

Capítulo III

LA PERSUASIÓN MISIONAL

1. La persuasión en la misión. Fundamentos retóricos y temáticos.

Como hemos señalado, la improvisación se basaba en la memorización de los contenidos que, con las debidas variaciones, eran repetidos y predicados una y otra vez por los misioneros. Buena prueba de la presencia de un núcleo “fijo”, preestablecido, son los sermonarios sobre misiones conservados en nuestros archivos. Tras un análisis de estos, se puede comprobar que aquello que se predicó entre los siglos XVII y XVIII no gran cosa.

En este capítulo utilizaremos como fuente esencial sermonarios de misiones conservados en algunos de nuestros archivos y bibliotecas que analizaremos siguiendo las propuestas metodológicas greimasianas, que han sido recogidas por algunas obras dedicadas al análisis de la oratoria sagrada.

La primera pregunta que debemos plantearnos es si los sermonarios recogen realmente lo que se predicaba en los púlpitos de la época. La respuesta, sin duda, no puede ser concluyente. Por un lado, debemos considerar que tales obras, si bien constituyen un registro de los temas y retórica misional son, por otro, fruto de una reelaboración y de una fijación que era contradicha por la práctica misional que se fundaba, como hemos visto, en la improvisación. La hipótesis que plantearemos en este apartado es que la predicación tenía un núcleo fijo cuyas variaciones, en las que jugaba un papel fundamental la referencia a las circunstancias, constituían un medio esencial para reforzar la persuasión. Uno de los objetivos básicos de este último procedimiento era, sin duda, pasmar al público aunque es evidente que los misioneros deseaban también predicar recurriendo a los casos prácticos, esto es, a los acontecimientos que correspondían a las experiencias vitales de este último. En efecto, los misioneros debían hacer en sus sermones un análisis de las conciencias de los presentes:

“Casi todos los sermones de los apóstoles eran doctrinales y prácticos... y conviene se vaya descendiendo a casos particulares, desentrañando, eviscerando y

haciendo con el cuchillo de la palabra divina y doctrina anathomía de las conciencias”¹.

Así pues, solían hablar sobre los casos concretos, ilustrando sus sermones con el ejemplo de los pecados más habituales²:

“Lo segundo, han de ser las doctrinas y funciones iluminativa, que enseñen, den luz e iluminen al entendimiento, haciéndole conocer *esto es pecado*; el engaño con que le cometéis es este y este. V.gr.: *otros lo hacen, es preciso o necesario, yo no le quiero mal*, las excusas que dais son estas y estas. Y convenciendo el entendimiento, ellos mismos dicen: *Nos dice este Padre el Evangelio y nos ha leído la conciencia*, etc. de donde se logrará presto el cautivar la voluntad”³.

Los tratados de casuística y la misma confesión fueron esenciales para lograr este objetivo. En efecto, esta última permitía conocer las desviaciones habituales de la comunidad y los casos que se correspondían con las condiciones de vida y los comportamientos de determinados individuos o grupos. A este respecto, el padre Calatayud dejó muy clara la estrecha relación que existió entre la predicación misional y la práctica confesional:

“Los que no tienen práctica de missionar, ni de oír muchas confesiones generales y oien algunas confesiones y hazen varios sermones panegýricos, tal vez es de temer que no reciban bien doctrinar y predicar haciendo una práctica anathomía de las conciencias sobre aquellos vicios y virtudes que más frequentemente se cometen o practican. Esto es, dicen algunos abrir los ojos, mas en la realidad sólo es removerles la espina del pecado...”⁴.

Así pues, lo que se explicaba atañía directamente al auditorio. La misión, en efecto, se presentaba como una oportunidad para la salvación de los asistentes y este hecho determinó, sin duda, las expresiones que emplearon los predicadores y, por supuesto, su

¹ CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 89. Para definir este concepto de practicidad resulta interesante la referencia que hace Rodeles a los sermones del mismo Calatayud que dice que se dirigían al entendimiento:

“iluminativos e instructivos de forma que esclarezcan el entendimiento haciendo conocer qué cosa es pecado y qué no lo es y los engaños con que se dejan inducir al mal” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 84).

CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 123: “... han de procurar informarse los misionarios de las personas más devotas y desapasionadas de los pecados más comunes y de los abusos y malas costumbres de aquel país para aplicar mejor la doctrina necesaria y cargar más la mano sobre lo que pide más remedio”.

² GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 132.

³ CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 90. “... deben ser como nubes según lo de Isaías... que llevadas del viento del Espíritu Santo se explican en truenos que hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que entre la oscura y espesa noche de su conciencia distinguan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 54r)

⁴ *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 47v-48r.

visión de la labor apostólica⁵. No hubo, a este respecto, una diferencia sustancial respecto a la predicación solemne que se fundó en un mismo *corpus* de verdades indudables, que exigían un cumplimiento por parte del auditorio, lo que explica el carácter imperativo del sermón misional y también la abundancia de *sememas* como la proposición y la constatación⁶. En efecto, las pláticas destinadas a introducir la misión comparaban a la comunidad con una especie Nínive a la que envió Dios a Jonás como mensajero, “quiso el Señor antes de despedir el rayo i egecutar el golpe en sus moradores, usan de misericordia abisándoles del peligro”⁷. La situación de la comunidad a la que se predicaba no muy era diferente:

“Aora pregunto yo, ¿i no es esto lo que Dios egecuta al pie de la letra con este pueblo? Sus pecados, orrores i abominaciones son tantas que claman a la dibina justicia para egecutar el golpe en todos sus abitadores. Andad, nos dice, a ese pueblo, porque sus maldades claman asta el cielo... ¿Abéislo oído, pecadores durísimos, abéis oído el trueno i amenaza espantosa de la dibina justicia? Pues, temed el rayo en buestro pecado... Muera, dice Dios, ese pecador osado i atrevido que me a robado las almas que yo redimí con mi sangre. Muera ese ombre soberbio

⁵ VIGUERIE, Jean de: “Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle” en *Revue Historique*, nº 538. Abril/Junio de 1981, p. 344 subraya que la misión es un momento privilegiado para la salvación, de hecho uno de los beneficios principales de ellas es ganar el jubileo. Como veremos más adelante, las atribuciones de los misioneros para reconciliar a los pecadores con la iglesia eran amplias y las manifestaban en el púlpito como medio para atraerlos: “cada confessor de esta Diocesi tiene, por solo tiempo de esta misión y sus resultas... facultad del Ilustrissimo Sr. Obispo... para absolveros de todos los pecados reservados en este obispado, por enormes que sean” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 228).

Sin embargo, la consecución de la indulgencia plenaria planteaba una importantes exigencias. Así, exigía la participación y asistencia a los diferentes actos (*Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 13v). Se deja bien claro, pues, que existen otras parciales para los que asistan, por ejemplo, tres veces a las doctrinas (*idem*). CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 121, subraya su importancia para atraer a los pecadores.

Buena prueba de ello son las palabras de Caravantes que dice que el amor de Dios se expresa a través de las indulgencias, ofrecidas a los pecadores en la misión (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 379). Los predicadores son sus envidados:

“... dispone que os traigan y publiquen el jubileo, para que con tantas muestras de su infinita misericordia queden vencidas las ingratitudes de los pecadores y se den por obligados a no ofender más a tan amante Dios” (*ibidem*, p. 380).

De este modo, la misión se constituye en elemento clave de la salvación (*ibidem*, p. 381), aunque se advierte que Dios acorta la vida del pecador, palabras que, en este caso, son dirigidas a los que no se convierten (*ibidem*, p. 384-5): “No hagas burla o poco caso de las amenazas de Dios: mira que te quedarás tu burlado y condenado. No te fies en que es misericordioso que también es justiciero” (*ibidem*, p. 388).

⁶ En este sentido cabe plantearse cuál es la utilidad de los sermonarios misionales para conocer el mensaje de la iglesia a los fieles. En palabras de Jean de Viguerie: “Il faut bien admettre aussi que le sermon n'est pas une source pleinement satisfaisante pour notre propos. Car le sermon est essentiellement une monition. Il es fait pour avertir les fidèles du danger de damnation. Tout sermon peut se résumer de la manière suivante: “Si vous voulez éviter d'être damnés, convertissez vous”. Les dispositions d'esprit que la prédication cherche à développer et dont elle nous présente l'image sont surtout des dispositions de crainte et de peur. Les dispositions de confiance et d'espérance lui sont en quelque sorte étrangères” (DE VIGUERIE, J.: “La crainte, l'espérance, la confiance dans l'ancienne dévotion (XVIIe et XVIIIe siècles)” en *Le Jugement, le Ciel et l'Enfer dans l'histoire du christianisme. Actes de la Douzième rencontre d'Histoire Religieuse tenue à Fontevrad les 14 et 15 octobre 1988*. Ed. Université d'Angers, 1989).

⁷ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 3r.

que con tantos juramentos i blasfemias... muera ese joben lascibo que abrió los ojos para la maldad a tanto niños i niñas inocentes, que a solicitado a muchas casadas, burlándose de varias doncellas... muera ese ombre injusto, soberbio i bengatibo...”⁸.

Esta amenaza no era sólo personal, sino que el castigo amenazaba a la comunidad en su conjunto lo que puede explicar el interés de los predicadores por las situaciones de crisis, ya fuesen epidemias, ya guerras para promover la devoción, poniendo el acento en la necesidad de una conversión que permitiese atajar la ira de Dios⁹, ya que, para todos aquellos que no siguiesen sus consejos, sólo quedaba la condenación¹⁰.

La predicación puede ser definida como un proceso comunicativo cuyo objetivo era un cambio de comportamiento y la consolidación de unos principios morales, intentando operar, en este sentido, una transformación en la audiencia. Desde este punto de vista, para el investigador no sólo tiene interés la transmisión del mensaje sino también la personalidad tanto del predicador como del fiel¹¹. Esta afirmación supone una confesión previa, ya que hemos de reconocer la imposibilidad de reconstruir la evolución individual producida durante la misión, cosa que obliga a centrar nuestro análisis en el predicador y en los presupuestos que estructuraban este proceso comunicativo que nos permiten establecer que el misionero tenía una visión muy determinada de la condición humana y, por extensión, de la posibilidad de cambio, así como de los medios para lograrlo.

El público, sin duda, era un elemento esencial de la predicación misional y, por ello, tanto su participación como sus respuestas resultan fundamentales para comprender el método misional¹². De hecho, el orador debía variar su *actio* en función del auditorio con el que interactuaba, dando lugar a un proceso de *retroalimentación*, cambiando sus expresiones en función de las respuestas de sus oyentes¹³ que, a su vez, podían ser

⁸ *Ibidem*, p. 9v.

⁹ *Ibidem*, p. 10v.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11r.

¹¹ GRASSO, P.G.: “Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione” en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bologna, 1973, p. 129.

¹² “Come le compagnie dell’arte, i missionari facevano ricorso all’improvvisazione coerentemente a una duplice necessità, che caratterizza le une e gli altri in chiave moderna. Si tratta di una necessità comunicazionale da un canto: individuazione e affinamento di tecniche adeguate a obiettivi che richiedono un’alta specializzazione; e di una necessità produttiva dall’altro: attività ferial svolta per lunghi periodi nel corso dell’anno, condizione itinerante, composizione tendenzialmente costante del grupo per ogni cilco di missioni, organizzazione sistematica, adattamento a spazi trovati, semplicità di apparati di parole e gesti, movimienti individuali e collettivi, velocità, varietà, duttilità di elaborazione dell’opera” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 186 y s.).

¹³ “by reacting to the audience, the actors modify the audience’s reaction and that modified reaction, in turn, is felt by the actors- and so on”(ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 93). Boceta dice, tras haber expuesto los contenidos esenciales del acto de contrición que: “Si viere que el auditorio no se conmovió, no concluya el Sermón, antes diga: ¿Hay quien quiera la misericordia del Señor? ¿Hay aquí quien se disponga para recibirla?... Y clamando recio diga: Ira de dios, justicia de Dios, cuchillo de Dios,

empleadas de un modo dramático con el objeto de intensificar las emociones. Una de las formas recurrentes para lograr este objetivo eran las referencias a la vida de la comunidad, a través de la descripción de los vicios más comunes en ella¹⁴. Tal procedimiento se basaba en un buen conocimiento de la psicología y de los móviles de los asistentes que, desde la perspectiva de la mentalidad eclesiástica, no variaban gran cosa¹⁵:

“Débese mucho notar que es más eficaz la persuasión cuando se habla con uno en particular que cuando con muchos o con todos los oyentes. Porque las palabras en particular como: *Tú que callas los pecados en la confesión, tú que estás en essa ocasión* y otras de este modo, cada uno de los comprendidos las toma como dichas a él solo y le motivan grande remordimiento y por experiencia se sabe que muchas vezes se les imprimen de tal manera que, en muchos días no las pueden hechar (sic) de si, hasta que se confiessen”¹⁶.

Ya hemos hablado, en otra parte, de los ajustados conocimientos “psicológicos” de los predicadores, que observaban con gran atención las reacciones de la audiencia para explotarlas adecuadamente. Otro de los sistemas empleados para lograr una respuesta eran las preguntas, hechas en segunda persona, que planteaban cuestiones muy sensibles para el auditorio¹⁷. A este respecto, hemos de destacar las similitudes que, desde el punto de vista conceptual, existen entre la predicación misional y el lenguaje publicitario. En efecto, siguiendo una metodología aplicada por algunos estudiosos al análisis de otros sistemas de comunicación, se puede decir que el misionero subrayaba el carácter “benéfico” de la

espada de Dios, para quien no quiere su misericordia. Justicia Señor, Justicia del Cielo, que en la tierra no la hay. Y vuélvase al auditorio y diga: ¿No temes la ira de Dios? ¿Haces burla de sus amenazas?...” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, pp. 9-10). Estas notas dejan bien clara la importancia que para el misionero tiene la observación de las respuestas de los auditorios.

¹⁴ “... deben ser como nubes según lo de Isaías... que llevadas del viento del espíritu Santo se explican en truenos y hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que, entre la obscura y espesa noche de su conciencia, distinguan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 54r).

¹⁵ “parando un poco en la calle se echó una sentencia contra una persona amancebada, en general, mas como se dijese *tantos años* (numerándolos) *ha que vive esta*, y fuesen los mismos, dijo el cura: Padre si V.R. hubiera tenido conocimiento del pueblo no podría haber dicho setencia más a propósito que la que echó en tal calle. Esto es ardid del predicar, pues diciendo al aire, pongo ejemplo: *hombre adúltero que ya diez años vives tratando con tal casada (criada, parienta, cuñada)* esto coge y hiere a muchos, a algunos adecuadamente. Otros sacan la cuenta, uno dice en su interior *herido, yo tantos años más estoy con fulana*; otro dice en su interior: *Yo ya cinco que vivo mal*. Y de este modo quedan muchos heridos de la palabra Divina. Y aquella palabra general y particular... coge a muchos y a ninguno en particular” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 113r).

Sería interesante una comparación entre los vicios “profesionales”, sexo, grupo social, etc. expuestos en los manuales de confesores y los que aparecen en los sermones de la época. Creemos que la conclusión sería que en gran medida existe una coincidencia entre ambas fuentes.

¹⁶ BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 3.

¹⁷ “... persuadir por preguntas, cuya respuesta sea concluyente. Conclusión contra la mala vida del pecador, como decir: ¿qué has de sacar pecador de servir al demonio? ¿Has de adquirir más que eternas penas? ¿Y de servir a Dios ¿qué se seguirá? Pues como eres tan necio que sirvas más al Demonio que a Dios? Dime, ¿con callar esse pecado en la confesión, quedará para siempre oculto? No, porque es de fe que se publicará en el juicio de Dios, según lo dize su magestad por un profeta” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, pp. 3-4).

misión que presentaba como un medio para obtener la salvación, cosa que determinaba la relación del receptor con el mensaje¹⁸. En definitiva, podemos decir que el aspecto clave que definía esta predicación era su utilidad. En ella se trataban materias de interés para el auditorio por lo que las informaciones no eran generales, sino que atañían directamente a los oyentes.

Podemos concluir que, pese a que la misión se concibió como una conquista “católica” en la que la lucha contra el Demonio era un objetivo esencial, era esencial también que el pecador era un enfermo espiritual, una circunstancia que suponía que la predicación debía dirigirse a los individuos concretos. Los sermones insistían, a este respecto, en que el pecado era fruto de una decisión personal y que la ignorancia era condenable; su causa no era otra que el ejercicio del *libre albedrío* y la debilidad del carácter del hombre.

Este mismo hecho explica un aspecto fundamental de la “persuasión” elaborada por nuestros protagonistas que, sin duda, se asentaba en una argumentación afectiva. Insistiremos sobre esta cuestión desde diferentes puntos de vista. Quede claro, por el momento, que tal estrategia se sostuvo en una concepción antropológica muy precisa que podemos calificar como agustiniana. En efecto, los predicadores adoptaron una visión pesimista de la condición humana, una idea que, a su vez, se complementaba con la esperanza y con las facilidades ofrecidas a todos los asistentes. Del mismo modo que en las homilias contemporáneas:

“ci indurrebbe a pensar che gran parte dei nostri predicatori inclinano, senza saperlo, verso una concezione di tipo behavioristico o freudiano. Prevale in molti di essi una concezione pessimistica (luterana, si direbbe) dell’uomo reale, imporverito delle sue caratteristiche di razionalità e trattato in conseguenza”¹⁹.

Por ello, los misioneros consideraban que los hombres eran, a la luz de las categorías de la psicología moderna, seres sometidos a necesidades-impulsos, que actuaban en función de la presencia de un castigo o de una recompensa²⁰. Esta concepción puede explicar la insistencia en el principio de que a determinados comportamientos se les

¹⁸ Incorporando las aportaciones semióticas es interesante el trabajo de PIROTTE, J.: “La rhétorique visuelle de l’image religieuse (1840-1965)” en *La diffusion de l’information et du savoir de 1610 à nos jours. Actes du 105e Congrès National des Sociétés Savantes. Caen, 1980*. Ed. CTHS. París, 1983.

¹⁹ GRASSO, P.G.: “Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione”, p. 133.

²⁰ *Ibidem*, p. 133 citando a WATSON. “Solía N.V.P. coronar y dar fin a sus sermones de misión con algún exemplo lleno de provechosa enseñanza, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios y aborrecimiento de vicios y señaladamente los que encerraban temerosos castigos executados por la justicia de Dios, en Pecadores rebeldes y obstinados para que a vista de estos sucessos trágicos y tristes, abriessen los ojos”(DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 551).

premiaba con la salvación y a otros con el castigo. Esta descompensación entre un ser finito y su castigo nos permite entender, a su vez, el carácter terrible de las misiones y de algunos de los temas tratados recurrentemente en ellas, que estaban íntimamente ligados a la muerte como un límite “sin retorno”, cuya amenaza pesaba continuamente sobre el auditorio:

“Después de exortarnos largamente el Espíritu Santo por el Eclesiástico *a hazer buenas obras, a cuitar las culpas y a huir de las ocasiones...* nos da para todo esto un eficaz remedio diciendo que en todas nuestras obras nos acordemos de nuestras postrimerías... Y por ser este remedio tan eficaz como dado de tal mano para librarnos de culpas para no caer en las eternas penas y para alcanzar las celestiales glorias, començaré ahora a tratar de los novísimos y primero el primero que es la muerte”²¹.

La mejor prueba de esta centralidad de la salvación, o de la condenación, la encontramos en las prédicas dirigidas a auditorios cortos o realizadas en lugares de paso en las que los misioneros fijaban su atención en lo esencial:

“(el)... espíritu apostólico de aprovechar las almas en todos tiempos y lugares... encontrando pasajeros de cualquier estado y calidad que fuesen les saludava con mucha cortesía y agrado, *les ablava de Dios y de ambas eternidades de pena y gloria*, exortándolos a la frecuencia de la confesión a rezar el Rosario de N. Señora, a uir ocasiones y peligros de pecado”²².

En efecto, en los lugares pequeños donde permanecía 3 ó 4 días debía predicar las materias más duras que en el caso de las ciudades podía dosificar:

“... por ser la población corta y entonces bien es se comience a batir y a disparar la artillería desde luego y tocar con todo ardimiento al arma; publicar el vando de que se rindan y confiessen, y eche mano de los sermones más fuertes, y eficaces; pues... estos son los tiempos de el correr hasta el romper las correas...”²³.

Los misioneros sugerían que este procedimiento también debía emplearse si estaban próximas algunas fiestas religiosas con el objetivo de animar a los fieles a la confesión²⁴, a pesar de que no bastaban los motivos relacionados con los “novísimos” para operar un cambio en la audiencia. En efecto, este recurso al “miedo” debía ser contrapesado por una serie de proposiciones esperanzadoras, ya fuese en el mismo sermón, ya en el conjunto de la misión²⁵. Del mismo modo, si se había predicado sobre la misericordia, “se ha de concluir

²¹ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 430.

²² DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 513. En el mismo sentido dice Bozeta que para los lugares pequeños, donde sólo está de paso, siempre con licencia del cura, debe salir cantando por las calles “y glossando algunas jaculatorias, o haga que se convoque la gente por las calles con una campanilla y acabe con una plática breve y un exemplo de alguno que se condenó por callar pecados en la confesión, haziendo al fin su acto de contrición” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 28).

²³ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 306.

²⁴ *Idem*.

²⁵ “Predicar con templança y prudencia. Esto es, ni todo rigor, ni todo misericordia. Si todo es predicar misericordia, muchos que abusan de la de Dios no se convierten a su magestad... Y aunque el

con algo de rigor, tratando de la cuenta estrecha que de los divinos beneficios hemos de dar a su Divina Magestad”²⁶.

Como hemos dicho anteriormente, la predicación misional tuvo un carácter marcadamente afectivo que implicaba un uso de los valores con el fin de “mover” al auditorio. Este hecho puede explicar la abundancia en la predicación del semema *prospettiva* que está ligado a la remoción de las resistencias por la acción (*rimozione delle resistenze all’azione*). Pero, ¿cuál es la naturaleza de este término?:

“La denominazione di “prospettiva” scelta per questo suasema individua già l’elemento costante che la qualifica: la proposta di una contrapartita ad una data azione. E’una costanza situata a livello dei contenuti: in ogni prospettiva l’elemento qualificante è un termine ben precisato sull’asse dei valori. Un qualcosa la cui positività o negatività sono ben chiare e indiscutibili, un vantaggio o uno svantaggio su cui tutto l’uditorio consente”²⁷.

¿Cuál fue su contenido fundamental, el valor que se puso en juego cuando se usaba? Sin duda, se trataba de la salvación o la condena eterna. El predominio de estos motivos es muy evidente en la misma concepción del ciclo misional, donde las referencias al infierno o al paraíso se repetían continuamente. A este respecto, podemos decir que es muy notable que las prédicas presenten una dicotomía casi absoluta en sus contenidos. En efecto, las referencias al Purgatorio contenidas en los sermonarios son escasísimas²⁸, cuando no inexistentes, incluso cuando se predicaba sobre temas íntimamente ligados a esta realidad como el infierno, la muerte del pecador, etc. Para los misioneros no valían, pues, medias tintas, lo que demuestra que sólo era válida una transformación profunda. Los sermones se basaron, hasta cierto punto, en una concepción maniquea de la realidad, en que sólo cabían buenos y malos. Este fenómeno se hace evidente en la exposición que recogen los catecismos breves propuestos por los misioneros, donde se llegaba a decir que:

P. ¿Y a dónde irán los buenos en cuerpo y alma?

R. Al cielo.

P. ¿Y los malos?

R. Al fuego eterno del infierno”²⁹.

assumpto del sermón pida rigor, como el del juyzio y del infierno, se ha de procurar concluir con alguna cosa de piedad, proponiendo con ella el medio para alcançar la divina” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 55).

²⁶ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 55.

²⁷ FARASSINO, A.: “Premesse per un’analisi semiologico della predicazione” en en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bologna, 1973, pp. 76-7.

²⁸ Este hecho contrasta con algunos modelos de predicación como el que ofrece GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 154.

²⁹ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 588.

Así pues, la misión se introducía con el acicate de ser la última oportunidad ofrecida a los pecadores³⁰, una idea que era ejemplificada con el *exemplum* del pecador irredento.

El carácter más importante de la concepción de la muerte estuvo ligado al principio de una oposición sin tapujos, como evidencian las diferentes prédicas que se solían pronunciar en la misión. No en vano, el sermón de la muerte giraba en torno a la “muerte del pecador y del justo”. Por otro lado, el sermón de la *medida de los pecados* tenía como tesis fundamental que la muerte constituía un castigo por los pecados cometidos y cuyo plazo no podía ser conocido por el individuo, pesando como una espada de Damocles dispuesta para caer de improviso³¹. Un tercer sermón, incluido en todos los sermonarios era el de que “son más los que se condenan” que, de nuevo, insistía en un destino fatal para la mayoría. El sermón del juicio final que constituyó la raíz, desde el punto de vista histórico, del juicio particular, pergeñaba la escena de un supremo tribunal “a lo divino” en el día de la resurrección volviendo a esta dicotomía fundamental. Esencial era también el sermón sobre las penas del infierno que se centraba (como el de *gloria*) en el destino que esperaba a los condenados constituyendo una de las expresiones fundamentales del valor *condena eterna*.

Tal y como hemos visto, el sermón misional vino determinado por las *circunstancias* que constituyeron uno de los elementos más importantes desde el punto de vista de las premisas, desplazando a las informaciones o invitaciones, de naturaleza general, por un ofrecimiento directo al auditorio³². A ello se añadían una serie de conceptos que abundaron en el hecho de que el oyente pertenecía a una comunidad con la que él mismo se identificaba (cristianos, súbditos de un monarca que es Dios, hombres, etc.) o que se le

³⁰ Véase sino lo que decía el padre Caravantes sobre las indulgencias que ofrecía la misión:

“Pues la misericordia del Jubileo también es particular medio de justificación para castigar al que no procura ganarlo” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 320).

Y para conseguir las era necesario asistir y seguir la misión, cumpliendo con una serie de obligaciones y devociones promovidas por los predicadores: “Temblad, pues, que no os suceda que embiándoos Dios misión, y con ella ministros suyos, tocando trompetas de Jubileo, publicándose para todos, por no quererle ganar, ni disponer para él, os quite Dios la ida y condene vuestras almas” (*ibidem*, p. 321).

³¹ En este sentido, Caravantes advertía sobre el hecho de que Dios acorta la vida del pecador (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, pp. 384 y ss.): “No hagas burla o poco caso de las amenazas de Dios: mira que te quedarás tú burlado y condenado. No te fies en que es misericordioso que también es justiciero” (*ibidem*, p. 388).

³² “... parecióle bien sugerir en la plática un punto muy sustancial para las señoras y es la moderación que habían (de) tener en hacer visitas, supuestos los gastos tan profanos que hacían de agasajos, cuando las tenían. Pues con esto desacomodaban las casas porque los principales caudales de Sevilla se hallaban apurados, por lo que las señoras consumían a sus maridos. Gastándose más en una familia en una tarde de visitas que lo que se podía gastar en un mes en sustentar una casa... añadió que bien se conocía el desorden... (además) quedaban las criadas sin gobierno y las hijas sin resguardo, expuestas a cualquiera riesgo, ya que quien quisiere inquietarlas sabía que, saliendo la señora, no había que temer” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 579).

hacía evidente, se le revelaba, gracias a las palabras del orador (pecadores, olvidados de la muerte, “todos debemos morir”³³, etc.) quien, a su vez, decía que era un pecador más, cuestionando, de un modo más retórico que real, la ejemplaridad que se esforzaba por exhibir a lo largo de la misión. Este procedimiento destacaba, nuevamente, que la prédica era propuesta como un medio para la conversión, es decir, que tenía un carácter útil y que iba dirigida no ya a un público indeterminado, sino a unos individuos concretos que se podían reconocer en ella³⁴:

“Solía N.V.P. coronar y dar fin a sus sermones de misión con algún exemplo, lleno de provechosa enseñanza, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios, y aborrecimiento de los vicios y señaladamente los que encerravan temerosos castigos executados pro la justicia de Dios en pecadores rebeldes y obstinados, para que a vista de estos sucessos trágicos y tristes abriessen los ojos”³⁵.

En efecto, desde los primeros compases del sermón dejaba bien claro que la materia predicada era de gran interés para la salvación de los asistentes³⁶:

“... nuestro gran Dios y Señor ha señalado a cada uno de nosotros una medida cierta, un número fijo y determinado de pecados y ha de sufrirnos de manera que en llegando el pecador a llenar aquella medida en cometiendo el último pecado con que cierra aquel número...” .

A continuación, se hacía una proposición a través de un ejemplo:

“Qué alegre estaba, qué descuidado de esto aquel sacrilego y torpe Rei Balthasar quando ... Pero, ¿qué ha de ser? Son los dedos de la mano omnipotente de Dios a quien estás ofendiendo los quales están firmando la sentencia de tu muerte y *de tu condenación*... ha ido Dios contando una por una tus culpas y con este sacrilegio que ahora estás acometiendo se ha llenado tu medida y se ha cerrado tu proceso. No ai esperanzas para quien la cuenta está bien hecha, el número está ajustado, el proceso está concluido”³⁷.

³³ Humanidad es un concepto ligado al pecado, la condena eterna etc. pero también a la salvación y la participación de los bienes divinos.

³⁴ “En las misiones conviene mucho predicar frequentemente contra el sacrilegio de los que callan pecados graves, por vergüenza en la confesión y confirmar la doctrina con varios y temerosos exemplos de castigos que a executado la divina justicia por este delicto y repetir esto con variedad de frases, por activa y por passiva”(DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 532). Y estos *exempla* de castigos terribles eran esenciales para mover al auditorio: “Más poderosamente suelen mover las cosas tristes que las alegres, más nos lastima la injuria que nos alegra la alabança” (*idem*).

³⁵ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 551.

³⁶ “el combidar a oír la palabra de Dios y a los sermones de misión, a de ser como quien echa anzuelos para pesar oyentes, como quien prende pezes, verbigracia: *mañana deseo predicar un sermón que yo le suelo llamar la llave del Cielo, porque es del propósito firme de no ofender a Dios, con que el penitente debe llegar a los pies del confessor para que la confesión sea buena y provechosa*... Para obligar a que acudan a todos los sermones de misión, se puede representar al auditorio cómo todas las materias que en ellos se tratan, van tan encadenadas y travadas entre si que, para la cabal y perfecta inteligencia de unos, es menester también oír los otros” (citado DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 548).

³⁷ *Sermones y doctrinas de misión*, ms. 5847, pp. 40-40v.

A partir de estas pruebas podemos decir que el sermón adquiriría un claro tono imperativo. El orador no brindaba a su auditorio una sugerencia o un consejo, sino que sus palabras eran la expresión de la ley que exigía una respuesta inmediata. Esta estrategia fue reforzada por el hecho de que los sermones empezaban con proposiciones o constataciones, esto es, premisas categóricas como, por ejemplo:

“(Sermón del Juicio final) La nueva más triste de las tristes, el recuerdo más formidable de los formidables, el día más terrible de los terribles, la hora digo, fieles míos de mayor pavor, assombro y espanto que vio jamás ni verá el mundo ...”³⁸.

Estos mismos suasemas estructuraban no sólo el sermón sino que, a su vez, constituían los puntos de referencia para la argumentación. Muy interesante, a este respecto, es la abundancia del semema constatación. Las proposiciones se referían frecuentemente a un comportamiento determinado, a una acción que (del mismo modo que en la *prospectiva*) tenía una recompensa o castigo:

“Pues quien vive como un fuego en el servicio de Dios vaya al Parayso hecho un Dios...”³⁹.

Pues teniendo buena vida tendrías buena muerte por ser estas reglas tan fixa que comúnmente ablando no ay excepción della⁴⁰.

¿Ay quien quiera librarse de los eternos tormentos? ¿Ay quien quiera consolar y dar gozo accidental a su amantísimo Redentor? ¿Ay quien quiera dexar de darle hiel y vinagre?...”. A continuación se aconseja (un semema que abunda en los discursos): “Pues alto, vamos a ello, Fieles que a todos nos enseña Christo que lo podremos hazer llorando nuestras culpas, teniendo gran dolor de nuestros pecados, tomando deste divino Señor el exemplo y viendo en su Magestad como en vivo espejo”⁴¹.

... si Christo nuestro bien tuvo gran sed de padecer penas para darnos glorias, muchos pecadores la tienen de entregarse a vicios, dando a Dios hiel... se les condena, corriendo tanto a su perdición como pudieran a su elevación⁴².

¡Oh que gran dolor tendríamos de nuestras culpas y cómo lloraríamos amargamente nuestros pecados si consideráramos los tormentos infernales a que nos condenan o sujetan!⁴³.

“Si te vas a confessar tú que me oyes y callas por vergüença algún pecado mortal, con esso le das a Christo tu Redentor amarga hiel y vinagre y a tu Alma un infierno”⁴⁴.

³⁸ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 455.

³⁹ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 431.

⁴⁰ *ibidem*, p. 437.

⁴¹ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 374. La infalibilidad del diagnóstico refuerza el consejo: “¿qué consuelo le podemos dar nosotros los desterrados hijos de Eva que estamos en este valle de lágrimas? ¿Cómo le podemos trocar su tristeza en alegría? A esto respondió San Juan Chrisóstomo que haciendo penitencia de nuestras culpas (consejo); porque no ay (dize) cosa de que así se alegre nuestro amantísimo Dios, como de que se le conviertan sus ovejitas perdidas”(*ibidem*, p. 354).

⁴² *Ibidem*, p. 368.

⁴³ *Ibidem*, p. 365.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 369.

Este mismo procedimiento servía para ilustrar el sermón con una serie de desviaciones que miraban a los individuos que lo oían.

Podemos concluir diciendo que la argumentación que contienen los sermones misionales estaba basada en unos valores referidos a las consecuencias de los actos y decisiones de los fieles. El vocabulario empleado por el predicador tenía como objetivo ganar el favor de la audiencia por lo que se llamaba a sí mismo *médico de las almas*⁴⁵, enviado de Dios, embajador, etc.

Todos estos términos abundaban en la necesidad de que los fieles tomaran conciencia respecto a su estado espiritual. Para ello, era necesario utilizar la disuasión, esto es, la prohibición de determinados comportamientos que se basaba en el Decálogo que, en efecto, era presentado como el principio fundamental de la actuación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la casuística estableció toda una serie de matices a estos principios generales, unas circunstancias que eran esenciales para definir el carácter de un pecado concreto así como las condiciones en que se producía como la dualidad mortal/venial, pensamiento o acción, omisión, etc.

La labor de los casuistas se basó en el principio de que de la naturaleza humana era fundamentalmente pecadora. El conocimiento de sí mismo, tal y como lo planteaban las obras espirituales de la época como los *Ejercicios espirituales*, se basaba en una percepción negativa de la condición humana que era también el punto de partida de muchos sermones. Por ello, la persuasión que planteaban los misioneros tenía como semema esencial la disuasión, una circunstancia que no nos debe hacer olvidar que también se proponían acciones positivas o virtuosas que adquirirían un mayor peso al final de la misión, cuando el misionero exponía los fundamentos de la vida devota:

“O pecado sólo tu naturaleza avía de hacer temblar el corazón de los gigantes y valientes. ¡O pecado mortal! ¡Oh, veneno! ¡Oh, peste entre todos los venenos y penas la maior! ¡Oh hombres, despertad y huid de esta fiera bestia que destruye el mundo! ¡Oh, locura o ceguedad del mundo!”⁴⁶.

El disenso y la disuasión solían acompañar a las premisas concretas ya fuese la proposición, ya la constatación. La primera tenía como objetivo brindar al fiel un conocimiento suficiente, la segunda que adoptase un determinado comportamiento. Veamos esta sucesión en un caso concreto:

⁴⁵ ¿Y cuál es la maior obligación del Predicador? ¿Cuál ha de ser la maior ansia de su corazón?... a de ser atender a la maior necesidad de su Auditorio como el Médico acudir al achaque más peligroso del enfermo” (*Sermones...*, ms. 5847, p. 30v).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 31r.

“Deshonesta que ha tanto tiempo que como anima inmundo te estás rebolcando en el cieno de tus asquerosos deleites... no sea que con él solo echas el sello a tus maldades... De aquí veréis quan errada es aquella cuenta que se hacen muchos engañados del demonio... No digas en tu corazón, yo he pecado otras veces y no me ha sucedido mal alguno...”⁴⁷

“¿A dónde vas mozo lascivo y necio con tan arrebatado paso?... Has de ser presa del demonio que te anda observando los pasos... (constatación-solicitud) Guárdate no le encuentre en el primer pecado que cometes”⁴⁸.

“Y es temeraria y arrestada resolución hacer prueba de tu peligro en materia de salvación” (constatación-solicitud, información)⁴⁹.

El peligro en el que se encuentra el pecador es un tema repetido en otros sermones y constituye el centro sobre el que se estructuran las solicitudes.

Los mismos conceptos empleados por los misioneros pueden permitirnos entender que los sememas más utilizados fuesen los que hemos descrito. En efecto, el pecado era considerado un atentado contra Dios y aquel que lo cometía era calificado como un desagradecido que atacaba el honor de Dios a quien, por otro lado, se consideraba como un rey traicionado por sus súbditos. La información que brindaba el predicador apuntaba en este sentido:

“El pecado mortal es adulterio contra el esposo de las almas que es Dios. Traición contra nuestro Dios y Señor natural y el que peca es traidor y fementido y aviendo tomado sueldo del Señor y jurado de serle fiel, al tiempo de la batalla se pasa a los enemigos...”

El pecado mortal es adulterio contra el esposo de las almas... el alma que hace un pecado es adúltera dejando el más hermoso de los hombres de cuya hermosura el sol y la luna se maravilla...

El pecado es ingratitud tan subida y calificada y provoca la ira de todas las criaturas y las arma contra si...

El pecado es locura que atropella las más poderosas y fuertes razones, rompe las reglas del *sindéresis* (sic) y juicio, deshace todo buen discurso y lei de saber...

Es leña del infierno...”⁵⁰.

Tales contenidos tienen, sin duda, un marcado carácter afectivo ya que, al profundizar en los males provocados por el pecado, recurren profusamente a los valores. No en vano, en los sermones sobre el pecado eran muy frecuentes las referencias al castigo que padecía el pecador irredento⁵¹:

⁴⁷ Reforzada a continuación de nuevo con la repetición del premisa sobre la que se asienta el sermón: “... la paciencia de Dios tiene su medida cierta” (*ibidem*, p. 41).

⁴⁸ *Sermones...*, ms. 5847, p. 42.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 42v

⁵⁰ *Sermones...*, ms. 5847, pp. 32v y s..

⁵¹ Así *Sermones...*, ms. 5847, pp. 36r y ss. donde se refiere al purgatorio y al infierno, como también al limbo de los niños para hacer hincapié en contraste que había entre aquellos que no habían cometido pecado, aunque tampoco habían sido bautizados, y su destino. Una afirmación que servía para hacer hincapié en la situación del auditorio, cargado de faltas.

“¿Quién es el primero de los hombres que pobló el infierno? Sospecho que se dirá, Caín quien mato a su hermano y después Lamech que no se conformó con su muger sino que tuvo dos. A estos dos los verás en un estanque de fuego y azufre... El que fornicar y el que mata vendrá a parar en estanque de azufre...

Mira en estotra hoguera y verás a Judas que da voces: *Por treinta reales vendí mi alma*. Con él están otros muchos que gritan y dicen: *Yo la vendí más bara, por no pagar 20 reales, por hurtar 10 reales*. Aquí levantarán la voz los juradores: *Nosotros la vendimos más varata pues la vendimos por el aire de la boca*. Mira en otra aparte el rico avariento con la lengua negra y la boca abrasada y con él todos los que fueron enemigos de los pobres”⁵².

Por otro lado, en el sermón del pecado, se argumentaba de menos a más, graduando los males que seguían al pecado para concluir que “... los trabajos que causa el pecado no tienen fin, inmensos, tantos, tantos...”⁵³.

La presencia de la argumentación es uno de los rasgos definitorios de la predicación misional. Pero ¿cuál es su carácter? ¿Estamos ante una búsqueda de la verdad a través del ejercicio del raciocinio? La visión antropológica de los misioneros estaba totalmente alejada de este objetivo ya que, si bien es cierto que la razón o entendimiento, en la terminología de Calatayud, era esencial para adoptar un comportamiento ajustado a los principios morales defendidos por los misioneros, es indudable que su ejercicio estaba limitado por las pasiones o por el apetito, que coartaba la libertad del individuo. El hombre estaba, pues, cegado por las pasiones y necesitaba más ser movido que iluminado. A este fin se destinaron los sermones que, pese a no carecer de claro carácter pedagógico, estaban destinados a movilizar afectivamente a los oyentes. En efecto, los apetitos fueron el objetivo esencial de los ataques de los misioneros quienes, siguiendo un principio que podemos calificar como “homeopático”, establecían que para vencerlos era necesario que la persuasión se fundase en lo “patético”, es decir, que se debía recurrir a los valores como argumento esencial para subvertir aquellos comportamientos que estaban vigentes en la sociedad del momento⁵⁴. De ahí el interés, como vimos, por satisfacer las expectativas de unas audiencias que buscaban novedad o pasmo que, en opinión de los misioneros, constituían medios necesarios para instaurar unas exigencias superiores.

⁵² *Sermones...*, ms. 5847, p. 37r.

⁵³ *Ibidem*, p. 31r

⁵⁴ Mayans subrayó la importancia del conocimiento de las pasiones y de sus causas para conseguir una moción adecuada del auditorio: “ha de imprimir altamente un odio capitalísimo al pecado, para lo qual conviene conocer muy de raíz las causas particulares de la corrupción de la naturaleza humana para que arrancada del corazón hasta la última fibra del pecado no pueda renacer. Conseguirá todo esto... con atento estudio del hombre interior, sabiendo la naturaleza i número de pasiones, las causas i instrumentos de sus excesos, los medios de impedir éstos i moderar aquéllas” (MAYANS, G.: “El orador christiano”, I, 4).

Muratori abundó en la necesidad de estudiar la Filosofía Moral con idéntico objetivo (MURATORI, L. A.: *Ventajas de la eloqüencia popular*, pp. 115-6).

Hemos de considerar, por otro lado, que uno de los principios fundamentales de la argumentación sermonística fue el uso del *exemplum*. Por tanto, los misioneros recurrían a una exposición que particularizaba los enunciados de las proposiciones generales con el objetivo de convencer y mover al auditorio:

“Y porque lo más de la gente y la más necesitada se mueve más con los ejemplos que con los textos, han de cuidar mucho de entretexer aquellos con estos en su sermones y darles fin con un exemplo muy eficaz...”⁵⁵.

Este hecho debe ponerse en relación con uno de los fundamentos del proceso cognoscitivo planteado por los sermonarios que se puede definir, a partir de algunas formas de predicación, como “chiusura percettiva”:

“... cioè della tendenza spontanea a “conchiudere” la struttura percettiva anche solo abbozzata, a darle o ad accettare il senso appena accennato dal predicatore (senza approfondimenti e senza prove autentiche), pur di uscire dall’incertezza o, magari, dall’ansia che il messaggio tende abitualmente a suscitare, come propedeutica alla proposta di soluzione”⁵⁶.

El *exemplum*, es sin duda, modélico para ilustrar este procedimiento ya que su naturaleza verídica e indubitable, servía para confirmar las palabras del orador. En efecto, éste:

“... es... uno de los... tipos de argumentos... basados en el “caso concreto”... Cuando la descripción de un fenómeno o la narración de un suceso se introduce en una *argumentación con el fin de fundamentar una regla*, constituyen un ejemplo, y para asumir tal función deben ser incontestables...”⁵⁷.

El hecho de que la argumentación misional se fundase en el *exemplum* tenía otro objetivo importante, cual era brindar una conclusión simple y práctica destinada a una audiencia que, supuestamente, era incapaz de abstracciones y que necesitaba de un mensaje claro⁵⁸, un imperativo que estaba justificado por la misma composición del auditorio en el

⁵⁵ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 126.

⁵⁶ GRASSO, P.G.: “Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione”, p. 134. Basta con considerar cuáles son las palabras que introducen el *exemplum* para percibir claramente cuál es su función en la argumentación de los sermones: “Diré a este propósito una historia que maravillosamente confirme lo dicho en este sermón” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6870, p. 47v).

⁵⁷ MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 86. La *ilustración* (que es otro tipo de argumento) va en paralelo a la fundamentación de una regla en la oratoria sagrada, pretende reforzar la “adhesión a una regla conocida y admitida, aduciendo casos particulares que esclarecen el enunciado general ... lo que se exige de ellas no es tanto una evidencia indiscutible como la capacidad de “impresionar” vívidamente la imaginación y atraer la atención” (las citas son de PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L.: *Tratado de la argumentación*, citado por MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 86).

⁵⁸ “(por cuanto)... riesce a concepire del messaggio semplificandolo ulteriormente e, quindi, distorcendone facilmente il significato (da cui infantilismo religioso, deviazioni magiche, ecc.)” (GRASSO, P.G.: “Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione”, p. 135).

que predominaban los “rústicos”. El objetivo esencial del *exemplum* era, en opinión del padre Calatayud:

“... insinuar la palabra divina no sólo por el oído sino también por los ojos hasta el entendimiento, esto es, haciendo a todos por más rudos que fuesen digestible y perceptible lo que les decía con símiles oculares, exemplillos y parábolas...”⁵⁹.

De este modo, la enseñanza transmitida por el orador quedaba indeleblemente grabada en la mente de su auditorio, al que se consideraba incapaz de comprender abstracciones o asuntos espirituales sin la ayuda de imágenes, motivos materiales o, como en este caso, historias:

“Y esto (el *exemplum*) es lo que mejor entienden y conservan en la memoria los oyentes y lo que suelen llevar a casa porque si acabado el sermón les preguntan: ¿qué es lo que ha dicho el predicador?, no aciertan a referir sino el ejemplo, la comparación o alguna razón *palpable* y concluyente”⁶⁰.

En muchas ocasiones, sin embargo, el predicador no se dirigía a un auditorio en general sino a un individuo concreto o, más exactamente, a un grupo de ellos. Para ello, se exponían casos concretos y pecados que, como hemos visto, eran característicos de algunos grupos que venían determinados por su condición social, su edad o su sexo⁶¹. Esta estrategia permitía al predicador poder llegar a todo el auditorio, que no fue concebido como un conjunto uniforme, sino como un grupo de personas a las que no dudaba en referirse, señalándolas con los dedos o la mirada.

Por otro lado, el *exemplum* planteaba una persuasión que tenía unos caracteres muy particulares, pues, en efecto, se trataba de un divertimento “... non pas seulement récréatif

⁵⁹ CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms. 6006, p. 42v.

⁶⁰ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 552.

⁶¹ Son muy comunes en los sermones afirmaciones que, sin duda, fueron empleadas a menudo por los misioneros, como: “Dime, doncella lasciva, que en tus pasos y meneos vas manifestando tu ligereza y liviandad que por vestir a la moda das de valde la honestidad de los pies, brazos y pechos, a quantos quieren mirarte lascivamente y o el pretexto de palabra de casamiento les has dado al fiado la alaja más preciosa de tu honestidad . Probaste ia la miel y canela del diablo... pues tu probarás también la hiel y veneno del diablo. Luego vendrán la tristeza y el remordimiento descubrirá tu pecado acaso el mismo que te engañó negará tal comunicación; hará ruido en los vezinos; te perseguirán tus penitentes y te verás ajada y despreciada de todos. Saldrán esos pecados en el valle de Josaphat delante de todo el mundo y si no hicieres penitencia, será quemada entre las mugeres públicas del infierno esta es la hiel y veneno del diablo.

Dime, viuda desgraciada, y pobre que has echo? ando con fulano divertida, no me falta que comer soi estimada, y en fin un buen vestido algo vale. ¡Ah, desdichada! has probado el azúcar y canela del diablo.... Por un vestido y un pedazo de pan has vendido tu cuerpo a un mancebo y tu alma al demonio. Tu llorarás el verte ajada y despreciada, pasarás plaza de muger perdida y verás sola y pobre llorando.... “ (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, pp. 71r-v). Y así sigue con un “deshonesto amancebado”.

mais salubre”⁶². Se caracterizaba, a su vez, por su facilidad para captar la voluntad del oyente, una virtud que fue reconocida por los misioneros que establecieron que el sermón debía cerrarse con uno:

“Solía N.V.P. (Gerónimo López) coronar y dar fin a sus sermones de misión con algún exemplo lleno de provechosa enseñanza, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios y aborrecimiento de los vicios...”⁶³.

En todo caso, la posibilidad de que los oyentes rechazasen el mensaje del predicador era muy limitada. En primer lugar, porque el misionero se presentaba a si mismo como un mensajero “a lo divino”. Su predicación, por otro lado, era confirmada con su ejemplo y su santidad personal cuyo rechazo implicaba un castigo⁶⁴. Pero, como apuntábamos en otra parte, pese a sostener su mensaje con la autoridad de la iglesia y de la tradición, los misioneros tuvieron que enfrentarse a reacciones contrarias cuya virulencia puede haberse debido a la misma exigencias planteadas por estos mediadores para quienes los oyentes sólo podían aceptar sus prescripciones, sin dar ninguna posibilidad de negociación.

Así pues, las historias, como los símiles, podían ser retenidos con mayor facilidad en la memoria y ser transmitidos a otros individuos en una cultura que era fundamentalmente oral⁶⁵. Tal y como sucedió en la preceptiva oratoria de la época, los misioneros afirmaron que los símiles debían extraerse de la vida cotidiana de los fieles. En este sentido, se puede apuntar que se alejaron totalmente del método empleado por los oradores cultos que recurrían, con gran frecuencia, a la metáfora. En efecto, ésta se convirtió, posiblemente, en el tropo por excelencia del Barroco y de ella abusó, sin duda, el barroquismo⁶⁶. La originalidad del conceptismo⁶⁷, según B. Croce, se fundó en "la teoría

⁶² BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L'exemplum*. Ed. Brepols, 1982, p. 83. “sazonando y confirmando la doctrina que les enseñava con alguna historia breve y provechosa para que recibiesen con gusto su enseñanza y la executassen con eficacia” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 513).

⁶³ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 551.

⁶⁴ Las fuentes abundan en los ejemplos sobre los castigos que sufren todos aquellos que no acudían a la misión.

⁶⁵ “Esto que emos dicho i el modo que emos de tener en responder a nuestro cuerpo cuando pide deleites banos i el diablo que te ayuda, lo explicaremos en una parábola o semejanza que deseo la tomen todos de memoria i la cuenten a otros” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6870, p. 50v).

Sin duda, el mismo fin perseguían muchos “(diciendo) ... o (haciendo) dezir en tono flébil algunas sentencias y doctrinas las más necessarias en verso” una vez terminado el sermón... Y para que se muevan más, podrá disponer que se repartan en dos o tres voces. Si el verso es de quartilla, podrá uno desde el otro de la iglesia (digamos) dezir las dos líneas, y el otro, desde junto al altar mayor, las otras dos en voz más alta y el remate largo y flebil. Si fueren tercetos le podrá repartir entre tres y no ay a propósito, sino dos. El primero dirá las dos líneas y el segundo la tercera” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 126).

⁶⁶ Aunque para ser más exactos a semejanza es, como dice Gracián: “Tercer principio de la agudeza sin límite, porque de ella manan los símiles conceptuosos y disímiles, metáforas alegorías,

literaria del siglo XVI (que) seguía siendo fundamentalmente aristotélica, basada en la metáfora"⁶⁸.

Gracián dio un sesgo personal al empleo de la metáfora, "lo más perfecto de la predicación es saber juntar la agudeza fina y elaborada con la fuerza del convencimiento: no merece llamarse gusto el que deja la agudeza aliñada por la descompuesta, y desatada, quando su mismo nombre condena en la una su desaliño y aprueba en la otra su artificioso aseo"⁶⁹.

Para comprender la naturaleza de esta figura retórica es necesario partir de la base de que se trata de una comparación entre dos hechos o realidades⁷⁰. Tal y como decía J.B. Escardo, un tratadista del siglo XVII:

“La fuente de donde sale la metáfora es uno de los lugares tópicos llamado *similium compartio*, por cuanto la naturaleza de la metáfora consiste en una semejanza que se halla entre dos cosas diferentes; que por eso dixo Demetrio que la metáfora era un símile reducido a una palabra: *Metaphora est ad unum verbum contracta similitudo*”.

De este modo, la metáfora puede definirse como una *similitudo brevior* como, por ejemplo, sucede cuando se dice que un guerrero es un león⁷¹. La misma oscuridad de las

metamorfosis, apodos y otras innumerables diferencias de sutilezas, como se irán ilustrando” (citado por HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 463).

En efecto: "el punto de partida de todo el edificio de los sermones era la metáfora. Ésta iba a ser el portillo por el que los jesuitas, conservadores de acuerdo con su *Ratio*, iban a encontrar el modo de aparejar Aristóteles con las corrientes de los conceptistas y cultos. Veamos qué dijo Gracián de la metáfora: *La semejanza, o metáfora, ya por lo gustoso de su artificio, ya por lo fácil de la acomodación, por lo sublime del término a quien se transfiere o asemeja el sujeto, suele ser ordinaria oficina de los discursos; y aunque tan común se hallan en ella compuestos extraordinarios, por lo prodigiosos de la correspondencia y careo*" (MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*, p. 286).

⁶⁷ Como hemos visto anteriormente, la división tradicional culteranismo-conceptismo, entendidos como movimientos opuestos, etc es errónea. Aquí empleamos el término conceptismo en un sentido limitado, es decir, refiriéndonos a los “conceptos predicables”.

⁶⁸ MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*, p. 286.

⁶⁹ *Ibidem*, p.287. El *conceptismo*, pues, estuvo basado en gran medida en la metáfora. La explicación la podemos encontrar en la misma definición de concepto que da Gracián: “es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos”(GRACIÁN, Baltasar: *Agudeza y arte de ingenio*, citado por LÁZARO CARRETER, F.: “Sobre la dificultad conceptista” en *Estilo barroco y personalidad creadora*. Ed. Cátedra. Madrid, 1992, p. 15). Por ello “El artista, lejos de aislar y recluir su objeto, ha de hacerlo entrar en relación con otro u otros objetos. Con un esfuerzo acrobático, ha de ir tejiendo una red de conexiones”(idem).

⁷⁰ Son interesantes algunas definiciones sobre ésta: se diferencia de la semejanza o símil porque la comparación es, según Codorniu: “Un careo de una cosa con otra, como de persona con persona, acción con acción, etc. Infiriendo de su comparación, mayor, o menor razón de alabar o vituperar” (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 134). De este modo, la diferencia entre semejanza y comparación consiste en que “en esta sufre mas amplificación, que la semejanza. Lo segundo, que lleva las cláusulas separadas, una con un extremo de la comparación, y otra con otro. Añaden algunos, que esas cláusulas han de ser casi iguales. Mas esse fuero zélese en el Foro, pero en el Templo atiéndase al fruto” (*ibidem*, p. 135).

⁷¹ Este carácter se percibe claramente en la *Filosofía de la eloquencia* de Capmany: “La metáfora se distingue de la comparación en quanto ésta se sirve siempre de términos que indican la asimilación entre dos cosas; así decimos de un hombre colérico: *está como un león*. Mas quando decimos

metáforas empleadas por los oradores cultos procedía de que en sus discursos desaparecían todos los elementos que “... harían explícita la comparación”⁷², lo que fue muy criticado por los autores de corte antibarroco.

Los misioneros postularon, en claro contraste con los oradores brillantes, que en el sermón se debía privilegiar, ante todo, el símil⁷³ que era un tropo ligado a la *amplificatio* y el *ornatus*⁷⁵. En el interés que por él manifestaron los oradores influyó, sin duda, su carácter didáctico que fue subrayado también por muchos de los preceptistas del Setecientos quienes, sin duda, fueron continuadores de una larga tradición retórica que pretendía hacer más asequible el mensaje a la asamblea. En efecto, a diferencia de la metáfora, el símil tenía como carácter definitorio la descripción⁷⁶. Y a través de esta misma cualidad se podía explicar el deleite que brindaba a los hombres porque les permitía “... ver la verdad como dibujada en sus imágenes, y eso tienen las semejanzas, o símiles, y co(m)paraciones”⁷⁷. Los testimonios a este respecto son numerosos⁷⁸.

Como hemos dicho anteriormente, los preceptistas postularon que debían extraerse de cosas cotidianas y conocidas, por lo que, siguiendo el ejemplo de ciertos modelos de la predicación cristiana, se privilegiaba el uso de temas relacionados con los trabajos agrícolas⁷⁹. En definitiva, las palabras y los argumentos del orador debían adaptarse a su

simplemente: *Juan es un león*, entonces no es comparación, sino metáfora, porque aquella es implícita (se refiere a la comparación), quiero decir, está en el espíritu, y no en los términos”CAPMANY, A. *Filosofía de la elocuencia*, p. 129).

⁷²MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 184.

⁷³ “el uso de la metáfora en el orador, como en cualquier escritor, creadores conscientes, supone una actitud audaz y agresiva para invadir campos lingüísticos ajenos. Por esta razón, no es de extrañar que haya predicadores que rehuyan, hasta lo posible, las metáforas, buscando la apoyatura expresiva en otros recursos menos agresivos como son los símiles”(HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 467).

⁷⁴ “Mas nosotros debemos usarlos con prudencia y moderación; porque la demasiada frecuencia de palabras translaticias oscurecen y hacen fastidiosa la oración”(BALLOT, Josef Pablo: *Lógica y arte de bien hablar*. Imprenta de Juan Francisco Piferrer. Barcelona, sin fecha, p. 166).

Mayans también abundaba en la idea de que se debían utilizar con la debida prudencia: “El que atiende mucho a hablar con metáforas, formar alegorías i descripciones que se llevan toda la atención, ése hace del retórico aunque no lo sea” (MAYANS, G.: “El orador christiano”, I, 6).

⁷⁵ HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 471

⁷⁶ *Ibidem*, p. 472. El símil es definido como “... aquella proporción, y casi igualdad de razón, que se halla, y milita entre dos cosas diferentes, y desiguales, como la serenidad del Cielo, y del Mar, y el sosiego de la imaginación, y de la conciencia” (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 132).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 132

⁷⁸ “El usa mucho de símiles en el púlpito es cosa maravillosa porque deleytan, enseñan y mueven, que son las tres virtudes de la predicación evangélica...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 551).

⁷⁹ “...San Juan Chrisóstomo en sus símiles tan frecuentes como celebrados, comúnmente se vale de materias del campo y de la labrança por ser tan conocidas de todos”. Que insiste, “... (sirven) también a las personas nobles y entendidas que ocupan puestos altos...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 551).

Como ejemplo puede verse MERCADER, Cristoval: *Vida admirable del siervo de Dios Fray Pedro Esteve. Predicador apostólico*. Ed. Caja de Ahorros Provincial. Alicante, 1981, pp. 362 y ss. por

auditorio, siguiendo el principio del decoro que exigía una adecuación del mensaje a su receptor⁸⁰. Se puede decir, pues, que había una estrecha relación entre el símil y la representación de la naturaleza. Es notable, en efecto, cómo la realidad y la naturaleza se encuentran presentes en nuestros autores místicos a través de la comparación o símil con “... lo común y trivial de la vida las encontramos en casi todos nuestros autores místicos”⁸¹.

De hecho, una de las características más interesantes de los símiles y de las descripciones propuestas por Antonio Codorniu era que debían tener como base una realidad próxima a los oyentes, es decir, debían tomarse de sus experiencias cotidianas. Esta es la explicación del hecho de que en un escrito que llegó a manos de Fr. Gerundio, redactado por un fraile de su misma orden, se criticaban los excesos cometidos por la imaginación de los oradores sagrados que empleaban unos símiles que poco tenían que ver con la naturaleza, un error (o licencia poética) que debía chocar a los campesinos, tan buenos conocedores del medio en que vivían: “Quiere el águila... Si dejó amenidades... los vergeles, domina campos azules”⁸². La crítica que hizo el clérigo de esta descripción se basó, sobre todo, en su falta de realismo y de verosimilitud: “Pintura pueril... Y cuando el autor dijo que “si el águila dejó amenidades de los vergeles, domina campos azules”, debió sin duda de pensar que las águilas anidan en jardines y en florestas, como los ruiseñores y canarios; porque si supiera que las águilas tienen siempre su nido en los sitios más horrorosos de la naturaleza, buscando unas veces la cima y otras el hueco de algún peñasco escarpado, no diría el disparate de que “dejaba amenidades de los vergeles”, y hubiera buscado otra antítesis más propio para acompañar a su dominación sobre los “campos azules”⁸³.

Por tanto, los misioneros defendieron una oratoria caracterizada por su sencillez y “rusticidad” y, en consecuencia, totalmente alejada del modelo de la retórica brillante. La ausencia tanto de variaciones temáticas importantes como de *topos* retóricos rebuscados y difíciles es una de las pruebas más evidentes.

ejemplo, los virtuosos son “... com la almetla per fora aspra y dura, y per dins dolsa y profitosa” (p. 362), etc.

⁸⁰ “... debe formar su sermón acomodándose a la calidad y rudeza del auditorio para que todos los entiendan y tome cada uno para sí lo que le toca... se ha de estrechar y configurarse a su capacidad como se encogió y configuró Eliseo para resucitar al niño muerto e inspirarle aliento de vida” (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 72r)

⁸¹ OROZCO DÍAZ, E: *Manierismo y Barroco*, p. 94.

⁸² ISLA, José Francisco de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Ed Planeta. Barcelona, 1991, p. 402.

⁸³ *Ibidem*, pp. 402-3.

Los sermonarios recogieron, sin duda, principios parecidos a los defendidos desde un punto de vista teórico por los misioneros⁸⁴. Esta circunstancia puede permitir reconstruir, en cierta medida, qué era lo que se predicaba y, sobre todo, cómo se hacía. En efecto, en los sermones conservados hay múltiples ejemplos de algunos de los caracteres esenciales de la oratoria sagrada de la época como la *predicación a los ojos*, los *exempla* y, por supuesto, una misma concepción de la argumentación, esto es, de cómo debía graduarse la persuasión. De ello son buena prueba las mismas observaciones sobre la distribución de los temas o el uso de los materiales que, desde un punto de vista argumentativo, eran los más fuertes, a los que debía recurrirse en determinados momentos, como el final del sermón.

El mismo hecho de que muchos misioneros, como Pedro Calatayud, reconociesen que en los inicios de su labor pastoral predicaban siguiendo el modelo contenido en los sermones de predicadores como el padre Jerónimo López, deja entrever hasta qué punto se puede hablar de una cierta uniformidad en la práctica misional que se puede explicar por una identidad de los modelos propuestos. La coincidencia, en líneas generales, entre los sermones de órdenes diferentes, especialmente capuchinos y jesuitas, nos permiten apuntar que estamos ante una *cultura* misional común de la que, sin duda, los sermones del padre López constituyen un ejemplo excelente, tanto por su peso en los archivos jesuíticos como por la insistencia con que son citados en las recopilaciones de sermones.

Es evidente, por otro lado, que estas fuentes sólo pueden constituir un pálido reflejo de la oratoria misional ya que sólo recogen algunos de sus contenidos conceptuales esenciales. ¿Qué hay, por ejemplo, de la *actio* y la *pronuntiatio*? Estas constituyeron, sin duda, un elemento esencial de la persuasión pero, obviamente, sólo pueden ser reconstruidas de un modo parcial a través de otras fuentes, como hemos destacado en la primera parte de este trabajo. Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la misión empleó de modo recurrente la técnica de la improvisación que, si bien recogía los principios generales y temas contenidos en los sermonarios, recurría a circunstancias particulares de las que sólo quedan algunas referencias en las fuentes.

Uno de los recursos más importantes de los sermones misionales era, como hemos dicho, el *exemplum* cristiano. Éste adoptó la forma de un “récit” en claro contraste con su antigua forma, basándose en una acumulación de hechos realizados por determinados personajes de los que se extraían reglas generales. Pero, sobre todo, cabe decir que el *exemplum* cristiano no fue un instrumento de diversión placentera, sino un mecanismo

⁸⁴ BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, vg. p. 4.

fundamental de conversión en clara conexión con los objetivos esenciales de la retórica misional⁸⁵.

Debemos subrayar que una de las funciones de este argumento era “reactualizar” o revivir una situación determinada:

“La hipotiposis y la prosopopeya, fundamentalmente, pero así mismo el *exemplum* y la *similitudo*, coadyuvaban en ese proceso de “visualización” de vicios y virtudes”⁸⁶.

La persuasión se basó, pues, en una representación que, por su carácter (fingidamente) material, convencía más fácilmente y hacía que los oyentes olvidasen sus prevenciones, una circunstancia reforzada, si cabe, por el hecho de que el *exemplum* era refrendado, en principio, por la autoridad indiscutible de la Iglesia o por el hecho de que sus transmisores eran religiosos que, a menudo, afirmaban haber sido testigos de lo que narraban. En efecto, una de las fuentes esenciales que alimentaban el *exemplum* de la oratoria misional eran las propias experiencias de los misioneros y cuyos protagonistas eran quienes habían acudido a otras misiones en ciertos lugares. Por tanto, los acontecimientos narrados en estos argumentos no correspondían a un pasado “mítico”, sino que estaban muy próximos al presente y como tales, podían ser percibidos como una amenaza o como un anuncio que interesaba directamente a la audiencia, cuyos miembros podían identificarse con los personajes que aparecían en ellos.

A este respecto, debemos recordar que la misma *predicación* misional tuvo una naturaleza *ejemplar*, ya que fue entendida como una “representación” o actualización de un modelo de vida que era propuesto a todos los fieles. El misionero debía exhibir las virtudes que predicaba con sus acciones y actitudes. No sólo se enseñaba con las palabras, sino que se *mostraba* con los hechos. Este aspecto *parateatral* es esencial para comprender fenómenos como las procesiones de penitencia que revivían el sacrificio de Cristo o el retrato de la condenada. Con ella se entablaba un diálogo, como si se tratase de una persona que se presentaba en el sermón para refrendar las palabras del misionero y que, de un modo parecido al *exemplum* no representaba una realidad lejana, sino que se refería directamente

⁸⁵ BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L'exemplum*, p. 51.

⁸⁶ ARAGÜÉS SARAZ, José: *Deus Concionator*, p. 84. “Pintura y ejemplo compartían así una idéntica facultad para la moción de los afectos, de la *delectatio* a la *admiratio*” (*ibidem*, p. 85). Aragüés subraya su importancia para dominar las voluntades y las relaciones que tiene el “*exemplum*” con la mnemotecnia. No en vano, “*emblemática* y *literatura ejemplar* compartían temas y asuntos” y, como es sabido, los emblemas eran empleados para la meditación y la memorización de ideas. Con gran razón ha podido decir F.R. de la Flor que: “el registro plástico (en la arquitectura y en las obras pictóricas y arte efímero) funciona metafóricamente como sermón *visual* y *topográfico*. Podemos incluso decir, con un ligero forzamiento de la expresión clásica, que la estética posttridentina se basa en una interrelación palabra/imagen: en efecto, *ut picturae sermones*” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 318).

a las inquietudes y circunstancias del presente, subrayando su papel de “guía” o de referente para quienes lo oían.

Como hemos dicho, una contribución esencial del *exemplum* a la *chiusura percettiva* de la que hablábamos anteriormente, subyace en el hecho de que constituyó, o se presentó más exactamente, como una narración auténtica. Los principios sobre los que se asentaba este hecho fueron fruto de una larga evolución que se materializó en los grandes catálogos de ejemplos de los siglos XIII y XIV.

Trataremos, en primer lugar, la veracidad del *exemplum*. Este es uno de sus fundamentos que sostiene la virtualidad de este argumento. Reconozcamos, sin embargo, que podemos encontrarnos ante dos tipos de *exemplum* la *narratio authentica* y la *ficta*⁸⁷. Esta última que fue empleada en los sermones medievales está totalmente ausente de los sermonarios misionales, lo que prueba que la predicación misional fue el resultado de un largo proceso histórico que tuvo uno de sus hitos más importantes en el siglo XVI y, concretamente, en la reforma oratoria posterior a Trento. Th. Welter dejó clara la importancia de algunos concilios en la definición de cuáles debían ser los contenidos y el carácter de los *exempla*, una de cuyas consecuencias inmediatas fue que la *narratio ficta* cayó en desuso.

Desde el punto de vista retórico, la diferencia entre la fábula y la *narratio authentica* subyace en la naturaleza pretendidamente verdadera o falsa de aquello que se cuenta y no en su articulación retórica. En este sentido, cabe decir que los tipos de narración que se adaptan mejor al *exemplum* son, probablemente, la histórica que, en principio, es verdadera "... y en su realización literaria, verosímil" y el *argumentum* que "... no es verdadero, pero sí verosímil". La historia necesita, por tanto, de una "exposición literaria" que se presenta como⁸⁸:

“... verdadera (*vera*)... (pero) necesita para su *exposición literaria* los medios de la *narratio verisimilis*, en especial, la fundamentación psicológica de los sucesos históricamente reales”⁸⁹.

En consecuencia, hemos de partir de la base de que el *exemplum* debía ser verosímil y que esta verosimilitud era fruto de una realidad cultural muy concreta. En este caso, se

⁸⁷ BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L'exemplum*, p. 32. Esta definición deja bien clara la falsedad de algunas aproximaciones modernas al fenómeno. Subrayemos, por otro lado, que la *narratio*, empleada como recurso argumentativo no entraña veracidad sino que se caracteriza, más exactamente, por su carácter verosímil.

Barthes define la narración como ...une protase argumentative BARTHES, R. : “L'ancienne Rhétorique” en *Oeuvres complètes*, tomo II. Ed. Seuil. París, 1993, p. 950.

⁸⁸ LAUSBERG, H. *Manual de Retórica literaria*, p. 290.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 290.

trataba de la cultura eclesiástica cosa que, por otro lado, no invalidaba la exigencia de construir una *narratio verisimile* (verosímil) que respondiese a las expectativas de los receptores. En efecto:

“La realidad del proceso mismo narrado se consigue especialmente mediante una concatenación de los *elementa narrationis*, en correspondencia con las experiencias vitales del público”⁹⁰.

Por esta razón, “tiene aquí especial importancia la fundamentación psicológica (*causae et rationes*) del proceso contado tomando como base el carácter y, en especial, las pasiones, de las personas interesadas”⁹¹. Por tanto, en una narración perfecta se deben considerar toda una serie de elementos que están dirigidos a demostrar la proposición y convencer al público. De este modo, el orador debía tener en cuenta quién es *el auctor* del hecho (*factum*), una cuestión que constituyó un componente esencial de los planteamientos antigua retórica sobre el *exemplum*, ya que para los preceptistas de la época no contaba tanto la acción como quién la realizaba.

Existían, por otro lado, una serie de *elementa narrationis* que corresponden a los *loci* tradicionales (*quis, quid, cur, ubi, quando, quemadmodum, quibus adminiculis, etc.*)⁹², y que estaban estrechamente relacionados con el concepto de verosimilitud que se basa en una serie de consideraciones ligadas a: *causam, locum, tempus, instrumentum, occasionem*⁹³. A este respecto, es muy ilustrativa una cita de Mayans, para quien el orador:

“... ha de estenderse (en la amplificación) con intención, *acumulando razones*, las cuales deven ser más naturales que ingeniosas: *tales, que todos las entiendan i qualquiera las aprueve*; de otra suerte no hacen impresión”⁹⁴.

De este modo, como hemos visto en otra parte, la respuesta y la misma adopción de los “prejuicios”, ideas o concepciones de las audiencias, constituyó un elemento esencial de la “persuasión” misional⁹⁵.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 328. Respecto a esta cuestión debe consultarse el capítulo II.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Ibidem*, p. 329.

⁹³ *Ibidem*, p. 328.

⁹⁴ MAYANS, G.: “El orador cristiano”, II, 110.

⁹⁵ Así, en la exposición de las penas del infierno, cuyo carácter analizaremos con más detalle más adelante, los misioneros: “Toujours soucieux d’adapter leur langage au rang social et culturel du public et de récupérer tous les différents niveaux de communication, les jésuites ne manquèrent pas toutefois d’évoquer, surtout dans les milieux populaires, les autres mille enfers dont s’était nourrie toute une longue tradition narrative et iconographique. La projection des peurs réelles de l’homme en face de la nature, tributaires des paradigmes culturels et des modèles de vie propres au monde des campagnes” (VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles” en *Le Jugement, le Ciel et l’Enfer dans l’histoire du christianisme*, citado, p. 101).

La “persuasividad” del *exemplum* subyacía en el hecho de que se presentaba como un acontecimiento verdadero, lo que, sin duda, se sostenía en la misma naturaleza de las fuentes de que se extraía. En efecto, las más importantes fueron las históricas junto con las sagradas. Las primeras, eran confirmadas por los mismos caracteres de los materiales empleados por la historia: hechos pretéritos y verdaderos, sostenidos por la tradición. Pero, a diferencia del ejemplo pagano, la retórica cristiana no pretendía hacer referencia a un pasado mítico y ejemplar, sino que su objetivo esencial era asentar la veracidad del argumento⁹⁶.

Si en la predicación medieval se privilegiaron los ejemplos contemporáneos, en los sermones misionales ocurrió otro tanto. ¿Reflejan, pues, la realidad los sermonarios que están a disposición del historiador? En absoluto, debemos considerarlos más bien como un modelo a disposición de los predicadores, ya que si bien recogían procedimientos y temas esenciales, no se referían a una de las fuentes esenciales del *exemplum* que surgía, muy a menudo, del contexto en el que se desarrollaba la misión. Los acontecimientos sucedidos en ellas que, sin duda, eran difundidos en otras poblaciones, eran revelaban extraordinariamente útiles para obtener los objetivos buscados por los misioneros.

Las grandes colecciones de *exempla*, como la del padre Calatayud en la Biblioteca Nacional, o el mismo hilo argumentativo de sus *Doctrinas prácticas*, nos permiten entrever claramente este hecho⁹⁷. Las hagiografías misionales abundan también en la importancia de los acontecimientos que constituían un testimonio cuya intensidad emocional era subrayada por el hecho de tratarse de vivencias o testimonios recogidos por el misionero que, muy a menudo, derivaba en la exposición de milagros cuya naturaleza era, como veremos, esencialmente diferente del *exemplum*⁹⁸. Así, para promover la devoción del Rosario:

⁹⁶ Frente al pasado ejemplar (sobre el que se vuelve continuamente en el caso de los griegos):

“Pour les chrétiens du Moyen Âge, le recours à l’histoire est moins un appel à un temps fondateur qu’une preuve d’authenticité, de réalité, de vérité historique, “parce que cela a bien existé”, l’anecdote est “vraie” au sens événementiel” (*ibidem*, p. 44).

⁹⁷ En el mismo sentido, decía el padre López que los enfermos eran especialmente propicios para que el mensaje de la misión calase debido al peligro en que se encontraban. Y para ello, se usaban “... ejemplo(s) provechoso(s) y temeroso(s) de castigos que Dios N. S. a executado en los obstinados y rebeldes” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 460).

⁹⁸ En Ciudad Rodrigo, “Estaba la ciudad muy estragada. Con ocasión de las guerras y milicia que allí hay, había muchos escándalos que parece tenían tan irritada la justicia divina, que, si no la hubieron aplacado... hubiera venido sobre ellos un gran castigo. El día siguiente... hubo una tempestad horrible de rayos y relámpagos. Cayó un rayo en la torre de la pólvora y abrió por medio la bola que está en la coronación. Y sí, comoladeó hacia un lado hubiera bajado derecho, se arruinaba la ciudad, porque había dentro mucha provisión de pólvora. El Sr. D. Rodrigo Godínez... me avisó con un papel este suceso que fue por la mañana. Y al referirlo por la tarde en el sermón, quedaron aturdidos” (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 584-5).

En los sermones predicados en Salamanca en 1682: “El segundo sermón, la materia fue de que como se vive se muere... Y uno y otro sermón confirmó con casos singulares y recientes acaecidos en varias partes de España, de no pocos que habían acabado miserablemente la vida y de muchos otros, en

“... persuadía a todos los fieles... (con el) bien espiritual de las almas y porque este santo ejercicio se alla también recibido y autorizado por la Iglesia... y por los beneficios singulares que avía recibido de N. Señora por medio de esta devoción”⁹⁹.

Y esta fue, sin duda, una de las grandes diferencias respecto a la preceptiva coetánea que estableció que la fuente esencial de los ejemplos debía ser la Biblia aunque los jesuitas dieron una especial importancia a las referencias a los acontecimientos cotidianos:

“Estos efectos... vemos, que los consigue el Predicador con los testimonios, y exposición de las Sagradas Escrituras, debemos concluir por fuerza, que este es el único y seguro medio, que debe tomar, especialmente cuando sabemos, que este fue, el que usó el espíritu de Dios predicando por boca de los Apóstoles...”¹⁰⁰.

Este interés por convertir la autoridad cristiana en elemento clave de la argumentación, no excluía otro tipo de historias cuya veracidad estuviese fuera de toda duda, como las “... historias profanas, como de las Monarquías, Emperadores y repúblicas de los Gentiles, y de los libros mismos Gentiles”. Encontramos así una convivencia de fuentes cuyo prestigio se asentaba en la historia y las que procedían de la fuente de autoridad por excelencia, la Biblia:

“Sea el primer aviso y documento sobre la materia de la predicación: esta ha de ser la *palabra de Dios*; ha de ser el Evangelio. No se ha de predicar a Virgilio, Ovidio, o Cicerón, sino a Jesu-Christo crucificado, su Doctrina, su Ley Evangélica”¹⁰¹.

Se censuraron, sin embargo, las fábulas, a pesar de que en ellas se contenían algunas verdades y consejos morales aprovechables¹⁰²¹⁰³. Los misioneros reaccionaron duramente

mayor número, que movidos por la misión se habían arrepentido y enmendado de su pasada vida, haciendo enteras y sensatas confesiones” (*ibidem*, p. 615). También, p. 619.

⁹⁹ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 428. Por ejemplo, con lo que sucedió en Villajoyosa:

“tuvo buena ocasión el V.P. de mover la gente a penitencia y a llorar sus pecados con ocasión de un suceso milagroso, que avia sucedido dos años antes. Ay en una capilla de la Iglesia de esta villa una imagen de santa Marta de talla, la qual estando diziendo missa un sacerdote començó a sudar y a llorar con admiración de los que assistían y observaron el prodigio, enjugaron la imagen y limpiándola arias vezes y bolvió a sudar y llorar copiosamente. Ízose diligente examen y averiguación del caso, por orden del Señor Arçobispo y no se pudo descubrir ni rastrear causa alguna natural...tomó ocasión el V.P. para reconvenir en sus sermones de misión al pueblo y a exortarlo a llorar amargamente sus culpas, perdonar los agravios, abraçar la paz y aplacar con la penitencia y enmienda de la vida la ira de Dios”(*ibidem*, p. 273).

¹⁰⁰ SÁNCHEZ, P. A. : *Discurso sobre la eloquencia sagrada en España*. Imprenta de Blas Román. Madrid, 1778, p. 45.

¹⁰¹ ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 306. Y sobre las fábulas es muy claro: “No se han de predicar fábulas inútiles por gracejo o risa, que será profanar la cátedra del Espíritu Santo... Pues en la Sagrada Escritura se hallarán textos (dice San Pablo) para todo” (*ibidem*, p. 307).

¹⁰² “*Ant.* ¿Finalmente de las fábulas qué sentís? *Pab.* ¡O Dios mío! Essas dexarlas de todo punto. Porque si no son laudables en la boca de los Comediantes, cómo lo serán en la del Predicador? ¿Quién puede sufrir ni el nombre de la impura Venus en un sermón de la más pura Virgen?” (CODORNIU,

contra su empleo, contraponiéndolas a la fuerza persuasiva del *exemplum* que, sin duda, tenía unas fuentes totalmente opuestas.

En la preceptiva retórica del siglo XVIII no se dice gran cosa sobre el ejemplo basado en un acontecimiento próximo, aunque se deja bien claro que las exageraciones y mentiras eran muy frecuentes en los sermones contemporáneos, interesados en descubrir todo tipo de prodigios cuya pretensión última era, cuando menos, dudosa desde el punto de vista moral. Por tanto, la Biblia fue privilegiada como una de las fuentes esenciales del *exemplum*¹⁰⁴ y como instrumento para erradicar una corriente sermonística que encontraba una de sus fuentes esenciales en los prodigios o, más exactamente, en el milagro cuya naturaleza era totalmente diferente al *exemplum*. Esta idea fue subrayada también por Gregorio Mayans:

Antonio: *El predicador evangélico*, pp. 151 y s). El Padre José Francisco de Isla insistió en la misma cuestión en su *Fr. Gerundio* (BLANCO, M.: “La Critique de la prédication conceptiste au XVIIIe siècle” en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1988, p. 167).

¹⁰³ Antonio afirma que estedice esto en p. 152. Lo que le responde su interlocutor no tiene desperdicio: “¿Mas quién los ha de beber por canales tan sucios? De los Padres antiguos, dize mi venerado San Francisco de Sales, que en sólo un sermón de San Ambrosio leyó la de Ulysses, y las Syrenas; y essa aun es de las más discretas, y menos peligrosas” (*idem*).

El Padre Isla reaccionó igualmente contra el empleo de la mitología por el orador sagrado. De este modo, en el *Fr. Gerundio* denunció: “... l’emploi surabondant des sources littéraires profanes et tout particulièrement des mythes et des rites antiques. Les prédicateurs ont l’habitude d’évoquer le calendrier des fêtes païennes à propos de la solennité liturgique qu’ils commentent, ce qui les amène à tracer des parallèles entre le culte chez les Anciens et les croyances chrétiennes” (BLANCO, M.: “La Critique de la prédication...”, p. 165, se pueden ver algunos buenos ejemplos de este fenómeno).

¹⁰⁴ Codorniu coincidió con otros reformistas posteriores, como Antonio Sánchez Valverde (*El predicador*. Madrid, 1782): “Una Oración sobre la avaricia, por exemplo, en que se dé todo su vuelo al discurso humano, se dexé correr la imaginación a buscar pinturas, imágenes, frases, para hacer aborrecible este vicio ... una oración digo semejante, podrá convencer a una razón indiferente y clara, persuadir a un corazón libre y desapasionado, tocar y comover (sic) al mismo avaro, mientras dura el torrente de aquella eloqüencia, la vista de aquellas pinturas, y mientras está, digámoslo así, en la scena mirando el espectáculo; pero apenas saldrán... comenzará a debilitarse la impresión, enfriarse el ánimo, a rebullir la pasión...”

No me persuado que sucedería así, si en vez de todas aquellas imágenes y pinturas humanas se le hubieran puesto delante las divinas, que hicieron Isaías, de la ira de Dios contra su Pueblo y hablando como el Profeta, en persona del mismo Dios, manifestase que la perversidad de su avaricia era la que había movido la indignación divina... Jeremías: de las terribles amenazas, con que aterró el Señor al mismo Pueblo... Amós: del Tribunal, que tomó al Señor para fulminar contra la avaricia, poniéndose de pies sobre el altar... si hubiera dicho que el mismo Jesuchisto había prevenido a sus discípulos contra este vicio, amonestándoles que tuviesen cuidado de guardarse de toda especie de avaricia... si hubiera manifestado con S. Pablo que esta pasión es raíz de todos los males” (SÁNCHEZ VALVERDE, A.: *El predicador*, pp. 61-64).

No sólo el *exemplum* se extrae de fuentes sagradas o de las autoridades sino cualquier material del sermón que sirva para demostrar y argumentar tiene que tener el mismo origen: “todo quanto considere que puede conducir al intento, como son sentencias, razones, comparaciones, imágenes, descripciones, semejanzas, egepmls i, si son éstos sagrados, son más eficaces por ser infalible su verdad” (MAYANS, G: “El Orador Christiano”, I, 79).

“Dicen algunos que no deven tener lugar en el panegírico los milagros, porque son efectos de una causa superior, i no arguyen santidad, i tal vez son fingidos por algunos ociosos escritores. No ignoro que ai mucho de esso”¹⁰⁵.

Estas reflexiones dejan claro que la argumentación estaba marcada por los mismos principios que vertebraban la labor de los predicadores¹⁰⁶. Los temas de los sermones y su mismo desarrollo debían ser, en palabras de los preceptistas de la época, “morales y prácticos”, cosa que exigía que el *exemplum* no se centrara en el personaje, sino en su acción. En efecto, no importaba tanto la relación con el actor como el cambio de comportamiento *ejemplificado* por el *exemplum*, pese a que su protagonista brindaba mayor validez y fuerza a la historia narrada¹⁰⁷. Esta fue la diferencia esencial, como afirma Bremond, entre el ejemplo cristiano y el pagano que se fundó en la admiración del modelo, mientras que, para el predicador medieval:

“Le “héros” de l’*exemplum* médiéval c’est n’importe qui, n’importe quel homme ou femme, n’importe quel chrétien, car l’exemple est fourni par l’histoire du “héros”, non par le “héros” lui-même”¹⁰⁸.

El valor del ejemplo subyacía en el hecho de que constituía no sólo un medio argumentativo sino que, a la vez, era una expresión concreta de un modelo “disciplinar”. El cambio producido en la concepción de la santidad en la Europa postridentina, pese a que encontró uno de sus fundamentos en la teología medieval, determinó que la predicación se orientara en un sentido muy determinado, subrayando la necesidad de la imitación del santo que se encarnaba las virtudes exigidas a todos los cristianos. Esta perspectiva, sin embargo, no logró imponerse totalmente en la predicación de la época moderna. Es más, nos podemos

¹⁰⁵ MAYANS, G.: “El orador christiano”, III, 90. “car si les miracles rapportent des faits vrais du point de vue de la foi (c’est-à-dire conformes à la Vérité), ils ne sont pas des écrits authentiques du point de vue de la vérité historique.

Il faut donc conserver aux *miracula* leur caractère spécifique et en particulier bien tenir compte de leur finalité propre qui est de prouver non la vérité et l’utilité des préceptes chrétiens salutaires de façon abstraite, mais le pouvoir de Dieu de réaliser des miracles directement ou par l’intermédiaire des saints” (BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L’exemplum*, p. 54).

¹⁰⁶ “Tendremos gran cuidado que los asuntos de nuestras oraciones sean verdaderos, para que así lo puedan ser igualmente las pruebas, y no haya necesidad de torcer el sentido de la escritura y sus Textos. ¡O, qué abandono y falta de consideración hay en esto!... (en) el deseo de abultar la ponderación, y de predicar algo nuevo sobre lo que predicaron las primeras lumbreras de la Iglesia” (SALAS, Francisco Gregorio de: *Compendio practico del púlpito*, p. 78).

¹⁰⁷ Estas afirmaciones pueden matizarse pero revelan, claramente, una tendencia en la consideración de la santidad que sigue siendo fuente de mediación con Dios pero que también es un ejemplo a imitar por los fieles lo que supone una expresión retórica concreta: “En los Sermones Panegíricos, que predicava el V.P. en alabanza de los Santos, uía de hypérboles, encarecimientos despeñados y sin fundamento de verdad, ablando en sermón de las virtudes del Santo para que las imitemos” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 141).

¹⁰⁸ BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L’exemplum*, p. 45.

plantear si estamos ante dos formas enfrentadas de predicar, una heroica y otra *moralizante* o moralizadora¹⁰⁹.

De cualquier forma, estaríamos ante una tendencia, nunca ante la plasmación de un modelo coherente o absoluto. Buena prueba de ello es la misma adaptación del misionero a las exigencias de su auditorio. La predicación incorporaba así una amalgama de elementos propios de la cultura eclesiástica, concretamente, de la religiosidad postridentina, y de componentes de la cultura popular donde se valoraban tanto el milagro y el prodigio.

La preceptiva retórica de los siglos XVII-XVIII constituyó, como la predicación misional, una expresión de esta realidad. Los conceptos fundamentales defendidos por muchos de los preceptistas de los siglos XVII y XVIII fueron los de moralidad y practicidad, ejemplaridad e imitabilidad de los modelos. A este respecto, fue esencial la censura de la manera en que los oradores de la época solían componer los panegíricos. En este género se daban los peores vicios de una predicación que tenía como objetivo esencial satisfacer la vanidad de quienes patrocinaba el sermón, sin proponer unos modelos que pudiesen servir de guía al auditorio, ya que sólo pretendían alabar al santo del lugar y los personajes locales¹¹⁰. El sermón se convirtió así en un catálogo de milagros que convencían a los fieles del poder de su santo, gracias a unas prédicas que hilvanaban una serie de exageraciones:

“... hay muchos, que piensan muy poco en esto. Su único pensamiento se reduce a buscar, o escoger los más bellos coloridos, para hacer que su Santo parezca grande, y aun el mayor de los demás Santos”¹¹¹.

Pero no estamos tanto ante unas consideraciones dirigidas contra lo que, por otro lado, era una evidente falta de calidad de los testimonios y de los argumentos contenidos en el sermón como ante unas propuestas que encarnaban una concepción totalmente diferente de la predicación¹¹². A este respecto, como hemos visto en otra parte, hubo una estrecha

¹⁰⁹ Esta afirmación es matizable. El milagro constituyó una de las bases de la fe cristiana por lo que debía ser olvidado aunque su tratamiento, postulaban los preceptistas, debía moderarse:

“No se debe mucho en ponderar lo admirable y raro de los milagros del santo, porque le faltará el tiempo para tratar de lo que más importa, que es lo imitable y provechoso de las virtudes. Pondere muy de asiento las que más campearon en el santo para que el auditorio las imite, con que podrá pasar mejor a la repreensión (sic) de los vicios contrarios, aziendo a estos más aborrecibles”(DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 553).

¹¹⁰ AGUILAR PIÑAL, F. “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII” en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos/ AGUDO TORRICO, J. (eds. lit.): *La religiosidad popular*. Tomo II. Barcelona. Ed Anthropos, 1989.

¹¹¹ MURATORI, L. A.: *Ventajas de la Eloquencia popular*. Madrid, 1730, p. 121.

¹¹² *Ibidem*, p. 117, insiste en las fuentes verídicas.

relación entre lo que propusieron los autores del siglo XVII y los del XVIII. Diego Murillo afirmaba:

"que todo el tiempo se les ha de pasar... en alabar a los Santos sin tratar de la reformation de las costumbres. La verdad es que en las festividades de los Santos muy señalados (como son los dos Joanes, y los dos Apóstoles, San Pedro y San Pablo, y en la de otros cuando se predica en sus propias iglesias) licencia ay de alargarse más en tratar sus excelencias; pero nunca la ha de haber para dexar totalmente el fruto que se puede sacar de la doctrina del Evangelio. Y también se ha de huir el extremo de otros predicadores, que así se olvidan de tratar las alabanzas del Santo; como si la Iglesia no pretendiese en sus fiestas aficionarse a ellos para tomarlos por intercesores y hazernos imitadores suyos"¹¹³.

Esta postura suponía no sólo privilegiar la Sagrada Escritura, como fuente esencial del discurso¹¹⁴, sino dirigir los sermones a la enseñanza:

"ningún sermón Panegírico lo sea tan del todo, que no tenga por lo menos alguna parte Moral: la mas a propósito es la última, porque así más fácilmente se lleva la instrucción el oyente"¹¹⁵.

Como reconoce Félix Herrero Salgado, la Iglesia exigió a sus predicadores que los sermones debían edificar a los fieles proponiéndoles unos modelos a seguir y, ¿qué mejor manera de hacerlo que utilizar los episodios de las vidas de los santos a modo de *exempla*?

¿Cabe, pues, plantearse la discusión de si nos encontramos ante una evolución del *exemplum* que se convirtió en un recurso literario con el objetivo de cumplir no una función persuasiva sino brillante, esto es, que fue dirigido a pasmar y no a convertir? Las hagiografías y, por extensión los panegíricos, tal y como denunciaron muchos preceptistas, se convirtieron en una colección de milagros y *exempla*. El parecido entre ambos no debe inducir a confusión, ya que el *exemplum* subrayaba el esfuerzo personal, la virtud conseguida con el sacrificio y la mortificación que, sin duda, contaba con la ayuda divina

¹¹³ HERRERO SALGADO, F : HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 324. En el mismo sentido se expresaba el padre López: "No se cebe mucho en ponderar lo admirable y raro de los milagros del santo, porque le faltará el tiempo para tratar de lo que más importa, que es lo imitable y provechoso de las virtudes. Pondere muy de asiento las que más campearon en el Santo para que el auditorio las imite" (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 553). Condena, pues, el afecto desmedido a un santo que llevaba a que los predicadores alabasen al santo más allá de toda medida y prudencia (*idem*).

¹¹⁴ "huiremos las indiscretas laudatorias que se han introducido en las Saluciones, especialmente predicando a cofradías y Comunidades; cuyo vicio se estiende con demasía en los sermones de Honras, Profesiones de Monjas y Panegíricos: en ellos y en todos los demás debemos abandonar el uso de la Mythología, y en vez de ella y sus fábulas fantásticas y abultadas, llenaremos nuestros discursos de Escritura y sentencias de los Padres"(SALAS, Fr. Gregorio de: *Compendio práctico del pulpito*, p. 29). La misma idea en CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 67r y s.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 64r.

pero que, por su naturaleza profundamente humana, podía ser propuesta a los fieles como modelo a seguir¹¹⁶:

“¿Por qué los Santos fueron Santos, y como a tales les obsequia la Santa Iglesia? No por otra razón, sino porque, según las leyes, y consejos Evangélicos, *despreciaron las riquezas, pisaron el mundo, huyeron de las honras, perdonaron, y gratificaron las injurias, negaron su voluntad propia, se conformaron con la divina, y finalmente murieron en la Cruz, o de la mortificación, o del martirio*”¹¹⁷.

Cuando los misioneros predicaban panegíricos, adoptaban esta misma actitud en su exposición:

“En los sermones Panegíricos de los santos, después de aver celebrado y amplificado sus excelencias, gracias y prerrogativas con ponderaciones decentes y bien fundadas, *passava a declarar las virtudes en que más se señalaron* para aficionar el auditorio a su imitación... Sentía nuestro zeloso Padre el dictamen erróneo de algunos predicadores menos zelosos que enseñan y predicán que en solos los sermones que llaman del Tiempo, es a saber, de Feria, Adviento y Quaresma ay obligación de moralizar y reprender los vicios mas no en los otros de Misterios y de Santos. Para desencastillar a los tales Predicadores de este error, tan opuesto a la mejor predicación, como nocivo a los oyentes... Si el oficio principal del predicador es desterrar vicios e introducir virtudes, ¿cómo cumplirá con este oficio el predicador que en todo el discurso de su sermón panegírico (no) abla palabra de estos dos puntos?”¹¹⁸.

Estas afirmaciones permiten entender la insistencia de estos autores en el ejemplo propuesto por la acción del santo, “que la Pasqua de Espíritu Santo... aviendo de predicar en la Santa Iglesia de Toledo, el... V. Doctor Martín Ramírez le mandó Dios que predicasse contra los que confiesan sacrílegamente”¹¹⁹. Sin embargo, cabe reconocer que el éxito de algunos de los santos promovidos por los misioneros, como vimos en la primera parte, se basó en su respuesta a las inquietudes del auditorio, esto es, la necesidad de una protección divina que parecían exigir las poblaciones visitadas por los misioneros.

Finalmente, para comprender la naturaleza de este argumento es esencial plantear la cuestión del tiempo, que tal y como lo entendían los moralistas cristianos, implicaba que el *exemplum* narraba una historia terrestre en la que se consideraban otras dimensiones

¹¹⁶ “Là où une possibilité d’évolution de ce genre existait peut-être au Moyen Age, c’est dans le domaine de l’hagiographie. Un courant hagiographique que a failli se laisser entraîner dans la rédaction de *vitae* qui n’auraient été que des catalogues d’*exempla*, mais ici encore cette dérive a été le plus souvent arrêtée car le miracle, non l’*exemplum* (ressemblants parfois, mais non confondus), a pu constituer l’élément de ces chaînes hagiographiques et la conception de la sainteté a évolué de sorte à éviter au discours hagiographique ce dessèchement” (BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L’exemplum*, p. 47).

¹¹⁷ CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 69.

¹¹⁸ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 552-3.

¹¹⁹ *ibidem*, p. 552.

temporales. De este modo, “doit s’articuler sur le temps à la fois rétrospectif et eschatologique des *auctoritates* et sur l’atemporalité des *rationes*”¹²⁰.

En efecto, el *exemplum* representaba una llamada universal, válida para cualquier auditorio que, independientemente de sus condiciones particulares, debía enfrentarse a un destino marcado por la muerte y el juicio, universal y particular, en el que se dirimía su salvación o condenación. En efecto, el *exemplum*, y la misma persuasión estuvieron marcados por “... le souci des fins dernières de l’homme, c’est, si on nous permet l’expression, un gadget eschatologique”¹²¹. Este argumento se insertaba, pues, en una pedagogía en la que la lección moral era el principio clave aunque, sin duda, se dejaba un cierto lugar al divertimento, que debía constituir un medio y no un fin.

Sin duda, la historia fue concebida por los religiosos de un modo lineal, como un avance permanente cuyos términos estaban claramente fijados. Todo lo ocurrido en ella, ya fuese *historia sagrada*, ya historia humana debía ser explicado a través de las categorías de justicia divina, etc. Todo era penetrado, pues, por la escatología, como revelan las reflexiones que hacían los misioneros sobre cualquier tipo de acontecimiento, tal y como vimos anteriormente. El profundo carácter moral, bien o mal, de la narración (y de su referente) estaba íntimamente ligada a una inquietud por “solemnizar” la vida, insistiendo en la importancia de cualquier gesto, de cualquier actuación. La vida cotidiana se concibió, pues, en términos de pecado o virtud.

Hubo otros procedimientos en los que se asentó este mensaje simple que fueron tres: la polarización por las antítesis, la radicalización de las situaciones y la personificación del conflicto. Todas ellas están muy presentes en los sermonarios. Hemos tenido la oportunidad de subrayar en otro trabajo que la antítesis constituyó un elemento esencial de la predicación española de los siglos XVII-XVIII. Autores como el padre Codorniu, pese a advertir sobre los peligros de un uso masivo de ésta, subrayaron su importancia en los ejemplos que aparecen en sus textos que reflejan claramente que las propuestas prácticas se alejaban de las disposiciones teóricas.

Sin duda, este tropo fue empleado abusivamente en las composiciones barroquistas por lo que muchos intentaron limitar su empleo. Esa reacción contra el uso masivo de las antítesis se hizo evidente en la oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII. Según Julio Caro Baroja¹²², los coetáneos emplearon el mismo símil que Codorniu para referirse a unos

¹²⁰ BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L'exemplum*, p. 36,

¹²¹ *Ibidem*, p. 37.

¹²² Sobre la cuestión del ajedrez el tratadista B. de Salazar afirmó que: "No podemos, en llegando a aqueste punto, dexar de traer a la memoria aquel exemplo tan vulgar, y tan común, como repetido en los púlpitos del juego de Axedrez, si bien siempre provechoso, y ajustado para el caso (que al fin, como los

sermones que parecían un tablero de ajedrez debido a los contrastes permanentes. Este fenómeno se puede comprobar, incluso, en los títulos que tenían muchos de los sermones de la época. Esta importancia de la oposición entre dos realidades fue determinante en la predicación, una dualidad casi maniquea (matizada en las doctrinas), donde se oponían pecado y virtud. Se hace evidente que existía por parte de los misioneros una suerte de “intolleranza dell’ambiguità” o “intolleranza delle sfumature”, esto es, sólo cabía lo blanco y lo negro, la luz y la sombra, el bien y el mal.

LOS SERMONES.

Desde el punto de vista temático, los sermones misionales insistieron en la centralidad de la confesión, una circunstancia que¹²³ hizo que derivasen de un modo insistente hacia los temas relacionados con el “pecado” y sus manifestaciones, convirtiéndose, a su vez, en una exposición o catálogo de las conductas vedadas y permitidas. En este sentido, los misioneros tenían un gran interés por presentar el pecado en sus diferentes formas.

Esta orientación explica que los motivos fuertes, desde el punto de vista afectivo, fuesen el infierno, la muerte, el juicio particular, centrado especialmente en la muerte del

muevan, a veces desengañan y aprovechan mas a los oyentes, que las agudezas mayores) aún bien que los jueguen muchos, y conocerán lo que es: Compónesse de Reyes, Roques, Arfiles, de Damas, y de Peones. Mientras el tal juego dura, respétase cada pieça conforme el oficio que haze: Con que veneración se trata al Rey; cómo lo defienden todos; cómo persiguen al que le quiere dar mate; con qué libertad corre el Roque; con qué ligereza cruza por donde quiere la Dama; cómo reconoce sus calles el Arfil; cómo obedece el peón; cómo brinca el caballo; cómo se guardan unos a otros sus fueros; pero en concluyendo con el juego, la misma estimación hacemos de una pieça, que de otra, del Rey que del peón, de la dama que del Roque, ni ay Rey ni Roque que valga: todos van a una sepultura; esto es, a una taleguilla donde se guardan las pieças”(citado en CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas...*, p. 223).

Sobre la misma cuestión cfr. también el libro de OROZCO DÍAZ, E. *El Teatro y la teatralidad del Barroco*: “(las obras) obedecen al juego de los contrastes, a la ley permanente de la antítesis, a la tensión de los valores antagónicos; hemos puesto suficientemente de relieve su dinamismo interno y externo, su necesidad de expresar valores psicológicos e individuales, su oposición a todo lo que es colectivo y universal, su voluntad de emocionar, de asombrar y de pasmar; hemos descubierto esta fuga que eleva las formas y las lleva más allá de ellas mismas, esas masas sonoras que se escapan...”(*ibidem*, pp. 167-8).

A los claroscuros se refería explícitamente Maravall cuando hablaba sobre la importancia de los juegos de luz en el Barroco: “... la luz es el medio para la expresión de que prevalentemente se vale el artista de la época... Los efectismos que con la luz se pueden alcanzar, ingeniosamente manejada, cuentan, con toda su base técnica, en el teatro, también en la pintura, y diríamos que... en la poesía; añadiríamos todavía que, alegóricamente, también en la política, en torno a la imagen de majestad” (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p.477).

¹²³ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 251. “N.V.P. entre las materias más importantes de los sermones de misión, el primer lugar dava a la confesión sacramental y así la llamava: *el primer plato de la misión*. La confesión es la medicina de todas las enfermedades del alma, es el arma más poderosa, para vencer al Demonio y debilitar su potencia y la que más guerra aze el infierno, como lo confessó el mismo Demonio” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 532).

pecador, el número (y mayoría) de los condenados. Las descripciones y reflexiones sobre el Paraíso, la bienaventuranza de los que se salvaban, eran más esquemáticas ya que la misión se centraba en la vía purgativa. De este modo, las reflexiones sobre los castigos reforzaban la necesidad de la penitencia y la confesión, que se desarrollaban en los sermones posteriores.

El padre Jerónimo López, como muchos otros misioneros posteriores que siguieron sus planteamientos generales, dedicaba su primer discurso a la confesión y destacaba que la perdición era resultado de una mala práctica de este sacramento, que contrastaba con los efectos positivos y transformadores de su buen uso evidenciando, una vez más, la convivencia entre temas terribles y los que aludían a la misericordia de Dios:

“... aunque N.V.P. en todas materias era elocuente y copioso, singularmente se señaló en amplificar y ponderar la fealdad y malicia del pecado mortal con deseo de azer odioso y aborrecible a todo su Auditorio este enemigo capital de las almas”¹²⁴.

Independientemente de que el sermón tuviese por título la confesión o el pecado, ambas materias estaban íntimamente ligadas, tal y como demuestran los sermonarios. En efecto, la propuesta de esta última como medio fundamental de conversión implicaba la necesidad de una erradicación de los pecados y, como primer paso para ello, de la mala confesión¹²⁵ que era considerada una falta gravísima. Esta era fruto de una práctica inadecuada del sacramento y, fundamentalmente, de una falta de reconocimiento u ocultación de los pecados por parte del penitente. De este modo, en estos primeros momentos los misioneros abundaban en la gratuidad y la facilidad de la conversión¹²⁶, movilizándolo a la audiencia con la amenaza de una muerte que podía sobrevenir repentinamente sin que se estuviese debidamente preparado utilizando todos los recursos que caracterizaban a la predicación “del miedo”.

En estas primeras prédicas, las referencias a la comunión, que confirmaba a los fieles como miembros de la iglesia de Dios, eran prácticamente inexistentes, salvo su aparición en el anuncio de la misión, en el que se avisaba sobre las indulgencias que portaba el misionero. Esta ausencia se puede explicar por el hecho de que la misión fue concebida como un proceso de transformación por etapas. Una vez propuesto este instrumento, cabía

Ejemplos en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 413 nota 1.

¹²⁴ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 533.

¹²⁵ “... (predicaba) con tanta frecuencia de los frutos y provechos de la verdadera y legítima confesión sacramental, pues no contento con predicar comúnmente dos sermones de misión de esta materia, el uno de la confesión general y el otro de la entereza de la confesión, exortando en él a que no se calle ningún pecado grave por vergüenza; añadía otro tercero del propósito firme de no volver a pecar que es menester para el valor de la confesión” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 532).

vencer las resistencias de los *revoltosos*, así como los obstáculos para una buena confesión. La penitencia surgía entonces como instrumento esencial para “disciplinar” al fiel, con el objetivo de prepararle adecuadamente para la comunión, que sólo podía ser administrada una vez se hubiese cumplido con la confesión¹²⁷.

Pese a que las primeras palabras del misionero iban dirigidas a la confesión había numerosas variaciones de este modelo:

“Acercas de el orden que se deve guardar en los sermones, aunque es mejor aquel que más le arma a cada uno, miradas las circunstancias de el tiempo, de el sugeto que predica y necesidad del auditorio”¹²⁸.

El padre Miguel Ángel Pascual dedicaba un amplio espacio a otras cuestiones que, en su opinión, debían predicarse antes¹²⁹. Sin embargo, la confesión siguió siempre apareciendo como un tema destacadísimo en los primeros sermones. Se trataba, simplemente, de anteponerla o de que sucediese a un sermón sobre el pecado o la penitencia que, como hemos dicho, estaban íntimamente relacionados con ella¹³⁰. Los capuchinos, como el padre Caravantes, también distribuyeron sus prédicas de un modo similar al que prescribían los jesuitas, haciendo especial hincapié en la penitencia y el pecado¹³¹:

“Les sujets les plus effrayants sont abordés au début de la mission et sont progressivement relayés par des thèmes de morale qui cèdent eux-mêmes la place à “des matieres plus docues, comme sont les pratiques des vertus” et à “des méthodes pour perseverer dans la grace”. Il y a donc nettement une volonté de ne pas laisser les fidèles dans la “crainte servile”... La mission provoque la conversion mais

¹²⁶ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 615-1 aparece el orden de sermones

¹²⁷ “Para combinar los sermones siguientes puede dezir: *La materia de estos sermones va tan encadenada entre si que, para la cabal inteligencia de unos es menester también oír los otros*” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 23). Y sigue el patrón de Gerónimo López al que recomienda como modelo (*idem*).

¹²⁸ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 307.

¹²⁹ “... el orden... más proporcionado (es sólo una sugerencia por lo tanto) es que después de la introducción tengan el primer lugar los sermones de no dilatar la penitencia para lo qual conducen todos los de el oyente desengañado y convencido, predicando dellos dos o tres, según la misión fuere corta o larga” (*ibidem*, p. 307)

¹³⁰ En efecto: “En segundo lugar los que tocan a la confesión y con singularidad de no callar pecados, concluyendo siempre con exemplo de este punto” (*ibidem*, p. 308) retomando temas tratados en un sermón anterior: el del oyente remediado (*ibidem*, p. 308).

Para una visión del orden de los sermones puede verse ORLANDI, G.: “Drammatica...”, p. 325 donde se ve claramente la importancia que tenía la confesión en el método Segneriano.

¹³¹ “El primero de los sermones o pláticas conviene que sea de la penitencia y confesión, para que desde luego se vayan disponiendo a ella los oyentes... Al segundo día se podrá predicar de la gravedad del pecado y de la diferencia que va de un alma que está sin él a la que está en él. Después se podrán ir predicando las postrimerías, muerte, juicio, infierno y gloria que son asuntos alabados del Espíritu Santo” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 125).

accompagne aussi le nouveau converti dans sa nouvelle existence pour le confirmer dans cette voie et lui en montrer les avantages”¹³².

De cualquier modo, hemos de considerar que a lo largo del desarrollo de la misión se repetían machaconamente los mismos esquemas e, incluso, las mismas palabras, enriqueciéndolas con ejemplos, comparaciones y ponderaciones que procedían de las circunstancias concretas. Por tanto, se predicaba lo mismo no sólo en diferentes lugares, sino también ante el mismo auditorio:

“Y siempre que se pueda se ha de cargar mucho la mano sobre los daños de la mala costumbre de pecar, de los peligros de reincidir en los pecados, de la gravedad de los juramentos y de lo mucho que siente y castiga Dios, nuestro Señor, los agravios que se haze a los próximos, del cuidado que se ha de tener de apartar de la ocasión del pecado, y de quitar la que es próxima de las muchas almas que se condenan, singularmente por el vicio deshonesto y por dilatar la penitencia”¹³³.

Después de estos primeros sermones, venían las materias relacionadas con el Juicio final, la muerte, las penas del infierno, que *pocos se salvan*, etc., en los que se volvía a retomar el tema de la confesión de modo insistente¹³⁴. ¿Qué sentido tenían estas prédicas? Como hemos dicho más arriba su objetivo esencial era mover a los fieles a actuar. A pesar de ello, los misioneros reconocieron que tales efectos podían ser efímeros, esto es, fruto de un miedo pasajero desatado ante la visión del infierno o de una perdición irremediable. Para evitarlo sugerían tratar otras cuestiones con el objetivo de alimentar la perseverancia en el camino entablado:

“El tercer lugar pueden tener los *Novísimos*, alternando alguno de la estimación del alma, predestinación y otras utilísimas materias, que sobre mover el corazón a la penitencia, le vayan estableciendo en la perseverancia. Y en esta clase puede entrar alguno de la devoción de la Virgen, ya porque de sí es eficaz, ya porque templa el horror que los otros causan y ya porque algunos no suelen predicar más después del acto del perdón y sería lástima que esse se omitiese”¹³⁵.

El tono de la predicación cambiaba al final de la misión. En ocasiones, este hecho se producía sólo cuando se había celebrado la comunión tal y como deja entrever el padre

¹³² DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 263.

¹³³ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 125.

¹³⁴ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 535. “casi en todos sus sermones, tocava frequentemente el punto que él llamava importantissimo y transcendente de no callar pecados por vergüenza; y assí dezía que avía de entrar en todos los sermones, pues por mucho que se able del, nunca sobra quanto se dize, antes bien la experiencia enseña que seimpre se logra el lance” (*ibidem*, p. 532).

¹³⁵ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 308.

Calatayud que apunta que, en estos momentos, la misión iniciaba un nuevo rumbo, “ya es tiempo os tratemos con más gracia y suavidad”¹³⁶.

De cualquier modo, esta variación del tono empleado por el predicador, que iba de lo terrible a lo esperanzador, era evidente a lo largo de toda la misión, en la que el mismo hecho de que las doctrinas se alternasen con los sermones implicaba una suerte de relajación respecto a los contenidos profundamente emotivos de éstos¹³⁷. En efecto, los misioneros se sucedían en el púlpito para predicar unos u otros:

“porque la tela de la predicación vaya igual y no se despierten contenciones en el pueblo sobre quién predica mejor... Pero, sin embargo de ello, el V.P. era del parecer y lo practicava así, que para autorizar al padre compañero, importava que el misionero principal le encargasse algún sermón en los últimos de la misión”¹³⁸.

En muchas ocasiones, sin embargo, era necesario que los dos predicasen al mismo tiempo para hacer llegar el mensaje a unos auditorios muy numerosos¹³⁹.

Debemos partir, pues, de la premisa de que la *culpabilización* constituye una de las explicaciones más plausibles de la distribución de los temas. El padre Segneri, el predicador afirmar que era necesario despertar los sentimientos de culpabilidad dirigiéndolos especialmente al resultado de la decisión final de Dios:

“... leur proposant la verité la plus terrible qu'on puisse traiter dans les assemblées les plus solennelles: savoir si le nombre des élus est plus petit ou plus grand”¹⁴⁰.

Hemos de considerar, pues, que los temas estaban dispuestos estratégicamente con el objetivo de lograr la conversión de los fieles¹⁴¹. La misión se abría con una convocatoria y un acto de contrición a los que seguían una serie de sermones y doctrinas cuyo objetivo era preparar las conciencias para la confesión que, por regla general, se realizaba unos días

¹³⁶ II, p. 189 y entran las funciones “dulces” *idem*. Bozeta dice que después de la procesión de penitencia, el misionero debe ser más tierno (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 59-2).

¹³⁷ El misionero que predicaba las doctrinas es definido por Châtellier como, “l'un étant le “doux”... chargé de la doctrine, il enseignait au public les principes de la religion, la prière et les sacrements. Il captait l'attention en contant de nombreuses histoires au besoin plaisantes. L'autre le terrible, chargé de la prédication, faisait trembler en insistant sur les fins dernières de l'homme infidèle, le péché, la mort, l'enfer” (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 69). En el mismo sentido ORLANDI, G.: “Drammatica...”, p. 325.

¹³⁸ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 555.

¹³⁹ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 192.

¹⁴⁰ DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 467.

¹⁴¹ De Calatayud se dice que alternaba los sermones y doctrinas “con orden admirable, (y) se iban dando la mano unos asuntos a otros, preparando el terreno los primeros a los segundos...” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, 66-1).

después del inicio de los actos. El primer sermón era esencial para que todos fuesen conscientes de las exigencias y los remedios que difundían los misioneros¹⁴².

Aparte de las referencias al propio sacramento o del método que los penitentes debían emplear para contabilizar pecados, estas prédicas subrayaban los riesgos que corría un individuo que rehuía el cumplimiento de sus obligaciones sacramentales. En efecto, uno de los recursos empleados en diferentes sermones, como el de la muerte del justo y del condenado era la muerte repentina, que se producía sin que el individuo hubiese conseguido las condiciones necesarias para salvarse, servía para señalar la importancia de la comunión y la confesión. Este hecho se oponía, obviamente, a una buena confesión con la que se resolvía la situación del fiel en un sentido positivo.

Veamos cómo ciclo óptimo de sermones podía variar dependiendo de las circunstancias¹⁴³:

“1º Sobre el fin del hombre, 2º de la penitencia, 3º de no dilatar la penitencia; 4º del pecado, 5º de la muerte, 6º del juicio particular; 7º del infierno, 8º del juicio universal”¹⁴⁴.

El padre Calatayud y su colaborador, el padre Carvajosa, predicaron algo parecido en la misión de Orihuela. La misión se abrió el primer día con la “... doctrina y sermón del fin del hombre”, el cuarto día se predicaba la gravedad del pecado, el sexto el sermón del infierno, donde sacaba el cuadro del alma condenada; la siguiente jornada se predicó el sermón sobre el juicio universal¹⁴⁵.

En este aspecto, como en tantos otros, el jesuita retomaba la práctica misional tradicional de su orden, tal y como ocurría medio siglo antes, cuando el padre Tirso disponía sus prédicas de un modo muy parecido, respetando el mismo orden en la exposición de las materias fundamentales:

“1º. Exhortar a la penitencia y a confesiones generales. 2º. Cómo se vive se muere. 3º. *Multi sunt vocati pauci vero electi...*, 4º. De las partes de la penitencia y ocasiones..., 5º. Del amor de Dios y del prójimo, con un punto de escándalo vitando a que nos obliga la caridad. 6º. De las penas del infierno, sacando el retrato de la

¹⁴² “... en este sermón se da razón del fin, medios y fruto de la misión, importa mucho que todo el pueblo aya cabal concepto... de este saludable y apostólico ministerio” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 515).

¹⁴³ Esta sucesión de sermones que damos es simplemente orientativa ya que, con mucha frecuencia, se introducían otras materias (GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 144).

¹⁴⁴ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869. En el segundo tomo se desarrollan sermones sobre los Mandamientos

¹⁴⁵ GÓMEZ RODELES, C.: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañía de Jesús*, p. 151 nota 1.

condenada... 7º ... de los juramentos... 8º contra el vicio deshonesto, 9º... de la oración mental... 11º. El miércoles santo, de la fealdad del pecado mortal...”¹⁴⁶.

Por tanto, los temas tratados solían ser los mismos en todas las misiones, aunque se introducían algunos que se salían de los ciclos habituales¹⁴⁷. Por otro lado, asuntos como el perdón de enemigos sólo se predicaban, como hemos visto anteriormente, en determinados momentos, una vez que el público estaba en disposición de recibir esta exigente doctrina. En las poblaciones en que los odios estaban acendrados:

“... como son tan delicadas estas materias de pacificar y unir los ánimos encontrados, la experiencia le avía enseñado que un leve accidente las suele descomponer, turbar e impedir, o por lo menos atrasar. Y así caminaba en ellas con tal silencio y recato que ni aun en los tres primeros sermones de misión ablava palabra de la paz, asta que conocía que ya tenía el auditorio ganado y asegurado, que todo esto es menester para no espantar la caza y llegar a dar cabo a una empresa”¹⁴⁸.

Los capuchinos adoptaron el mismo patrón, aunque se pueden observar algunas diferencias notables cuya explicación se encuentra, entre otras cosas, en un marcado interés por dar un peso mayor a determinadas cuestiones. De este modo, Fray Feliciano de Sevilla dice que, el primer sermón debía versar sobre las calidades de una buena confesión “y (los) daños y peligros de hazerla mala, callando culpas por malicia en ella, especialmente en tiempo de misión, malogrando tan gran Misericordia”¹⁴⁹, en la que se incluía el ejemplo “de una que se condenó por esso”¹⁵⁰, sacando el retrato de la condenada. El segundo y tercer día, dice que se predicaba “del assumpto que le parecía...”. El cuarto hablaba sobre la devoción de Nuestra Señora¹⁵¹. El quinto sobre la devoción de la Santísima Trinidad. El sexto, se hacía un “sermón de misión”. El séptimo, sobre los Santos Ángeles y se promovía su devoción, el octavo otro sermón de misión. El noveno, la plática contra los escrúpulos¹⁵²,

¹⁴⁶ *ibidem*, p. 454. Mondoñedo da un orden similar, p. 488-9: confesión general, como se vive se muere, número de predestinados; juicio particular, después del de gloria, y finalmente sobre el sexto mandamiento y las “partes de la penitencia”. La penitencia se alternaba al principio o al final del ciclo, pero la confesión siempre aparecía en primer lugar. A ella le seguían los sermones sobre los “novísimos” ya fuese de los pocos que eran llamados a la gloria, ya de las penas infernales(*ibidem*, p. 438), los desengaños de la muerte(*idem*). Al final se incluían los medios para perseverar, como las devociones, por ejemplo, la oración mental, el perdón enemigos, “de la perseverancia”(*idem*). Pero este orden no era ni mucho menos estricto porque en Villafranca cerró su misión con “... la muerte del justo y del pecador, con la recomendación del alma”, el noveno día y el décimo se predicó sobre la “medida de los pecados” (*ibidem*, p. 438). Véase también Betanzos (*ibidem*, p. 445).

¹⁴⁷ Como, por ejemplo, “... la obligación que hay de echar las ocasiones de casa” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 168) o un “sermón del paralítico” (*ibidem*, p. 452).

¹⁴⁸ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 509.

¹⁴⁹ DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 109.

¹⁵⁰ *Idem*.

¹⁵¹ Incluyendo una serie de ritos como la bendición con el pendón de la Virgen al final del sermón (*ibidem*, p. 118). Como otros días, se rezaba el Rosario después del sermón y se usaba el pendón de Nuestra Señora para hacer un acto de contrición (*idem*).

¹⁵² *Ibidem*, p. 131.

explicando la noche inmediata qué cosa era pecado y que no¹⁵³; después se hablaba de “... cómo se avía de ir portando uno que quería ser Santo” y “de lo que avía de desasir para esto y lo que para ello avía de abrazar”¹⁵⁴. La misión se cerraba con los sermones predicados en sendos días: el de cargos, el sermón sobre la perseverancia que seguía a la procesión de penitencia¹⁵⁵. Finalmente, se celebraban la comunión y el acto de “impedidos” a los que seguían en los días siguientes el “aniversario de las ánimas” y la despedida con la procesión de gloria¹⁵⁶.

El ciclo de los mercedarios, como el padre Montagudo, seguía el mismo esquema, insistiendo especialmente en la confesión¹⁵⁷.

Podemos concluir que los misioneros seguían en su exposición un modelo que podemos llamar, recurriendo a la terminología retórica, de *minore ad maius*:

“... conviene aya algo nuevo que añadir, imitando a la naturaleza, la qual para introducir la forma, haze vaya de aumento la disposición y de otra suerte no llega a introducirse y, practicando assimismo lo que enseña la retórica, la qual ordena se vaya subiendo de punto en los medios y razones, començando por los menos fuertes, y concluyendo con los que son de mayor fuerça. De donde se viene a argüir que el mismo Acto de Contrición también ha de ir de aumento, no solamente creciendo cada día más en el fervor y espíritu de menos a más, y no de más a menos, aumentando la voz y eficacia hasta concluirle”¹⁵⁸.

De este modo, tanto el ritmo de la predicación como de la misma misión, debían ir *in crescendo* hasta alcanzar un clímax que se producía, por ejemplo, cuando se predicaba el sermón de enemigos¹⁵⁹:

“Parecióme menester que oyeran un sermón fuerte de otra materia que les dispusiese y, por eso, día de Pascua, por la tarde, eché sermón de los más fuertes de misión... El dilatar sermón de enemigos era enfriar la materia y así lo eché para el segundo día de Pascua”¹⁶⁰.

A este respecto, es interesante observar cómo se recomendaba que los *exempla* debían colocarse al final del discurso, recordando la distribución de las pruebas y de los argumentos establecido en las retóricas clásicas, modelo que, sin duda, recogieron nuestros autores. Según el padre Abelly, Quintiliano:

¹⁵³ *Idem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 132.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 153.

¹⁵⁶ *ibidem*, p. 160.

¹⁵⁷ ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 101 y también 102. Ver también cómo se destaca su importancia en un sermón único predicado en una población, p. 162. Sobre el ciclo de sermones que seguía en sus misiones *ibidem*, p. 101.

¹⁵⁸ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247.

¹⁵⁹ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 160.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 161.

“... los ordena... *fortiora, fortia, fortissima*: la razón... es, que el entendimiento de los oyentes, que desean la claridad de una proposición, tan presto como se propone la desprecia, sino la ve establecida sobre buenos fundamentos, y después cuesta harta fatiga, vencer la prevención con que ya se hallan de los defectos de la disposición. Conviene... contentar desde luego los entendimientos; y como ordinariamente se imprime mejor lo último, que se oye, porque no se borra con nuevas especies; por eso es muy ventajoso: dize Fray Luis de Granada, poner lo más eficaz, y lo más selecto al fin del sermón, como la última mano; y lo que termina dichosamente todas las sin deliberaciones del concurso”¹⁶¹.

O, como decía Ascargorta respecto a las doctrinas, “esto es, que tengan orden, y consecuencia unas cosas con otras; que las doctrinas sean prácticas, y que se vayan insistiendo, y administrando con oportunidad”. A este respecto, son también de gran interés las directrices que daba Terrones sobre la disposición de las ideas o temas extraídos del Evangelio que se comentaban en el sermón:

“...las especulativas sean las primeras, que de ninguna manera se han de guardar para el postre, porque los entendimientos están más descansados para la atención de lo especulativo que al fin”.

Una de las posibles razones de este orden es que, como observaban los preceptistas, al final del sermón la atención del auditorio había disminuido, exigiendo que los argumentos fuesen muy fuertes, tanto para atraer el interés de los oyentes como para que la información fuese retenida con mayor facilidad por el auditorio. En este sentido, tanto la prosopopeya como la hipotiposis, que se asociaban en la narración de *exempla*, si bien implicaban:

“ (una) débil(idad) como discurso argumentativo, (y sin embargo) fuerte en el *movere y delectare*, es manifiesta: suspende por su duración el juicio, no requiere exégesis e interpretación, todo está claro y demostrado. Se contrapone a la prédica de los agudos, de los que usan el lacónico”¹⁶².

Por esta razón, autores como el padre Abelly subrayaron la fuerza que tenía el empleo de estos elementos en la última parte del discurso que estaba destinada, siguiendo las disposiciones de la retórica clásica, a movilizar a los fieles.

Junto con los sermones se predicaban las doctrinas que tenían un contenido diferente, ya que daban mayor importancia a los contenidos informativos, esto es, la enseñanza de los comportamientos correspondientes a cada estado, siguiendo un patrón típico de la casuística de la época. Su importancia era enorme. El padre Calatayud criticaba que se predicasen en muchas misiones solamente los sermones sobre los *novísimos*,

¹⁶¹ ABELLY, L.: *Verdadero método de predicar*, p. 182.

¹⁶² LEDDA, G.: “Predicar a los ojos”, p. 133. A pesar de ello, G. Ledda dice que el empleo de la prosopopeya o la hipotiposis era frecuente tanto en los sermones populares como en la oratoria culta.

olvidando las doctrinas impidiendo, de este modo, que las misiones calasen profundamente en las conciencias de los asistentes ya que esta concepción era un obstáculo para las confesiones generales:

“Por la experiencia he observado que habiéndose hecho misión uno o dos o tres años antes en algunos pueblos, entrando en ellos la misión, hallábamos haverse hecho mui pocas o raras confesiones generales... y procurando investigar la causa hallamos que en dicha misión de cada año no se explicaban doctrinas y que era quasi universal la ignorancia de la doctrina en gente ordinaria. La qual era poco aficionada a oír la palabra de Dios, siendo assí que los sermones que les predicaban eran morales de los novísimos. Y vimos que, con veinte y dos doctrinas, abrieron los ojos y fueron mui pocos los que no hizieron confesión general”¹⁶³.

En efecto, los misioneros dejaron muy claro su interés por enseñar los principios de la fe en el púlpito, imponiendo la norma de que se predicasen temas doctrinales antes del sermón propiamente dicho. De este modo, los días de fiesta se leía alguna “... omilía o lección devota y espiritual para enseñança christiana de los fieles...”¹⁶⁴ que, a través de esta vía, podían llegar a un gran público que, a menudo, se resistía a asistir a las lecciones de catequesis. La misa que se celebraba los días festivos podía ser utilizada para difundir la doctrina, repitiendo los temas a lo largo del año y lo que era más importante, se evitaba la vergüenza que el fiel podía tener a la hora de acudir a la lecciones de catecismo¹⁶⁵, de modo que el sermón parecía una buena vía para atraerlos, de ahí el interés por insertar en ellos puntos doctrinales¹⁶⁶.

Sobre la predicación de Cuaresmas decía el padre López que se debía permitir que “... se predique Quaresma alguna en sus parroquias sin que la mitad de la hora sea pura doctrina, práctica y doctrinalmente explicada, pues esto es lo que más arma y aprovecha a los oientes...”¹⁶⁷.

¹⁶³ CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 47r-v.

¹⁶⁴ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 206. “... leer el capítulo señalado para aquel día y de parte de los que asisten a la missa, oírlo por espacio de un quarto de hora” (*ibidem*, p. 208) siguiendo una tradición antigua.

¹⁶⁵ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 208. También, *ibidem*, pp. 250-1. Kamen apunta la resistencia de los adultos a acudir y el escaso calado de la catequesis entre este grupo de edad: “... las personas de más de 18 años de edad se sienten avergonzadas por el catecismo y no asisten” (KAMEN, H.: *Cambio...*, p. 330). Una de las razones que alega, siguiendo unas reflexiones parecidas a las del padre Gerónimo López es que su asistencia menoscababa su imagen (*ibidem*, p. 332). Finalmente, la curiosidad que los atraía al principio no duraba mucho (*idem*).

¹⁶⁶ Como en el caso de los *prônes*, tal y como eran expuestos de un modo cada vez más frecuente en la pastoral francesa de la época. Ver también: KAMEN, H.: *Cambio...*, p. 333. Sobre esta cuestión LEMAÎTRE, N.: “Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente” en *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente*. 109e Congrès National des Sociétés Savantes-Dijon, 1984. Ed. CTHS, 1985, pp. 433-4.

¹⁶⁷ CALATAYUD, P.: CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 88v. O: “... no dar facultad ni título de predicar excepto los días de Semana Santa, si no es con la expressa condición de que por un quarto de hora... expliquen clara, senzilla y prácticamente la doctrina christiana” (*ibidem*, pp. 88v-89r).

En cuanto a la duración de los sermones, los preceptistas aconsejaron que no fuesen largos, con el objetivo de ganarse la buena voluntad del auditorio, aunque había otras razones no menos importantes:

“La demasiada doctrina confunde la memoria de tal manera que no llega a alcanzarla el entendimiento y así no puede mover la voluntad... el sermón largo es semejante a los manjares, que en siendo demasiados no los puede cocer ni digerir el estómago”¹⁶⁸.

Por lo tanto, no debían durar más de tres cuartos de hora o, a lo sumo, una¹⁶⁹.

El modelo típico de sermón misional fue, sin duda, el de un solo tema¹⁷⁰:

“porque las materias... muy importantes y provechosas a las almas nunca las tratava N.V.P. de passo ni de corrida, sino muy de assiento y de propósito con desseo de que quedassen muy estampadas y firmes en la memoria... Un punto apenas tocado quando ya dexado ni persuade ni aun se entiende”¹⁷¹.

A pesar de ello, como dijimos anteriormente, se insistía en los temas predicados anteriormente¹⁷², tratando de persuadir al auditorio a través de una amplia batería de argumentos dirigidos a movilizarlo en determinado sentido¹⁷³.

La misma utilidad de la predicación misional afectaba también a la estructura del sermón. De este modo, algunos proponían que no se gastase tiempo en el exordio hasta el punto de considerarlo inútil: “no han de gastar preámbulos ni rodeos, sino ir al punto

¹⁶⁸ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 549. “Para conservar y mantener el auditorio benévolo, copioso y sin mengua, procurava el V.P. no ser largo en sus sermones” (*ibidem*, p. 549).

¹⁶⁹ DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 109. El padre Tirso, por ejemplo predicó una plática de una hora y dos actos de contrición a continuación (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 113). Por tanto, en ocasiones, superaba esta duración hasta una hora y cuarto (vg. en Zafra, *ibidem*, p. 128).

¹⁷⁰ “Predicava el V.P. el sermón de un argumento o assunto... No bastan pocas gotas de agua lluvia (sic), que no sirven sino para umedecer la superficie de la tierra... No se labra un diamante de un solo golpe, ni se asegura un clavo con una sola martillada. Por más poderosa que sea una materia para mover la voluntad, la dexará seca si no se desmenuza ni declara espaciosamente... Un punto apenas tocado, quando ya dexado ni persuade ni aun se entiende” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 550).

¹⁷¹ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 550.

¹⁷² BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 6-2. O el padre López quien, siguiendo el ejemplo de San Vicente Ferrer: “... por ser un Santo tan zeloso de la salvación de las almas y un órgano vivo del Espíritu Santo. Por imitarle, predicava el V. P. como este Santo solía, frequentemente (sic) de la materia del juyzio final, y en los pueblos mayores dos sermones” (NAJA, p. 436).

¹⁷³ “para que el fuego de la predicación encienda el corazón rebelde y obstinado (del) pecador, muchos soplos de razones y argumentos son menester” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 550).

esencial de la doctrina y moralidad con toda la brevedad posible. Y con esto queda más tiempo para darla más copiosa a las almas”¹⁷⁴.

Se puede decir que los misioneros coincidieron plenamente con algunas de las ideas claves defendidas por los preceptistas de la oratoria sagrada. Buena prueba de ello es el *modo* de predicar que corresponde al "sermón de un solo tema"¹⁷⁵, según la clasificación de Herrero Salgado, que gozó de una enorme importancia en la preceptiva retórica dieciochesca. Un gran número de los autores defendió la importancia de este modelo para desarrollar una materia de un modo adecuado. En este sentido, tal y como señalaba, a principios del siglo XIX, José Pablo Ballot el orador “ha de definir(la) para que se distinga, ha de probarl(a), ha de confirmarl(a), ha de amplificarl(a) con los tópicos, o lugares comunes, que son: el todo, las partes, etimología, los conjugados, el género la forma, las semejanzas, contrariedades, adjuntos, antecedentes, consiguientes, repugnantes, causas, efectos, comparación de iguales, mayor, menor y testimonios”¹⁷⁶.

El padre Codorniu se expresó también a favor del sermón de un solo tema:

“Pues no se podrá exponer todo el Evangelio que se lee, echando allá un discurso, y acullá otro? Porque assí parece más bello el Sermón. *Pab.* Esso no es Sermón, sino postilla, y es bueno para comentario, mas no para el Púlpito: ni es por esso el Sermón más hermoso, sino más feo”¹⁷⁷.

Las raíces de esta tendencia, sin embargo, se pueden encontrar en los preceptistas del siglo anterior. Un buen ejemplo de ello es Fr. Agustín de Jesús María¹⁷⁸. Estos autores denunciaron, en efecto, una caída en desuso del sermón de un solo asunto que se habría debido a la exuberancia empleada por los sermones barrocos que, en palabras de Fr. Tomás de Llamazares:

“He considerado que los Sermones andan con los tiempos y trages: lo que se estimava ayer se desprecia oy. Anduvo válido en algún tiempo predicar un solo tema en un Sermón, y con destreza lo hizo Hortensio y otros, de quien lo tomaron muchos y oy lo usan algunos Padres Dominicos... pero ya los más han desistido de este cuidado; porque un bocado solo y continuado enfada”¹⁷⁹.

¹⁷⁴ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 126.

¹⁷⁵ HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 188.

¹⁷⁶ BALLOT, Josef Pablo: *Lógica y arte de bien hablar*, p. 141-2.

¹⁷⁷ CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 30.

¹⁷⁸ “ha de tomar el predicador una sola materia, ha de definirla para que se entienda; ha de dividirla para que se distinga; ha de probarla con la Escritura; ha de declararla con la razón; ha de confirmarla con el exemplo; ha de amplificarla con las causas, con los afectos, con las circunstancias, con las conveniencias que se han de seguir, con los inconvenientes que se han de evitar, ha de responder a las dudas; ha de satisfacer a las dificultades; ha de impugnar y refutar con toda fuerza de elocuencia los argumentos contrarios” etc. (*ibidem*, p. 360).

¹⁷⁹ Citado por HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 359. Apunta otros defectos importantes como, por ejemplo, que para adaptar los pasajes bíblicos al sermón, el sentido

En su opinión, la recuperación de este tipo de sermón supuso un alejamiento definitivo no sólo de la práctica frecuente entre los Padres de la Iglesia, sino también del *modo* de predicar empleado por Cristo en su apostolado, ya que el objetivo que perseguían éstos era “la publicación del Evangelio”, por lo que tenían que “... proponer una idea general de toda su doctrina(sic). Así lo practicó en el Sermón del Monte. Después, aviendo de partir de la presencia de sus discípulos, les avía de acordar *la suma de su doctrina*, para que procurassen conservarla y estenderla. Así lo practicó en el Sermón de la Cena”¹⁸⁰. Esas condiciones extraordinarias del apostolado de Cristo ya no existían y, por tanto, era necesario un cambio de estrategia. En consecuencia, el predicador debía adaptarse a los nuevos tiempos en claro contraste con lo que ocurría en la época de los Santos Padres en que:

“...el christianismo estava mui regulado. Bastava acordar la propia obligación para su práctica. Ahora vivimos en un siglo depravadísimo. Son menester medios i remedios mucho más eficaces”¹⁸¹.

Se exigía, pues, que el predicador debía desarrollar total y perfectamente un tema o proposición siguiendo todas las fases que establecidas por la oratoria¹⁸².

La predicación, en definitiva, debía adaptarse a cada grupo social, de ahí la insistencia en el uso de un determinado vocabulario, de unos símiles concretos e, incluso de un lenguaje concreto¹⁸³. La misión tenía como objetivo llegar a quienes ignoraban los

de éstos era corrompido o violentado porque “... es muy difícil buscar un lugar que se parezca en las palabras al tema, acomodándole en sentido acomodaticio (dicho brevemente, el literal) y buscarle en la Glosa, adonde nunca falta aplicación, aunque no muy nacida para el intento”. (*ibidem*, p. 360 citando también a Tomás de Llamazares).

¹⁸⁰ MAYANS, G.: “El orador christiano”, III, 46.

¹⁸¹ *Ibidem*, III, 47.

¹⁸² Buena muestra del nuevo modelo retórico en este aspecto son las proposiciones del *Orador Christiano* sobre los modos: “Ha de tomar el predicador una sola materia, ha de definirla, para que se entienda; ha de dividirla para que se distinga; ha de probarla con la Escritura; ha de declararla con la razón; ha de confirmarla con el ejemplo; ha de amplificarla con las causas, con los efectos, con la conveniencia que se han de seguir, con los inconvenientes que se deven evitar; ha de responder a las dudas; ha de satisfacer a las dificultades; ha de impugnar i refutar con toda fuerza de eloquencia los argumentos contrarios; i después de esto ha de recopilar, ha de apretar, ha de concluir, ha de persuadir, ha de acabar. Esto es sermón, esto es predicar; i lo que no es esto, es hablar de más alto, ha de acabar. Esto es sermón, esto es predicar; i lo que no es esto, es hablar de más alto. No niego ni quiero decir que el sermón no aya de tener variedad de discursos, pero éstos han de nacer todos de la misma materia, i continuar i acabar en ella.”(*ibidem*, III, 50).

¹⁸³ “... un alimento más breve, más fácil y digestible se ha de ofrecer a los niños. Otro más congenial y más claro a los rústicos. Diverso a senados, audicencias, cavildos o congresos de sabios y graduados. A los eclesiásticos se les ha de poner delante sus graves obligaciones, según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recibidos de los decretos pontificios, constituciones sinodales, edictos de los prelados (de que conviene enterarse el predicador antes de predicar o dar ejercicios a eclesiásticos) y con especialidad de las Rúbricas del breviario o missal. Careando con proporción estas cosas con su conducta y costumbres, sus descuidos y omisiones. A los religiosos se les ha de predicar poniendo delante sus obligaciones, su instituto, reglas y votos y los ejercicios de comunidad y los modos por donde

principios esenciales de la fe y que necesitaban, por tanto, que la doctrina fuese adaptada y simplificada. En este sentido, se puede decir que la “representación” de los contenidos fue esencial para que el público pudiese captar cuál era el sentido esencial de la prédica y, sobre todo, ser movido afectivamente por ella.

2. El visualismo en la predicación barroca.

Los instrumentos retóricos con los que los oradores barrocos utilizaban para expresar ideas extravagantes y oscuras no fueron rechazados totalmente por los preceptistas del Setecientos, que pretendían hacer accesible la palabra de Dios a todos los fieles. Es más, decidieron no renunciar a una serie de preceptos retóricos característicos del Barroco dada su enorme importancia para influir en el auditorio.

Estos caracteres retóricos están estrechamente relacionados con uno de los rasgos fundamentales de la predicación barroca, que era la pretensión de representar físicamente la situación o el misterio narrado. Entre los muchos preceptistas que subrayaron el interés pedagógico de los procedimientos “visuales” estaba el jesuita Codorniu. Ya sabemos que su orden fue influida por las meditaciones realistas y que los *Ejercicios* ignacianos popularizaron las representaciones.

Según Codorniu, este modo de predicar proporcionaba a los hombres una enorme satisfacción, cosa que implicaba que la predicación no sólo debía hacer conocer más fácilmente la *verdad* evangélica sino que también debía estar dirigida a “... deleyta(r) tanto de ver la verdad como dibujada en sus imágenes, y eso tienen las semejanzas, o símiles, y comparaciones” para ganar más fácilmente la voluntad del oyente¹⁸⁴.

El segundo autor que citaremos es Antonio Capmany quien, en su *Filosofía de la Eloquencia*, obra de la segunda mitad del siglo XVIII, llegó a la conclusión de que:

“Si tuviésemos por oyentes o lectores puras inteligencias u hombres más racionales que sensibles, para agradecerles bastaría exponerles sencillamente la verdad, y entonces el orador no se distinguiría del geómetra. Pero como en la mayor parte de los discursos se habla a hombres que no quieren oír sino lo que pueden

delinque y falta a ellos. Un pasto pide la gente de curia y tribunales según sus leyes y ordenanzas y aranzel. Otro la gente de comercio y para hablar a cada gremio en su language y según su conducta de vivir más o menos torcida es menester estudiar diversos assumptos y materias propias de sus empleos si quieren doctrinar y predicar con fundamento y manera que no le vuelvan la proposición al cuerpo, como dicen. Desengañense pues, aquellos predicadores que, con papeles ajenos o sermones prestados que no han formado por si ni digerido con el estudio y por la pluma se van a preciar... reduciéndose a palabras generales contra el vicio se verán precissados no pocas vezes a dexar intactas las conciencias dañadas de muchos, por falta de luz y de doctrina” (*ibidem*, pp. 78r-79r).

¹⁸⁴ CODORNIU, Antonio: *El predicador*, p. 132.

imaginar, que creen no conocer sino lo que pueden sentir, y que no se dejan persuadir sino por medio de la moción, se hace en algún modo necesario que el habla se valga del auxilio de las imágenes, las cuales poniendo a la vista los objetos, sostienen la atención, y evitan el enfado”¹⁸⁵.

Así pues, el uso de la llamada *pintura*, es decir, de lo visual fue considerado esencial para captar la voluntad de los oyentes, de modo que el barroquista Oloriz, refiriéndose a Fr. Luis de Granada, afirmó que “ya se ve, que supone lo mucho que puede una Pintura, para mover el ánimo del oyente, y que está inventada por las reglas de la Rhetórica: Mas no sólo concede a las Pinturas poder para excitar los afectos, sino que las contempla tan poderosas para mover los ánimos, que dize sin limitación alguna, que no hay cosa que más los mueva”¹⁸⁶.

Los predicadores barrocos encontraron dos procedimientos privilegiados para hacer efectiva esta pretensión: la hipotiposis y la prosopopeya. La razón por la que se utilizaron estas figuras retóricas era que permitían representar, casi hasta hacerla visible, una situación o acontecimiento. Pero nos interesa especialmente ver cómo ambas se destacaron también en las retóricas del Setecientos que, sin embargo, se distanciaron claramente de algunas de las sugerencias de los autores barrocos. Por supuesto, hemos de partir de la base de que su empleo estuvo dirigido al aprovechamiento espiritual de los fieles, una postura que alejó a los antibarrocos de cualquier veleidad estética. En efecto, Juan de Ascargorta, uno de los preceptistas que participaron directamente de este rasgo visual del que hemos hablado, consideró que lo espiritual debía estar siempre por encima de la satisfacción sensorial y que el tema del sermón debía regirse únicamente por un objetivo pedagógico y edificante:

“Es el Assumpto del Sermón, enseñan otros, como un árbol, de donde salen ramas, ojas y flores y todo esto es para dar el fruto. Assí el Assumpto, es de donde salen las muchas ramas de los discursos las bien medidas ojas de las palabras, las hermosas flores de los conceptos; pero todo es ara fruto espiritual, de los que han de mantenerse, y gozar de la Divina palabra”¹⁸⁷.

Esta opinión contrasta con la postura del barroquista Oloriz quien, aunque valoró en la misma medida la importancia de lo visual, propuso como modelos algunas descripciones que difícilmente podían estar en consonancia con la sobriedad que exigieron muchos preceptistas. Se trataba de veleidades tales como algunos fragmentos de Paravicino en los que “... haze una Pintura de el juego de pelota... en la misma Oración tiene otra Pintura de

¹⁸⁵CAPMANY, A.: *Filosofía de la elocuencia*. Madrid, Ed. Antonio de Sancha, 1777, p. 21.

¹⁸⁶ *Desagravio de la perfecta elocuencia*. Madrid, 1748.

¹⁸⁷ ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 112.

una Caza de Gamos, y volatería, que por ser dilatada omito el trasladarla toda”¹⁸⁸. La emulación de tales ejemplos llevaba implícita algunos de los defectos de la predicación barroquista como los elementos extravagantes y, por supuesto, un dudoso provecho moral.

Podemos decir que no hubo novedades importantes respecto a la oratoria clásica en cuanto a estos procedimientos retóricos. Sin embargo, es evidente que en la predicación de la época hubo una serie de tropos que pueden ser caracterizados como típicamente barrocos, ya que tuvieron un enorme peso en estas composiciones, en un grado mucho mayor que en los modelos retóricos anteriores.

La prosopopeya permitía presentar a los oyentes “pinturas animadas”¹⁸⁹. Se puede definir este *tropo* como una “figura de pensamiento, llama a la escena a los ausentes, muertos, seres sobrenaturales; hace que obren, hablen, contesten; los escucha, los admite como testigos, fiscales, jueces”¹⁹⁰.

El empleo de la prosopopeya fue recogido por Fr. Luis de Granada en su *Retórica*. Se refirió, en concreto, a lo que él llamó “razonamiento fingido” o *sermocinatio* que implicaba que “... cuando una persona no está presente, se finge que lo está, y cuando una cosa muda ó informe se hace elocuente y formada, y se le atribuyen palabras...”¹⁹¹.

Esta figura está relacionada, en cierto modo, con los aspectos teatrales de la predicación barroca que G. Ledda ha calificado como “... destreza de ilusionista, de prestidigitador”. La prosopopeya implicaba una voluntad de hacer participar al oyente y, en ocasiones, al espectador, de un diálogo, porque una calavera se convertía en interlocutor del predicador, representando a un personaje determinado e, incluso adoptaba las voces de varias personas, “puesto que la calavera puede, a su vez animar, hacer que prediquen un “hermoso galán”, “una mujer pecadora”, etc”¹⁹².

¹⁸⁸ OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria, compuesto en cinco dissertaciones apologéticas*. Imprenta de Joseph Fort. Zaragoza, 1735, p. 161

¹⁸⁹ LEDDA, Giusppina: “Predicar a los ojos”, p. 131.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ GRANADA, Fr. Luis de: “Retórica” en *Obras completas*. Tomo VI. BAE. Ed. Atlas, 1944, 3, IX, 1.

¹⁹² *Idem.* Otros investigadores insisten en el carácter teatral de ciertas figuras de estilo: “... los predicadores barrocos ponían especial atención en usar las figuras de mayor eficacia para facilitar la transmisión del mensaje, o sea, las que más integran al oyente, haciéndole partícipe activo del proceso de comunicación como son, por ejemplo, el apóstrofe (“¿Es posible que esto queréis? ¿Estáis en vos?. ¿Adónde vais a parar, hombres?”); la *communicatio vel colloquium* (“Estemos en razón. O piensas morir, o no. Si dices sí, dime cuándo”); la *addubitatio* y otras admiraciones en estilo directo o exclamaciones; la prosopopeya, etc. O sea, que la oralidad desempeña aquí un papel muy importante y vemos cómo nos estamos acercando a cierta teatralización sobre al que tendremos que volver” (CERDÁN, F.: “El sermón barroco...”, p. 65).

La importancia de que gozó la prosopopeya en la preceptiva retórica del Setecientos es muy patente en la retórica de Juan de Ascargorta cuya obra si, por un lado, participa de una actitud antibarroca, por otro, permite observar cómo los caracteres retóricos del Barroco penetraron tempranamente en la oratoria del Setecientos. Esta postura puede ser explicada por el hecho de que si estos autores hubiesen renunciado a un modelo de predicación, tan íntimamente ligado a la oratoria barroca como la predicación a los ojos, se habrían visto obligados a prescindir de unos procedimientos que permitían pasmar e influir en el público con una gran eficacia.

El mismo Mayans, que es considerado uno de los reformistas más destacados, dio una enorme importancia a la “introducción de personas”, procedimiento que se corresponde a lo que hemos definido como prosopopeya, cuya función era que esas voces, “... bien digan lo que pasó o lo que con verosimilitud pudieran decir, representa las cosas muy al vivo i se concilia mucho crédito, si se hace con el debido decoro; tiene lugar en la amonestación, reprehensión, queja i compasión”¹⁹³.

El uso de esta figura retórica daba un tono *realista* al sermón, puesto que posibilitaba la audición de los Apóstoles, de los personajes de las historias o *exempla* a los que recurrían los oradores sagrados para ilustrar sus sermones u ofrecer ejemplos morales. Estos seres se hacían presentes al auditorio.

Sin embargo, el alejamiento de las proposiciones de los autores del Setecientos respecto a algunos autores barrocos sobre el uso de la *sermocinatio* es indudable. Gregorio Mayans estableció que ésta debía ser empleada prudentemente, para evitar cualquier tipo de exceso. Uno de los defectos de la oratoria de la época que más se destacaron a este respecto fue la presencia de un excesivo número de *voces* o personajes, tanto es así que el P. Ameyugo – un predicador del siglo XVII-, afirmó que:

“(en) el episodio del arca de Noé. La prosopopeya, “milagroso prodigio”, ha dado voz al que no puede hablar (el jesuita es portavoz de al menos siete voces)”.

Es decir, el número de personajes que intervenían se multiplicaba hasta el exceso.

Hay numerosos ejemplos de cómo influyó la prosopopeya en los reformistas del siglo XVIII. Este es el caso del tratado de Ascargorta a quien se presenta como uno de los pioneros de la reforma de la predicación en el siglo XVIII. Los sermones que este autor incluyó en la segunda parte del libro son buena muestra del calado de esta figura retórica llegó a tener en el Setecientos. Hay numerosos casos de ello: “Acaba su Magestad de lavar los pies a sus Apóstoles. Siéntase, y dízeles: *Vox vocastis me Magister et bene dicitis, Sum*

etenim ... Vosotros me llamáis Maestro y dezís bien, porque lo soy”¹⁹⁴. Narrando lo ocurrido nos pone, mediante el empleo de la prosopopeya, ante la situación vivida por el personaje del sermón:

“...pareciéndole que el enfermo estaba muy aliviado, y que avía tomado bien el sueño, se retiró a una quadra, no muy lexos... Ya avían passado como dos horas, quando empezó el doliente a dar voces, y gritos, que advirtiéndolo Fray Estevan se levantó; pero ni encontraba con la puerta, ni sabia que hazerse porque a qualquiera parte que quería echar el passo, lo impedían, y deslumbraban. Abatiéronlo al suelo, y el hombre tomó tanto horror, y miedo que aunque oía las voces del enfermo, no se atrevía a menearse. Recordose algo del susto, y haziendo Actos de Contrición, se levantó por fin, y pudo legar a la cama del doliente, a tiempo, que ya estaban allí el Padre Guardián, y otros Religiosos, que avían despertado”¹⁹⁵.

Después de habernos puesto ante un momento en que el estado febril del fraile nos es transmitido a través de una acumulación de acciones, gracias al empleo masivo de verbos, introduce el siguiente diálogo: “¿Que es esto, dixo el Guardián? ¿Hermano, qué tiene? El enfermero no cessaba de dezir: ¡O buen Jesús, socórreme! ¡O Puríssima María favorecedme! ¡O Padre mío San Francisco, para esta hora te he menester! No me desampares en tanta angustia”¹⁹⁶.

El texto continuaba narrando los acontecimientos a través de nuevas prosopopeyas: “Pues por qué daba aquellos gritos, replicó el Enfermero? O Padre mío, respondió el doliente, estoy tan descaecido, y turbado, que no sé, si lo podré dezir: Sabe, que esta noche ha estado esta alcoba llena de Demonios de horribles figuras, y me persuadían con amenazas, gestos, y algunos golpes, que negara a Christo mi Señor, y su Santa Fe, y querían con violencia arrancar miasma del cuerpo”¹⁹⁷.

Sin duda, las prosopopeyas gozan en este sermón de una extensión inhabitual en composiciones retóricas de otras épocas.

El segundo procedimiento retórico al que nos hemos referido es la hipotiposis. Esta figura tuvo, aparentemente, mucho más calado que la prosopopeya en el siglo XVIII, adquiriendo, sin duda, una importancia extraordinaria. En efecto, se convirtió en un procedimiento esencial en las amplificaciones.

La hipotiposis constituyó, sin duda, un mecanismo retórico esencial en un tipo de predicación que daba una enorme importancia a lo visual, como dice Mayans:

¹⁹³ MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 88.

¹⁹⁴ ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 165.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 195

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 196. Actitud muy típica de la moral cristiana es el desprecio de los goces carnales y el mismo cuerpo (TEMPRANO, Emilio: *El árbol de las pasiones*. Ed. Ariel. Madrid, 1994, p. 312).

“Estas son unas pinturas de las cosas mui al vivo, tales, que más parezca que presentan las cosas a la vista que a la imaginación. Filóstrato en sus Imágenes i Calístrato en sus Descripciones manifestaron en esto una gran habilidad, bien que su invención suele ser mui sofisticada. Valiéndonos de las Descripciones, representamos las personas, animales, plantas lugares, tiempos i otras cosas”¹⁹⁸.

El mismo Oloriz reconoció la importancia de estas *pinturas*: “Que sea la pintura no solo correspondiente a una Oración Rhetórica, sino el más poderoso medio para el fin de qualquiera Orador Sagrado”¹⁹⁹. Por lo tanto, era esencial “... que mueva, e incline (a los fieles), para que venza, y triunfe; no basta la doctrina que instruye, sino que ha de mover al oyente, de modo que le pueda convencer: Porque de que sirve mucha doctrina, mucha erudición, si no se convence al que oye predicar?”²⁰⁰. Podemos destacar, pues, que Oloriz se interesaba sobre todo por el estilo que, en su opinión, era más importante que el contenido de los sermones, cosa totalmente ajena al empeño de los misioneros.

Gregorio Mayans hizo también hincapié en que la hipotiposis debía convertirse en uno de los mecanismos fundamentales de la amplificación del discurso. Ésta fue, en efecto, entendida como un procedimiento dirigido a “... engrandecer o apocar la idea de lo que se dice para que se haga mayor o más bajo concepto de lo que se aprueba o reprueba”²⁰¹. Esta relación entre la predicación a los ojos y la amplificación se hace patente en algunos fragmentos de su obra, como cuando pone en boca de Lucrecio las siguientes palabras²⁰²: “Parece que veo a uno i otro. Tan vivas son las pinturas”²⁰³.

Para el padre Codorniu, la amplificación permitía desarrollar el tema del discurso “a la manera que el Mercader, desdoblado, y estendiendo una rica tela, propone à la vista la belleza de su campo, la variedad, hermosura y correspondencia de sus flores, y lo vivo, expresivo, y natural de sus colores: todo lo qual, embuelta la tela, apenas se divisava, aunque era lo mismo. Pues de un modo semejante es el argumento rica tela, pero embuelta y recogida”²⁰⁴.

En consecuencia, creemos que el calado que esta figura retórica tuvo en el siglo XVIII fue enorme y no es casual que Ascargorta, en su *Nuevo predicador instruido*, la situase en primer lugar de las “figuras *schemas*”, o tropos empleados en las Sagradas Escrituras²⁰⁵. El barroquizante Oloriz coincidió con estos autores en que la hipotiposis era

¹⁹⁸ MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 47.

¹⁹⁹ OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 156.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 38.

²⁰¹ MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 47.

²⁰² Refiriéndose a la descripción extraída de un sermón de Vieyra (citada en *ibidem*, II, 48).

²⁰³ MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 48.

²⁰⁴ CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 157.

²⁰⁵ Las Sagradas Escrituras fueron propuestas, pues, como modelo retórico.

esencial para amplificar el sermón: “Llaman a la Pintura los Griegos Hypotyposis, porque hazer pintura de los objetos, es ponerlos delante de los ojos. Es especie de ampliación, como siente Quintiliano, y formase, dize el erudito Padre Mendoza, amontonando palabras, epítetos, difiniciones, y sentencias”²⁰⁶.

La hipotiposis se convirtió en la vía fundamental para poner ante los ojos una situación narrada: “La retórica ofrece dos mecanismos generadores por excelencia de pinturas animadas: la prosopopeya y la hipotiposis... La hipotiposis, una de las figuras más fuertes de la *tecné*, pinta las cosas con particular energía; en cierta manera las pone delante de los ojos. Enseña Quintiliano ... *imagen de cosas en términos tan expresivos que uno cree verlas más que oírlas*”²⁰⁷. Esta “ilusión” de realidad era esencial para mover los afectos y, a través de ellos, la voluntad de la asamblea. Según Fray Luis de Granada, “... nada conviene más que el pintar una cosa que se dice, cuanto que se hace que se pare delante de los ojos... poniendo a la vista la grandeza de la cosa”²⁰⁸.

En las descripciones realizadas mediante la hipotiposis se exigía, en principio, un gran realismo, rasgo que, como hemos apuntado, se puede encontrar también en los autores espirituales españoles del Quinientos y, sin duda, en las mismas producciones literarias barrocas²⁰⁹. Autores que, como Oloriz, defendían las expresiones más exacerbadas del Barroco, hicieron ciertas concesiones a la ingeniosidad y la ficción que contrastan con la postura defendida por todos aquellos que pretendían regirse por un estricto realismo. De este modo, Oloriz aprobó la aparición en las narraciones de seres extraordinarios o fantásticos como, por ejemplo, un “... Dragón de Estrellas entre constelaciones, o Dragón de divinidad afectada entre las Gerarquías...”²¹⁰. Lo cierto es que este preceptista pensaba que el ingenio era un componente esencial de la predicación, por lo que su postura estaba claramente alejada de las proposiciones de todos aquellos que criticaban los excesos de las producciones barrocas, “es menester ingenio excelente, aunque el Padre granada no lo

²⁰⁶ OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 148. De nuevo, citando de Fr. Luis de Granada nos dice que la hipotiposis era una: “Pintura como se ha instituydo para conmovier los afectos, nada hay que más los excite, como expresar una cosa con palabras, de modo, que no parezca solo que se refiere, sino que se pone delante de los ojos lo que se dize, porque es constante, que se mueven especialísimamente todos los afectos, poniendo la grandeza delante de los ojos; y esto se haze con las pinturas, ya de los hechos, ya de las personas” (citado por OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 157).

²⁰⁷ LEDDA, Giuseppina: “Predicar a los ojos”.

²⁰⁸ GRANADA, Fr. Luis de: “Retórica”, 3, VI, 1.

²⁰⁹ A este respecto se puede ver OROZCO, E.: *Manierismo y Barroco*, pp. 100 y ss.

²¹⁰ OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 164.

hubiese estampado en su retórica”²¹¹. Es más, defendió las hipotiposis de estilo sutil y cuidado que:

“... no se vituperan las confusas, y de estilo obscuro, sino las elegantes, y de estilo trabajado; estas, pues, aunque se forxen con un estilo culto, y muy sublime no deben censurarse porque corresponde a esta especie de locución, un estilo trabajado, y de gran sublimidad; con que se use de el estilo correspondiente a la Pintura, quando se haze Pintura, es poner en practica las reglas de la Oratoria”²¹².

Es cierto, sin embargo, que en ciertos fragmentos de la obra de Benito Oloriz se deja bien clara la idea de que las descripciones debían ser realistas, postura que compartió con otros muchos autores como Ascargorta, el padre Codorniu, etc. En efecto, algunas de las prescripciones de Oloriz recuerdan perfectamente la importancia de este principio. Por ejemplo, cuando hablaba sobre las descripciones de un moribundo, afirmaba que un buen “... orador que quiera pintar a un hombre, que se halla en las agonías de la muerte, no hay duda, que para que traslade a la idea las circunstancias del caso, será muy conducente, que haya visto un moribundo; assí descrivirá mejor aquella pena, y aceleración con que respira, aquel temblor con que habla, aquella tristeza que le aflige, aquella aflicción que le entristeze; porque visto un sujeto en esta congoja, se imprime con mas propiedad la imagen en la idea, y consiguientemente se traslada mejor la pintura”²¹³.

Por tanto, estamos ante la misma tendencia naturalista que encontramos en un Fr. Luis de Granada quien valoró mucho este tropo ya que, en su opinión, era especialmente indicado para describir y amplificar temas o materias, “... también haber visto por tus ojos lo que deseas manifestar ó haberte hallado presente; y más si lo sufre la calidad de la materia, haberlo probado y experimentado en ti mismo”²¹⁴. Este mismo realismo se puede entrever en las descripciones del Barroco que tuvieron como referente esencial las meditaciones de los autores espirituales españoles del XVI tal y como se percibe, por ejemplo, en algunas descripciones o hipotiposis de la obra de Ascargorta, en su *Sermón de muerte* pero, sobre todo, en la representación de la Pasión de Cristo, tal y como aparece en los sermonarios misionales²¹⁵.

²¹¹ *Ibidem*, p. 149.

²¹² *Ibidem*, p. 160. Como es sabido su obra es una defensa del estilo barroquizantes frente a los reformistas que abogaban por la claridad y la sencillez y denostaban el estilo culterano-conceptista del barroquismo.

²¹³ *Ibidem*, p. 149.

²¹⁴ GRANADA, Fr. Luis de: “Retórica”, 3, VI, 2.

²¹⁵ “Tiempo vendrá, en que estos ojos conque miras, estén caídos, y sin movimiento; este rostro pálido, y sin sentido alguno; estas manos, que con tanta ligereza meneas a lo que quieres, quietas, y immobiles; este cuerpo frío y yerto. Tiempo vendrá en que estés cubierto de tierra en que tus carnes tan cuydadas, sean pasto de asquerosos gusanos, causando tanto asco a los que te miraren, como un perro muerto en un muladar. Tiempo vendrá, en que estarás olvidado de los hombres, como si nunca hubieras sido, y pisaran, y passarán por cima de tu sepulcro, sin acordarse ni aun tener noticia de que has sido en

Un objetivo parecido aparece también en el *Orador Christiano* de Mayans que, sin embargo, sustituyó la palabra “realista”, o la exigencia de que el orador utilizase experiencias personales, por la verosimilitud:

“para lograr que la descripción represente bien al vivo las personas, es menester que se espliquen bien las circunstancias que mejor se acomoden a la naturaleza de la idea que se quiere representar. Por esso son tan admirables las descripciones que hicieron del martirio de los Santos Inocentes los eloquentísimos padres san Basilio i san Gregorio Niceno”²¹⁶.

Sin embargo, no sólo se trataba de poner ante los ojos sino que, siguiendo un método parecido a la composición de lugar, se intentaba representar una situación a través de unos datos destinados a otros sentidos. El mejor ejemplo de este hecho son, sin duda, los sermones sobre el infierno donde se describían los castigos que sufrían los condenados:

“Y empezando por el sentido o potencia de la vista... Porque los ojos, fuera de sentir intensísimos dolores... serán atormentadas con espantosas visiones de.. horribilísimos monstruos... serán... millares, acompañados de otros horribles monstruos no por instante, sino por millones de siglos...”²¹⁷.

Al oído le llegaban los:

“... tristes y desesperados lamentos del crujir (sic) de dientes, de las horrendas blasfemias que contra Dios, contra los santos y contra si mismos echarán los condenados de los horrendos silbos y bramidos de las serpientes y fieras ponzoñosas. De los chasquidos de las borazes(sic) llamas”²¹⁸.

El olfato:

“... es, sin duda, (el sentido) con el que más ligeramente se peca. Y consiguientemente avrá de ser menos atormentado en la otra vida. (Y una condenada que se apreció a un clérigo) se desabrochó el pecho y fue tan behemente el edor que despidió de si, que el religioso dio luego muerto”²¹⁹.

El gusto, “por ser más desenfrenado”, sufría mayores castigos como:

“La sed será ardentísima, yntolerable y sacando las lenguas como carbones denegrios, clamarán... Con aiunar ahora de los manjares prohibidos, con negar a tus

el mundo, lo que ha sucedido a tantos, a ti te sucederá. Tú, que ahora tienes miedo de los muertos, has de ser muerto, y darás miedo a otros vivos. Tú, que tienes horror de una sepultura abierta, por la hediondez de aquellos huesos secos, y podridos, te has de ver, o otros verán los tuyos en una sepultura” (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, pp. 172 y ss).

²¹⁶ MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 49.

²¹⁷ *Sermones de misión*, ms. 6032, p. 149r.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 149v.

²¹⁹ *Idem*.

sentidos quatro días el pasto venenoso de las comidas de el mundo, comprarás el eterno banquete de la gloria”²²⁰.

Y, finalmente, el tacto, cuyo castigo superaba los mayores dolores físicos conocidos en este mundo, no sólo se sufría un fuego y calor extremo, sino también el frío²²¹.

Estos procedimientos retóricos fueron, sin duda, capitales en la predicación barroca y, por extensión, en la misional donde el “aparato” y el espectáculo eran elementos centrales. No en vano, el misionero puede ser comparado, hasta cierto punto, con un actor que encarnaba diferentes personajes a lo largo de su sermón. Estos venían determinados por la misma naturaleza de los recursos plásticos que utilizaba, ya fuese un cráneo, ya la imagen de la condenada, ya Cristo o la Virgen. Lo cierto es que el mensaje que transmitía, y con toda seguridad su misma *actio*, variaba en función de la naturaleza del personaje en cuestión.

²²⁰ *Ibidem*, p. 150r y sigue.

²²¹ *Ibidem*, p. 150v. “Lo primero ay frío intolerable y tan terrible que con ninguno de los nuestros se puede comparar, el qual se dará por miserable refrigerio a los condenados que arden en aquel fuego, pasándolos... de las aguas de nieve a los calores de fuego...”

Lo segundo... ay n el infierno fuego que nunca jamás se apaga y este fuego es de tan grande ardor y eficacia que según se dice... este nuestro de acá es como pintado si se compara con él. Las propiedades de este fuego... la primera... que se entraña con el condenado con tal travazón que donde quiera que se vaya lleva consigo este fuego y es atormentado del. La segunda es que con ser un mismo fuego, atormenta desigualmente a los condenados y a los mayores pecadores quema más que a los menores y a un mismo condenado en una parte de su cuerpo le atormenta más que en otra, quando aquella fue instrumento de su pecado. A unos atormenta más en la lengua porque fueron murmuradores y perjuros. A otros en la garganta porque fueron glotonos y bevedores. A otros en las manos porque hurtaron la hacienda ajena. La tercera es que no solamente abraza ese fuego a los cuerpos sino también a las ánimas y a los demonios que no tienen cuerpo, porque como es instrumento de la divina justicia es levantado a tal actividad que siendo cosa material obre en cosas inmateriales. La cuarta es que carece de lo que suele dar alivio y tiene lo que es puro tormento, porque abrasa y no luce, quema y no consume, siempre arde y nunca se menoscaba... La muerte eterna que es el fuego del infierno pacerá a los condenados. No dize que los arrancará matándolos, sino los pacerá porque lo que arranca no buelve a nacer, pero lo que pace sí. Pues así el fuego del infierno pace a los condenados, que quiere decir los abrasa y no los consume... Quemará este fuego y los requemará a los condenados y quanto gastare de sus carnes, tanto bolverá a penar... Quien de vosotros podrá morar en el fuego trabador?...

Lo tercero... en el infierno ay gusano que nunca muere como también lo dice Isaías, capítulo 66... Un gusano ay en el infierno que perpetuamente está royendo y comiendo las entrañas a los condenados y este gusano no es otra cosa sino un despecho y una penitencia rabiosa que tienen los condenados quando consideran lo que perdieron y la causa porque lo perdieron y la oportunidad que tuvieron para no perder lo. Esta oportunidad nunca se les quita delante, siempre los está comiendo las entrañas y les haze pesar siempre diziendo: *O malaventurado de mi que tuve tiempo para salverme y no quise, tiempo hubo en que me ofrecían bienes eternos y me rogavan con ellos y me los davan de balde y no hize caso dellos...*

Un hedor abominable y insufrible que causa lo primero aquel fuego de piedra azufre... Lo quinto... Tinieblas tan espesas que podrán palpar con las manos... Lo sexto... En el infierno ay azotes y no azotes de varas o correas, sino de martillos rezíssimos... Lo séptimo no se ve otra cosa en el infierno sino aquellos feos y abominables monstruos que son los demonios los quales son tan fieros tan horrendos que sólo el ver un demonio causa tormento mayor que la muerte.... Lo octavo... increíble confusión y desconcierto entre los condenados.. No ay orden ni concierto en el infierno y a ninguno se guarda respeto”, todos entre si son enemigos....Lo nono, *Mors sine morte...* muerte que nunca acaba de matar...” (TEJEIRA, P. Manuel: *Algunos casos provechosos para misiones*. Academia de la Historia Madrid: sig. 9-2425, pp. 155r- 171r).

Estas intervenciones estaban marcadas por un claro tono “patético”. La misma presentación que solía hacer el misionero para introducir al personaje en cuestión, definía claramente su naturaleza, subrayando los elementos “afectivos” de la representación. En efecto, se insistía en la identidad de los espectadores con el cráneo o con la condenada gracias al hecho de que muchos de ellos eran “pecadores” y, por tanto, estaban en peligro de condenarse. En este caso, sin embargo, el cráneo tenía una condición genérica, ya que recordaba de un modo material a la misma muerte y por ello, podía identificarse tanto con un condenado como con un justo que se había salvado:

“Señores yo no sé si tengo en la mano una reliquia o una caja de demonios, si el alma de esta calavera, está en el cielo es una gran reliquia. Si está en el infierno, es una caja de demonios. Dime si está en el cielo, ¿qué ves por estos ojos?... Pero dime si estás en el infierno, ¿qué moneda corre por allá? ¿Qué moneda passa de esta tierra a... Babilonis?²²²

Por otro lado, este espectáculo permitía dirigirse a distintos grupos y a sus desviaciones más características ya que la calavera representaba a diferentes tipos de individuos permitiendo, a su vez, abundar en los motivos relacionados con el infierno o con la salvación utilizando sistemas propios de la representación realista: sensaciones olfativas, visuales, etc.²²³

Se puede afirmar que hipotiposis y prosopopeya se complementaban. No sólo se trataba de describir la imagen y dotarla de un sentido concreto, dirigiendo la atención a determinados elementos, sino que también se utilizaba a determinado personaje con el fin de lograr este objetivo y, a la vez, dar mayor dramatismo a la representación. De este modo, la condenada respondía a las preguntas del orador explicando cuál era el carácter de los elementos que la acompañaban:

“¿qué llamas son estas que rodean? Este es fuego... (que) Mil años durará, este fuego de aquí a veinte mil años atormentará este fuego. De aquí a cien mil años, arderá este fuego. De aquí a tanto años como ay ojas en los árboles, plumas en las aves, pelos en los animales, gotas en el agua... ¿Qué gusano es este que te roe y atormenta el pecho? Este es el gusano de la conciencia, este es un rabioso despecho que me despedaza las entrañas y el corazón, acordándome de la facilidad con que pudiera averme librado del infierno y no quise. Este gusano es la continua memoria

²²² DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, pp. 572-3. Idéntico al de *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 152r.

²²³ “¿... que ves por estos ojos?... ¿Qué oyes con estos oídos?... ¿Qué hueles con el olfato?” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572).

de las muchas ocasiones que tuve para ganar el cielo y las perdí... ¿Qué demonios son esos y qué serpientes?²²⁴

Finalmente, no hemos de olvidar que, junto con su empleo para representar motivos terribles, la hipotiposis se siguió aplicando de modo privilegiado a la descripción de la pasión de Cristo que, en definitiva, estaba destinada a que los fieles reflexionasen sobre sí mismos²²⁵.

²²⁴ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 574. También, *Sermones de misión*, ms. 5870 vg. p. 21v. Del mismo modo que en el caso del cráneo, esta ocasión servía para hablar sobre diferentes desviaciones para que los espectadores se sintiesen representados: “(el gusano) ... esta será una pena gravíssima. Porque allí se nos representa la facilidad con que nos pudimos salvar y no lo quisimos hacer. Allí dirá el condenado, quantas veces me predicaron que guardasse los mandamientos de la Ley de Dios, y no lo quise hacer... quantas veces pude dar limosna al pobre y le eché con malas palabras de mi casa, pero ya lo pago. Quantas veces me avisaron que resistiese la hacienda agena y yo por dexarla a mis hijos no lo quise hazer, pero ya lo pago. Quantas veces pude no jurar ni maldecir y no lo quise hacer. Pero ya lo pago. Quantas veces me avisaron que dejase la manceba, la amiga, la casa de la ocasión y no daba oídos a esto...” (*ibidem*, p. 21v).

O en fragmentos de los que abundan los sermonarios de misión: “(los tiranos)... a unos les asaban en parrillas, a otros freían en sartenes. A otros cozían en calderas de pez i aceite irbiendo. A otros los lardeaban o los acían beber plomo derretido, a otros los sentaban desnudos sobre sillas o camas de yerro encendidas, los quemaban i atormentaban los costados con achas i planchas de yerro ardiendo... Pero todos estos martirios ni aun sombra son de lo que es el infierno. Unas beces les calzaban zapatos, botas o capacetes de fuego. Otras les cosían y agugereaban todo el cuerpo como un cribo... Les metían yerros ardiendo por la boca asta llegar a la garganta...” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 110v). O utilizando las imágenes de los martirios para que los oyentes se hiciesen una idea de los castigos infernales: “ya los desollaban bibos, ya los azotaban con escorpiones y barras de yerro encendidas, ya les desgarraban las carnes con peines i uñas de yerro. I después les frotaban las eridas con sal i binagre o los rebolcaban con sus eridas sobre ascuas i agudos cascos de teja o bidro (sic). Ya les arrancaba las tripas, las entrañas i carnes con garfios asta descubrirles los uestos... ya los aserraban bibos por medio, como a un Isaías. Ya los desmenuzaban como a un S. Jabo(sic) el interior, a tajadas todo el cuerpo...” (*ibidem*, p. 110r). Unas imágenes que eran bien conocidas por los fieles y divulgadas por la imaginería barroca.

Y, nuevamente, era la exhibición de la condenada la que exacerbaba estas descripciones hasta el punto de constituir una suerte de *compositio loci*, donde todos los sentidos eran ocupados (*ibidem*, pp. 111v y ss.) y donde se utilizaba la hipérbole, la exageración, de un modo reiterado, especialmente en el caso del fuego infernal: “... el demonio respondió, señalándole unas montañas: si todos aquellos riscos i montes fueran de yerro i cayeran en el fuego donde está su alma, en un cerrar i abrir de ojos quedarán todos derretidos i desechos i dando el demonio una carcajada de risa añadió: pero as de saber que todo este ardor no es más que un baño de leche respecto de lo que le espera” (*ibidem*, p. 112v). O para ponderar que estos castigos son interminables (*ibidem*, p. 114r).

²²⁵ “Pues salga Iesu Christo, en esta su devotíssima imagen a predicarte. Mira aquí católico al supremo rey del cielo, considera qual le han puesto tus culpas. Esta corona de espinas, tus sobervios, altivos y deshonestos pensamientos se la pusieron. Este rostro escupido y abofeteado, efectos son de tus tactos lascivos, y de tus juramentos que con ellos a este Señor escupiste. Mira este divino paladar atormentado con hieles y entiende que tus murmuraciones, palabras, y cantares lascivos, fueron la hiel, y vinagre que le atormentó. Mira estas manos, que clavaste con tus robos y estos pies, que traspasaron tus malos passos. Mira este cuerpo, que deshiziste a azotes con tus torpezas, este pecho que rompiste con la lanza de tus venganzas, este Señor que crucificaste con tus culpas”(BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 119). Una excelente prueba de lo que venimos diciendo es la siguiente saeta:

“Desnudado aquel cuerpo sacrosanto/ y atado a una columna pies y manos,/azótanle despues con furor tanto,/ que se cansan de herirle los tiranos,/ pero otros se remudan y tan fieros/ que exceden en crueldad a los primeros./ Ay Dios mío, etc., Ay de mi etc./ Los azotes prosiguen tan cruelmente,/ que de horror se estremece el firmamento,/ ¡oh, paciencia de Dios! que esto consiente,/ porque nos sirva a todos de escarmiento:/ ¡o pecados! oy sí que sois mortales,/ pues de sangre sacáis a Dios raudales./Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ De espinas la cabeza coronada/ oy miras a tu Dios, alma perdida,/ mira que por bolverte a su manada/ la vida pierde el Padre de la vida:/ mas tu con tus pecados a porfía,/ nuevas penas le añades cada día./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ De afrentas, de tormentos, y de heridas/ oprimido

3. Muerte, infierno y otros terrores.

La muerte constituyó un recurso pedagógico de primera importancia, de ahí el interés puesto de los tratadistas en la muerte pública, en su concepción como espectáculo²²⁶. Incluso, los niños fueron objeto de este tipo de pastoral o de formación²²⁷:

“Il faut sans cesse mourir à vous-même pour porter les autres à entrer dans cette pratique de mort qu’est le fond du christianisme”²²⁸.

Esta reflexión estaba destinada a producir, o al menos eso pretendían los predicadores, una transformación del sujeto que se basaba en la revelación de la vanidad de

Jesús sale; o qué ansioso/ va a buscar sus ovejas ya perdidas,/ y las pone en sus hombros amorosos;/ vuestras culpas, ingratos pecadores,/ las siente Jesús más que sus dolores./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ A cuestras con la Cruz sale afligido/ por las plazas, y calles conocidas;/ ya cae con la Cruz desfallecido,/ y assi se le renuevan las heridas,/ prosigue sin aliento, y de esta suerte/ camina el nuevo Isaac azia la muerte.

Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ Ya clavado en la cruz tu Dios eterno/ pagando está tus deudas y pecados; / y porque tu no vayas al infierno,/ sus soberanos pies tiene clavados,/ abiertos tiene allí sus brazos bellos/ para, si llegas, recibirte en ellos./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ Advierte su Costado mal herido/ del hierro de una lanza, que inhumano/ se atrevió, de mis culpas impedido,/ al corazón del Dueño soberano;/ llorad, pues, ojos míos, llorad tanto,/ que el corazón saquéis embuelto en llanto./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ ¡Ay, ay, murió, ay! mi Dios, ¡o Cielo santo!/Ay, ay, murió; ay! el alma de mi vida, /aquí de la razón, y del espanto,/ al ver nuestra dureza empedernida;/ quando al dulce Jesús mares sangrientos/ le arrebatan los últimos alientos/ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ ¡Muere, ay mi bien! Mi Dios muere amoroso;/ escucha, y lo sabrás: muere amoroso,/ porque con sus tormentos librar quiere/ los hombres del castigo riguroso,/ que merecían todos, pues bolvian/ ofensas al amor que le debían./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./Llorad, almas llorad, mirad atentas/ quien padece de amor, y ¡quanto, quanto!/ Sus mexillas mirad, de horror sangrientas,/ y eclipsados sus ojos con el llanto;/ miradle, almas, con ansia agradecida,/ hecho vuestro amor todo una herida./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./Miradle bien, mirad, si es que los ojos/ anegados en llanto no cegaren,/de la muerte veréis tristes despojos,/si la vida, y aliento no os faltaren, / para ver consumido en mortal yelo/ a la Divina Luz de la Tierra, y Cielo./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./O dulce Dios, o amante o Rey eterno!/ que por mi en essa cruz estáis penando/ de tormentos horribles un infierno,/ quando yo a vuestra ley estoy faltando;/ hazed, que el corazón duro deshecho,/ en mar de llanto inunde nuestro pecho./Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc.” (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. Xv y XIr).

²²⁶ VOVELLE, M.: *La mort en l’Occident de 1300 à nos jours*. Ed. Gallimard. París, 1983, p. 320: “... cette sensibilité expression spontanée de l’angoisse de certains doit être lue en termes dialectiques, projetée par les mas media de l’époque...” (*ibidem*, p. 255). En este aspecto también insiste RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: “La muerte en España: del miedo a la resignación” en SERRANO MARTÍN, E.(ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Ed. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 2000 subrayando la condición de espectáculo de este acontecimiento (p. 37 y s.).

Esta es la misma concepción que marca otros temas desarrollados en la misión como el juicio final o el infierno: “L’idée d’une justice qui, pour être perçue comme telle devait devenir un spectacle édifiant qui justifierait le pouvoir, ne posait aucune limite à l’imagination des prédicateurs baroques, chacun desquels tâchait d’influencer son public par des images et des représentations angoissantes et sensationnelles” (VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles”, p. 97). Esta justicia era concebida siguiendo la imagen de la justicia humana, aunque en este caso se trataba de un tribunal sin apelación utilizando: “... expressions tirées du langage et de la pratique du barreau” (ib, p. 99)

²²⁷ A este respecto se pueden citar las observaciones de Fénelon en su *Éducation des filles*.

²²⁸ Fénelon citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 393. El objetivo era, sin duda, como decía Yvan: “Pour adhérer à l’esprit de Dieu il faut se dépouiller de l’esprit du monde et soy mesme” (citado en *idem*).

las cosas de este mundo²²⁹, de modo que la muerte se afirmó en la misma vida adquiriendo un sesgo “endovital”²³⁰. Un elemento clave de esta pastoral era, sin duda, el hecho de que era un momento inevitable y, sobre todo, un instante en el que se jugaba el destino del fiel:

“(dio) a su predicación una gran capacidad de influencia sobre las conductas de los fieles con las consiguientes implicaciones ideológicas...”²³¹.

Se subrayaban, así, las limitaciones de la condición humana y la necesidad de que los fieles tomaran conciencia de ello²³².

Pese a que éste fue uno de los medios más importantes de la pastoral del miedo, la muerte fue, sobre todo, concebida como un tránsito que conllevaba un castigo o premio, “materIALIZADOS” en la salvación o la condenación, en el cielo y el infierno, sin olvidar que también existía el purgatorio. Esta insistencia en la sentencia que dictaba Dios cuando la vida del fiel tocaba a su fin es esencial para comprender el mensaje de los predicadores y de los autores de obras espirituales de la época. En efecto, el juicio, que era presentado como resultado inmediato del fallecimiento fue adquiriendo un peso creciente en la pastoral gracias a la difusión del “juicio particular”, que precedía y complementaba al juicio final.

Junto con esta novedad se descubre, sin duda, la presencia de imágenes arcaicas como que había un tribunal divino compuesto por Cristo y los doce apóstoles, a los que se sumaban los santos y la Virgen²³³. Esta visión se benefició de la concepción de la vida como biografía en que todos sus momentos eran pesados en una balanza aunque, progresivamente, se fue imponiendo el símbolo del libro “contable”, en el que se contenían

²²⁹ Vg. Alfonso de Liguori abundó en este tipo de reflexión DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, pp. 395 y ss.

²³⁰ “El pecado conduce a la muerte en el sentido de que destruye esta relación de salvación que une al hombre con Dios, sin el cual aquél permanece limitado por su propia naturaleza: “ya que polvo eres y al polvo volverás” (*Gen. 3, 19*)... la muerte física es signo de pecado” (FERNÁNDEZ CORDERO, M^a Jesús: “Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII” en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 10. 1989-90, p. 88).

Este hecho provocó dos actitudes, por un lado el ascetismo, por otro el amor a la vida y su revalorización, una oposición evidente en el caso de San Vicente Ferrer y Petrarca (ARIÈS, P.: *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 144). De este modo las artes: “Non esprime più soltanto, come una volta lo slancio verso un'esistenza ultraterrena, ma un attaccamento sempre più esclusivo a una vita solamente umana” (*ibidem*, p. 145).

²³¹ VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1991, p. 19. En el siglo XIX, frente a la lucha contra las desviaciones morales de los fieles, se hizo un especial hincapié en la censura de las ideas liberales (*ibidem*, p. 2): “El pensamiento sobre la muerte contribuye de ese modo a hacer aceptable una concepción de la realidad que es percibida por el fiel creyente como un todo coherente, lleno de sentido, que no es necesario transformar, porque, según el plan divino, no sólo no es misión del hombre hacerlo, sino que, además, su obligación es aceptar esa realidad tal y como es y sufrirla como algo pasajero, transitorio, como un conjunto de pruebas que debe superar para poder lograr alcanzar el fin para el que Dios le ha destinado: la vida eterna” (*ibidem*, p. 10).

²³² VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, p. 4.

²³³ ARIÈS, P.: *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 116.

las faltas y buenas obras que el fallecido había realizado en vida²³⁴. Sin embargo, a partir del siglo XV el drama se representó, de un modo creciente en la cámara del muerto, un cambio de perspectiva que gozó de amplia difusión en el mundo moderno²³⁵.

Hemos de destacar que el juicio final siguió teniendo un papel de gran importancia²³⁶, presentándose de acuerdo con la concepción tradicional²³⁷. Este era un capítulo esencial porque con esta ocasión se haría manifiesta la justicia de Dios, evidenciándose el destino y las obras de cada uno, que se publicarían a la vista de todos. Por otro lado, el hecho de que no todos fuesen condenados o salvados tras su muerte, implicaba que debía existir una especie de “tregua” que permitiese que aquellos que estaban en el purgatorio lograsen los requisitos necesarios para salvarse, que debían ser cumplimentados antes de este acontecimiento apocalíptico. Y esta fue, sin duda, una de las manifestaciones de la estrecha ligazón que existió entre vida y muerte, basada en la centralidad de las indulgencias y en la misma devoción a las almas del purgatorio.

Los investigadores han insistido en que esta pedagogía la muerte fue no sólo esencial desde el punto temático sino que tuvo un gran efecto en la asamblea²³⁸. En este sentido, se puede decir que se convirtió en la primera articulación de la predicación del miedo. A nosotros nos interesa, especialmente, el momento en que se pasó de una conciencia del “miedo natural”, en que el fallecimiento era un elemento esencial que recordaba la condición finita del hombre, a una pastoral basada en el terror en la que era esencial, como hemos dejado entrever, el autoconocimiento. El oratoriano Lorient subrayó, con gran lucidez,

²³⁴ *Ibidem*, pp. 119 y ss.

²³⁵ *Ibidem*, p. 119.

²³⁶ Respecto a sus caracteres, comunes a los de la pastoral que venimos describiendo cfr. VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles”. Función esencial de él era juzgar el alma y el cuerpo. Pero también: “confirmándose públicamente la sentencia del juicio particular... supliendo lo que en este juicio falta, que es enjuiciar en conjunto el alma y el cuerpo, restableciendo con ello, en muchos casos, la equidad, pues, en ocasiones, “sucede que el alma es condenada en el juicio de Dios y el cuerpo es llevado a la sepultura con gran honra y, al contrario””(VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, p. 31). También se juzgaría a aquellos que habían vivido ajenos, o con anterioridad, a la revelación de Cristo.

Este hecho es muy obvio a la luz de las afirmaciones de los sermonarios misionales: “... antes del juicio universal o común a todos, para que todos conozcan la suma justicia i rectitud de Dios, nos espera a cada uno luego que muera otro juicio particular. Este ha de ser invisible, oculto e instantáneo” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 92r).

Frente al carácter público de este juicio, el particular era invisible, oculto, instantáneo y celebrado en la cabecera del moribundo, como lo califica, por ejemplo, *Sermones y doctrinas de misión*, ms. 5847, p. 55r.

²³⁷ VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles”, p. 99.

²³⁸ “los sentimientos de angustia derivados del *terror mortis*, convenientemente dosificados, fueron sin duda de una gran eficacia para el manejo de las multitudes por parte del poder, es decir, del poder absoluto compartido por políticos y eclesiásticos” (TEMPRANO, Emilio: *El árbol de las pasiones*, p. 335).

que esta estrategia se alimentaba de una vivencia íntima del predicador que, como ser humano que era, padecía una serie de miedos:

“Si mes paroles vous font peur, elles m’en font aussi bien qu’à vous. Si mes discours vous épouvantent, ce n’est qu’après que j’ai été épouvanté le premier”²³⁹.

Por tanto, en la pastoral post-tridentina y, de modo especial en las misiones, la culpabilización gozó de un gran peso. Esta llevaba pareja un miedo más terrible que el que se tenía a la propia muerte porque estaba relacionado con el castigo eterno, representado en unas imágenes utilizadas insistentemente por los predicadores, como los castigos infernales. Su intención última era lograr la conversión de los fieles, por lo que era esencial que, “el temor natural a la muerte no (fuese) abandonado a sí mismo, por decirlo así. Se trata de dar a este sentimiento una dirección determinada, de prescribirle su objeto, por decirlo así, a fin de que el creyente sepa qué es lo que debe temer y aprenda a pintarse los horrores de la muerte como conviene a un cristiano”²⁴⁰. Esta pedagogía tuvo un enorme calado en el siglo XVIII, en personajes como el obispo Felipe Bertrán²⁴¹. Las misiones se diferenciaron notablemente de la predicación hebdomanaria debido a su insistencia en este asunto:

“... insistent ensemble sur la mort du pécheur et à cette occasion retrouvent les affres de l’agonie et des vers du tombeau”²⁴².

La Orden jesuita fue una de las principales promotoras de la predicación del terror. De hecho, los *Ejercicios Espirituales* supusieron la sistematización más exitosa de algunos de sus aspectos²⁴³. Los jesuitas comprobaron, a lo largo de su actividad misional, la

²³⁹ DELUMEAU, J. : *Le péché et la peur*, p. 370. Sin embargo, Delumeau recuerda que en los siglos que son objeto de su estudio se produjo una sustitución del “nous” por el “tu” o “vous” que, en el caso de la predicación del miedo, tenía como objetivo subrayar la superioridad moral del predicador.

²⁴⁰ de FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: “Concepción del mundo...”, p. 91.

²⁴¹ Describe las penas que esperan a los condenados subrayando tanto los sufrimientos del entendimiento como los padecimientos corporales y físicos (*ibidem*, p. 77): “... pero mucho mayor serán los que padecerán en el entendimiento, considerando la gloria perdida. De ahí nace el gusano remordedor de la conciencia, con que tantas veces amenazan las Escrituras Divinas; el cual noche y día siempre morderá y roerá y se apacentará en las entrañas de los malaventurados... Este gusano es un despecho y una penitencia rabiosa que tienen los malos cuando consideran lo que perdieron y la oportunidad que tuvieron para no perderlo” (*ibidem*, p. 78). Se trata de un pasaje de la obra Fr. Luis de Granada que coincide exactamente con otro de Felipe Bertrán.

²⁴² DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 405.

²⁴³ DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 397 y ss. A este respecto son muy interesantes algunos estudios como el de Dompnier: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur” en op. cit., dice que en los sermones de esta orden adaptaban los contenidos propuestos en la primera semana de los *Ejercicios*, es decir, la “méditation sur ’enfer, larmes pour les péchés, tous les principes fondamentaux de la pastorales missionaire sont autant d’adaptations, à l’échelle du groupe, des méthodes développées dans la première partie des Exercices, par l’individu auquel on les “donne” (DOMPNIER, Bernard: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, p. 178). Los *Ejercicios* se acercaron, pues, a las masas, a los hombres corrientes.

efectividad de la muerte y su representación y las emplearon, incluso, para convertir a los pueblos paganos²⁴⁴. Sin duda, los mismos sermonarios de misiones reflejan claramente la influencia de esta obra ya que, en cierta medida, adoptaron el método de “representación” propuesto en ella. De este modo, los temas centrales de la primera semana de los ejercicios coinciden exactamente con los que predicaban jesuitas o, incluso, por otras órdenes como los capuchinos recurrían a las mismas cuestiones²⁴⁵. Sin embargo, la reflexión sobre los fines últimos no aparece en el autógrafo de la obra de San Ignacio aunque, sin duda, estuvieron presentes en la Compañía de Jesús desde sus principios y, en 1548, Polanco los incorporó en la *versio vulgata*. Es aquí donde vemos algunos de los temas esenciales que se trataban en las misiones:

“à la fin du cinquième exercice de la première semaine: *S’il paraît à celui qui donne les Exercices profitable au progrès des exercitans d’ajouter .. d’autres méditations, par exemple sur la mort, sur les uatres peines du péché, sur le jugement, etc. qu’il ne croie pas que cela est défendu, bien qu’elles ne soient pas prescrites ici*”²⁴⁶.

Sin duda, la predicación de la muerte, del miedo y del castigo, no llegó a su fin con el siglo de las Luces –si es que podemos aplicar tal término a este siglo de nuestra historia, al que quizá le cuadre mejor el término de *claroscuro*-²⁴⁷. Es más, siguió teniendo una enorme importancia en esta centuria. En este sentido, muchos de los autores españoles de este siglo no hicieron más que recoger una larga y productiva tradición.

Por otro lado, la meditación de la muerte jugó un papel importante en nuestros autores espirituales del siglo XVI, "le caractère instrumental du macabre entre de plain-pied dans les stratégies du discours religieux. Les images du cadavre et du squelette orientent la juste crainte de la mort vers des conduites de conversion et de méditation"(CIVIL, Pierre: “Le squelette et le cadavre” en REDONDO, A. (ed.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d’Or*. Ed. Publications de la Sorbonne. Paris, 1993, p. 51).

En efecto, Fr. Luis de Granada dio gran importancia a este tipo de temas: "Día vendrá en el cual tú mismo, que estás agora leyendo esta escriptura ... te has de ver en una cama con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte ... allí se te presentará luego el apartamiento de todas las cosas, la agonía de la muerte, el término de la vida, el horror de la sepultura, la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos" (citado en *ibidem*, p. 44). Y lo mismo sucede en el caso de Covarrubias que dice que "siendo el hombre hecho de tierra se ha de volver en tierra después de aver engendrado de su carne corrompida gusanos y pudrición" (*idem*). Con toda seguridad, este tipo de prédica se hubiese extendido incluso sin la sistematización que supusieron los *Ejercicios* ignacianos.

²⁴⁴ También Caravantes puso el acento en esta reflexión sobre la muerte: “Después de exortarnos largamente el Espíritu Santo en el Eclesiástico(sic) a hazer buenas obras, a cuitar las culpas y a huir de las ocasiones y peligros de los pecados, nos da para todo esto un eficaz remedio, diziendo que en todas nuestras obras nos acordemos de nuestras postrimerías” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 430).

Funda en ella una perfecta vida, es el estímulo más importante para no pecar (p. 129r).

²⁴⁵ La primera semana corresponde a la vía purgativa, la segunda a la contemplación de los misterios. Sin embargo esta “progresión” no parece cerrarse con las últimas que no son identificadas con la vía unitiva (DEMOUSTIER: “L’originalité des “Exercices Spirituels””, p. 32).

²⁴⁶ DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 397. El directorio oficial *In Exercitia spiritualia B.P.N. Ignatii* (1599) lo incluía también (*ibidem*, p. 398).

²⁴⁷ De ello hay buenas pruebas en el artículo de FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: “Concepción del mundo...”.

La retórica sagrada del Setecientos supuso, en consecuencia, un retorno a “... una concepción de la vida que, de raíz cristiana, había alcanzado la proyección hacia lo eterno a partir de un proceso de desvalorización de lo temporal, recreando en cierto modo la experiencia barroca”²⁴⁸. En la oratoria sagrada barroca nos encontramos también con esos temas tan típicos de la enseñanza y espiritualidad cristianas como, por ejemplo, el *Finis gloriae mundi*²⁴⁹.

Una de las razones que explican la importancia de la pastoral del miedo es que se predicó a toda la sociedad, aunque no de idéntica manera. Este proceder suscitó críticas en su momento, ya que había una clara diferencia entre retórica empleada con el pueblo llano y la destinada a las élites, un principio que recogieron los manuales de oratoria sagrada. En efecto, en el caso de la aristocracia se invitaba a recurrir a la dulzura y a la seducción mientras que en el caso del pueblo llano se indicaba que la prédica debía ser mucho más dura²⁵⁰:

“Mais aussi doit-il prendre garde en l’annonçant à qui il l’annonce et à qui il parle. Aux peuples, cette vérité peut être proposée sous des figures sensibles: étangs de feu, gouffres embrasés, spectres hideux, gricements de dents. Mais à vous, mes chers auditeurs qui, quoique mondains et charnels, êtes dans un autore sens les spirituels et le sages du monde, elle doit être expliquée dans la simplicité de la foi; en sorte qu’on vous en donne une intelligence exacte, et capable de vous édifier”²⁵¹.

En este sentido, Delumeau habla de una *religión edulcorada* que estaba implícita en la predicación blanda dirigida a los “... grands et aux riches”. Podemos afirmar que, si bien se utilizó este tono con aquellos que ostentaban los cargos municipales, los misioneros, como el padre Calatayud, criticaron con cierta dureza sus prácticas convirtiéndose, hasta cierto punto, en defensor de los agricultores y ganaderos víctimas de las actuaciones proto-

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 95.

²⁴⁹ Véase sino CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas ...*, p. 146 y s. Donde nos habla de la obra de Miguel de Mañara “Discurso de la verdad”, y lo relaciona con las pinturas de Valdés Leal (p. 147). “El tema filosófico y moral de la vanidad del mundo tiene, así, multitud de representaciones artísticas; pero de la concepción gótica a la barroca hay tanta distancia como de un texto de fines de la Edad Media, sobrio y directo, a otro de fines del siglo XVII, conceptuoso y ampuloso, dejando a un lado las imágenes de santos martirizados o de Cristos muertos, que producen, al fin, reflexiones como la de Unamuno en la que nada se presenta “hedionda y apestosa”. Dejemos a un lado la reflexión moderna, llena de materialidad putrefacta. La última intención cristiana no es la de asustar ante la nada, sino prevenir ante la nada de esta vida frente a la otra perdurable. El no tener miedo a la nada sólo lo han obtenido, también modernamente y con esfuerzo, algunas individualidades fuertes” (p. 148). A este respecto son muy orientativas las reflexiones de Ariès sobre lo macabro.

Trevor-Ropper sostenía que el rigorismo anticapitalista y antimundano se dio especialmente en el mundo católico en los momentos posteriores a Trento cuando, tras el miedo provocado en el seno de la Iglesia católica por la reforma protestante “su antigua flexibilidad había desaparecido intelectual y espiritualmente” (TREVOR ROPPER, Hugh: *Religión, reforma y cambio social y otros ensayos*. Ed. Argos-Vergara. Barcelona, 1985, p. 68). Esta apertura había permitido que la Iglesia aceptase, hasta cierto punto, los cambios económicos producidos por el capitalismo naciente.

²⁵⁰ DELUMEAU, J. : *Le péché et la peur*, p. 369

²⁵¹ Bourdaloue citado por DELUMEAU, J.: *La péché et la peur*, p. 370.

*capitalistas*²⁵². Los misioneros, por tanto, adoptaron una predicación *moral* que, en cierta medida, se dirigía contra los abusos de los poderosos, entre los que se incluía a los nuevos capitalistas, a los mercaderes y a aquellos que ejercían el poder en las comunidades misionadas²⁵³.

Sin duda, esta distinción en el tono de la predicación establecida por los manuales de retórica de la época se correspondía con una determinada idea sobre la capacidad espiritual e intelectual de la asamblea. El pueblo llano parecía estar condenado, frecuentemente, a una forma de vida religiosa más *pobre* que la de los estamentos más altos de la sociedad. Algunas clasificaciones de los creyentes, como la que aparece en la obra del padre Codorniu, son un buen ejemplo de esta visión. En efecto, este jesuita establecía una clara distinción entre los auditorios compuestos por creyentes sencillos y aquellos que estaban integrados por “doctos teólogos”. Se puede decir que la Iglesia había tenido especial predilección por los primeros²⁵⁴. En ellos se daban algunos componentes que constituían, en opinión de los teólogos, elementos esenciales de la fe verdadera, tales como la simplicidad, hablar el lenguaje de la fe, etc. Pero también es cierto que en el libro del padre Codorniu, como en otros posteriores –como el de Félix Enciso, publicado a mediados del XIX- se estableció claramente que el pueblo era incapaz de llegar a un arrepentimiento verdadero, es decir, lo que se conocía como *contrición*. Muchos pensaban que los hombres vulgares, los labrantines o pueblerinos, sólo eran capaces de sentir atrición por sus faltas²⁵⁵.

²⁵² Estos aspectos esperan un estudio más profundo. Sin embargo, podemos decir que en la predicación misional del siglo XVIII se dio cierto populismo que, como en el caso de Fr. Diego José de Cádiz llevaba a los oradores sagrados “... a criticar los abusos y escándalos de las personas “de alcurnia” y a no tener reparos en cargar la consideración “en los abastos, pósitos, pesas y medidas, oficios de escribanos y estafadores”, compatible, desde luego, con el más absoluto respeto por la estructura social en la que se movía (Fr. Diego José de Cádiz), que consideraba inmutable” (LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M^a Victoria: “Predicación e inducción política en el S.XVIII: Fray Diego José de Cádiz”. En *Hispania*, n^o 138, 1978, p. 77).

²⁵³ Sobre estas mismas cuestiones habla Delumeau en *La confesión y el perdón*. Ed. Alianza. Madrid, 1991: “aparte de cualquier problema sobre la venta de absoluciones y perdones que el autor deduce, por supuesto en favor siempre de los mismos grupos sociales (los más altos), con lo que ello suponía de descontento social, tenemos que, sin embargo, la caridad no deja de ser uno de los componentes esenciales de la llamada por el autor “verdadera táctica de escucha y de interrogatorio del pecador”(*ibidem*, p. 31).

²⁵⁴ GROETHUYSEN, B. : *La formación de la conciencia burguesa en Francia del XVIII*. FCE. México, 1981, p. 22.

²⁵⁵ Algunos investigadores han destacado que la pastoral del miedo en el XVI tenía como objetivo, en ciertos autores y momentos, la contrición. Respecto a las representaciones y la guía de la imaginación a Jerusalén y participación del dolor de Cristo dice Anne Milhou-Roudin: “Cette insistance sur le souffrance du Christ, sur le brièveté de la vie ou sur la peur de l’enfer obéit à un objectif bien précis: provoquer un choc salutaire qui amènera une conversion: *contrition* parfaite comme sainte Thérèse qui se mit à flamber d’amour pour ce Christ souffrant pour elle, après avoir vu une sculpture particulièrement évocatrice, ou imparfaite entretenue ainsi chez des âmes soucieuses de leur au-delà”. (MILHOU-ROUDIN, Anne: “ Un tránsito espantoso: la peur de l’agonie dans les préparations à la mort et sermons espagnols des XVI(e) et XVII(e) siècles” en REDONDO, Agustin (ed. lit.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d’Or: littérature et iconographie*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993, p. 11).

Por esta razón, el padre Codorniu insistía en emplear las imágenes del infierno y de sus penas en la predicación. Si consideramos que, por un lado, la mayor parte de la población tenía una escasa formación y que, por otro, el peso de las misiones fue determinante en la transmisión de la doctrina y en la enseñanza del pueblo²⁵⁶, podemos establecer que este tipo de temas gozaron de una gran importancia en la pastoral misional de la época.

Por tanto, existió un claro contraste entre el punto de vista de la preceptiva retórica, en la que se afirmaba que la predicación del miedo iba dirigida fundamentalmente a las capas populares y la práctica misional donde, como sabemos, esta pastoral tuvo una enorme importancia y donde el mensaje era, en esencia, el mismo para todos. Por otro lado, los misioneros se opusieron a aquellos autores que, como dijimos, opinaban que el pueblo sólo era capaz de vivir una religiosidad de *tono menor*. En efecto, se empeñaron en difundir algunos de los elementos claves de una práctica devota más elevada como el examen de conciencia, la oración, etc.²⁵⁷ Por tanto, se empeñaron en popularizar una religiosidad más exigente que, hasta cierto punto, se puede calificar como intimista y donde se subrayó, de modo progresivo, la importancia de establecer una relación afectiva con Cristo fundada en el amor antes que en el terror. Este hecho es muy evidente en el caso de los jesuitas quienes, sin desechar las referencias a los castigos infernales, cambiaron de orientación en el siglo XVIII, hasta el punto de que se puede hablar de una suerte de crisis de “conciencia” pedagógica que llevó a una progresiva imposición de devociones intensamente afectivas como el Sagrado Corazón que revelan que el cristocentrismo fue convirtiéndose en un elemento cuyo peso en la pastoral misional fue determinante, desplazando, en cierta medida, a la Virgen. Y es desde esta perspectiva desde la que debemos entender la importancia de la contrición que, como veremos, pretendía profundizar la conversión dirigiéndola en determinado sentido.

Pero, volviendo al tema de la muerte, es indudable que, de un modo creciente, las *artes moriendi* pusieron el acento en el hecho de que era necesario prepararse para la muerte a través de la adopción de una vida devota que exigía huir del pecado y seguir las reglas

²⁵⁶ Sabemos que las constituciones de los colegios jesuitas dieron mucha importancia a este tipo de actividades que tenían un papel esencial en su economía, especialmente cuando era difícil el cubrir el presupuesto del centro. Pueden verse algunos detalles interesantísimos en el estudio de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: “Misiones populares en el siglo XVII”; incluye una larga lista de los colegios implicados en las misiones y otros datos (*ibidem*, pp. 422 y s.). El hecho de que el alumnado de los Colegios de la Compañía estuviese implicado en la predicación provocó, como es obvio, una adaptación de las misiones al calendario escolar lo que suponía que estas se celebraban entre junio y octubre o noviembre, es decir, en tiempos de asueto en los centros de enseñanza jesuitas. Este hecho supuso, sin duda, una limitación para las actividades misionales.

²⁵⁷ Así lo ha demostrado detallada y brillantemente DELUMEAU, J. en su obra *Le Péché et la Peur...*

esenciales a las que obligaba cada estado, grupo social o sexual. El trabajo de D. Roche es muy ilustrativo a este respecto: si la preparación para la muerte en la vida o en la salud ocupó una tercera parte de los tratados entre 1600 y 1650, posteriormente, hasta el siglo XVIII, este tema centró la atención de un 50% de estas mismas obras. A este respecto, una de las imágenes más populares en la Francia de la época fue la de San José, que se convirtió en patrón de la buena muerte y cuya devoción subrayaba la estrecha relación que existía entre una vida santa y la muerte en la que se cifraba el ingreso en el paraíso²⁵⁸.

El éxito de las obras que se pueden poner bajo el epígrafe de *artes de bien morir*, o *préparations à la mort* fue muy importante, al menos en Francia. ¿Cuál fue el porcentaje de estas obras en la producción editorial de la época? Al parecer muy elevado y, sin duda, se produjo un aumento progresivo de estas ediciones, llegándose al 37 % en el período 1786-90. Nos encontramos, sin embargo, ante el problema de que la mayor parte de la población era analfabeta y, en consecuencia, la transmisión oral siguió teniendo una enorme importancia en la difusión de estos contenidos²⁵⁹. A estos grupos, sin duda, iban destinadas las imágenes que cobraron, paulatinamente, una autonomía respecto al texto donde, a la vez, se redujo su presencia, como demuestra las obras editadas en París. El mensaje de estas obras encontró uno de sus medios fundamentales de difusión en la pastoral postridentina y, de modo especial, en los sermones pronunciados en las misiones²⁶⁰.

La ley infalible que proponían los sermonarios era que "... como se ejecuta la ley de morir bien, los que bien vivieron, teniendo la muerte como tuvieron la vida"²⁶¹. De este hecho emanaba la necesidad de recurrir a las devociones como vía de perfeccionamiento y que constituirían, a su vez, un signo de bienaventuranza y un elemento tranquilizador para la

²⁵⁸ VOVELLE, M.: *La mort en l'Occident de 1300 à nos jours*, p. 316 y s., es "l'image idéale de la bonne mort couronnement d'une bonne vie".

²⁵⁹ CHAUNU, P.: *La mort à Paris*. Ed. Fayard. París, 1978, pp. 338 y ss.

²⁶⁰ " *Préparations* et sermons se sont influencés réciproquement. Les prédicateurs avaient lu le ouvrages sur l'art de bien mourir" (DELUMEAU, Jean: *Le péche et la peur*, p. 399). Y no era extraño ver a algún misionero que había redactado, a la vez, una obra de este tipo, como Grignon de Montfort. En todo caso, el lenguaje era el mismo.

²⁶¹ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 433. En el caso de Bellarmino, por ejemplo: "Sa vision du moment de la mort n'exclut pas la présence des démons autour du lit d'agonie... il est bien loin de la vision ascétique des moines médiévaux... Une bonne mort ne saurait réparer une mauvaise vie: "chi ben vive ben muore, e chi vive male muore anche male" (*ibidem*, p. 212).

conciencia²⁶². Al mismo tiempo, se minusvaloró claramente el valor de las fundaciones pías, de las partidas testamentarias destinadas a las misas²⁶³:

“¡Qué diferentes, amigos, serán para aquella ora los Santos en cuyas fiestas solían confesarse? ¡Las ánimas del purgatorio, por quienes bisitaba los altares i los pobrecillos que socorrías con limosnas!... no se a de esperar a ganarlos en aquella ora, no por cierto. Las limosnas i misas que se dejan en los testamentos tiene peligro de ser como forzadas... ¿Cuando ya no as de estar más entre los ombres, serás umano con los ombres?”²⁶⁴.

En definitiva, podemos decir que la concepción de la *muerte intravital* estuvo plenamente vigente en la pastoral misional de esta época²⁶⁵. Este mismo hecho justificaba la necesidad de las operaciones de la vida devota²⁶⁶, aquellas que se realizaban cuando se gozaba de salud suficiente, cuando realmente tenían mérito como, por ejemplo:

“Las limosnas y obras pías que puede executar en vida, no las reserves para después de tu muerte, sino en salud y serán más provechosas y meritorias a tu alma. Porque quando dejas algo para que se execute después de muerto, das lo que ya no puedes gozar, pero quando das algo en vida, te despojas de lo que pudieras gozar. Quando dejamos algo para obras pías en el trance de la muerte no parece que damos algo de lo que tenemos, sino de lo que se nos va, huie de nosotros y nos quita la muerte. Y así más parece que estas cosas nos dejan a nosotros que nosotros las dexamos a ellas”²⁶⁷.

Las referencias a la muerte inesperada que podía aguardar al oyente abundaban en este mismo sentido:

“No tienes hora segura/ procura pues disponerte/ para el trance de la muerte. Como ríes, como duermes, como estás tan sin cuydado/ teniendo a Dios tan enojado/ Hombre descuydado advierte/ que te acercas a la muerte/ Vive bien que de la suerte/ que fue la vida es la muerte/ El que sin Dios vivir quiere/ sin Dios vive y sin dios muerte/ una mortaja y no más/ de este mundo sacarás/ cogerás quando

²⁶² Frente a la diferencia que establece Vaquero Iglesias entre una pastoral típica del Antiguo Régimen, en la que el ascetismo era la vía propuesta a los fieles, frente a otra decimonónica, y por tanto moderna, centrada en las devociones, hemos de insistir, como veremos más adelante en que no se postulaba que la única elección para los fieles fuese una forma “heroica” de vida.

²⁶³ De ahí la misma necesidad de recurrir a la meditación sobre la muerte, como elemento central de la vida devota: “... (remedios) recurrir a Dios por ayuda porque no pudiendo el hombre domarse y sugetarse a si mismo solo Dios como dice S. Agustín lo puede hacer y tomando por abogada a Nuestra Señora...” (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 104r) El 2º “... resistir positivamente al deleite del apetito con alguna aflicción penal, especialmente con el ayuno disciplina o cilicio... El 3º apartar la ymaginación y ponerse a pensar en un paso de la pasión o en la muerte juicio, etc. Lo 4º en personas tímidas y cavilosas: perder el miedo a la tentación y ponerse con sosiego a hacer alguna cosa útil o necesaria y por último para todos desconfiar de si y humillarse, confiar en Dios, y tomar los medios que el confesor que le tendrá más conocido le aplicare particular. Ave María” (104r).

²⁶⁴ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 83r.

²⁶⁵ Por ejemplo, Caraccioli, FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*. Ed. Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 71.

²⁶⁶ El objetivo de estos sermones es que “... se bea pues lo terrible de aquella ora, i la grande necesidad que tenemos de prebenirnos desde luego para ella con una vida cristiana i ajustada”(CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 73r).

²⁶⁷ *Sermones de misión*, ms. 5870 p. 11r.

espirares/ lo que en la vida sembrares/ pues cubre una sepultura/ todo lo que el mundo alaba/ no temas mal que se acaba/ ni quieras bien que no dura/ Porque piensas vivir mucho/ no teniendo un día segura/ Oy es el hombre/ y mañana no parece/ *Velad y orad dize Christo/ porque no sabeys el día ni la hora/ si tú no cuidas de tu alma ahora/ ¿quien cuydará de ella después?/ que le aprovecha al hombre/ ganar todo el mundo/ si pierde su alma/ o momento de que depende la eternidad*²⁶⁸.

Por otro lado, se afirmaba que era muy difícil, y, sin duda, peligroso prepararse adecuadamente en los momentos finales de la vida cuando:

“... es sumamente dificultoso hacer una verdadera penitencia a la hora de la muerte, especialmente quando en vida no se ha exercitado muchas veces y es muy fácil engañarse, pensando que tiene un dolor sobrenatural de sus pecados (como es necesario) y no tiene sino un dolor puramente natural que no basta. Veis aquí un caso...”²⁶⁹.

La insistencia de los predicadores en este hecho estaba dirigida especialmente a los impenitentes a quienes, se afirmaba muchas veces, aguardaba un fallecimiento violento, como intentaban demostrar los *exempla* incluidos en los sermonarios. Ambos motivos estuvieron estrechamente ligados, hasta el punto de que los misioneros capuchinos insistían en que “la colère de Dieu (que) éclate au moment où l’on y pense le moins”²⁷⁰.

No menos interesante, en el caso de la pastoral misional española, era la referencia al caso de quienes se proponían cambiar su vida pero que cejaban en el empeño cuando veían que se habían librado de la muerte. De cualquier modo, la representación fundamental que utilizaban los misioneros en los sermonarios era la muerte que se producía en la casa de cada uno, un tema que, frente a la muerte sobrevinida que impedía una preparación adecuada, resultaba tranquilizador²⁷¹. A este motivo se dedicaba, en efecto, el sermón de la “muerte del justo y del pecador”.

A pesar de ello, la idea de un Dios vengador, que desataba su ira contra el pecador, especialmente en el caso de aquel que vivía al margen de las prescripciones de los misioneros, fue fundamental ya que permitía subrayar la “intolerancia” de Dios hacia el pecado que, sin duda, fue concebido como un peligro constante no sólo para la salvación

²⁶⁸ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. v.

²⁶⁹ *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 190v.

²⁷⁰ L. de Port Maurice, citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 411.

²⁷¹ Las mismas enfermedades, ya individuales, ya “sociales” –peste, etc.–, eran una buena ocasión para promover la conversión. Una mujer que se enamoró locamente de un sacerdote fue atacada por la enfermedad, una circunstancia que sirvió para que tomase conciencia del peligro que corría. Una vez ocurrido esto, y aquí se nos revela la esencia de la pedagogía que desarrollan los misioneros: “Su Majestad tomó la mano, y la curó con un modo maravilloso. Estando oyendo su misa un día, pidió a Dios con más fervor la oyese, y al volverse el sacerdote al pueblo a decir el *Dominus vobiscum*, se le representó su cara como una horrible calavera, y esta vista le curó tan del todo aquel frenesí, que jamás después sintió rastro de esta pasión; porque traía clavada en su imaginación aquella horrible, como provechosa imagen de la muerte” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 329).

sino para la misma existencia física²⁷². A su vez, se insistió en la importancia que tenían las más leves faltas, hasta el punto de que era difícil delimitar entre el pecado venial y el mortal, ya que el primero podía ser el preámbulo del segundo²⁷³, “les moindres fautes sont les sources des grands pechez(sic) et des grandes punitions”²⁷⁴.

Pese al acento puesto en la santificación de la vida, la muerte siguió siendo un pasaje dramático y lleno de miedo²⁷⁵. De ahí la importancia pedagógica que tenía en los tratados el momento del fallecimiento donde, al menos en el caso de los sermonarios, se acentuó la necesidad de llegar a él con la debida preparación²⁷⁶.

Las descripciones estaban muy presentes en los sermonarios como, por ejemplo, las que se referían a la escena que ofrecía la habitación del moribundo, que coincidía con la que aparecía en las *artes moriendi*, insistiendo en aspectos como la presencia de los conocidos que expresaban su dolor, el cura que ungía los ojos del moribundo o sus oídos; pronunciando letanías, invocando a los santos y ángeles²⁷⁷. Sin embargo, podemos decir que a partir del siglo XVI, los elementos macabros perdieron peso para ser sustituidos por nuevas ideas como la preparación de la muerte a lo largo de la vida²⁷⁸.

²⁷² Esta idea del Dios justiciero está plenamente presente en las producciones oratorias de la época (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 77). Esta muerte se ofrece como lección a los testigos y demuestra “.. la réprobation définitive de Dieu”, abocando a la condenación (*ibidem*, p. 85). Y en efecto, esta es utilizada a modo de *exempla* desde la Edad Media.

Buena prueba de ello es “la doctrine du petit nombre des élus et celle du Dieu justicier qui punit son propre fils, renvoient en commun à une image du père que les hommes d’Église partageaient sans doute avec une partie importante du public” (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 447). Y este hecho es muy común en la pastoral misional de los siglos modernos: “... lascerà il mondo accompagnato dal peso dei propri peccati de andrà incontro alla condanna eterna. Settima: il peccato mortale cagiona grandi calamità per chi lo commette, in quanto ferisce il corpo rubandogli ogni bene, arrecandogli ogni male. Colpisce soprattutto l’anima, generando la perdita di qualunque bene spirituale (la grazia santificante), così da renderla nemica a Dio e schiava del demonio. Il peccato ostacola le azioni meritorie, che, compiute in questo stato, non hanno alcun valore. Inoltre si corre il pericolo di perdere il paradiso e di meritare così l’inferno; il peccatore è abbandonato da Dio, anche in questa vita. Ottava predica: si guarda al giudizio universale durante il quale, dopo la citazione, ci sarà il processo terminante con la sentenza” (GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 148).

²⁷³ DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 473.

²⁷⁴ Citado *ibidem*, p. 473.

²⁷⁵ La pedagogía barroca buscó en: “la mort en action ou en “mouvement” (J. Rousset). L’instant de la mort, auquel le Caravage nous a introduits, donne à voir le moment du passage. Le thème de la mort en action trouve ainsi une réelle parenté avec l’un des motifs essentiels à la sensibilité baroque: celui de l’extase” (VOVELLE, M.: *La mort en l’Occident de 1300 à nos jours*, p. 247)

²⁷⁶ Aun así, no se puede olvidar la transformación, la derivación que se produjo en la época. De cualquier forma, la pastoral terrorista tal y como la describe Delumeau insistió de modo evidente en el momento final que tanta importancia tuvo en la propia reflexión sobre la vida. Como dice Lallemand: “Nous ne pouvons vivre saintement un seul jour” sin ella (citado en DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 392).

²⁷⁷ CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms. 6869, p. 78v-79r.

²⁷⁸ No están ausentes las notas sobre el cadáver que es amortajado y su aspecto (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 83v) o la sepultura de “... a lo sumo... 7 u 8 pies de largo, i estos 7 pies de tierra serán tu cama, tu casa i todos tus campos por millares de años” (*ibidem*, p. 83v). Serás olvidado

A pesar de ello, se siguieron destacando temas arcaicos como la presencia del diablo que, en estos momentos finales, era una amenaza constante que podía causar la desesperación y, con ella, la perdición definitiva²⁷⁹:

“... aprieta el enemigo en aquella ora a muchos santos i no cesa de apretar cada día... porque como él sabe mui bien por qué lado emos flaqueado más en nuestra vida, a cada uno le acomete por aquel portillo o bicio en que le a experimentado más flaco. Además desto añadirá otras muchas baterías, si Dios se lo permite. Ya le persuadirá a que no se muere, ya le ponderará grabemente la justicia de Dios...”²⁸⁰.

Frente a las seguridades ofrecidas por John Donne quien, recordemos, pertenecía a una confesión que había abolido sacramentos esenciales de este pasaje (absolución y extremaunción)²⁸¹, los católicos siguieron destacando la presencia consoladora de estos ritos. A este respecto, podemos decir que los sermonarios misionales desvalorizaron el apego al cuerpo, muy manifiesto en ciertas ceremonias fúnebres, cuyo carácter ambiguo ha subrayado la historiografía. En efecto, la muerte barroca fue considerada como una auténtica exhibición, un juego en el que se daba un gran valor a los ritos, a los objetos y ceremonias. Frente a ello, los sermonarios que estudiamos contienen afirmaciones como:

“Tu cuerpo entretanto le entran amortajando y componiendo. Y si eres rico, ricamente, con estruendo de campanas y humo de hachas y gran acompañamiento, te llevarán a enterrar, de nada sirve, los demonios ya han tomado posesión del cuerpo”²⁸².

Si bien existió una tendencia tranquilizadora en la pedagogía misional, los sermones hicieron hincapié en los motivos terroristas, que podían provocar el miedo y que buscaban, esencialmente, la transformación y la conversión. De este modo, junto con la muerte del “justo”, se destacaron los peligros que acechaban al pecador. El acento, en definitiva, fue puesto en las operaciones previas a este momento desvalorizando, hasta cierto punto, los

(84v): “De aquí algunos años bendrá otro predicador que saque tu calabera a este púlpito i nadie la conocerá” (*ibidem*, p. 85r).

Este hecho tiene su origen a principios del siglo XVI, así en *De preparatione ad mortem* de Erasmo desaparecen los elementos macabros: “ils achèvent de dédramatiser l’instant de la mort, sur lequel, s’était polarisé l’*ars moriendi* dans sa forme traditionnelle” (VOVELLE, M.: *La mort en l’Occident de 1300 à nos jours*, p. 210). En este sentido también insiste DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 390.

La muerte barroca está poblada de huesos, como representación macabra recurrente (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 398). Las *Vanités* y las figuras o naturalezas muertas con un cráneo, como las que estudia brillantemente De la Flor, son también muy frecuentes. Muchos de los santos aparecen con el cráneo:

“Celui-ci en France et en Europe, aussi bien qu’en Italie, fut comme l’emblème de la sainteté” (citando a Mâle, *idem*).

²⁷⁹ Sobre las añagazas del diablo y la importancia de la guía del cura cfr. VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, pp. 24 y ss

²⁸⁰ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 79v.

²⁸¹ Este hecho contrasta con la importancia que dieron las Artes de la época tanto a las prácticas de piedad destinadas ya para la vida, ya para la hora de la muerte exaltando “... l’importance du viatique et le rôle du prêtre” au chevet du mourant” (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 390).

²⁸² *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 51r.

sacramentos de que hemos hablado, cosa que podía ser justificada por las mismas limitaciones físicas del moribundo²⁸³:

“Contra estas baterías y engaños del demonio se levantará el sacerdote en socorro de tu alma... (dirá) *Jesús, Jesús, Jesús, mire que se muere sin remedio, pero confíe usted mucho en este Santo y que tiene delante de sí i que murió en esta cruz por nosotros*. A estas boces u otras semejantes querrás abrir los ojos para mirar al Santo Crucifijo i acaso no los podrás abrir. Querrás decirle algo i no podrás”²⁸⁴.

Frente a las escenas terribles, de naturaleza arcaica, como aquellas en que el moribundo aparecía rodeado de demonios quienes, con sus tentaciones, buscaban provocar la perdición del sujeto²⁸⁵, o como la presencia el ángel de la guardia que brindaba ayuda en estos momentos, etc., se puso el acento en una suerte de “psicologización” de los últimos instantes:

“Tú, entre tanto, sintiendo ya las congojas i sudores de muerte, retirados todos los pulsos, aogándote ya los umores, conocerás que te faltan pocos instantes de vida i al punto conocerás que te faltan pocos instantes de vida. I, al punto, comenzarás a rebober en tu pensamiento todas las circunstancias de tu vida i de tu muerte, i de lo que te espera. Pero en este lance, católicos, suelen ser mui diferentes la muerte de los buenos i la muerte de los malos. Si as bibido cristianamente, será tu alma llena en aquella ora de mil favores i bendiciones celestiales, porque así lo tiene Dios prometido... la muerte de los pecadores... Acordarase de muchos pecados de que jamás antes se abía acordado i otros en que no abía reparado o abía despreciado como lebes, le parecerán entonces... mayores que montes. ¿Cuál estará tu alma pecador, al berse con tan inmensa (sic) carga? ¿Qué trasudores, qué congojas, qué agonías no sentirás con tanto peso? ¿Qué pensarás, qué dirás para contigo?... Desta suerte se lamentará de lo pasado i bolbiendo los ojos a lo presente, se be ya en los brazos de la muerte i que baya a descargar el golpe de guadaña. Oh, muerte, muerte, ¿cuál será tu presencia para el pecador, si tu memoria sola le es tan amarga?... Parecele que no tiene ya tiempo para borrar sus pecados, si los quiere recurrir se confunde, si quiere arrepentirse no acierta, si quiere esplicarse no puede i embarazado por todas partes no ará más que exalarse en suspiros i deseos inútiles. ¡Oh, quién tuviera un año más de vida, para hacer penitencia! Pero ya es tarde para esto i artos años le esperó Dios parra que la iciese. ¡Oh, quién tuviera por lo menos un día o un par de oras más para componer su conciencia! Pero ya está determinado que aquel día i ora sea la última de su vida i así le gritarán al oído los presentes que ya no le falta media ora de vida”²⁸⁶.

Junto con la descripción de las operaciones del sacerdote, externas y poco tranquilizadoras para quien no tenía una clara conciencia de haber obrado bien moralmente,

²⁸³ Los autores espirituales de la época, siglos XVII y XVIII pusieron el acento en el carácter individual de la preparación para la muerte. Aunque no por ello tuvieron un calado mayor en la población que siguió apegada a los ritos: “... most people’s minds were moulded by their attendance at the ceremonies of the Church, rather than by the books wich they had not read, or wich if they had read them, seemed unrealistic. In this ceremonies, the idea of a corporate salvation... lived on... Not surprisingly the, to men who practised their religion but did not normally read about it, the best way to prepare for death was by corporate action, through membership of a confraternity” (MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightenment*, p. 231).

²⁸⁴ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 80r.

²⁸⁵ VOVELLE, M.: *La mort en l’Occident de 1300 à nos jours*, p. 318.

²⁸⁶ CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869 pp. 80v-81v.

se destacaba lo que acontecía en la mente del sujeto cuyo estado de atonía física coincidía con una suerte de hipersensibilización cognoscitiva que se escapaba a la experiencia de los testigos y que tenía un claro sentido pedagógico. Por tanto, el destino se jugaba, fundamentalmente, entre el individuo y Dios, aunque se puede decir, más exactamente, que la sentencia ya estaba fijada antes de la muerte como recuerda la imagen de Dios portando un libro donde se recogían las pruebas a favor y en contra que, en todo caso, era una imagen dirigida a clarificar y fijar el mensaje, porque el destino del individuo ya estaba decidido:

“A estas boces dará un grande buelco su corazón i buelta mira al otro mundo.. be que le espera luego la tremenda cuenta i sentencia de sus culpas. Mira ya delante de sí a Dios con la espada desembainada, mirase a si mismo i se be cargado de pecados. ¿Pues qué a de ser de mi? ¿Qué será? Condenado seré por la cuenta, pues muero, según beo en desgracia de Dios. Condenado seré. Esta consecuencia será como un monte que se desploma sobre su corazón sin dejarle ya respirar ni tomar aliento, todo cubierto de orror, de susto y sabiendo esto es lo que ordinariamente pasará en aquella ora por el corazón del pecador.

Mas ¿qué os parece pasará en el tribunal de Dios, mientras el pecador se alla en esta agonía i mientras ruegan por él el sacerdote i los presentes?... Cuando por ti, desdichado, que te as de condenar, comience a decir el sacerdote *Kyrie Eleison, Señor misericordia*, del tribunal de Dios saldrá otra boz terrible que le responde: *Justicia de Dios, ira de Dios, sentencia del infierno*. Dirá el sacerdote: *Santa María, ora por eo*. Responderá la Birgen Santísima con rostro airado: *por una manceba me dejaste, di a la manceba que te ayude i te libre; tanto fuera echar de casa a fulana por respeto mío o jamás ablarla, rezar un Rosario o comulgar mis fiestas?*²⁸⁷.

El pecador era apartado, pues, del Reino de los cielos y sufría el rechazo de sus “habitantes”, desde los ángeles a Cristo y la Virgen, cuya mediación era subrayada por la misión pero que, a su vez, exigían una conversión o transformación efectiva²⁸⁸.

El objetivo esencial de estos sermones era provocar un choque emocional violento y, sin duda, las afirmaciones contenidas en ellos no eran principios absolutos. En efecto, las fuentes de confianza para el moribundo no faltaban, ya fuesen indulgencias, ya plegarias. Y, del mismo modo, podemos decir que los predicadores no pretendían disminuir el valor de la confesión en el momento de la muerte²⁸⁹, sino mover adecuadamente a los fieles para que éstos la realizasen durante la misión. ¿Y qué mejor manera de hacerlo que ponerlos ante un

²⁸⁷ *ibidem*, pp. 81v-82r.

²⁸⁸ García Cárcel reflexionaba hace tiempo sobre el valor y el calado real que tuvieron entre las poblaciones de la época las *artes moriendi*. Frente a una sociedad extremadamente vitalista, ligada al aquí y el ahora la muerte fue considerada, en su opinión: “... no como tránsito sino como final, como el apocalipsis doméstico, el precio obligado de una vida intensamente vivida y en devinitiva, el reto para el obligado reajuste familiar y social. A la muerte no se le dedican aquí las costosas inversiones económicas (lutos, misas, tumbas, etc...) de otras áreas geográficas. La abundante literatura sobre “la buena muerte”... fue devorada por una sociedad que necesitaba una digna salida a la “buena vida”, una salida en la que se ponía un curioso énfasis en la espiritualidad interior *como si la religión sólo sirviera para la muerte*” (GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo mediterráneo de brujería” en *Anuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, 1985-6, nº 36-7, p. 256).

²⁸⁹ VOVELLE, M.: *La mort en l'Occident de 1300 à nos jours*, p. 319 sobre esta cuestión.

callejón sin salida? Sin duda, promovieron una conversión cuando se gozaba de la salud suficiente, cuando existía tiempo para desarrollar las devociones y profundizar en ellas²⁹⁰. Es decir, la construcción de la buena muerte se realizaba en vida.

Por ello, frente a las afirmaciones de Tenenti creo, junto con Ariès, que estas imágenes de la muerte reafirmaron la idea de que el hombre era esencialmente libre para escoger su destino. Sin desechar la posibilidad de perdición, la muerte era una prueba que no tenía un carácter decisivo: "... assistono a l'ultima prova proposta al moribondo, l'esito di questa determinerà il significato di tutta la sua vita"²⁹¹. Pero, pese a la importancia de esta prueba, el peso decisivo se inclinaba del lado de la vida²⁹².

Por otro lado, cabe decir que el carácter dolorista de la visión de la muerte en la pastoral y en las producciones bibliográficas barrocas es muy patente. Estamos, sin duda, ante una purificación a través del dolor. En efecto, en la Comunión de los Santos "la souffrance de l'agonisant prend toute sa place"²⁹³:

"On reste discret sur les épreuves physiques de l'agonie. Tout au plus recommande-t-on l'assimilation aux souffrances du Christ, source de rédemption"²⁹⁴.

E. Mâle habla, por ejemplo, sobre la oscuridad y el carácter trágico de las obras de este siglo XVI:

"Jésus enseigne plus, il souffre; ou plutôt il semble nous proposer ses plaies et son sang comme l'enseignement suprême... Le christianisme se présente désormais sous son aspect pathétique. Assurément, la Passion n'a jamais cessé d'être le centre mais auparavant la mort de Jésus-Christ était le dogme qui s'adressait à l'intelligence, maintenant c'est une image émouvante qui parle au coeur"²⁹⁵.

²⁹⁰ "le pécheur ou l'impie ne saurait se targuer de réussir une conversion économique *in articulo mortis*. Toute une littérature d'objurgations et de menaces, des sermons *sur la pénitence, sur le délai de la conversion, ou sur la mort du pécheur*, rappellent au mal vivant qu'il ne sera plus temps de se procurer une bonne mort. Bridaine a consacré un long développement aux arguments les plus divers qui rendent invraisemblable un revirement ultime de l'homme qui a différé sa conversion jusqu'au lit d'agonie. Cette conversion suppose que Dieu lui donne alors sa grâce, premier point improbable, et que l'homme soit en mesure d'y répondre, second point contraire à toute vraisemblance" (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 84).

²⁹¹ ARIÈS, P.: *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*. Ed. Laterza, 1992, p. 124. Del mismo puede consultarse una síntesis sobre la problemática de la muerte en Occidente en el mismo período en ARIÈS, P.: *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1992.

²⁹² *Idem*. En este mismo sentido McManners respecto a la última hora: "The significance of the individual and of his intense personal responsibility was emphasized; the comfortable idea of a corporate salvation was abandoned" (MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightenment*, p. 195).

Sin embargo, no hubo una contradicción, sino más bien una suma de méritos que procedían, por un lado, de las buenas obras hechas en vida y, por otro, de "... los que se obtienen a la hora de la muerte (merecimientos al morir)"(DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M^o José: "La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen" en *Trocadero*, 1996-7, p. 152).

²⁹³ MILHOU-ROUDIN, Anne: "Un tránsito espantoso: la peur de l'agonie dans les préparations à la mort et sermons espagnols des XVI(e) et XVII(e) siècles", p. 10.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Idem*.

Sin embargo, el peso de la muerte, aunque esencial, no nos debe hacer olvidar la importancia de otros motivos. En efecto, otros temas ligados a los “novísimos” ocuparon una parte muy destacada en la predicación misional ya que dotaban de un significado pleno a este pasaje que, como tal, esperaba un resultado cuyo carácter eterno lo hacía terrible. En efecto, salvo en el caso del Purgatorio que tenía una naturaleza transitoria, el infierno o la salvación eran para siempre. Hemos de recordar, sin embargo, que el peso del purgatorio fue relativamente reducido en esta predicación, donde se enfrentaron de un modo casi dicotómico salvación y condenación, hasta el punto de que los sermones misionales dejaban de lado este importante tema que, sin duda, gozó de tanta importancia en el catolicismo postridentino y en las mismas misiones donde la devoción a las “almas del purgatorio” era un elemento esencial de la práctica religiosa promovida por los misioneros²⁹⁶.

Pese a que el infierno ocupaba un espacio importante en las prédicas sobre la muerte o sobre el juicio individual y final, se solía predicar un sermón dedicado específicamente a este tema, donde se describían los castigos de los condenados²⁹⁷. Pese a que en las misiones no se olvidaba tratar los dones de que gozaban los bienaventurados se puede afirmar que este asunto gozó de un peso muy reducido, una circunstancia que revela, claramente que el acento se puso en los motivos terribles que estaban íntimamente ligados a la pastoral del miedo. La compensación, esto es, la alternancia entre un tono dulce y otro duro²⁹⁸, parece haberse decantado del lado *terrorista*²⁹⁹, ¿y no será éste un reflejo de la práctica habitual en

²⁹⁶ VOVELLE, M.: *La mort en l'Occident de 1300 à nos jours*, p. 211. Se puede afirmar que el purgatorio se convirtió en un *pseudoinfierno*, no en vano era descrito como:

“... un campo muy grande y viole lleno de llamas horribles de fuego y de almas en él ardiendo y que juntamente con el fuego padecían varios géneros de tormentos según la calidad de los pecados que avían cometido. Unos estaban aspadados, otros clavados y atravesados por hierros ardientes, otros en bocas de serpientes que los mordían y lastimaban terriblemente. A otros oíó que los despedaçavan los demonios con indecible dolor, a otros que los freían en sartenes. A muchos que los descarnavan con peynes de yerro, y a otros que los cozían en tinas de fuego de piedra azufre... Y todos clamavan a Dios y a sus santos, pidiendo misericordia y a los vivos, pidiendo ansiosamente sufragios” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, pp. 309-10).

Los misioneros subrayaron el carácter terrible de las penas que se sufrían en él, donde el tiempo se dilatava enormemente: “... sus penas son tan terribles que cada instante o minuto les parece un año a los que están en ellas: aunque por cada culpa mortal no estén más que siete años en la realidad” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 307).

²⁹⁷ “Craindre la mort est necessaire. Craindre la damnation, voilà le veritable sens qu'il faut donner à la crainte de la mort. Le Dieu terrible, le Dieu jaloux, dont parlent les prédicatur et les moralistes n'est pas la divinité des seuls jansénistes” (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, pp. 77-8). Una afirmación por lo demás evidente en el caso de la pastoral desarrollada por jesuitas y capuchinos como ha tenido la oportunidad de demostrar Delumeau. Ariès, refiriéndose a la importancia de la pastoral “terrorista” en las órdenes mendicantes afirma que: “Gli uomini di chiesa hanno sempre cercato di incitere paura, paura dell'inferno, più che della morte” (ARIÈS, P.: *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 139).

²⁹⁸ GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 153.

²⁹⁹ Una buena razón para emplear este procedimiento eran todos aquellos individuos que por haber “... cometido ciertas faltas muy feas, y por haber oídos que quien caía en semejantes culpas no se

las misiones en las que, muy posiblemente, los predicadores intentaban mover más por el miedo que por la misericordia de Dios y las descripciones de la gloria?

Por otro lado, la insistencia en el principio de que eran pocos los que se salvaban provocaba, al menos esa era su intención, una mala conciencia en muchos de los oyentes. A este respecto, los jesuitas no se diferenciaban, en esencia, de la postura defendida por los jansenistas. Algunos predicadores y misioneros tan importantes como Bridaine, poco sospechoso de mantener una postura heterodoxa, divulgaron la idea de que muchos de que aquellos fallecidos que conocían sus oyentes se habrían condenado con toda probabilidad, sin que su última penitencia hubiese sido suficiente³⁰⁰.

Una excelente síntesis de la descripción de las penas infernales que contienen los sermonarios misionales se puede encontrar en algunas saetas:

Como pecas, si te espera
entero te quedarás,
fuego eterno, y tan voraz
que con él solo es pintado
el fuego de por acá?
Quantas hogueras se junten
llamas, hornos y un bolcán
que abraza a todo este mundo,
todo es no más que un pintar.
El infierno es mucho más
Si aquí, pecador, te huelgas,
allí a freír te pondrán
en sartenes y en parrillas
assado vivo serás.
Cocido en grandes calderas
de azeyte, pez y alquitrán.
Lardeado con plomo hirviendo
todo no es más que un pintar
El infierno es mucho más.

Tendido en cama encendida
de hierro descansarás;
con planchas y hachas ardiendo
los lados te abrasarán.
Beber metal derretido
tu refrigerio será,
que penetre hasta tus huessos,
todo es no más que un pintar.
El infierno es mucho más.

podía salvar, hacía treinta años que los callaba, persuadido que no tenía remedio. Vino la misión y hallóle, confesándose con mucha compunción” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 477).

³⁰⁰ FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 90. Sobre las polémicas del número de los que se salvan, especialmente respecto a los paganos cfr *ibidem*, pp. 92 y ss.

Después de aserrado vivo,
entero te quedarás,
porque allí no ay perecer,
todo es penar y rabiár. Por rallo,
puntas de azero tus carnes
arrastrarán entre ruedas de navajas,
todo es no más que un pintar.

El infierno...

Por boca, narizes y ojos
fuego y llamas brotarás
tu comida será fuego,
sapos, hiel, y solimán.
Sierpes, dragones, demonios
tus compañeros serán
que te arranquen las entrañas
todo es no más que un pintar.

El infierno...

Hambre, sed, ansias, congojas
sobre ti allí cargarán,
penas, tedios, agonías,
y un perpetuo rebentar.
Serás un infierno breve,
un centro de todo mal,
un colmo en fin de miserias, todo es no más que un pintar.

El infierno, etc.

Para siempre, para siempre
por toda una eternidad³⁰¹.

Pero más que los castigos físicos eran, sobre todo, los psicológicos los que concentraron el mayor número de comentarios. En efecto, el peor castigo del infierno, tal y como lo presentaron las *artes moriendi* de la época y los sermones, era no ver a Dios. El condenado vivía entre otros, oyendo sus voces y quejidos. Su ira aumentaba conforme pasaba el tiempo y percibía claramente que no había esperanza, cayendo definitivamente en la desesperación y uniendo sus blasfemias a las de los demás. En efecto, dos eran las penas del infierno:

“Las penas que padecen los condenados en el infierno son de dos maneras, las unas se llaman penas de daño, las otras se llaman penas de sentido³⁰². Penas de

³⁰¹ *Sermones y pláticas*, ms. 5820, pp. XIV-XV.

³⁰² En efecto, como dijimos anteriormente, el fuego infernal no es en absoluto una imagen retórica, sino real para los predicadores de la época, cosa que llama Favre con acierto “la peine du sens” (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 77).

Como vimos más arriba: “les peines de l’enfer étaient en effet classifiées, le plus souvent ayant rapport aux différentes catégories des péchés concernant les cinq sens de l’homme. Les images des

daño son aquellas que padecen los condenados por verse escludos del cielo y privados de la vista de Dios, de la Compañía de Cristo, de la Virgen, de los ángeles y de los más bienaventurados y estas son las mayores de quantas penas ay en el infierno”³⁰³.

Estas “penas de daño” castigaban a las mismas potencias del alma: imaginación, memoria, voluntad, etc. De este modo, los condenados tenían remordimientos por no haberse esforzado para lograr la salvación³⁰⁴, meditaban sobre si mismos, descubriendo la magnitud de los males que les deparaba su condena³⁰⁵. Por otro lado, a su imaginación se le presentaban imágenes terribles³⁰⁶. Todo ello provocaba tristeza, desesperanza y finalmente ira, que llevaba a los condenados a blasfemar contra Dios, una vez descubrían que su daño no tenía remedio³⁰⁷.

A cada pecado le correspondían, por supuesto, unos castigos particulares. De este modo se nos describía el infierno como un entramado de calles donde:

“la 3ª calle del infierno se llama el estanque... los que quiebran el 5º y 6º mandamiento vendrán a parar en un estanque de azufre y fuego...”³⁰⁸.

El humo, por ejemplo, era sufrido por aquellos que habían estado apegados a las cosas terrenas³⁰⁹.

4. Otros miedos.

El miedo fue, como hemos visto, uno de los fundamentos de la pastoral durante el Antiguo Régimen. Tal es la conclusión de Delumeau en su gran ensayo sobre este tema. Esta tesis, apoyada en una amplia documentación que explora los sermonarios de los grandes misioneros capuchinos franceses del siglo XVII, ha marcado profundamente la

supplices infligés par les diables fontionnaient alors comme un langage. Chacun d’eux traduisait le péche que l’homme avait commis dans sa vie et que Dieu avait condamné dans l’Enfer” (VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles”, p. 102 y también p. 104).

³⁰³ TEJEIRA, P. Manuel: *Algunos casos provechosos para misiones*, p. 156v.

³⁰⁴ “La memoria será otro verdugo cruel que indeciblemente le atormenta, todo lo pasado le será de increíble tormento. La memoria de lo bueno y de lo malo será una espada de dos filos, lo bueno porque perdieron el premio. Lo malo porque merecieron su tormento, reventando de pena quando comparen la brevedad de sus gustos pasados con la eternidad de los males presentes” (*Sermones de misión*, ms. 6032, p. 152r-v).

³⁰⁵ Descubrirá así que “... soy condenado eternamente, la 2ª que la sentencia es irrevocable (sic). La 3ª por los gustos y regalos del mundo y de la carne soi privado de la visión de Dios” (*ibidem*, p. 152v).

³⁰⁶ “... la imaginación o fantasía será atormentada con horrendo pavor y miedo con la representación de horribles monstruos, con tristísimas y asombrosas imaginaciones” (*ibidem*, p. 152r).

³⁰⁷ Las ponderaciones sobre este hecho son muy comunes: más que granos de arena tienen las playas, inconcebibles en su infinitud para la mente humana, etc. (ver *ibidem*, p. 153r y ss.).

³⁰⁸ *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 29r.

³⁰⁹ *ibidem*, p. 77r.

historiografía posterior. Pese a que su obra es un punto de referencia inexcusable, sus ideas han sido objeto de una revisión en los últimos años³¹⁰.

Uno de los fenómenos privilegiados por Jean Delumeau fue la predicación capuchina, que guarda grandes similitudes, en los temas y en sus desarrollos, con la de otras órdenes, como la jesuita, que también se caracterizó por su rigor. Sin embargo, este tipo de asuntos no fueron predicados únicamente por los misioneros. Las producciones bibliográficas de la época, las preparaciones para la muerte o los sermonarios de diferente tipo, abundaron en idénticas cuestiones, en las mismas inseguridades, con una especial insistencia en la muerte que, sin duda, se convirtió en un hecho público ofrecido como representación edificante. Las denuncias de los tratadistas religiosos respecto a los efectos de este fenómeno, como la exhibición de la agonía a la vista de los amigos y allegados que dificultaban la administración de los sacramentos, eran buena prueba de ello.

En definitiva, podemos decir que la predicación intentaba transmitir miedo, es decir, trataba de provocar una emoción que tenía un objeto definido, esto es, la muerte y, más precisamente, sus resultados, como el castigo divino sufrido por el pecador³¹¹. Como dijimos, ambos aspectos no estuvieron siempre ligados. La importancia dada a las penas causadas por el pecado fue relativamente posterior y define claramente una pastoral “moderna”.

Hemos de hacer notar, sin embargo, que en la misión hubo otros miedos. Todos ellos, obviamente, tenían como objetivo movilizar al público y hacerle cambiar de actitud, esto es, convertirlo. Una de sus fuentes eran los demonios que poblaban la predicación misional. A veces aparecían con nombres propios, otras de un modo genérico pero no menos físico. Su presencia no era gratuita, sino que tenía un fin estratégico ya que subrayaba que eran los enemigos principales del misionero³¹², cuyo poder para obligarlos a que actuaran de acuerdo con sus prescripciones era muy efectivo. En efecto, los diablos se

³¹⁰ “Cette volonté des missionnaires d’effrayer les fidèles en évoquant le sort réservé aux pécheurs s’explique évidemment par la finalité première de la mission, qui est de conduire à la conversion. Obtenir des conversions dans le temps bref de la mission suppose d’abord que soient présentés sans détours les risques que fait courir l’état de péché. Surtout le missionnaire veut révéler aux fidèles que cet état est une entière soumission à Satan” (DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 261).

³¹¹ Esta misma tensión emocional se explicita en las imágenes que transmitían los misioneros: “(en el Puerto de Santa María) El día que predicó el sermón de la muerte, repentinamente se alborotó todo el concurso, máxime de mugeres, cada qual asustado, unos diciendo avían visto a un perro, otros sin saber qué, y otros al demonio. Procuróse sossegar mas no fue asequible, ni se pudo conseguir y fue menester dexar el sermón hasta el día siguiente que a la misma hora se empezó nuevo alboroto el que suspendió con brevedad por coger alguna prevención...” (CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 105r).

³¹² Mucho más infrecuentes son las referencias a la visión de los ángeles. Una de ellas se puede encontrar en CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 134 sobre los ángeles de la guarda que conducían a las gentes a la misión.

plegaban a la voluntad de Dios y, por extensión, a la del misionero³¹³. Con este fin eran representados en los sermones como seres tangibles:

“pues no quisiste aprovecharte de las que me dio para absolvarte y así quiero llamar a los ministros infernales y entregarte a ellos para que te lleven luego al infierno. ¿No abres los ojos con la amenaza? Pues llámoslos... Salís a esse camino y al pecador más obstinado de este auditorio que no quiere dexar su mala vida quitadle la que indignamente goza y llevadle luego al infierno, dexando su cuerpo despedazado. ¡qué hazéis! Venid. Mas deteneos, que quiero preguntar primero a este endurecido pecador si le pesa de aver ofendido al Dios de la Magestad... ¿Dime alma perdida, te pesa de aver ofendido a tu gran Dios? ¿Das palabra que luego dexarás tu mala vida? (Requiriendo al pecador para que confiese y pida perdón por sus pecados) ¿qué dizes? Mira que si no lo hazes mando a los Demonios si no hazes lo que de parte de Dios te mando. ¿Qué dizes? Aún perseveras, obstinado: Ea, pues, demonios, yo os mando que siendo la voluntad de dios a todos los incorregibles que oyen esto a mi, o al buen christiano, que de mi parte se lo dixere y no quieren enmendarse, les despedazéis el cuerpo y a su alma a los infiernos”³¹⁴.

Pero este no era el único tipo de miedo presente en la misión. Para comprender otros fenómenos hemos de partir de la distinción freudiana de espanto, miedo y angustia:

“Il termine di angoscia designa uno stato caratterizzato dall’attesa del pericolo e dalla preparazione a esso, anche se ignoto. Il termine di paura suppone un oggetto definito di cui si ha paura. Quanto al termine di spavento, esso designa lo stato di cui si cade dinanzi a una situazione pericolosa alla quale non si è preparati; esso pone l’accento sul fattore sorpresa”³¹⁵.

Como hemos dicho anteriormente, el método utilizado por los misioneros se basaba en la sorpresa que podía provocar espanto. Este era el caso, por ejemplo, de la imagen de la condenada pero también a las apariciones de almas en pena que eran citadas por los sermones que aparecían con mucha frecuencia en las narraciones populares³¹⁶. De cualquier modo, hemos de hacer hincapié en el hecho de que las palabras e imágenes empleadas por

³¹³ En este sentido abundan las imágenes empleadas por los misioneros: “Sale esta noche nuestro capitán Jesús a dar un assalto general contra todo el poder del pecado y del ynfierno y parece nos toca el ir a su lado a los que somos de su Sagrada Compañía. Como también a todo cristiano alistado en sus vanderas. Desde luego veo vg., conmoveerse y armarse contra nosotros todas las tropas y furias infernales, pero también veo salirles al encuentro esquadrones de ángeles y Santos que han de ir moviendo y conquistando corazones aun los más reveldes. Almas, que estáis en pecado y me oiréis. ¡Ay de ti! Si esta noche no despiertas y te conviertes, pues de ella quizá depende el salvarte para siempre. De un assalto que depende muchas veces el ganarse o perderse una plaza. De una batalla el ganarse o perderse un reino. Y esta noche se da una batalla campal sobre tu alma. El cielo y el infierno, los ángeles y los demonios pelean sobre quién ha de vencer, o Dios o el demonio. En tu mano está entregar tu alma a quien tu escogieres” (“Exhortación con que el P. Gerónimo López daba principio al Acto de Contrición” en *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 117v).

³¹⁴ BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 11-12.

³¹⁵ GALLINI, Clara: “Immagini di paura. Una lettura antropologica” en GUIDI, L., PELIZZARI, M^a R., LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992, p. 30.

³¹⁶ *ibidem*, p. 35.

el predicador creaban una gran tensión emocional en el auditorio cuyos efectos escapaban al control del misionero³¹⁷:

“è improvviso e senza causa apparente. In un certo senso potrebbe dunque essere ricondotto a quella freudiana “angoscia automatica” che Laplanche e Pontalis definiscono in questi termini: “Reazione del soggetto quando si trova in situazione traumatica, cioè sottoposto a un afflusso di eccitazioni, di origine esterna o interna, che egli è incapace di dominare”³¹⁸

Había, pues, toda una serie de sensaciones o de datos que podían ser interpretados en determinado sentido, en consonancia con el estado emocional del paciente, que en este caso era el auditorio³¹⁹. De este modo, se podían producir apariciones inopinadas en el marco de un estado de angustia que podía derivar, incluso en un fenómeno de pánico colectivo³²⁰. Pero, ¿cuál era su naturaleza? ¿Cuál era su causa?

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que muchos de los sermones y actos misionales se celebraban de noche o al atardecer y que muchas de las reacciones de miedo o de terror ante las apariciones se producían en este momento³²¹. Sin duda, la noche estaba llena de peligros y de amenazas y era el momento en el que las fuerzas diabólicas se hacían más poderosas³²².

³¹⁷ Hay numerosos ejemplos de la angustia provocada por la misión en muchos individuos: “Un hombre que hacía veinte años que callaba pecados de los de Pelagio, de aquellos que el vulgo llama de los de herejía (así lo dije yo en el púlpito, por no decir que eran de bestialidad), se vio tan acosado de su conciencia, que habiendo ido a las viñas no pudo descansar anduvo dos días luchando consigo, hasta que cayó malo de congoja, y su mujer me vino a llamar, diciéndome que su marido se moría” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 87). De este modo, se jugaba con otros miedos como el temor a la herejía que imposibilitaba la absolución, una circunstancia que, como veremos posteriormente, estaba muy presente en los auditorios de la época.

³¹⁸ GALLINI, Clara: “Immagini di paura. Una lettura antropologica”, pp. 32-3.

³¹⁹ *ibidem*, p. 33.

³²⁰ En ocasiones, los asistentes afirmaban haber visto a un santo. En el caso de Caravantes, algunos vieron en la procesión de penitencia a “... un personaje de su mismo hábito, forma y estatura que asistió todo el sermón y desapareció luego que le impuso fin. Pareció a algunos ser el Seráfico padre San Francisco el Varón venerable, que acompañava al siervo de Dios en el púlpito” (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 364). Este tipo de apariciones no aparecen en las fuentes jesuíticas que muestran una mayor prudencia y distanciamiento respecto a este tipo de fenómeno.

³²¹ “Movieronse tanto con el sermón del infierno, en que les saqué el alma condenada, que me dijo uno de los más entendidos: *Padre, del sermón de la otra noche salió la gente tan aturdida, que todos se volvieron a sus casas sin acertar a hablar una palabra unos a otros, todos salimos temblando*” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 134).

³²² “I roghi contro la stregoneria che si moltiplicano allora durante un secolo in Europa (S. XVI) portano in effetti secondo me una “superdemonizzazione” dell’universo notturno” (MUCHEMBLED, R.: “La paura e la notte in Francia (XV-XVII secolo)” en GUIDI, L., PELIZZARI, M^a R., y LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992, p. 306):

“... il gatto, bestia malefica... La sua capacità propriamente inumana di vedere nel buio, la sua silenziosa agilità lo rendono partecipe dal lato oscuro del mondo e lo fanno troneggiare con il capro, il serpente, il rospo, ecc. Nel pantheon degli animali del diavolo. Re della perversione per i teologi, quest’ultimo è anche da sempre il sovrano della notte. La sua potenza si esprime allora senza freni, secondo le leggende popolari” (*idem*).

Una buena ilustración de este tipo de aparición nos la brinda el padre Tirso, que cuenta lo que vio un penitente que fue a confesarse: “Estando él con una mala compañía, una noche a deshora sintió que

Los poderes del diablo eran enormes pero no invencibles. Si bien eran invisibles e inaudibles para la mayoría, en algunas ocasiones, y de modo especial en la misión, se manifestaban. La lucha contra las potencias del mal se hacía así real, visible. El misionero se enfrentaba, de este modo, al mismísimo diablo, o a lo que parecía ser su encarnación³²³:

“pues al pasar por Solveyra, subiendo una cuesta, de repente se le apareció un personaje de mala figura con dos cabalgaduras muy flacas y le pidió que mandasse bolver al moço con la cavalgadura, que llevaba alforjas y otros instrumentos de la Misión, ofreciéndose él llevarlas, supuesto que iba a Santiagosso y vivía cerca de la casa del Abad, instó mucho; pero más se resistió el Venerable Padre”³²⁴.

Este tipo de episodio en el que el misionero entablaba un diálogo con el diablo está ausente en las obras jesuitas que hemos estudiado. Algunas veces, los demonios se hacían oír a través de los poseídos. En efecto, era relativamente frecuente que los religiosos actuasen como exorcistas. No en vano, éstos debían hacer frente a los endemoniados. Junto a ellos, sin embargo, había otros muchos que creían padecer una posesión diabólica, los “iludentes”. Por tanto, el diablo, como dice Sánchez-Lora no sólo era una de las caras de la concepción de un mundo que se enfrentan el bien y el mal, sino que se transformó en un ser “físico y tangible”. A este respecto, se puede decir que la literatura de cordel de la época constituye también un buen testimonio de una acción que los coetáneos concebían como real³²⁵. Los seres monstruosos, los hechizos, etc. eran, efectivamente, una buena prueba de una constante presencia diabólica³²⁶. En definitiva, el Diablo y sus sicarios representaban,

abrían la puerta del aposento. Sobresaltose, y vió delante de sí a un gatazo horrendo, el cual le miró con unos ojos terribles, lo que le atemorizó no poco. Creció el susto, porque saltando aquella fiera sobre la cama, le enroscó la cola en las piernas, causándole gran dolor. De este y del susto y congoja, llegó a estar tan malo, que se confesó para morir y le dieron el viático” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 176).

³²³ “Son muchos los medios de los que se vale el demonio para engañar a los hombres, entre ellos transfigurarse en ángel de luz o de la guarda, en imagen de hombre, de santos o del propio Cristo, así como de animal, entre ellos en figura de cabrón, a “gente que tiene asentada plaza en su milicia como son brujas y hechiceros”(MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, 2000, p. 144). Unas afirmaciones que, obviamente proceden de la concepción “culto” de estas manifestaciones.

Sobre esta cuestión se pueden consultar otros trabajos del mismo autor como “Ángeles y demonios en la España del Barroco” en *Chronica Nova*, 27, 2000.

³²⁴ GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 293.

³²⁵ SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 301. La presencia del diablo y su influencia sobre los individuos es un tema obsesivamente destacado en los catecismos del siglo XVI y que marca, sin duda, las ideas postridentinas. Para los contemporáneos, al menos de modo manifiesto los clérigos: “Il mondo (era) animato dai demoni che il catechismo vuole evocare è certamente un mondo dai sentimenti elementari, e l’iconografia che qui lo rappresenta è anch’essa rozza ed elementare; ma queste immagini rivolte ai semplici non fanno in realtà che rivelare ansie ed angosce estremamente diffuse” (PALUMBO, Genoffèva: *Speculum peccatorum*, p. 98).

³²⁶ “No debe del todo despreciarse lo que dijo en Granada un demonio conjurado de un religioso grave para que saliese del cuerpo que poseía. Pues afirmó que era de los que fueron a Cadiz, la mañana del huracán con licencia de Dios para destruir la ciudad y que no se había ejecutado por las oraciones de

según los misioneros, una amenaza constante para los fieles, una fuerza que impedía o que debilitaba su conversión, un acicate que les animaba a seguir en los errores³²⁷.

Como hemos dicho, la misión se presentó como una lucha contra el Diablo. La labor del misionero se concebía como una suerte de exorcismo que pretendía acabar con su influencia en la comunidad. Con este objetivo invocaba la ayuda de diferentes personas divinas o de santos y, a la vez realizaba, una suerte de conjuro para que los diablos no estorbasen la misión:

“Mandamos todos los Ministros de dios y demás christianos, que venimos aquí, a todos los demonios en virtud de santa obediencia y de la SANTÍSSIMA TRINIDAD, y de MARÍA SANTÍSSIMA, y del SEÑOR SAN MIGUEL, y de todos los Ángeles y Santos, que luego al punto salgan de este Lugar de N. Y que ninguno entre en él, mientras en él estuviere la misión. So pena, supuesta la voluntad divina, que por cada minuto que estuvieren en obedecer renuentes se les multipliquen las penas trecientas(sic) mil veces, en reverencia de la Santísima Trinidad”³²⁸.

En opinión de los misioneros estas palabras surtían efecto como demostraban los torbellinos de aire que se levantaban durante los actos de la misión y que denotaban la presencia de estos entes malignos³²⁹.

Uno de los objetivos fundamentales de Satán era, efectivamente, dificultar la misión. Sin embargo, su poder estaba limitado, ya que podía ser sometido con unos conjuros adecuados³³⁰. A menudo, sin embargo, su resistencia no era directa sino que utilizaban a los “espiritados”³³¹. Tempestades y vientos furiosos³³², eran otros tantos obstáculos dispuestos por el Maligno.

algunos sujetos. Que ya se habían reducido de cuatro partes las tres y quedaba todavía una por reducirse. Esto escribió a la ciudad de Cadiz el religioso que se lo oyó y yo saqué una copia de esta carta que para en poder del secretario de esta ciudad” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 283). Que cualquier circunstancia ocurrida en la misión era interpretada como un signo de la presencia diabólica o divina es evidente. Tal ocurrió, por ejemplo, los temporales desatados en Huelva durante la misión, que impidieron que los pescadores zarparan (*ibidem*, p. 342). Muchas veces se trata de una ayuda divina que favorece el desarrollo de la misión, como un viento que barre la niebla(*ibidem*, p. 500).

³²⁷ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 280.

³²⁸ Citado por DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 62.

³²⁹ *ibidem*, p. 63, y también p. 68.

³³⁰ “Cierto es que todos los Ministros de Dios tienen potestad sobre los demonios, pero no a todos se rinden y obedecen, porque no en todos ay aquella especial virtud que da mucha alma y eficacia para dominarlos” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 264).

³³¹ Echerverz narra algunos casos, por otro lado parangonables con otros muchos existentes en las fuentes: “... una obsesa que solía alborotar la Iglesia y no lo hizo en la Misión (dijo): *Ya no podemos gritar, porque nos tienen atados estos Padres*. En Aranda, un Religioso Capuchino obseso, asistiendo a la Misión, y alborotado de los enemigos aunque no gritaba, hacía mil gestos contra el Padre Montagudo y le decía ... *¡Ah, mal viejo, quien te agarrase de esa barbilla!*”(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 264-5).

³³² *Ibidem*, p. 265.

Por otro lado, las devociones eran esenciales para acabar con su influencia, así, los capuchinos pedían que los fieles rezasen el Rosario todos los días al marchar a casa³³³.

Pese a que los diablos se podían presentar físicamente, no todos los miedos promovidos por la predicación misional tenían un objeto definido. En efecto, las palabras de los misioneros podían provocar angustia entre el público. El empleo de toda una batería de sugerencias provocaba en el público una serie de reacciones frente a una realidad en la que percibía la presencia, un tanto indefinida, del mal. A pesar de ello, como hemos visto anteriormente, la predicación misional estaba poblada de imágenes físicas, bustos, representaciones y palabras reforzaban la sensación de que lo descrito estaba, de una forma u otra, realmente presente.

Para comprender la naturaleza de los miedos, y fundamentalmente de la angustia, provocados en la misión es necesario considerar dos elementos más. En primer lugar, hemos de tener en cuenta el momento y lugar en el que se producía la predicación, ya que la oscuridad de la noche o el mismo silencio de la audiencia, que apenas era roto por la voz del misionero, provocaba una sensibilización respecto a cualquier estímulo externo. En segundo lugar, debemos recordar también cuál era la naturaleza del proceso comunicativo misional en el que si, como dijimos, los asistentes hacían de hilo transmisor del mensaje del orador y, por tanto, podían actuar de un modo positivo, esto es, en el sentido deseado por el misionero, también podían hacerlo de un modo contrario, distorsionando la comunicación.

Finalmente, hemos de hacer notar que los misioneros conocían perfectamente la psicología del auditorio y eran plenamente conscientes de las respuestas que querían provocar con los recursos puestos en juego. El padre Calatayud, refiriéndose a la convocatoria de los pueblos vecinos y a los efectos del ejemplo de otros habitantes del lugar:

“Lo segundo, de noche ya despiertos, ya durmiendo agitan a varios y les barren el sueño, dando buelcos en el lecho de su conciencia y no pocas veces en la cama, hasta que van a confesarse y a la misión. Lo tercero, hacen que imaginen figuras horribles y a los mismos espíritus malos, inmutando la imaginación e infundiendo pavor y miedo en el apetito³³⁴. Unas veces imaginan ya dormidos, ya despiertos que oyen la campanilla con que los convocamos por las calles, como nos

³³³ *ibidem*, p. 68.

³³⁴ “... le corps et l’âme sont indissociables dès la tradition platonicienne qui dessine le même parallèle entre matière difforme et péché. La vertu est belle, noble et saine. Le vice est laid, vil et morbide. Aussi le corps et vertueux. La “mimesis” classique aura repris cette idée à son compte...” (DUC, Alexin: “Le monstre au XVIIe siècle” en *XVIIe siècle*, n° 196, 1997, n° 3, p. 562). El monstruo, en efecto, era un símbolo de la desobediencia a Dios (*ibidem*, p. 557).

lo han asegurado varios; otras que oyeron y vieron a los Misioneros predicar de noche, hasta afirmar que con los ojos del cuerpo los vieron”³³⁵.

Esta indefinición entre lo real y lo imaginado es esencial y explica la misma confusión del auditorio que asistía a los sermones, que creía ver y oír lo que realmente no podía percibir. En efecto, la “mala” conciencia, sugestionada por la misión y las representaciones utilizadas en ella, se convertía en su mejor aliada³³⁶:

“Quando el demonio les mete repugnancia o tedio en ir, los Ángeles instigan, impelen, y barren la repugnancia. Y si los espíritus malos tientan, immutan el cuerpo, el apetito e imaginación para el mal, también los ángeles buenos los pueden inmutar para el bien... en el Reyno de Granada o Andalucía la alta, se quedó sin confesarse acabada la Missión y el Sermón de despedida, empezó a perseguirle una sombra que no la dexaba y estimulaba a que se confessasse y de noche veía los mismo. Horrorizada nos vino a buscar seis leguas a hacer su confesión general...”³³⁷.

Es muy interesante ver cómo estas visiones se convertían en uno de los efectos de un estado psicológico de temor provocado por una amenaza representada por los misioneros³³⁸:

³³⁵ CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 130. Pero no siempre aparecían bajo formas terribles. En algunas ocasiones eran estudiantes que acompañaban a un penitente al confesionario (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 286).

³³⁶ “... un hombre... no se pudo confesar con el siervo de Dios, no con su compañero y así prosiguió en su mal propósito de callar pecados graves quando se confessava. Acabóse la misión, y aviendo pasado dos meses, se puso una noche a rezar el Rosario, no avía concluídole quando se quedó dormido; pero unas voces, aunque horrorosas, muy útiles, le despertaron del sueño, diziéndole y llamándole por su nombre. Depierta, mira que te llevan los demonios. Bolvió en sí y aunque aturrido media noche sin aver concluido con esta devoción, se hubiera cumplido en el presagio fatal de su eterna condenación, por lo qual temeroso de ella y agradecido a la misericordia de Dios al otro día procuró bolver a su gracia por medio de una confesión general de sus culpas” (*Vida del padre Joseph Caravantes...*, p. 292).

Sin duda, la vida y los hábitos cotidianos de las gentes se veían alterados por la misión:

“... el caso del bayle que una noche armaron en un zaguán entre hombres y mugeres y avía allí personas religiosa y lo deshicieron de súbito juzgando que veían los misioneros venir contra ellos. Huvo dos testigos de vista, pero engañados al parecer porque nosotros estábamos la misma noche durmiendo en nuestros lechos (en) casa distante y después nos reímos mucho a costa del susto...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 143v).

³³⁷ CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 131. Algunos testimonios revelan el calado que tenía la predicación que hemos descrito en algunos individuos, especialmente mujeres, por el ejemplo el caso de una que salió de un sermón convencida de que debía dejar a su amante pero que: “... quedó tan temerosa de haber faltado a la promesa hecha, que por cuatro días estuvo como helada, temblando como un azogado y andaba fuera de sí. Estando en esta disposición de ánimo, una noche se le apareció un bulto de la semejanza de un hombre, que le centelleaban los ojos, y tenía hecho una ascua. Este se fue acercando a ella y sintió tan grande ardor y fuego en todo su ser que le parecía estaba toda metida en un brasero. Los ojos se le encarnizaron y parecía echaba fuego por ellos... Reconociendo que aquel era un castigo de Dios, empezó a llorar esta mujer, con tanta compunción de sus culpas que ni de día ni de noche cesaba de clamar a Dios por el perdón. Todos tenían a esta mujer por loca o endemoniada: llevaronla a varias personas que la conjurasen” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 476).

³³⁸ GENTILCORE, D.: “*Accomodarsi alla capacità del popolo*”, p. 710 subraya la importancia de estas visiones: un cura ve a Cristo cubierto de sangre, otro ve un dragón en el infierno. Incluso, una mujer ve al predicador como Cristo. Sobre el estado de alucinación cfr. NOVI CHAVARRIA, E.: “L’attività missionaria...”, p. 173.

“... una muger amancebada muchos años, y estando castigando su cuerpo con unas disciplinas, llamaron a la puerta y al punto vio baxar hacia la puerta al demonio en figura de un horrendo y disforme perro por la escalera el qual abrió la puerta que estaba cerrada. El que llamaba y subió arriba era su galán; mas assistida de su ángel le arrojó y despidió al punto”³³⁹.

De este modo, el demonio y los males del pecado se hacían visibles, patentes al converso cuya experiencia revelaba que el mundo estaba poblado de monstruos y seres repugnantes, como los que eran descritos por los misioneros en las prédicas y los *exempla*.

Estos disturbios provocados por las crisis de pánico fueron atribuidos a las artimañas del diablo, una idea que revela, sin duda, los efectos no deseados del mensaje misional³⁴⁰. Tales fenómenos solían producirse tras un sermón particularmente fervoroso o de un acto de contrición de gran fuerza, es decir, cuando existía una predisposición del auditorio³⁴¹. Sucedió entonces algo inesperado y que, por otro lado, tenía un carácter indefinido:

“... entra repentinamente un bulto blanco en la Iglesia por la puerta y saltando por las cabezas de la gente corría (como quien uye de alguno que le persigue) hacia el Altar mayor”³⁴².

O como en un sermón de las penas de los condenados:

“Predicando el P. Calatayud... llegó por una de las cuatro calles que desembocan en la plaza un enorme mastín, el cual lanzándose sobre las mujeres, introdujo en el auditorio el terror y el espanto”³⁴³.

En otro caso, fue el mismo Diablo el que apareció. Su presencia, denunciada por los gritos era, sin embargo, vaga, fruto del pánico, aunque no menos real “de repente se levantó un alboroto, una gritería y un bullicio espantoso en el auditorio con unas descompassadas voces que decían: *el diablo, el diablo, el diablo*”³⁴⁴. Y, “al ver cosa tal, conmoviose todo el auditorio, levantose el grito, desmayáronse muchos, alteráronse todos, qual huía por aquí, qual por allá, sin saber adonde”³⁴⁵.

³³⁹ CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 131-2.

³⁴⁰ *Ibidem*, pp. 266 y ss.

³⁴¹ “Fue pues el caso que habiendo predicado el padre Montagudo el Sermón de la fealdad del pecado mortal ... en cuyo acto de contrición hubo muchos sollozos y llantos” (*ibidem*, p. 266) o “predicava el Sermón del Juicio particular... en lo más fervoroso de él (sermón)” (*ibidem*, p. 268).

³⁴² *Ibidem*, p. 268.

³⁴³ GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 409.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 266. “Tal fue el horror que esto causó que se desmayaron muchos; otros huían sin saber adonde, otros se encaramaban por los retablos arriba. Muchos de los soldados de dos Compañías alojadas en aquella villa sacaron sus sables o cuchillas y se ponían en forma de defenderse o acometer, *sin saber a quien*. El corregidor se levantó de su puesto, sacó su espadín, pero con él desembaynado huyó hacia la Sacristía” (*ibidem*, p. 267).

³⁴⁵ *Idem*.

En este caso estamos ante un acontecimiento del que sólo una parte del auditorio, a veces sólo un individuo, era consciente y que, una vez revelado, era asumido por una parte importante de los asistentes que eran arrastrados, lo que era favorecida por el hecho de que, por ejemplo, los sermones sobre el juicio individual estaban poblados por diablos que acompañan al alma condenada, es decir que hacían verosímiles tales acontecimientos³⁴⁶. Lo que ocurrió en Segovia durante una misión del padre Calatayud es un excelente ejemplo de este estado de tensión que podía derivar en una reacción violenta, donde el individuo era arrastrado por la multitud:

“sucedió... el lance ruidoso, visiones de diversos animales feroces que todos saben y que de improviso caió un pavor y espanto preternatural en hombre y mugeres eran los más animosos, de suerte que parecía día de juicio y que fue hechura de Satanás y que dio a mugeres muchos accidentes.

En el ruido que se oió como de un coche disparado que al parecer bajaba precipitado por la estrecha calle de S. Sebastián, que estaba hecha una manta impenetrable de mugeres, hasta la plaza, contestan todos universalmente y averlo oído varios Jesuitas y de otras Religiones de suerte que de improviso abrieron calles las mugeres, estando la Plazuela que no cabía en ella un alfiler, retraiéndose por diversas partes el susto, horror, lágrimas, lastimosos gritos y desmaios fueron muchísimos los hombres despavoridos se atropellaban hiendo. Los padres y algunos sacerdotes acudían a sosegar el gentío a lo que ayudaba el Señor Obispo dejándose ver desde un balcón. Con el P. Gregorio Lorenzo que esto escribe, bajó el Señor Intendente y logrando los dos aunque con dificultad ponerse en medio de las mugeres y en distintos sitios, les aseguraron estas lo que a los otros padres, es a saber unas que vieron hombres disformes, otras a un hombre con dos caras feísimas y negras arrojando fuego y mui sañado. Otros que por delante de ellas avían pasado unos osos o perros negros tan corriendo y con tan grande ruido que parecía semejante al de un coche de seis mulas a todo correr por un empedrado, otras que avían oído un ruido como de una llama mui grande, quando corre un fuerte viento y la sacude. El Señor Intendente se subió a su casa sosegado ya el auditorio y refirió a su Ilustrísima lo que las mugeres le avían dicho que avían oído y visto y subiendo después dicho P. Lorenzo le llamó y preguntó su Ilustrísima lo que avía averiguado y oído y el padre dijo a su Señoría lo mismo *in terminis* que el Señor Intendente, de lo cual su Ilustrísima se admiró...”³⁴⁷.

³⁴⁶ “Se supo que una endemoniada que había en la Iglesia se alborotó a los pies de ella(sic); había un Soldado cerca y los espíritus malignos se alteraron contra él e hicieron ademanes de quererle acometer. Él todo aterrado gritó de repente: *el diablo, el diablo*. Tal fue esta voz que conmovió y alborotó todo el auditorio, de modo que todos a una voz gritaron: *el diablo*” (*ibidem*, p. 267).

Este fragmento coincide con la doctrina que transmitían los sermones que destacaba que los diablos se podían manifestar a los demás:

“Cuenta el Padre Remigio en su suma o práctica de exorcismos: el padre Caravantes y otros, que en cierta parte vivía un caballero, con vehementes sospechas de que un eclesiástico su vezino tenía mal trato en su casa con persona en quien peligraba del cavallero el crédito. Andaba solícito por averiguarlo... A este tiempo tuvo noticia que en cierto paraje, no muy lejos de su casa, un demonio en un energúmeno era tan desvergonzado que a quantos se le ponían delante, les decía todos sus pecados públicamente por feos y abominables que fuessen. Parecióle buena ocasión para averiguar el delito...” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 154).

³⁴⁷ CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 49r. Otras veces los demonios aparecen bajo la figura de animales que amenazan a las poblaciones agrícolas, como los lobos en Galicia: “En otro sermón de esta misión vieron sobre los ombros de un hombre un

Lo que se había predicado este día, sin embargo, no eran motivos especialmente duros: "... aviendo concluido la explicación de la Doctrina cristiana por los Mandamientos de la Ley de Dios y hecho una amabilísima y devota deprecación a Nuestra Señora la Virgen María de la Fuencisla"³⁴⁸.

Como hemos dicho anteriormente, estos fenómenos solían producirse cuando el auditorio estaba compungido y silencioso³⁴⁹: "a este tiempo se oió un grande ruido como que desde la iglesia de S. Sebastián bajaba y hazía la dicha Plazuela con coche precipitado y tirado de fuertes y furiosos cavallos creiendo atropellaba y sepultaba más de seiscientas mugeres que ocupaban aquella calle". En este mismo testimonio se dice que, a continuación, se oyeron "... estruendos de un gran fuego hazia la parte de la Puerta de S. Juan y como que se arruinaba gran parte de las cercas de la casa que dizen de Segovia y lo mismo les pareció a los muchos que se allaban prójimos(sic)"³⁵⁰.

En esos momentos, como demuestran las reacciones de los asistentes, se producía una gran confusión y espanto "unos tendidos, otro huyendo y otros inmóviles y todos descoloridos y con una interior y exterior tristeza, sin poder aberiguar la causa de tan repentina confusión y extraordinarios accidentes, que *sólo los vi en aparienzia o rumor y creo que todos son deste parecer*, aunque son muchos los que dizen que vieron figuras de osos, perros y gatos, bien pudo todo suceder. Pero la verdad es que ya vuelto en mi libertad porque el tropel de la gente me llevó bastante trecho, de improviso y animando a muchos hombres exclamé diciendo: Señores, aliento y a defender a aquellas pobres mugeres que perezen y tengan confianza en Dios que esto lo gragua el Demonio con lo que al saltar un banco para pasar a la parte donde estaban con separación las mugeres, visiblemente admiré un gran torbellino que salí acomo de dicha calleja de S. Sebastián y vino a dar en medio de dicha Plazuela enfrente del P. Misionero y aviendo sacado poco antes el crucifijo le desvaneció y aplacó con sus cariñosos esfuerzos como los de los demás padres que ferborosos assistían a las necesidades y algunas personas que cobraron aliento..."³⁵¹.

¿A qué tipo de bestias se refieren? Sin duda, se trata de las mismas que aparecían con cierta frecuencia en los sermones misionales aunque también había otras encarnaciones

lobo que le brumava y acabado el sermón quedó libre de tan perniciosa carga" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 279).

Es curioso cómo mucha de estas sugerencias eran vividas por algunos individuos en contextos totalmente diferentes. Así tirso nos cuenta que:

"Estando para espirar una mujer religiosa en convento bien relajado, la cual había sido algunas veces prelada, estando otra religiosa en su celta, sintió que se había levantado un gran remolino y tempestad y, al mismo punto, sintió pasar como por encima del tejado un ruido como de coche, y oyó gemidos muy lastimeros" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 168).

³⁴⁸ CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 55v.

³⁴⁹ *Idem*.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 55v-56r.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 56r.

del demonio, como una serpiente³⁵². En efecto, podemos decir que tales fenómenos eran provocados por la pastoral misional que gracias a las múltiples sugerencias, auditivas, visuales puestas en juego producían estas respuestas en el auditorio tal y como ocurrió una noche en Ávila, donde no se había realizado misión durante 23 años:

“... se les hizo la introducción y plática en que se les publicó la misión y jubileos. Las conciencias estaban plagadas a que ayudó no poco la tropa de soldados acuartelada por años. El terror que en esta noche cayó sobre los de Ávila fue grande y tal que barios buscaron compañía para pasar aquella noche por no irse a dormir solos”³⁵³.

De este modo, los mismos contenidos de los sermones tenían una estrecha relación con estas visiones y reacciones. En efecto, muchas de ellas se producían durante la predicación de motivos especialmente duros:

“el día que se predicó el sermón de la muerte *repentinamente se alborotó todo el concurso máxime de mugeres, cada cual asustado*. Unos diciendo avían visto a un perro, otros sin saber qué y otros al demonio, procuróse sossegar más no fue asequible ni se pudo conseguir y fue menester dexar el sermón hasta el día siguiente que a la misma hora se empezó nuevo alboroto el que se suspendió con brevedad por coger con alguna prevención”³⁵⁴.

Bien es cierto que las visiones podían no tener ninguna relación con lo predicado aunque sí que estaban provocadas por el ambiente creado por los misioneros:

“El sábado 28... como 3 quartos de ora antes de ponerse el sol, vieron muchas personas religiosas y sacerdotes y gentes del Pueblo pasar una estrella o constelación extraordinaria que brotaba chispas y fuego y que parando por encima del concurso y plazuela se escondió o desapareció detrás de la casa del Sor Intendente desde donde se predicaba y aseguran muchos que llebaba por cola una mui clara luz y el auditorio empezó a removerse con la novedad y les dije que se estuvieran quietos como de facto obedecieron”³⁵⁵.

En estos fenómenos, como dijimos anteriormente, nadie sabía exactamente lo que se había visto. Por el contrario, se actuaba en función de las reacciones de otros, de un modo completamente irracional³⁵⁶. Se trataba de pánico cuyos efectos psicológicos y físicos dejan

³⁵² *Vida del padre Joseph Caravantes...*, p. 294.

³⁵³ CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones...*, p. 77.

³⁵⁴ *ibidem*, p. 105.

³⁵⁵ CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones...*, p. 53v.

³⁵⁶ En algunos casos se trata de reacciones inmediatas, fruto de una reacción ante una información inverosímil. Así, el padre Tirso, predicando en Villagarcía, en Galicia:

“Aquí el demonio nos hizo una burla muy pesada. Estaba el auditorio muy cumplido, la calle llena y de lo largo de la ermita hacia la calle, todo cubierto de gente. Predicaba el sermón del juicio; y cuando iba a ponderar el último trozo, se levantó una voz baja, de que venían los moros; y cayó de repente tal miedo sobre la gente, que, como la calle donde se predicaba era el camino derecho para huir y escaparse más presto, la gente que estaba en la ermita empezó a balanzarse a huir. Como la calle era pendiente y cuesta abajo y esta atestada de gente sentada y había algunos bancos atravesados; los que de

traslucir los textos³⁵⁷. De cualquier forma, las noticias sobre las misiones dejan traslucir que estos sucesos coincidían con la *fenomenología* religiosa de la época ya que las mujeres eran atacadas mucho más frecuentemente por el diablo y caían con mayor facilidad bajo su poder o influencia³⁵⁸. En segundo lugar, cabe destacar que el espacio sagrado, y en este caso el lugar donde se desarrollaba la misión, era el lugar en que solía producirse la manifestación del diablo o sus ministros³⁵⁹.

arriba se abalanzaban por encima de ellos, y muchos tropezaban en los bancos, siendo todo una grita y confusión espantosa” (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 465-6).

³⁵⁷ “Yo desde el púlpito daba voces diciendo: deténganse que no hay nada; miren que es ardid del demonio para inquietarnos; pero no fue posible detenerlos. Iban cayendo unos sobre otros, dando unos gritos que les reventaban, otros que les quebraban las piernas. Estaban de la parte del púlpito hacia abajo al lado más distante de la parte por donde se temía vinieran los moros, muchos hidalgos y gente principal, y todos se echaron a huir a carrera abierta, con tan grande miedo, que calzados y vestidos se metieron en el río, adonde sube la marea y se mojaron. Aun hubo caballero, y de muchas obligaciones que, siendo casado de pocos años, con una dama muy bizarra, que estaba oyendo el sermón desde una ventana en compañía de su suegra y madre de tal caballero, huyó sin acordarse de venir a asistir a su mujer. Huyó el juez, huyó el capitán de la tierra, y aun hubo mozo de obligaciones que fue huyendo media legua, dejando el sombrero y un zapato en el camino” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 460).

Pese a su longitud un fragmento de una de las obras de Calatayud hace luz sobre los efectos físicos de la pastoral misional, como lo que ocurrió a una mujer que declaró después que:

“...bien descuidada de ir a la misión a tiempo que pasó uno con un cruzifixo y una campanilla dando voces y llamando a la gente a oír la palabra de Dios. Yo determiné estarme en mi casa, ocupada en mis haciendas y aun me parece que dije para mi: *bien se conoce que los Padres misioneros tienen la comida segura*. A poco rato vi traslucir cerca de mi un conejo mucho maior que los comunes y aunque no hice aprehensión de su vista, bien sentí que se me erizaron los cavellos sin saber por qué de allí a poco subir(sic) a una cámara y al vajar de ella en medio de las escaleras sentí que me assieron fuertemente de la saia. Bolví la caveza, ya no vi. Pero al mismo tiempo conocí que me brumaban y apretaban todo el cuerpo de modo que me parece que oía crujir los huesos. Al mismo tiempo se puso todo el cuerpo negro como un azabache. Salí dando voces a la calle pero sin poder articular palabra, por tenerla travada(sic) la lengua. Acudieron las vecinas a quienes dije por señas que me llamassen un confessor. Invoqué con el corazón a la Virgen Santissima. Hize propósito de nueva vida y de no perder día de la Santa. Misión y al mismo instante sentí grande consuelo y alivio en los dolores y se fue desatando la lengua” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 179r-v). Una relación que repitió a su confesor hasta tres veces quien se informó sobre el asunto requiriendo a las vecinas “... que se hallaron presentes y aseguraron que quando salió de su casa dando voces estaba tan desfigurada que a la primera vista no la conocían. Un notario vezino suio que también acudió a las voces, hombre de verdad, incrédulo en cosas de mysterios y que se jacta de corazón animoso, me aseguró que se orrorizó al verla, porque siendo esta mujer joven, blanca y de buen parecer estaba tan espantable que parecía cosa del otro mundo. Los ojos asombrados, el rostro morado y algunas manchas en las mejillas, narices y barba tan negras que parecía(n) averle untado aquellas partes con tinta negra. De aquí resultó que muchas personas que supieron el caso y estaban tibias en asistir a la misión se atemorizaron de modo que dejaban sus haciendas y madrugaban por desocuparse para ir a la Santa misión” (*ibidem*, p. 180r).

Los jesuitas reconocían la efectividad de su metodología misional a través de las conversiones operadas por ellos, especialmente en el caso de aquellos que habían asistido a otras misiones anteriores sin confesar sus pecados ocultos, subrayando el trauma psicológico (miedo, desasosiego, etc.) de los sujetos en cuestión (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 510).

³⁵⁸ VISMARA CHIAPPA, P.: “La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles”, p. 122.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 123 y s.: “C’est au sanctuaire, c’est à la présence de l’image, donc à la présence de Marie, que se déroulent le plus souvent soit la manifestation du diable, soit la libération: le sanctuaire est le lieu où le contraste ciel/enfer, sacré/diabolique explose en toute sa vigueur” (*idem*). Cosa que, en definitiva, manifiesta la victoria de lo sagrado sobre lo diabólico. Por otro lado, se hace evidente también

Debemos considerar que la pastoral misional, donde se hacía tanto hincapié en los asuntos terribles y horripilantes, contrasta profundamente con la imagen que los hombres y mujeres de la época tenían de Satán. Sin duda, el Diablo constituyó una figura que, en el ámbito de la cultura popular, daba consuelo y auxilio³⁶⁰. La ayuda prestada por él es evidente en múltiples testimonios procedentes del período medieval aunque siguió muy presente en el siglo XVII. Frente a la idea del pacto diabólico defendida por la iglesia, en la mentalidad popular no era necesaria la apostasía para entablar relaciones con el Diablo³⁶¹. Por tanto, no existía una contraposición entre éste y Dios, sino diversas “fuentes” de poder y protección³⁶². De este modo, el “diablo cojuelo”, como otros, fue imaginado como un “... camarada(s), o bien como sirviente(s)...”³⁶³.

Así pues, una parte importante de los diablos eran benéficos, “constituían el recurso imaginario por excelencia. Desde su número, que en opinión de la mayoría de los demonólogos oscilaba alrededor de siete millones, hasta su apariencia, hecha a medida de cada cual, todos contribuía a que se encontraran presentes en todo tiempo y lugar”³⁶⁴. Ellos eran, pues, un medio para resolver problemas cotidianos ligados al amor o a cualquier deseo insatisfecho³⁶⁵. En definitiva, se puede afirmar que la “magia” tuvo un uso funcional³⁶⁶.

Su aspecto físico, tal y como lo concebían los hombres y mujeres de la época, contrasta profundamente con las imágenes terribles de los predicadores. En efecto, fueron imaginados como gentileshombres u hombres altos y bien “dispuestos”³⁶⁷. Por supuesto, también aparecían bajo la forma de un animal como un gato, un perro³⁶⁸, un lobo, una

que la misión manifiesta esta presencia diabólica ne la comunidad, sensibilizando (de un modo próximo a la psicosis) a los asistentes.

³⁶⁰ TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos*. Ed. Institución “Fernando el Católico”. Zaragoza, 2000, p. 265.

³⁶¹ “para la mentalidad popular no era necesaria una profesión de apostasía semejante, ya que Dios, sus santos y los demonios eran perfectamente compatibles” (*ibidem*, p. 267).

³⁶² *Idem*.

³⁶³ *Ibidem*, p. 270.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 272.

³⁶⁵ GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo...”, p. 254. Esta es la tesis fundamental ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Ed. Akal, Madrid, 1992:

“Sexo, salud y dinero por este orden constituían los objetivos básicos de una sociedad impresionantemente vitalista en la que solo angustiaba el futuro en relación al gran temor: la muerte” (GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo...”, p. 256).

³⁶⁶ O en palabras de Henningsen, la brujería sería “un sistema ideológico capaz de aportar soluciones a gran parte de los problemas cotidianos” (citado por GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo...”, p. 255).

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 272 y s.

³⁶⁸ *Idem*.

“sierpe”³⁶⁹. Cuando su influencia era negativa, su aspecto era, obviamente, feo y espantoso³⁷⁰. En efecto, la imagen de la bruja que recogen los procesos inquisitoriales era:

“... muy familiar, omnipotente, de imagen variopinta y, desde luego, nunca tan siniestra como la que emana de las predicaciones o de la imaginería religiosa del momento”³⁷¹.

Por otro lado, hemos de decir que las apariciones de los muertos estuvieron muy presentes en los sermones, cosa que se correspondía con una concepción muy extendida de que los muertos seguían estando presentes en el mundo:

“Introdujo, pues, el demonio en aquellas ásperas montañas un error perniciosísimo, transformándose en Ángel de luz, esto es, disfrazó el vicio con capa de virtud, pues hizo creer so color de piedad a muchas mugeres moças que era posible que las almas de los que padecían en el Purgatorio hiziesen transmigración a los cuerpos de estas miserables a las quales publicavan que estaban espiritadas y dezían que las almas de tales personas avían tomado possession de sus cuerpos y que no se desalojarían de ellos hasta que los dixessen tanto número de Missas en diferentes Santuarios a los quales ellas avían de ir en Romería”³⁷².

Estos testimonios eran utilizados en los sermones como instrumentos para adoctrinar a los fieles:

“... en Villa Mea, le noticiaron diferentes personas que por el camino de las Santas Cruzes a deshoras de la noche andava una persona vestida de blanco, que con lamentables y tristes ecos repetía lo que las Ánimas, que padecen el Purgatorio, dizen a sus devotos con melancólicos clamores: *¿No ay quien se acuerde de mi? Tened piedad y compadeceos de mi, a lo menos que os preciáis de ser mis amigos, y con los lamentos que reiterava su congoja atemorizava de los que le oían la constancia*”³⁷³.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 273. Pueden verse a este respecto las representaciones del diablo que cita GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo...”, pp. 253-4 donde incluso aparece como “un jove molt ermós, “imagen esta más difundida que la clásica del macho cabrío” (*idem*).

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 273. Este hecho contrasta, evidentemente con el “macho cabrío” de los aquelares, una idea que no fue “... la más extendida entre quienes querían valerse de las fuerzas infernales directamente para uso personal. Sin embargo, una apariencia semejante, sí tenía utilidad a la hora de acusar a otros de brujería” (*ibidem*, p. 275). Este matiz es importante, porque refleja un uso autónomo, interesado de la cultura dominante, desvirtuándola y alterando su sentido.

No en vano, uno de los fenómenos que citábamos más arriba, el que un testigo viese demonios que acompañaban a determinada persona podía constituir una buena manera de estigmatizar al individuo.

³⁷¹ GARCÍA CÁRCEL, R.: “El modelo...”, p. 253.

³⁷² GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 281.

³⁷³ *Ibidem*, p. 348. Buena prueba de ello era lo que ocurría en las mismas misiones. Así en una “villa de Extremadura”, donde había dos monjes “que tenían sus divertimientos”, ocurrió que una de ellas murió quejándose de su juventud:

“Su compañera, aunque algún tiempo dejó algún divertimento que la hacía perder tiempo, volvió pronto a ser la de antes. La difunta entonces, se apareció a la prelada del convento, que es una gran sierva de Dios, y le dio un recaudo para que la tal se enmendara. No se atrevió a dar este recaudo porque no pensase que era invención suya. Pero de allí a algunos días, siendo mañana clara, yendo esta religiosa a tocar la campana quejándose de que, haciendo dormido no habían tenido caridad las religiosas para suplir su falta, vio estar una monja en el coro y que, delante de ella daba quejas. Al acabar de tocar la campana, vio que aquella monja venía hacia ella por el aire, sin poner los pies en el suelo y que traía el hábito más

Muchos tratadistas afirmaron que estas apariciones eran ilusiones provocadas por el Diablo. Tal fue el caso de Ciruelo quien, casi dos siglos antes de los testimonios que narramos, sostenía esta tesis. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas no consiguieron acabar con estas concepciones, es más, hemos de plantearnos hasta qué punto fueron asumidas y transformadas por ellas. Las noticias contenidas en los sermonarios sobre esta cuestión escondían, y en cierta medida, validaban una serie de ideas comunes en la época que sólo paulatinamente fueron abandonadas. Sin duda, los aparecidos estuvieron muy presentes en la mentalidad popular y para mantenerlos lejos de la comunidad de los vivos, se realizaban toda una serie de ceremonias y ritos en los que las cofradías desempeñaban una función importante.

Muchos sermonarios abundaron, en efecto, en los *exempla* relacionados con aquellos que habían muerto callando un pecado y que se aparecían después para revelar habían sido condenados por esta razón³⁷⁴:

“Estando yo para dezir missa, me dixeron que pusiesse algunas formas para las personas que querían comulgar. Púselas y, a su tiempo, bolvime a dar la comunión y una muger de las que estaban ya con el paño en las manos para recibirla, me dixo que la oyese una palabra que se avía acordado. Y le respondí que no era tiempo para ello, que comulgasse y que después se confessaría. Comulgó y, apenas se levantó de junto al altar, quando se cayó muerta delante del pueblo que la tuvo por dichosa... Enterráronla en una capilla de nuestro convento, y aquella propia noche, estando todos en silencio fuy yo a la misma capilla a llorar mis culpas, a rogar a Dios por la difunta y a tomar una disciplina en satisfacción de sus pecados y de los míos. Y queriéndola començar se me puso delante un gran rayo de luz salió una voz que me dixo: No te aflixas porque esta muger no quería confessar cosa de importancia, ni ruegues por ella a Dios. Porque has de saber que está condenada y su alma ardiendo en los eternos fuegos del infierno”³⁷⁵.

O como en el siguiente caso:

blanco de lo que comúnmente suelen y oyó que le dijo las mias formales palabras que la había mandado decir por medio de la prelada” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 169).

³⁷⁴ Estos aspectos han sido estudiados en la pastoral reformista. En este sentido cabe destacar la influencia de la obra de L. Lavater, que se puede extender a algunos tratadistas franceses como Noël Tallepié y Pierre Loyer. La interpretación de Lavater era que no se trataba de aparecidos sino de demonios o ángeles. De cualquier modo, y pese a alterar su sentido original, se puede decir que los tratadistas protestantes creían en la realidad de estos fenómenos:

“Although the latter declared these apparitions to be demons or malign angels, the ways in which ghosts were described on the pages of protestant tracts reveal the extent to which traditional forms and interpretations retained their hold. The matter was primarily a pastoral one. Protestants accepted that people continued to believe in ghosts, and they... were credulous participants in the spiritual battle which manifested itself in apparitions. To speak to the people about death and the dead Protestants conjoined traditional beliefs with their refined theological positions in a marriage which was not without its contradictions” (GORDON, Bruce: “Apparitions and pastoral care” en idem y MARSHALL, P. (eds): *The place of Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Cambridge University Press, 2000, p. 108).

³⁷⁵ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 247.

“En confirmación de esto refiere San Antonino de Florencia que predicando Bartoldo un día en Alemania, y afeando mucho un pecado, murió de dolor de los suyos una muger en el auditorio. Y por justos juicios de nuestro gran Dios, resucitó y dixo con gran sentimiento y lágrimas: Sabed almas, para que abráis los ojos y no viváis ciegas en culpas que en el mismo punto que mi alma fue presentada en el tribunal divino, fueron también presentadas setenta mil almas que acababan de salir del mundo, y que tantos millares de ellas solas tres fueron al Purgatorio y todas las demás baxaron condenadas al infierno”³⁷⁶.

En la mentalidad popular la aparición de una persona fallecida fue una manera de censurarla³⁷⁷. En este sentido, se puede decir que una muerte violenta, que podía ser una de las razones de que el fallecido se apareciese, fue transformada en una muerte en pecado.

5. Conservadurismo y control social. La familia.

Una de las funciones esenciales de la enseñanza misional era concienciar a los individuos respecto a sus obligaciones sociales. Las doctrinas y los sermones misionales son, a este respecto, un trasunto de los catecismos redactados por los contemporáneos donde: “L’istruzione cristiana si impone esplicitamente alle persone che esercitano qualsiasi professione, per eliminare i “vizi” e gli “abusi”, e ad essi sostituire le regole che formano veri e buoni cristiani i mezzadri e i mercante, i “negocianti”, i “traficanti”, i soldati, gli artigiani e gli uomini “meccanici”. Essa compare in libri di carattere generale che si rivolgono a chi si dedica a qualunque “negocio” ed “esercizio”; in opere tecniche e di devozione destinate a chi svolge un particolare mestiere; in guide pratiche a “contratti”, “negozzii” e “commerzii umani” valide anche per curati e confessori. La pratica cattolica oltre che nella casa di ogni fedele entra quindi nelle botteghe artigianali e nelle campagne; nelle piazze, nei mercati, nei campi militar”³⁷⁸.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 274.

³⁷⁷ GORDON, Bruce: “Apparitions and pastoral care”, p. 94. En este sentido son muy ilustrativas las ideas sobre los lugares y momentos en que los espíritus de los fallecidos se manifiestan (*ibidem*, p. 93). Sobre esta misma cuestión pero en el caso de España, y sobre el *bricolaje* desarrollado por los eclesiásticos puede consultarse VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, pp. 259 y ss.:

“La predicazione, infatti, costituisce una sorta di cerniera culturale tra la dottrina ufficiale della Chiesa post-tridentina e la tradizione orale dei ceti popolari. I missionari per illustrare il proprio messaggio si rifacevano spesso ai temi e ai racconti popolari, ma applicavano loro una morale che non era necessariamente quella della tradizione. In questo modo, si consentiva a un largo pubblico di ricevere conoscenze in materia religiosa, se pur ridotte a formule stereotipe” (NOVI CHAVARRIA, E.: “L’attività...”, p. 168).

Sobre esta falta de distanciamiento entre la vida y la muerte es interesante MILANESI, Claudio: “Tra la vita e la morte. Religione e cultura popolare e medicina nella seconda metà del 1700” en *Quaderni Storici* nº 50, 1982.

³⁷⁸ CASALI, E.: “Economica e creanza cristiana” en *Quaderni Storici*, 1979, nº 42, p. 575. Sobre el empleo de los sermonarios para el estudio de la difusión de un nuevo modelo de vida familiar y sexual se puede consultar el interesantísimo trabajo de NOVI CHAVARRIA, E.: “Ideologia e comportamenti

De este modo, las doctrinas y los mismos sermones se convertían en un catálogo de lo que debían hacer los individuos de acuerdo con las obligaciones de su estado³⁷⁹:

“iba sacando avisos y documentos morales y christianos para luz y enseñanza de todos los estados de personas para que cada uno cumpliesen con las obligaciones del oficio y empleo en que Dios le avía puesto, con tal temperamento y moderación que por la ganancia de los bienes temporales no perdiese los eternos”³⁸⁰.

Todos ellos, siguiendo un modelo ideológico que sostenía el orden social y el privilegio, estaban ordenados de un modo jerarquizado³⁸¹. En este sentido, podemos afirmar que los contenidos de las fuentes misionales coinciden con otros testimonios de la época, ya fuesen preparaciones para la muerte³⁸², ya catecismos³⁸³, etc. Por ello, más allá de las

familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli” en *Rivista Storia italiana*, nº 100, 1981.

³⁷⁹ De este modo, como establece el padre Calatayud, además de los conocimientos de la doctrina es necesario conocer las obligaciones de cada estado (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6007 pp. 18r-v).

³⁸⁰ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 190. De este modo, a cada grupo le correspondían unas desviaciones características. A los más jóvenes, por ejemplo, callar pecados por vergüenza (*ibidem*, p. 190). Por otro lado, Caravantes subraya que en ellos “... las pasiones y malas inclinaciones están en la mayor ferocidad, que es milagro librarse de tan fiero enemigo” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 413).

³⁸¹ Por un lado: “... el estado entendido en su función política, como expresión de una sociedad dividida en tres grupos (eclesiástico, noble y plebeyo)”. Por otro: “... una sociedad teocrática, la que construye la Iglesia romana al dividir el conjunto de fieles en dos estados: eclesiástico y secular. Aún más, la palabra estado aparecerá como sinónimo de función social dentro del marco de la sociedad patriarcal, y el estado para la mujer vendrá definido por su situación de dependencia de un hombre (doncella, casada, viuda)” (DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M^a José: “La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen”, p. 154).

³⁸² *Ibidem*, pp. 155 y ss..

³⁸³ BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: “Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús” en *Investigaciones histórica*, 1999, nº 19, especialmente pp. 64 y ss.

Así, a la hora de ilustrar los diferentes tipos de hurto, que conllevan pecado, no dudan los sermones en referirse a los “vicios” habituales de las diferentes profesiones. Así, refiriéndose a los “regalos”, sobornos:

“... pudiera preguntar algún juez, secretario o ministro público: ¿Padre, i es lícito recibir algún agasajo y agradecimiento por lo que estoi obligado a acer aunque lo esté de justicia?... ¿Si es lícito por qué huyes del bocablo proprio? ¿Por qué lo encubres con ese belo de agasajo? Digo pues, que si ese agasajo biene después de aber echo lo que debes de justicia, cuando ya el otro no te a menester i no abiendo precido (sic) algún pacto pacto que se dejaba entender bastantemente, puedes recibirle algún pacto que se dejaba entender bastantemente, puedes recibirle..”(CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, 6870, pp. 67v-68r). A continuación habla de algunos hurtos cometidos por funcionarios como recibir un salario mayor que el que tasan las “leyes” (*ibidem*, p. 68r).

Pero si se habla sobre hurtos no se puede dejar de hablar de los comerciantes que venden a un precio por encima del “moral” (*ibidem*, p. 68v), o por vender “... las cosas más caras sólo por benderlas fiadas” (*ibidem*, p. 69r). o los fraudes en los contratos públicos (*ibidem*, p. 70r), etc.

De este modo, las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud, un libro “de libros”, esto es, que al mismo tiempo que suma confesional, tratado devoto, constituye una fuente inagotable para los predicadores, es, a la vez, un catálogo en el que no se escapa ningún grupo profesional o social que demuestra el empeño de los jesuitas, y concretamente de los misioneros, por llegar a todos.

diferencia de contenido y de estilo que muchas veces dependían de los auditorios, Calatayud estableció que a todos, incluidos los sacerdotes se les había de predicar:

“(poniendo) ... delante sus graves obligaciones según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recibidos, de los decretos pontificios, constituciones synodales, edictos de los prelados... y con especialidad de las rúbricas del brebiario o misal...”³⁸⁴.

Por tanto, los hombres y mujeres de la época se encontraban insertos en una serie de condicionamientos que correspondían a diferentes estados que los calificaban social y personalmente: ya fuesen laicos o seculares, mujeres u hombres, adultos o adolescentes... Se puede decir que los sermonarios y las doctrinas de las misiones dedicaron un amplio espacio a la defensa de una sociedad paternalista, donde la función rectora correspondía al *pater familias*, término que servía para calificar a aquellos que ejercían funciones públicas, ligadas tanto al poder civil como religioso, que fueron concebidos como auténticos padres ya que debían velar, al igual que los padres carnales, por la seguridad material y, sobre todo, por la rectitud moral de fieles y súbditos.

De este modo, la sociedad se entendió desde un punto de vista jerárquico³⁸⁵. La mujer debía estar sometida al padre o al marido³⁸⁶, quien, a su vez, debía estarlo a la autoridad del director espiritual o al que ostentaba un poder público, etc. En efecto, la defensa de la familia “regulada” devino esencial, ya que se constituyó en el eje esencial del sostenimiento y la difusión del patrón de comportamiento y de los valores sociales. Así

³⁸⁴ CALATAYUD, P: *Sermones...*, ms. 6006, p. 82r. Y siguiendo esta tradición, el padre Diego José de Cádiz hacía algo similar, manifestando un claro populismo que le llevaba: “... a criticar los abusos y escándalos de las personas “de alcurnia” y a no tener reparos en cargar la consideración “en los abastos, pósitos, pesas y medidas, oficios de escribanos y estafadores”, compatible, desde luego, con el más absoluto respeto por la estructura social en la que se movía (Fr. Diego José de Cádiz), que consideraba inmutable” (LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M^a Victoria: “Predicación e inducción política en el S.XVIII: Fray Diego José de Cádiz”, p. 77).

Sobre las consecuencias de este espíritu militante, si bien es cierto que el ambiente político se aleja del que vivieron una parte importante de nuestros protagonistas puede verse GARCÍA PÉREZ, Guillermo: *La economía y los reaccionarios: La Inquisición y los economistas al surgir la España Contemporánea*. Ed. Cuadernos para el diálogo/Edicusa. Madrid, 1974. También es interesante el trabajo de TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: “El incidente del jesuita P. Calatayud en Bilbao (1766). “Materia arcana de Estado”” en *Boletín de la Real Sociedad de Amigos del País/ Donostia*, 1994, donde se comentan las reacciones provocadas por los comentarios del padre Calatayud respecto a la “manera de comerciar” de los bilbaínos incluidas en sus *Doctrinas prácticas* y que permiten entrever cuál era el tono de las doctrinas dedicadas a ciertos “estados” que se predicaban en las misiones.

³⁸⁵ Aunque también se subrayan como veremos, las “... obligaciones mutuas entre unos y otros” (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, pp. 143 y s. para una ilustración de estas que coinciden con las expuestas por los sermonarios y las doctrinas de los misioneros).

³⁸⁶ Desde el punto de vista económico esta situación era más que evidente. A este respecto se puede citar como ejemplo la correspondencia de las esposas con los maridos emigrados en TESTÓN NÚÑEZ, I., SÁNCHEZ RUBIO, R.: “Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas” en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997.

pues, el marido era la “cabeza” de la mujer³⁸⁷. Sin embargo, éste no debía imponer su dominio de un modo tiránico. En efecto, respecto al trato de las mujeres los misioneros afirmaban que debía comportarse:

“... amorosa y cuerdamente, como Cristo con su ygal. Esta doctrina es tomada del Espíritu Santo que dice maridos casados amad a vuestras mugeres como Cristo a su ygal... deve tratar a su muger con buenos modos tanto en las palabras³⁸⁸, como en las obras, en las palabras procurando no darla que sentir con dichos descompuestos, ni con motes, ni apodos, que la causen sentimiento y quando la muger falte en algo y sea menester corregirla, la corrección no ha de ser con gritos con injurias, maldiciones o palabras provocativas, sino que la ha de amonestar con suabidad y dulzura. Pues la experiencia enseña que más llagas cura el aceite y el bálsamo que no el fuego y aguafuerte”³⁸⁹.

Y esto debía hacerlo incluso en el caso de que su mujer se resistiese a sus dictados, ya que “... si se la lleva por bien y se la trata con discreción, y buenos modos, se hace al fin de ella lo que se quiera y sino de un golpe a lo menos poco a poco se va enmendando de sus defectos y se trueca de pies a caveza”³⁹⁰.

Por otro lado, el marido debía velar por unas buenas condiciones de vida de su mujer y sus hijos³⁹¹ ya que los que no obraban así, pecaban mortalmente. Sin embargo, se prevenía contra las esposas que se dedicaban a gastar en exceso y superfluamente:

³⁸⁷ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, 166v. O también, utilizando la misma terminología dice el padre Calatayud que: “la fee superior a la razón y esta calla quando aquella abla, esto es, no contradice, antes obedece y se sujeta a ella, a este modo la muger y el marido en virtud de la gracia que el sacramento comunica, no deben impugnarse, vivir uno contra otro, sino procurar la unión y conformidad” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 206r). De este modo, en caso de que los caracteres de ambos no fuesen muy acordes, debían moderar su “genio” (*ibidem*, p. 207r), aunque se deja bien claro que la mujer debía estar sometida a su marido: “.. la buena muger alegre a su marido... la gracia de la muger diligente alegre a su marido y su prudencia le engorda... la muger cuerda y callada no ay precio que iguale con ellos...” (*ibidem*, p. 207v). Por ello, la regla esencial es que “(viva)... la muger por su vida sujeta a su marido y obediente, y sobrellevar su genio...” (*ibidem*, . 208r).

López-Cordón habla de una sublimación de la relación matrimonial a la luz de las categorías teológicas que se empleaban para referirse a ella. Por ejemplo, LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: “Familia, sexo y género en la España Moderna” en *Studia Historica. Historia Moderna*. Vol 18, 1998, p. 112.

³⁸⁸ Los sermonarios se contagiaron de la terminología habitual en la época “cabeza de la mujer es el varón; cabeza del varón es Cristo”: “L’idée de l’Église “corps mystique” du Christ sert de modèle aux rrelations entre epoux. À la tête de la société familiale se trouve le mari qui a le rôle de chef, et qui doit diriger sa famille et la protéger. L’épouse doit lui être subordonnée, comme le corps obéit à la direction de la tête, comme l’Église obéit au Christ”(BARBAZZA, Catherine: *La société paysanne en Nouvelle Castille: familie et mariage et transmission des biens à Pozuelo de Aravaca (1580-1640)*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2000, p. 118).

³⁸⁹ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 167r.

³⁹⁰ *ibidem*, p. 167v. La tratadística del siglo XVIII insistió en que era pecado castigar en exceso a la mujer (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 139). Algunos como Machado afirmaron que: “el marido goza sobre la mujer de una potestad ordinaria como señor y cabeza... esta potestad no es como sobre esclava ni como a tal la puede tratar sino como a compañera y hermana de sus cuidados y vida...” (citado en *idem*).

³⁹¹ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 168r.

“... hay mugeres banas que quieren gastar en fruslerías, cintas, golosinas, modas más de lo que alcanzan los posibles del marido, quieren por antojo tener abundancia de vestidos y aun de mucho coste, quieren gastar neciamente en muebles, aderezos y comidas, refrescos y visitas, y otras cosas, en fin que no vastarían gran caudal si se las diera barro a mano”³⁹².

De este modo, no era nada infrecuente la imagen de una mujer irresponsable, entregada a las devociones excesivas, que se ausentaba de la residencia y que, definitiva, causaba la perdición de sus hijas³⁹³. En suma, se trata de la imagen habitual de la mujer en la tratadística de la época³⁹⁴.

Por supuesto, podemos decir que no todo fue armonía en el núcleo familiar. Una de las mejores fuentes para conocer esta circunstancia no son las obras de los moralistas y, por extensión, los sermonarios sino los protocolos, los procesos judiciales y otro tipo de testimonios³⁹⁵. A este respecto, la principal crítica que se puede hacer a trabajos como el de Mariló Vigil es que sobrevaloran el testimonio de las autoridades religiosas obviando, o no considerando en su justa medida, lo que entendían los contemporáneos por relaciones maritales y amorosas. De este modo, se puede decir que, a semejanza de lo que dicen los moralistas, el amor, tal y como hoy lo entendemos, estuvo prácticamente ausente en las relaciones hombre-mujer que venían determinadas no ya por las disposiciones eclesiásticas,

³⁹² *ibidem*, 169r. Sobre estas cuestiones para una panorámica general de la España del siglo XVIII, cfr. LOPE, Hans-Joachim: “¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española” en TIETZ, M.: *La secularización de la cultura española en el siglo de las Luces*. Wesbaden. Harrassowitz, 1992.

³⁹³ “... abandonando el cuidado de casa y fama y quando en algunos días aya mucho que hacer y no de lugar para tales devociones. Mas no siendo con exceso, lexos de ser perjudicial semejantes prácticas cristianas son mui provechosas para adelantar la casa, aun en lo temporal. No hay que temer que una muger que sea buena y temerosa de Dios falte a cuidar de su casa y familia” (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 170v-171r).

³⁹⁴ VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI-XVII*. Ed. Siglo XXI. México, 1986. El trabajo de Vigil me parece muy discutible en algunas de sus hipótesis fundamentales pero recoge la esencia de la tratadística de la época, aunque la concibe como único referente de la situación de la mujer, lo que la lleva, por ejemplo a sobrevalorar el valor de categorías como el “enclaustramiento”, definido con gran acierto por Morgado como:

“... el encerramiento como destino propio de una mujer limitada estrictamente a las tareas domésticas y a la procreación, no concibiendo los libros de doctrina más posiciones femeninas que aquellas que cercaban a las mujeres dentro del ámbito de lo familiar (doncella, casada, viuda y monja), resumiéndose los deberes de la esposa ideal en la subordinación al marido, la reclusión en el hogar, la fidelidad, el pudor en el vestir, la aplicación al trabajo y la educación moral y religiosa de los hijos” (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 134).

³⁹⁵ En efecto, los pleitos civiles son un buen reflejo de los conflictos familiares que escapan a la visión del historiador como revela el estudio de GANDÁSEGUI APARICIO, M.: “Una contienda judicial entre dos mujeres. Proceso y sentimientos (1773-1775) en *Cuadernos de Historia Moderna*, 1999. Este trabajo como otros, revela los conflictos que se producían sobre las dotes una vez fallecido el marido.

Los sermonarios, pese a reflejar desviaciones frecuentes en la época, no constituyen una fuente “sociológica”, sino que fueron un medio de imponer determinado ordenamiento social y, por extensión familiar. De este modo, debemos estudiarlos como un testimonio profundamente ideologizado.

sino por toda una trama de relaciones económicas y sociales que influían de modo decisivo en el matrimonio³⁹⁶.

Estos conflictos, de los que sólo dejan traslucir una parte los sermonarios, tuvieron que ver con dotes, la misma moral sexual, los abusos cometidos contra las solteras a las que se prometía el matrimonio, etc.³⁹⁷ Y el hecho es que, pese a que las mujeres estaban insertas en una sociedad patriarcal, no dejaron de resistirse, hasta cierto punto, ante lo que ellas consideraban abusos y violencias ya fuese por parte del marido, ya por parte de otros hombres.

Por otro lado, las disposiciones de los moralistas respecto a las mujeres estuvieron basadas en una supuesta inferioridad biológica y moral de la mujer que encontró su refrendo legal en la Baja Edad Media, circunstancia que conllevó una pérdida de protagonismo social de la mujer que no renunció a buscar, dentro del sistema, medios para destacarse socialmente. Los moralistas insistieron en la necesidad de que las jóvenes estuviesen “enclaustradas”, que fue una institución esencial en la defensa del honor familiar que, al parecer, se convirtió en un asunto acuciante para los hombres de la época:

“Pecan aquellos padres y madres que a sus hijas las crían tan libres y desenvueltas en el gesto e inmodestia y semblante de los ojos, en salir de casa ya de día, ya de noche, en conversaciones, puertas, balcones, ya con capa de tomar el sol, el fresco o de trabajar, que en todo ello manifiestan que son lascivas en andar, mirar, fruncir el ocico y otras cosas que ellas saven, con que manifiestan el fuego que hay dentro, siendo certísimo que todas tiene quando menos muchos pensamientos y tocamientos consigo mismas. Pues, ¿qué diré de aquellas madres que, llevando a sus hijas a visitas, hacen la vista gorda”³⁹⁸.

Sin embargo, el concepto de enclaustramiento sólo es aplicable a las élites. En efecto, los testimonios de la época sobre mujeres solteras que trabajaban como jornaleras

³⁹⁶ En todo caso se puede hablar, como hace Ortega de: “... (una) buena sintonía familiar, e incluso cariño o respeto entre los cónyuges, a pesar de que no eran los lazos amorosos los que se privilegiaban a la hora de matrimoniar” (ORTEGA SÁNCHEZ, M.: “Protestas de las mujeres castellanas contra el orden patriarcal privado durante el siglo XVII” en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997, p. 60. Por supuesto, los predicadores censuraban el enamoramiento: “El matrimonio no se ha de buscar por los ojos ni por el apetito animal, ni porque ella o él sea de buen talle o semblante, porque esto es gobernarse como cavallos” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 205r). Por lo tanto el matrimonio era entendido como una buena armonía o sintonía, debiendo tener en cuenta el carácter de ambos cónyuges, “... los fondos de virtud, juicio y aplicación de una y otra parte para ganar de comer o el trabajo y ocupación propia de su oficio y estado” (*idem*). Insistiendo en la necesidad de que el padre de familia tuviese un “empleo u oficio útil” para mantener a la prole y a su mujer (*ibidem*, p. 205v).

³⁹⁷ ORTEGA SÁNCHEZ, M.: “Protestas de las mujeres castellanas contra el orden patriarcal privado durante el siglo XVII” y también de la misma “Estrategias de defensa de las mujeres de la sociedad popular española del siglo XVIII” en *Arenal*, 5(2), 1998. Desde otra perspectiva, se puede ver un interesante análisis sobre los conflictos en el seno de la familia en CASEY, J.: “La conflictividad en el seno de la familia” en *Estudis*, 22, 1996. También LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: “Familia, sexo y género en la España Moderna”, pp. 125 y ss. PASCUA SÁNCHEZ, María José: “Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del Setecientos” en *Chronica nova*, 27, 2000.

³⁹⁸ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 183v.

son muy abundantes³⁹⁹. Por otro lado, al menos en lo que se refiere a la Europa Moderna, las viudas tuvieron un importante protagonismo en el desarrollo de las actividades económicas debido, por ejemplo, al hecho de que se convertían en herederas de los negocios familiares, etc.⁴⁰⁰ Por supuesto, también existían ciertas ocasiones en las que los jóvenes podían encontrarse con cierta libertad aunque en el caso de las mujeres, el control fue muchísimo más exhaustivo que entre los varones⁴⁰¹.

Debemos recordar, por otro lado, que los misioneros se preocuparon por las relaciones extramatrimoniales, es decir, aquellas que escapaban al control del matrimonio católico que las autoridades eclesiásticas se empeñaron en imponer, con éxito desigual, tras el Concilio de Trento. Su pretensión fundamental fue la de solemnizar este sacramento que debía ser público y anunciado con tiempo suficiente, aplicando las debidas amonestaciones, etc.⁴⁰²

En este sentido podemos plantear, de nuevo, cuál fue el calado real de la predicación en la mentalidad de los hombres y mujeres de la época. Para empezar, podemos decir que la imagen que transmiten los sermonarios es sesgada y que son irreconocibles todas las prácticas populares ligadas al matrimonio. Es cierto que pese a la en el amancebamiento no reflejan algunos de los problemas más graves del momento como las nupcias al margen de las instituciones eclesiásticas, cuyo interés económico ha sido subrayado por diferentes

³⁹⁹ Así, en 1785 el alcalde de Tomelloso solicitó la aprobación de un auto donde se prohibía que toda mujer a partir de los ocho años trabajase "... a destajo o segase"(DÍAZ-PINTADO, J.: *Conflicto social, marginación y mentalidades en la Mancha (siglo XVIII)*. Ed. Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, 1987, p. 188). Este personaje parecía muy sensibilizado con esta cuestión por motivos morales: "... de día y noche andan en los campos deshonestas en su vestimenta por conservar la poca ropa mezcladas con otros segadores extraños en los tajos aprehendiendo dichos sumamente deshonestos y provocativos los que con frecuencia usan los segadores, propasándose a acciones atrevidas y torpes y lo que es más lastimoso, durmiendo junto en las hazas" (citado en *ibidem*, p. 189).

Sobre estas cuestiones cfr. también el artículo de WIESNER, Merry E.: "¿Buhoneras insignificantes o mercaderes esenciales? Las mujeres, el comercio y los servicios en Nuremberg durante la Edad Moderna" AMELANG, James S. y NASH, M. (eds): *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990.

⁴⁰⁰ Para un estado general de la cuestión HUFTON, Olwen: "Donne, lavoro e famiglia" en ZEMON DAVIS, N. y FARGE, A.: *Storia delle donne*. Ed. Laterza, Roma, 2000.

⁴⁰¹ Sobre esta cuestión son muy interesantes los trabajos de Muchembled. En el caso español encontramos una evidente carencia de trabajos sobre estas cuestiones.

⁴⁰² WIESNER-HANKS, Merry E.: *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2001, p. 112. De ahí la importancia de la sagrada familia y de los nuevos contenidos de la devoción mariana que reflejan claramente la importancia del matrimonio.

Estas cuestiones han sido bien analizadas en diferentes regiones españolas: DUBERT, I.: "Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen" en *Studia Historica. Historia Moderna*, IX, 1991. Para la diócesis de Gerona, PELEGRÍ, D.: "Mentalitat i valor moral en el segle XVIII: la normativa de l'esglèsia en la Diòcesi de Lleida" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67/2, 1994, especialmente pp. 143-150.

Sin duda, debemos insistir en la concurrencia de los ritos populares y los eclesiásticos que, en ocasiones, como en este caso se llegaban a enfrentar. Sobre esta cuestión es muy interesante: DESPLAT, C.: *La vie, l'amour, la mort. Rites et coutumes, XVIIe-XVIIIe siècles*.

autores⁴⁰³. Por otro lado, muchos coetáneos consideraron que las relaciones sexuales fuera del matrimonio no eran pecaminosas. Otra cuestión es que los jóvenes pudiesen practicarlas con libertad lo que, obviamente, raramente se produjo, ya que la práctica sexual estuvo sujeta a un estrecho control por parte de las familias. Por supuesto, también cabe reconocer la importancia de la prostitución como válvula de escape en una sociedad donde las nupcias solían contraerse tardíamente en el caso de los varones.

Condenadas al enclaustramiento, que si bien fue una afirmación más retórica que real, no deja de reflejar las bases desde las que el orden vigente en el momento, la mujer fue considerada un peligro potencial tanto desde el punto de vista social como moral que la condenó, por regla general, especialmente en el caso de las casadas⁴⁰⁴, a una vida social escasa (de misa a casa). Algunas mujeres mostraron su insatisfacción respecto a esta situación que los mismos misioneros reflejan⁴⁰⁵.

Algunas de ellas eran beatas, que sobrevivieron a la represión inquisitorial, si bien fueron debidamente puestas en cintura, estuvieron ligadas a los movimientos espirituales más avanzados Quinientos⁴⁰⁶. Una de las razones más importantes de la pervivencia de este *modelo* de vida fue que muchas mujeres pretendieron superar su condición de marginadas desde el punto de vista social y religioso. Este hecho implicó, en algunos casos, una ruptura de las normas establecidas por los moralistas y que, en cierto modo, manifestaba la misma

⁴⁰³ Un interesante análisis sobre “trato ilícito”, las relaciones sexuales con una mujer casada, en ALEMANY GARCÍA, S. y SASTRE REUS, M^a José: “Un assumpte de moralitat: el cas de Rosa Vives” en *Aguaites*, nº 1, primavera de 1988.

⁴⁰⁴ Véase cómo Calatayud aludía con frecuencia a los “chichisveos” (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 214v). Subrayaba que las mujeres caían fácilmente en las tentaciones carnales. En Madrid atacó duramente esta “moda” que “se había introducido recientemente... por la cual se autorizaban entre personas de diferente sexo la demasiada familiaridad y trato poco conforme con la gravedad de nuestra nación”(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 340). Evidentemente, estas últimas palabras son de Rodeles, que identificaba la moralidad con un rasgo genético o nacional si se quiere.

Sobre la cuestión del peligro social que suponían las mujeres y, en sentido estricto, algunas de ellas se pueden consultar los trabajos de M. H. Sánchez Ortega, entre otros: “La mujer como fuente de mal; el maleficio” en *Manuscrits*, nº 9, enero de 1991. Respecto a las descompensaciones fisiológicas de la mujer que favorecían las desviaciones morales pueden consultarse entre otros CARRÉ, A.: “El cuerpo de las mujeres: medicinas y literatura en la Baja Edad Media” en *Arenal*, enero-junio de 1996 y, sobre todo, la imprescindible y ejemplar monografía de MORENO MENGÍBAR, A. y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Ed. Akal. Madrid, 1997, que constituye una excelente síntesis sobre esta cuestión así como sobre los cambios sociales y jurídicos producidos en la España de la Edad Moderna a partir de un sólido aparato teórico.

⁴⁰⁵ “Como una respuesta al problema de la igualdad femenina la vocación de monja fue semejante al lesbianismo, que algunos miembros de los movimientos contemporáneos de mujeres eligieron. Al separarse a sí mismas del rol tradicional de las mujeres, y al abjurar de toda relación con hombres, las vírgenes consagradas establecen una cierta libertad y autonomía que les permitió llevar vidas de mayor distinción que las de sus hermanas casadas” (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*. Ed. Akal. Madrid, 1990, p. 118). Una libertad que se intentó reducir a través del control del confesor.

⁴⁰⁶ Halliczer confiesa su situación era muy vulnerable (HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, p. 152). Se les exigía plegarse a un confesor ya que en otro caso su desobediencia podía interpretarse como una influencia diabólica(*idem*, citando el tratado de Pérez de Valdivia).

actitud de los conquistadores, segundones o hidalgos empobrecidos, que buscaron la promoción social, creando una nueva *personalidad* en una sociedad pretendidamente inmóvil⁴⁰⁷. Sin duda, el siglo XVI, fue un momento que abrió las puertas a ciertas aventuras espirituales y la posibilidad de promoción individual en una sociedad “corporativa”, donde los límites sociales en los que se movía el individuo (rango, condición social) parecían ser una estructura rígida, inamovible⁴⁰⁸. El número de beaterios que surgieron en estos momentos fue enorme⁴⁰⁹.

Esta valoración del individuo fue contrarrestada por la acción de las instituciones católicas. Para empezar, podemos apuntar que los eclesiásticos insistieron en censurar ciertos aspectos de la santidad femenina como los padecimientos físicos. Por otro lado, se impuso una vía uniforme de acceso a la santidad ligada a la vida en la comunidad, que suponía un apartamiento de la sociedad, del carisma, y un obstáculo evidente para mujeres de condición humilde que no podían pagar la dote para ingresar en un convento⁴¹⁰. De este

⁴⁰⁷ “La ilimitada afirmación personal, la ilusión de poder, la desconfianza, la intriga y el temor al fracaso y a la vergüenza convierten en asesinos de compañeros a Sebastián de Ocampo, Martínez de Irala, Chaves, Ayala, Lope de Aguirre, Juan de Salazar, etc.” (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*, p. 31).

Sobre esta misma cuestión son interesantes algunas afirmaciones que ponen en duda la posible inmovilidad de la sociedad de la España de estos siglos, en los que, pretendidamente, la promoción individual era imposible: “Una sociedad fluida, con nuevas y rígidas estructuras políticas pero con instituciones sociales tradicionales inestables, tambaleantes, propicia el realce y encumbramiento del individuo emprendedor. A menor prestigio institucional mayor preponderancia del individuo” (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*, p. 37).

La inquietud religiosa del Quinientos fue, sin duda, la mejor manifestación de este fenómeno: “Peregrinos, visionarios, extáticos, profetas apocalípticos, beatas y más tarde alumbrados y erasmistas se unen al movimiento espiritual que hacia 1500 era realmente intenso y que culmina en la época áurea de los grandes místicos hacia la segunda mitad del siglo. Esta sensación elemental, esta extraordinaria sensibilidad religiosa, esa afirmación personal, divinización del individuo... hacen también y no en menor grado que la superestructuración fernandina, a España, la España que fabrican los místicos, los religiosos, los reformadores, los misioneros, teólogos, conquistadores y... los pícaros también, ya que todos ellos exhiben un cierto pattern o eje común de significado” (*ibidem*, p. 33).

⁴⁰⁸ “Una etapa de crisis... ofrece oportunidades todavía no reguladas invita a la espontaneidad, a la agilidad mental, a la improvisación; la ausencia de estructuración situacional fuerza a la acción sin paradigma, a respuestas primarias sin precedentes a invocar. Es precisamente en este espacio difuso, en este contexto social impersonal de cambiantes relaciones individuales, en el que comienzan a formularse, y, paulatinamente, desarrollarse, la acción competitiva, el logro personal y el proceso de individualización, es decir, la idea de la unicidad del individuo” (*ibidem*, p. 37).

⁴⁰⁹ “Beatas y beaterios hay en Sevilla, Granada, Jaén, en Jódar y en Úbeda. Baeza con algo más de 20000 habitantes anida cerca de 2000 beatas, algo así como el 30% de las hembras en edad de poder ser y comportarse como tales” (*ibidem*, p. 41). Pero hay más, otras zonas de España, fundamentalmente Castilla vieron surgir en el seno de sus pequeñas ciudades de provincias y de núcleos más pequeños este fenómeno: “Toledo llegó a contar con ocho beaterios. Madrid con varios. Beatas famosas andan por las calles de Guadalajara, Cuenca y Almagro; pero posiblemente los núcleos mejor conocidos de estas siervas de Dios son, entre otros, los de Badajoz, Zagra, Talavera, Fregenal, Fuente del Maestre, Llerena y Fuente de Cantos. Nos ha llegado noticia concreta de la existencia de 5 en Plasencia, de 11 en Ávila y de una docena en Trujillo. Beaterios hubo también en comunidades menores como por ejemplo, en El Toboso, Camarena, Uclés, La Solana, Villamayor de Santiago, Griñón, Villaescusa de Haro, Daimiel, Villanueva de los Infantes, etc.” (*idem*).

⁴¹⁰ En efecto, cuatro de las cinco mujeres canonizadas durante la el período 1540-1700 fueron monjas.

modo, se reducían los poderes carismáticos de algunas formas de santidad pretéritas que, sin embargo, siguieron presentes en esta época.

Otro aspecto esencial fue, sin duda, la reacción eclesiástica fueron las prevenciones respecto al misticismo. A este respecto, resultan especialmente interesantes obras como *Aviso a la gente recogida*, de Pérez de Valdivia que si bien admiraba el fervor religioso de algunas mujeres, dudaba de "... cualquier manifestación espiritual, como visiones y éxtasis, por las que algunas expresaban su cercanía con Dios"⁴¹¹. Sin duda, la experiencia mística estaba íntimamente ligada a las mujeres y era evidente en las mujeres beatificadas de la Contrarreforma. Pero, a diferencia de otros episodios anteriores, estas mujeres vivieron sus experiencias bajo un estrecho control de sus directores espirituales, no menos fascinados que en casos pretéritos por las visiones de sus discípulas⁴¹². Unas experiencias que siguieron siendo sospechosas ya que podían suponer una vía de escape a cualquier tipo de imposición⁴¹³.

Finalmente, hemos de destacar que el enclaustramiento y el apartamiento del ejercicio activo de la vocación religiosa supusieron una importante fuente de frustración para unas mujeres que deseaban testimoniar su fe, sacrificarse en un período en el que la conquista católica estaba a la orden del día⁴¹⁴.

Esta desconfianza hacia las beatas está presente en las fuentes misionales. En muchas ocasiones, siguiendo las ideas típicas de la época, se las presentaba como mujeres

⁴¹¹ HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, p. 152. Valdivia, considera que las mujeres no pueden participar de los frutos de la mística, como si estuviesen incapacitadas para ello; tales visiones le llevan a considerarlas "secretamente presuntuosas" y con "mucha libertad y poca modestia" (citado en *idem*). De este modo, postula un absoluto sometimiento al confesor: "no seguir sus órdenes no es mas que la tentación del demonio" (*idem*).

Se puede afirmar que, en cierta medida: "siamo di fronte a due tipi di santità: una santità femminile e una santità maschile. La prima è portata al profetismo, alla divinazione, al contatto con l'aldilà e con il purgatorio, alla vita mistica, alla ricerca dell'unione con Dio; la seconda, invece è più pratica, volta alla soddisfazione delle aspettative quotidiane della gente, che richiede ai suoi santi protezione e guarigione. Quest'ultima concezione, al più diffusa in quanto statisticamente la più frequente in Italia meridionale, è fondamentale nella misura in cui la potenza taumaturgica del santo è in funzione della sua potenza fecondante..." (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 295).

⁴¹² PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, p. 141. Se trataba de "... experiences occurred in the setting of the convent, usually in the chapel, often during masses, where the ecstasies were witnessed, at first by members of the religious community and later, as the reputation of the nun spread, to the external world" (*idem*). Un buen ejemplo de una joven de "... rara virtud y muy lata contemplación" en (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 340-1). En este sentido es muy interesante el trabajo de AMELANG, James S.: "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna" en *idem* y NASH, M (eds): *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990. También BILINKOFF, J.: "Confessors, Penitents and the construction of identities in Early Modern Avila" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds): *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993.

⁴¹³ PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, pp. 142 y s.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

caídas en lazos diabólicos una de cuyas pruebas era que resistían a la autoridad del misionero:

“Una beata... que llevada de algún mal espíritu interior se levantaba sin esperar a que yo acabase con el penitente (que confesaba)... La yo estaba con alguna sospecha de su mal espíritu... Llegó la tercera vez, di lugar para que entrase a confesarse, comulgaba diariamente, no arrostraba con el rosario de Nuestra Señora. Sentía mal de los directores, vivía deliberada en feísimas acciones con un sacerdote y el demonio que la tenía illusa y presa, la avía quitado el deleite sensual que se suele percibir en los feos tocamientos como si fuera cuerpo de mármol, con que se persuadía que ella no apetecía deleites, sino sólo resignarse en Dios”⁴¹⁵.

Esta mujer respondió despectivamente a los consejos del P. Calatayud, dejando traslucir un cierto odio hacia el espíritu “legalista” que contenían las palabras del jesuita. La información que contiene la cita, por otro lado, nos permite percibir que este tipo de experiencias podía reflejar claramente la desobediencia a las directrices de los directores espirituales, así como una gran libertad e independencia de opinión respecto a sus prescripciones⁴¹⁶. Por supuesto, existieron otras experiencias menos peligrosas, apegadas a la ortodoxia y que tuvieron como protagonistas a hombres y mujeres que hicieron gala de un espíritu devoto y que tuvieron como objeto la pasión de Cristo⁴¹⁷.

Las mujeres parecieron destacarse especialmente en las devociones por una cuestión de carácter:

“El espíritu o genio mugeril, quando estas tratan de virtud es mui propenso a sobresalir, singularizarse y distinguirse entre otras en la conducta de vida: y de aí nace más arresto en ellas a virtudes campanudas. Esto es, que para con el vulgo suenan a santidad, como son: número de cilicios o disciplinas, tantas horas de oración, comulgar cada día. De aí el desvalixar el baúl de sus exercicios, passándolos sin necesidad por el registro o aduana de un confessor peregrino, desconocido misionero o docto operario que llega a un pueblo y ora sea porque

⁴¹⁵ CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25v. O también el caso de una “... beata que gobernó un clérigo. Ella con otro de Bayona se fueron a Andalucía, después valiéndose en Madrid de empeños y de la Señora Marquesa de Parga, venía esta con otras tres con la voz y fama de que avían de fundar convento de carmelitas descalzas y hacía officio de Priora” (*ibidem*, p. 34v). Al parecer el padre Calatayud las criticó porque un capuchino “... del Carmen de Palencia me amenazó...” por esta misma razón” (*idem*). Cosa que deja bien a las claras que la opinión sobre estas manifestaciones distaba mucho de ser uniforme y, evidentemente, estaba alimentada y promovida por los propios confesores.

⁴¹⁶ “Díjela que estaba engañada y perdida, y que todo era obra del demonio. Que dejasse la comunión quotidiana, y la oración. Que rezasse vocalmente el Rosario y leiesse un libro espiritual y que lo que encargaba lo cumpliesse a la letra. Y me respondió con un retintín despectivo y diabólico: ¿A la letra? ¿A la letra?. Díjela sí, a la letra y oiendo esto, sin esperar más se levantó y no tornó xamás(sic) a mis pies” (*ibidem*, p. 25v).

⁴¹⁷ “Hallá un buen hombre de heroicas virtudes, alta oración en los misterios del Señor, especialmente de su Passión y asistido con muchas visiones simbólicas. Este era estanquero, muy limosnero y charitativo. Y sus casas era hospicio de religiosos. Dios le dejó por puertas, porque saliendo fuera encargó a un vecino cuidasse de un saco de tabaco que tenía. Los visitadores del tabaco, o persuadidos o prestando (sic) que era mal avido o cubiertos (sic) con que lo avían hallado fuera de el estanco, le remataron los bienes... De este medio se valió el señor para sacarle de officio tan peligroso y por la pobreza y abandono hacerlo suio, comiendo de la charidad que los fieles le daban” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25v-26r).

leen en libros místicos puntos tocantes a visiones, favores, revelaciones o modos extraordinarios de oración de unión con Dios, de quietud o contemplación, ora porque unas a otras tal vez siguiendo el genio mugeril se confían el modo de oración y régimen con que las dirigen. Es de tener y de hecho se descubre en varias, cierta propensión y tirante de su genio. Y a veces mal inspirado del mal espíritu a imitar a otras y practicar su modo de orar y arán sus ejercicios de vigiliyas y horas de oración extraordinarias o penitencias que alguna con especial impulso del señor y aprobación de su director practica, subiendo a donde no las llaman”⁴¹⁸.

De este modo, el Padre Calatayud manifestaba una enorme desconfianza hacia este tipo de manifestaciones llegando a la conclusión de que eran ilusiones o fingimientos⁴¹⁹.

Del mismo modo que las mujeres, los hijos debían subordinarse al criterio paterno⁴²⁰. A pesar de ello, la misma madre gozaba de un papel importante en la educación de las hijas⁴²¹:

“... sustentar a los hijos y esta empieza desde que están en el vientre de la madre y no se acaba hasta tenerlos colocados en esta (vida), que para si solos puedan mantenerse. De que se infiere que pecan contra esta obligación las madres que por hacer estando embarazadas, alguna acción violenta: cargar algún peso inconsideradamente, andar o muy apretadas o demasiado sueltas; o por bailar con causa del aborto y lo mismo los maridos que por dar alguna pesadumbre, golpe maltrato a sus mugeres o abusar del matrimonio causan el mismo daño”⁴²²: pecan

⁴¹⁸ CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*. Sin fecha, pp. 78-79.

⁴¹⁹ Sobre las que practican devociones (especialmente la comunión diaria) dice que:

“... de este número ... unas regidas de mal espíritu comulgan picadas de algún vicio, error contra la Fe vg.: molinismo, etc. otras son ilusas y poseídas de una tenacidad e indocilidad de juicio que el demonio las inspira y sugiere para llevar adelante su arresto...”

Otras son embusteras, hipócritas, petardistas y practice holgazanas o enemigas del trabajo que, por captar la estimación, comulgan diariamente, gastando dos o tres horas en la iglesia. Otras son almas bobas, estériles de sentimientos, mudas, necias o cazurras a las cuales dadas a quatro penitencias corporales, ayunos y varios ratos gastados en los Templos, meten tal vez algunos directores en trotes de alta perfección e introducen sin ser llamadas para ello a ser privadas del Rey de la Magestad” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 300).

⁴²⁰ Según la tratadística de la época, y lo comprobaremos más tarde cuando tratemos la enseñanza en el seno de la familia: “(el)... terme de *casa* pour désigner la communauté familiale constituée du couple, de ses enfants et des domestiques” (BARBAZZA, Catherine: *La société paysanne en Nouvelle Castille*, p. 119). Obviamente cuando la familia tiene el estatus suficiente para mantener criados.

⁴²¹ LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: “Familia, sexo y género en la España Moderna”, p. 117. Sin embargo existía una clara diferencia entre las funciones de ambos, si al varón se le encargaba la “socialización” del niño, en cambio a la mujer le competía todo lo que tenía que ver con su crianza (*idem*). Se criticaba muy frecuentemente a aquellas que “... envían(a sus hijas) provocativamente compuestas y adornadas a los bailes y conversaciones de jóvenes mozos. Otras veces permiten las visitas y galanteos, dejándolas ablar a solas, todo a fin de que hallen casamiento, aunque se a costa de tocamientos, retozos o quedar enredadas. Y se excusan con decir que yo no sospechava tal cosa: ¿debías sospecharlo?” (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 183v).

“... quiera Dios que la doctrina y exemplo que dais en casa no sea el contrario. ¿Pero qué doctrina ha de aprehender la hija si la misma madre es la que más la habla de las galas, vanidades y cosas nuevas y nunca de cosas devotas, la que lleva a las visitas, a fiestas y partes públicas quizá con el fin de que la vean y parezca bien a todos, si no enseña otra cosa que componerse la cara, el cavello, los lazos y lo demás a la moda...” (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, p. 136v).

⁴²² Sobre esta cuestión también CALATAYUD, P.: *Sermones...*, p. 216r:

hasimismo las madres que después de nacida la criatura, por acostarla consigo descuidadamente se ponen a peligro de ahogaras. Las que sin gravísima y urgentísima necesidad las exponen a las puertas de las yglesias de los conventos o las hechan en los hospitales o inclusas. Pecan asimismo aquellas madres descuidadísimas que dexan los niños donde puedan quemarse... o algún animal dañarlos. Pecan también los padres que o ciegos de la codicia por muy gastadores o por olgazes dexan la hacienda en poder de criados. O por entregarse ellos al juego, a la casa o pasear la capa por el pueblo, no suministran lo necesario a comida y vestidos a su muger e hijos según su estado⁴²³. Lo mismo digo de las mugeres que por mantener la visita, el refresco, el vestido de moda. no queriendo ser menos que las otras abarrancan la casa, la traen empeñada, los hijos tal vez sin camisa y los maridos llenos de trampas y aburridos, pues si no les dan gusto, salga de donde saliere, hay zeño, riñas y lo demás que Dios save y el demonio quiere. *También pertenece al sustento lo que se gasta en que estudien, aprendan oficio o sigan otra carrera, según su inclinación.* Y hasí pecan los padres que faltan a esto, o niegan el dote a las hijas, porque no se cesaron a su gusto o no tomaron el estado que ellos querían.

La segunda obligación de los padres es educar a sus hijos en esta obligación es en la que más pecados de omisión cometen los padres, porque pide más cuydado y solicitud que las otras. Y así es por la que más Padres se condenan. Veréis ser esto verdad si cortejáislo que se hace con lo que se deve hacer. Pues lo 1º deven los padres enseñar a sus hijos, luego que llegan al uso de la razón, la doctrina cristiana, no sólo de memoria, sino de modo que la entiendan según su capacidad. Son muchos los que les enseñan las verdades de fee que sólo cuestan trabajo al entendimiento aprenderlas. Pero pocos los que los enseñan en que consiste la vida del verdadero cristiano, las obligaciones que contrageron en el bautismo, la profesión y votos que en él hicieron, renunciando del demonio y sus obras, del mundo, sus pompas. Son pocos los que se enseñan el fin para que fueron criados y los medios que Dios nos dejó ordenados para conseguirlo.

Los que les instruyen en el ejercicio de las tres virtudes teologales, Fee, esperanza y caridad. Los que les pintan la fealdad y orror de un pecado mortal, diciéndoles a su modo los tormentos con que en el ynfierno se castiga uno solo. Las delicias, honras y riquezas que tienen Dios en su gloria, para los que no pecan y guardan sus mandamientos. Todas estas cosas dichas con frecuencia a los niños, se les imprimen en el corazón como en blanda cera y cogen un horror indecible al pecado mortal⁴²⁴.

“... el amor de este (el marido) para con ella (la esposa) ha de ser con moderación y persuadiéndose que no es esclava ni criada, sino compañera y esposa”. Por supuesto, también se insistía en la moderación del trato sexual del consorte (*ibidem*, p. 217v)

⁴²³ “Pecan lo primero, muchos padres que con el pretexto de nobles y caballeros no se quieren ingeniar para mantener la familia y los hijos, gastando lo más del día en la plaza, juego, caza o corrillos. Y como el mayorazgo, renta o hacienda no llega, lo gravan con deudas, etc... Pecan los que pudiendo adelantar su hacienda, no lo hacen por ocio, pereza, vanidad, olgazanería en el comercio, trato y hacienda. Pecan los oficiales, talladores, jornaleros, pescadores, fundidores y otros menestrales quando por darse a la ociosidad, al vicio, tabaco... o juego les falta para vestir y mantener a hijos y muger, de donde nacen en las mugeres e hijos, plegarias, maldiciones y, a veces, urtos. Peca contra esto mucha gente noble, cabezas, jueces, oficinistas y gente de pluma que mantienen visitas, gastos, fasto y galas a costa de fraudes y trampas. Todo por no decaer de su estado como dicen. Pecan mucho casadas en acostumbrarse a visitas y refrescos y modas, por no parecer menos que las otras, quando por esto disipan la hacienda...” (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 182r-v).

⁴²⁴ *Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 82v-83r. En el mismo sentido el análisis de MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 137. El mismo mensaje en

Para ello era necesario corregir y castigar siempre con la debida medida, ni con excesiva crueldad ni con falta de rigor, por ello previene contra “... los que castigan con demasiado rigor y crueldad y más con afecto de ira o venganza porque el hijo no hace su gusto, que con espíritu de corrección y caridad”⁴²⁵. De la dejadez en el cumplimiento estas obligaciones derivaban grandes males, no sólo personales sino también sociales⁴²⁶

Los sermonarios pusieron un gran interés en la “elección de estado”, un tema que implicó una reflexión sobre el hecho de que no siempre los matrimonios requeridos por la familia estaban dirigidos por unas intenciones loables. Pero más que ante una afirmación de la libertad del individuo estamos ante una exigencia de que los padres estuviesen suficientemente formados. En efecto los misioneros subrayaron que no debían ambicionar una promoción social, por ejemplo, incitando a sus hijos a una carrera eclesiástica para la que carecían de vocación y condiciones necesarias:

“... los padres i parientes... están en conciencia gravemente obligados a proceder desinteresadamente mirando por el bien y paz del matrimonio y atendiendo principalmente al genio, virtud, aplicación de uno y otro, antes que a las conveniencias temporales u al enlace de las familias (sic). En lo qual suelen delinquir más enormemente algunos grandes y próceres, que teniendo niños y niñas que no han llegado todavía al uso de la razón ya tienen premeditado el enlace y casamiento de uno y otro porque no miran más que a la permanencia o adelantamiento de su familias y a mantener el nombre de su casa”⁴²⁷.

CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 418 y s.: “Reparad mucho en esto, casados que tenéis hijos. Mirad que dize San Juan Chrisóstomo que ninguna mayor riqueza les podéis dexar que la buena educación y criança. Y que si se la dais, mediante ella os salvaréis” (*ibidem*, p. 422).

⁴²⁵ p. 84r. Sobre este derecho cfr. MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 136.

⁴²⁶ “pues de aquí dize el santo nacen todos los males: *hinc enim ut ita dicam omnia mala nascita*. Porque si la crianza y los padres fueran buenos, de ellos saldrían hijos virtuosos y serían buenos ministros y gobernadores, buenos predicadores, buenos confesores y prelados” (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, p. 132r). Y ello porque: “Miran los niños a sus padres como a unos oráculos o dioses visibles y aun más que Dioses, pues para ellos no ay más verdad, ni más leí que la voz de su padre o maestro, y sólo el oír lo que hace su padre les hace a ellos más fuerza que toda la razón y autoridad del mundo” (*ibidem*, pp. 131r-v).

Por tanto, la enseñanza ajustada en estos momentos era esencial porque la edad no corregía, sino que asentaba aun más los vicios: “... te dize Dios, aora es quando se le an de quitar los siniestros, los temas, las mañas, ... ¿hasta ahora se a esperado que los potros se hagan cavallos para domarlos? ¿Quién para escardar los trigos a que estén secos y espigados?...” (*ibidem*, pp. 133v-134r).

Los padres no deben solamente ilustrar a sus hijos con las palabras, sino con el ejemplo de una vida ajustada al patrón defendido por los misioneros.

⁴²⁷ “De los trabajos y espinas del matrimonio y de las propiedades del verdadero amor de los casados” (Doctrina 4ª de CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, pp. 204r-v).