Quirós García, ed.), Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2002.

PEGO PUIGBÓ, Armando, *El Renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, CSIC, Instituto de la lengua española, Madrid, 2004.

PÉREZ DE CHINCHÓN, *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo* (Dorothy S. Severin, ed.), Anejos del Boletín de la Real Academia Española XXXI, Madrid, 1975.

PORRAS, Antonio de, *Tratado de la oración*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1552.

QUERO, Fabrice, «Le visible saturé du *Tratado llamado leche de la fe del príncipe christiano* de Luis de Maluenda (1545) : enjeux et limites du discours imagé en matière de spiritualité», *L'âge d'or* [En línea], 5 (2012), <http://lisaa.univ-mlv.fr/revues-en-ligne/lage-dor/texte-integral-du-n5-hiver-2012> [última consulta 16/01/2018]

«Proverbes et spiritualité dans trois traités du franciscain Luis de Maluenda : de “Gato mirador, nunca buen cazador ni murador” à “Hombre muy negociador jamás muy devoto ni orador”», en Mary-Nelly Fouligny et Marie Roig Miranda (eds.), *Les proverbes dans l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles : réalités et représentations*, Université de Lorraine, Nancy, 2013, pp. 399-413.

Juan Martínez Silíceo (1486?-1557) et la spiritualité de l'Espagne pré-tridentine, Honoré Champion, Paris, 2014.

«Expérience individuelle, littéraire et politique dans l'œuvre de Luis de Maluenda: le 221e adage d'Érasme et le 5e chapitre de Leche de la fe del príncipe christiano», *e-Spania* [En línea], 25 (2016), URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/26149> ; DOI : 10.4000/e-spania.26149 [última consulta 20/02/2018].

SCREECH, Michael, «Vérité historique et vérité révélée chez Érasme», en Gilbert Gadoffre et Pierre Chaunu, *Certitudes et incertitudes de l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, pp. 69-76.

SERÉS, Guillermo, *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003.

«La 'estrategia literaria' de Erasmo y su proyección en la literatura áurea», en Eliseo Serrano (coord.), *Erasmo y España, 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2015, pp.123-157.

TUBAU, Xavier, «El *De doctrina christiana* de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI», *Criticón*, 107, 2009, pp. 29-55.