

## *Predicar la conversión*

Sarah Voinier

(Universidad de Artois, Textes et Cultures EA4028)

### **Introducción**

En el catolicismo, no hay conversión que no sea fruto de la palabra. La vida de Jesús lo testimonia e inspira a sus seguidores dentro de la práctica de un proselitismo oral. La España del siglo XVI conoce un periodo particularmente activo en este ámbito, dado que en los diferentes territorios de la monarquía “compuesta”, los clérigos proceden a la evangelización sistemática de los nuevos cristianos. La empresa impulsada bajo los Reyes Católicos se despliega en varias áreas geográficas y confesionales: en el Viejo Mundo, por una parte, donde la conversión al catolicismo impuesta a los judíos y después a los musulmanes en la continuidad de la Reconquista supone una intensa actividad de control y adoctrinamiento de aquellos nuevos cristianos; en el Nuevo Mundo, por otra parte, donde se trata de integrar a los indios en el seno de la Iglesia católica. Estas múltiples conversiones refieren a una las definiciones de la conversión, es decir a la integración, mediante el sacramento del bautismo, de nuevos católicos en la comunidad cristiana (sean herejes o gentiles). La otra cara de la conversión remite a la necesidad de guiar a los fieles para que sean “buenos creyentes”, es decir que vivan según los preceptos de Dios y tengan mejor conciencia de su vida espiritual. En una voluntad clara de afirmarse como una comunidad católica unida y potente, se levantan las voces para conquistar las almas e inspirar la fe. La existencia de numerosos sermones y manuales de predicación subraya la fuerte práctica de la orientación espiritual mediante el Verbo. Por todas partes, en la Monarquía Católica, los servidores de Dios se esfuerzan por transmitir la palabra de los Evangelios con el fin, no solo de concretar las conversiones, sino también de edificar a los fieles. De hecho, si el sacramento del bautismo valida, en lo externo, la conversión cristiana, no garantiza ni la fidelidad de las conciencias a Dios ni la ortodoxia de la práctica religiosa en lo interno. La obediencia cristiana, garante de la paz social, no llegaría a asegurar la convicción íntima que, por naturaleza, es más difícil de alcanzar. El predicador se sitúa al cruce de ambas realidades: representa la Institución eclesiástica, desde un punto de vista legal y colectivo, su discurso se dirige a la vez a un auditorio múltiple y al individuo, buscando provocar el trastorno de su fuero interior. Las modalidades varían –los debates metodológicos entre predicadores de las diferentes órdenes lo demuestran– para encarnar un faro en la noche de las almas, y, mediante un discurso legítimo, guiar a los conversos hacia la luz de la verdad.

Si la apologética cristiana se apoya en un arte oratoria dentro de un ritual colectivo –a diferencia de la confesión–, se formaliza de distintas maneras según los objetivos y los auditorios apuntados. Así podremos interrogarnos sobre las especificidades de la palabra en la cátedra vinculada a la conversión según el que lo asume, los oyentes a quienes el predicador quiere conmover y convencer en un contexto dado, y lo que está en juego más allá de los imperativos espirituales.

En un periodo que va desde el final del siglo XV, en el momento de la conversión forzada de los judíos, hasta el final del siglo XVII cuando la expulsión de los moriscos, decretada por Felipe III, instala –teóricamente– al segundo plano la cuestión de la predicación de la conversión en España, la reflexión aborda las cuestiones relacionadas con la conversión y su divulgación en la cátedra, es decir con todo lo que toca a su representación y también a las diversas estrategias operativas para provocar la *metánoia*, ese profundo e irrevocable trastorno que instituye un antes y un después en la vida de los nuevos cristianos. Los cinco autores del dossier, todos eminentes especialistas de historia y de literatura de la época moderna, abordan estas temáticas desde aproximaciones diferentes que permiten una multiplicación de las

perspectivas de análisis a partir de una variación de experiencias en la Monarquía hispánica de la Contrarreforma.

Antes de presentar cada una de las contribuciones, quisiera agradecerles por su participación al proyecto. Sus trabajos se organizan en el dossier de manera a la vez cronológica y temática.

Jean Croizat-Viallet introduce la temática de la conversión partiendo de la definición de la *metánoia*, esta “transformación interior” que implica una conversión activa del creyente, por medio no solo de una toma de conciencia de los pecados y de las desviaciones temporales sino también de un sincero arrepentimiento que inspira al cristiano a seguir la moral católica. A partir de los sermones cuaresmales de Juan de Ávila, son estudiadas tanto la pedagogía como las modalidades oratorias usadas para persuadir a los fieles a que corrijan sus conductas y, en la más profunda contrición, hagan las penitencias antes de la confesión y de la Eucaristía, en el respeto de la vida sacramental tal como la reafirmó el Concilio de Trento. La imitación de las virtudes ejemplares, comenzando por la Cristo en la abnegación frente a las tentaciones en vísperas de la Resurrección, es a lo que invita la prédica. Por la potencia de su palabra, el orador sagrado permite la reforma interior y hace triunfar la ortodoxia que, como ministro de la Iglesia, sirve a lo largo de todo el calendario litúrgico.

Este poder de sugestión, al servicio de la causa católica, está al centro de la reflexión de José Jaime Bernal García quien estudia un conjunto copioso de sermones pronunciados con ocasión de las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús, celebradas en 1614 en todos los territorios de la Corona. Esta homilía de circunstancia asume un amplio repertorio de cualidades cristianas que integran el discurso de santidad muy presente en la época barroca. El coro de los predicadores, actores del conjunto de la comunidad eclesial, dibuja un panegírico de la reformadora del Carmelo. Sacrificando al discurso encomiástico, los sermones cantan la excepcional personalidad de la beata y la presentan como el parangón de las virtudes cristianas que proyectan visualmente a los fieles. Así los sermones entran en resonancia con el programa edificante de las invenciones efímeras dedicadas a la futura santa en el marco de las festividades colectivas. Discurso hagiográfico y discurso de apologética cristiana dialogan y se completan en un espectáculo de lo sagrado que busca revelar a los creyentes la experiencia única y sublime de la comunión profunda con Dios.

Es a otra figura de santidad a la que se interesa el estudio de Jaume Garau. Partiendo en efecto de las conversiones de los héroes cristianos tales como María Magdalena y Pablo de Tarso, cuyas conversiones siguen estructurando el imaginario católico al principio del reinado de Felipe III, el estudio invita a una reflexión en torno a un sermón dedicado al ejemplo de Pablo. Su autor, el padre franciscano Jerónimo de Zapata, lo pronuncia en la catedral de Sevilla, en un espacio intermediario entre los dos mundos donde la misión evangélica reviste gran importancia desde la empresa colonial. El análisis precisa de la composición del sermón y de los procedimientos retóricos permite entender el arte de la persuasión que practica el mediador cristiano para convertir a los oyentes al convencerles de que imiten al modelo santo. Evidentemente los temas convocados emanan de la doctrina cristiana a la vez que dejan entrever los debates teológicos contemporáneos dentro de la Cristiandad. Relacionados con la verdad del Nuevo Testamento, incitan a los laicos a seguir la luz de Dios en la caridad. En la línea de los estudios precedentes, la idea de la *metánoia* prevalece, la de la conversión íntima, que más allá de la conversión impuesta por el bautismo, se cristaliza a partir de la revelación de la gracia divina.

La segunda parte del dossier aborda la cuestión de la misión evangélica. Justificando la política de la conquista de los territorios del Nuevo Mundo, la conversión viene a ser una lucha de cada instante. A partir de un estudio sobre el manual de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, de 1692, para el uso de los predicadores comprometidos en la conquista espiritual de los corazones indios, Manuel Pérez recuerda las grandes etapas del tratamiento de los idólatras en

el marco religioso y judicial: un adoctrinamiento cuyos modos y procesos varían según los espacios y los periodos considerados durante todo el largo periodo de la presencia española. Más allá de las dificultades prácticas de la conversión sistemática de los indios, a través del sacramento colectivo del bautismo, los agentes católicos encuentran muchas dificultades para evangelizar a los idólatras cuyas creencias ancestrales permanecen vivas. Paralelamente a adoctrinamiento de los nuevos cristianos, los colonos imponen, en el contexto post-tridentino, un sistema de control y de fuerte represión religiosa que busca reprimir cualquier desviación espiritual. Predicadores y jueces inquisitoriales colaboran a menudo para establecer el único modelo católico en los territorios librados sea a la inocencia infantil, sea, peor aún, a la dominación del Demonio.

Los dos estudios siguientes, que clausuran el dossier, tratan del ethos jesuita. Si el primero se interesa a la predicación escrita como modo de conquista espiritual de la Compañía, el segundo observa los usos de la predicación jesuita a través del proyecto misionero, orientado en particular hacia el público musulmán. Claire Bouvier recuerda que de acuerdo con el fundamento de la orden, la predicación jesuita pretende “defender y propagar la fe” al interior de la comunidad cristiana así como en sus márgenes por medio de una conversión de bautismo y/o por el refuerzo de la conducta católica. Si el caso de Pedro de Ribadeneyra es bien representativo del ministerio de una palabra que se difunde con la doble modalidad de la oralidad y de lo escrito, según el apostolado de la orden ignaciana, su práctica intensiva interroga. Las hagiografías que compone apuntan todas la eficacia de una predicación oral marcada por la sinceridad e inspirada por la gracia divina : tantos preceptos al que el jesuita intenta conformarse en sus obras escritas para a la vez convertir a los lectores y, a lo largo de sus numerosos textos, vivir su propia conversión.

Al abordar el caso del décimo tercero general de la Compañía de Jesús, el padre Tirso González de Santalla, Marie-Lucie Copete y Bernard Vincent ofrecen una reflexión sobre la trayectoria de un “misionero de oficio”. A la lectura de la historia de su apostolado, el análisis muestra la diversidad de las misiones (de sus duraciones, de sus trayectorias espaciales en la península, de las condiciones materiales de sus realizaciones y del carácter específico de cada misión, en función de los públicos tomados en cuenta). En la voluntad de convertir a los fieles a la caridad cristiana, la predicación, al centro de la empresa misionera, da voz a la contrición y prepara a los fieles a la confesión antes de la comunión. Pero es en la evangelización de los “moros” en la que participa el misionero en que se centra el artículo dando a ver la diversidad compleja de los casos en cada territorio de la monarquía, desde las primeras misiones a mediados del siglo XVI con descendientes de las poblaciones moriscas y la gran dificultad que tal evangelización representaba en los hechos.

Todos estos artículos muestran que a pesar de la afirmación de un catolicismo triunfante en la España de la Contra Reforma, la necesidad de convertir las almas sigue siendo necesaria, bien para integrar a nuevos católicos en la Iglesia, bien para obrar por la profundización de la “verdadera fe” en los creyentes católicos.

## La conversión cristiana en los sermones cuaresmales de Juan de Ávila

Jean Croizat-Viallet  
(Université de Toulouse Jean Jaurès)

### Conversión y *metánoia*

Si es verdad que la conversión de los descendientes de moros y judíos es, a lo largo del siglo XVI, un tema de actualidad cuyas consecuencias políticas, sociales y culturales marcan de forma notable las mentalidades, no hay que olvidar que, en la cultura católica, la conversión cobra un sentido más general, que remite a la esencia del vivir cristiano. Los bautizados salvados por el sacramento de bautismo de la muerte eterna deben conformar su existencia al mensaje evangélico y esta reforma o cambio que supone en su vida lleva el nombre genérico de conversión. Bajo el término griego de *metánoia* la conversión cristiana es este cambio radical al que Jesucristo invita desde los primeros días de su ministerio: “Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, y diciendo: el tiempo es cumplido, y el reino de Dios está cerca: arrepentíos, y creed al evangelio” (Mc, 1, 14-15: *Poenitemini, et credite Evangelio*).<sup>1</sup> La *metánoia* designa mucho más que un mero cambio en las pautas de comportamiento práctico del cristiano, no se limita a conformar su vida a una ética. Supone una conversión total de la persona, una profunda *transformación interior*<sup>2</sup>. No se trata solo de un modo distinto de pensar, sino de la revisión del propio modo de actuar a la luz de los criterios evangélicos. La *metánoia* es un cambio en la mente y el corazón, es la transformación radical que alcanza al ser humano en su realidad más profunda, permitiéndole vivir una mayor coherencia entre la fe recibida y profesada, y la vida. La *metánoia* lleva finalmente a vivir según el designio divino.

La literatura ascética del siglo XVI español aborda la conversión en sus textos sin dedicarle un capítulo particular.<sup>3</sup> En el fondo, cualquier tratado ascético se refiere a la conversión como un camino de perfeccionamiento,<sup>4</sup> una dinámica de conocimiento y práctica de virtudes cristianas en la que la totalidad del ser humano está involucrado. Es una aventura espiritual e individual.

Otra realidad y otras implicaciones morales se vislumbran cuando abordamos la cuestión histórica de los conversos cuya ‘reducción’ a la fe católica, masiva y forzada, o por lo menos condicionada e imperfecta, difícilmente se puede valorar en términos de conciencia individual, de perfeccionamiento personal. La llamada ‘conversión de los infieles’ es ante todo una historia colectiva, la transcripción y la extensión a la esfera política de una parábola de sentido escatológico en la que se plantea la unidad de la Iglesia — un único rebaño con un solo pastor<sup>5</sup>— como horizonte temporal del pueblo de Dios. La interpretación abusiva de esta

<sup>1</sup> Véase también Mt 4, 17. Citamos la Biblia por la *Vulgata*, siguiendo la práctica de Juan de Ávila en sus sermones. La traducción al castellano es la de Reina-Valera (Antigua). El verbo “arrepentirse” es sinónimo de “convertirse”, “volver a Dios”. De hecho esta sinonimia es patente en la definición del vocablo “arrepentidas” del *Diccionario de Autoridades*, que retoma la definición dada por Covarrubias en su *Thesoro*: “[Arrepentidas] se llaman las mujeres que habiendo conocido sus yerros y soltura de vida, se arrepienten y vuelven a Dios, y se encierran en unas casas como monasterios a vivir religiosamente y en comunidad, con grande recogimiento.”

<sup>2</sup> Las expresiones más comunes para designar la conversión son: “tornarse a Dios”, “mudar de vida”, “enmendar la vida”, “desechar el mundo”, “renunciar al mundo”; o son metáforas inspiradas en las imágenes bíblicas como ‘ponerse delante del Señor’, ‘oír al Señor’. Esta última expresión recuerda que la *metánoia* pasa por la palabra de Dios, que el convertido tiene que hacer suya.

<sup>3</sup> Entre los más famosos tratados ascéticos de la centuria, y uno de los que más influencia tuvo en la literatura ascética posterior, conviene citar el Comentario al salmo 44 *Audi filia* de Juan de Ávila, un opúsculo encargado al maestro por una de sus hijas espirituales, Sancha Carrillo, de la que hablamos más adelante. El *Audi filia* fue publicado en Alcalá en 1556 y más tarde ampliado en Madrid, en 1574, después de la muerte de su autor.

<sup>4</sup> Así define el adjetivo “ascético” el *Diccionario de Autoridades*: “Lo que en algún modo pertenece al estudio y práctica de la perfección cristiana: y así los libros de este argumento se dicen ascéticos.”

<sup>5</sup> Io 10, 16 : “*Unum ovile et unus pastor*”.

parábola llevó a los gobernantes en España a poner en práctica un lento y conflictivo programa de conversión masiva generador de tensiones múltiples dentro de la misma sociedad que se pretendía cohesionar.

De entrada, confesamos cierta dificultad metodológica a la hora de dar sentido a la coincidencia del hecho de la conversión forzada de las minorías religiosas con la corriente ascética que recorre la historia de la espiritualidad española en la misma centuria.<sup>6</sup> De momento, tan solo apuntaremos que la llamada a la *metánoia* es parte del horizonte espiritual de la sociedad mayoritariamente constituida por los cristianos viejos. Informa incluso su vida diaria a través de la enseñanza doctrinal y pastoral del clero tal y como se manifiesta a lo largo del año litúrgico y muy especialmente en el tiempo de Cuaresma. Que la inclusión de los cristianos nuevos en la pastoral del pueblo de Dios haya sido un objetivo asignado al clero español del siglo XVI —y fue seguramente el caso para el apóstol de Andalucía Juan de Ávila<sup>7</sup>—, esta preocupación no aparece netamente en las fuentes que hemos consultado. Parece ser que los objetivos pastorales fueran distintos según el público al que se dirigían los sacerdotes y los predicadores. El estudio de los sermones cuaresmales de Juan de Ávila que nos han llegado no nos ha permitido resolver esta cuestión, y por ello queda pendiente un estudio diferencial del tema de la conversión según el público.

### **De lo admirable a lo imitable: algunos casos de conversión**

De momento, otra dificultad tocante a la conversión surge cuando se consultan las fuentes avilinas. Las *Vidas* de Juan de Ávila escritas por Luis de Granada y Luis Muñoz proporcionan relatos circunstanciados de conversiones particulares que la oratoria persuasiva del predicador consiguió durante su apostolado. La más espectacular es la ocurrida el día 20 de enero de 1539, en la ermita de los Mártires, en las afueras de Granada. El que fuera beatificado en 1630 y canonizado como San Juan de Dios en 1690 oyó un sermón de Juan de Ávila sobre el martirio de San Sebastián. El biógrafo del santo Luis Muñoz cuenta el efecto que hizo esta prédica en el librero de origen portugués, inspirador de la Orden Hospitalaria que lleva su nombre:

Fue, entre un numeroso concurso, Juan [de Dios] uno de sus oyentes, descuidado del bien que le traía. Pasó el predicador [Juan de Ávila] de las alabanzas del santo a lo que en todos sus sermones pretendía, el aprovechamiento de las almas; exageró el premio que el Señor había dado al santo mártir por lo que padeció por su amor, la brevedad de sus penas, la eternidad de sus glorias; sacó lo que había de hacer un cristiano por servir a tal Señor y no ofenderle, y padecer antes de cometer una culpa cruelísimos tormentos, cien mil muertes. De las saetas del mártir pasó a las del amor divino, y mediante la divina gracia y una extraordinaria luz que penetró lo íntimo del alma, hizo tan acertados tiros al corazón de Juan, bien dispuestos a recibir la semilla del cielo; fueron tan vivas sus palabras, arrojadas con esforzado espíritu, que le atravesaron las entrañas; tan eficaces, que mostraron prestamente la fuerza de su virtud; dejole de tal manera herido y abrasado en las llamas del divino amor, y con tan excesivo dolor de sus pecados, que,

<sup>6</sup> El léxico no establece ninguna divisoria entre los dos hechos que acabamos de subrayar. El verbo ‘reducir’ se aplicaba a las dos realidades, la conversión colectiva y la *metánoia*, como atestigua el *Diccionario de Autoridades*: “Convertir o convencer al conocimiento de la verdadera religión, o a los pecadores a la enmienda.” En cuanto al término ‘reducción’, el mismo diccionario propone: “Conversión o conquista de los infieles al conocimiento de la verdadera religión, o de los pecadores a la enmienda.” De ahora en adelante, utilizaremos la palabra ‘conversión’ solo como sinónimo de “*metánoia*”.

<sup>7</sup> Entre 1535 y hasta el año de su muerte en 1561, Juan de Ávila recorrió los pueblos de Andalucía —especialmente la Sierra de Córdoba— predicando con una fama que acreditan sus contemporáneos Luis de Granada y Francisco Terrones del Caño.

acabado el sermón, salió como fuera de sí por las puertas de la iglesia, clamando y llenando el aire de voces, bañados en lágrimas los ojos, pidiendo a Dios misericordia, confesando públicamente sus pecados; y, alcanzando en breve tiempo la alta ciencia del desprecio de sí mismo, se arrojaba por el suelo, dábale con la cabeza por las paredes, arrancábase las barbas y las cejas, dando saltos y corriendo, y, prosiguiendo con las mismas voces se entró por la ciudad haciendo tales extremos que le tuvieron por loco [...] (Luis Muñoz 1635, 27v-28r).

De este relato dramático destacaremos en primer lugar el argumento del sermón de Juan de Ávila: la contraposición entre las penalidades del hombre en este mundo frente al premio que se reserva a los elegidos dispuestos a llevar una vida de santidad; asimismo, la inconsistencia de los trabajos que exige Dios frente a la enormidad del premio; en tercer lugar, el biógrafo explica el mecanismo de la *metánoia* que descansa sobre el efecto persuasivo del sermón, causa accidental de la conversión, ya que la causa real es el amor divino; por fin, destacaremos las consecuencias directas de la *metánoia* que es el conocimiento de su indignidad, la contrición por los pecados cometidos y la confesión pública de los mismos pecados, caso extremo de arrepentimiento, ya que la norma en la Iglesia católica era y es la confesión auricular.<sup>8</sup>

En otro relato de conversión que el siglo XVI nos ha legado, vemos reaparecer los mismos elementos constitutivos de la *metánoia*. Se trata de la conversión de *Francisco de Borja, marqués de Lombay y luego duque de Gandía*, futuro General de la Compañía de Jesús, beatificado en 1624 y canonizado en 1671. Francisco de Borja era íntimo amigo del emperador Carlos V. La conversión del futuro santo jesuita tuvo lugar el 17 de mayo de 1539, en la catedral de Granada, en la época en que residía Juan de Ávila en esta ciudad. Había muerto la emperatriz Isabel en Toledo el uno de mayo. Francisco de Borja recibió el encargo de acompañar el ataúd de Toledo a Granada para depositarlo en la capilla de los Reyes Católicos. Actuando de notario del Reino, tuvo que reconocer el cuerpo de la emperatriz, en presencia del arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos y de los marqueses de Villena y de Mondéjar. Cuenta Pedro de Ribadeneyra su biógrafo:

Se descubrió su rostro tan feo y tan desfigurado que ponía horror a los que le miraban, y de los que la habían conocido no había ninguno que pudiese afirmar que aquella era la caja de la emperatriz [...] Esta vista y este espectáculo tan lastimoso y del mal olor dio [sic] un vuelco tan extraño al corazón del marqués que lo trocó como de muerte a vida e hizo en él maravillosa mudanza que la misma muerte había hecho en el cuerpo de la emperatriz; porque le penetró una soberana y divina luz que le dio a conocer la vanidad de todas las cosas de la tierra, con un aborrecimiento y menosprecio de todas ellas y un vivo y eficaz deseo de las celestiales y eternas; y pidiendo favor al Señor, decía: “Dadme, señor mío, dadme Dios mío vuestra luz, dadme vuestro espíritu, dadme vuestra mano y sacadme de este atolladero y de este abismo en que estoy sumido, que si vos me le dais, yo os ofrezco de no servir a señor que se me pueda morir” (Pedro de Ribadeneyra 1588, 404).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> El *Thesoro* de Covarrubias estipula: “Confesar uno sus pecados sacramentalmente a los pies del sacerdote que tiene poder para absolver, es llegarse al sacramento de la Penitencia.”

<sup>9</sup> La primera biografía de Francisco de Borja es del jesuita andaluz Dionisio Vázquez, confesor del santo y su compañero, escrita a petición de sus superiores. Esta biografía no llegó a publicarse. La última, ya tardía, que salió a la luz en 1702, es de Álvaro Cienfuegos, cardenal y arzobispo de Monreal. Todas cuentan con notable dramatismo la conversión del santo. Hay constancia además que el 26 de mayo de 1539, Francisco de Borja presenció en la Capilla Real el sermón que pronunciara Juan de Ávila para los funerales de la emperatriz Isabel, sermón que desgraciadamente no se ha conservado.

En el caso de Francisco de Borja, la *metánoia* arranca del macabro espectáculo de la caducidad de la vida y de todo lo que la acompaña, como la vanidad de los bienes terrenales, entre ellos la belleza. A este primer elemento se añade la mención misma de lo que es *per se* la *metánoia*: un vuelco, un cambio, una mudanza del corazón humano que hace tomar conciencia que lo constitutivo de una vida humana —salud, honra y riqueza, esencialmente— no dura. La conversión del marqués de Lombay se caracteriza también por la intervención de la luz divina, luz increada por la que se le revela al convertido la conciencia dolorosa de su condición de pecador y los bienes espirituales que le deparará una nueva vida virtuosa. La *metánoia* se manifiesta por fin por una oración vocal y el voto de servir a un Señor superior en todo a los señores de este mundo. La futura vida del marqués de Lombay será pues una vida consagrada. Una tercera conversión menos espectacular que las dos que acabamos de leer pone en escena otros elementos de la *metánoia* que nos acercan al tema que nos ocupa: la conversión del cristiano desde el prisma de la penitencia cuaresmal. Se trata de lo ocurrido a una hija de la nobleza andaluza, Sancha Carrillo, hija del *señor de Guadalcázar*, en presencia de Juan de Ávila que la confesaba. Lo refiere Luis de Granada:

Esta señora residía en Écija, y estaba para ir a ser dama de la reina, por tener la discreción y las otras partes que el mundo precia para este estado. Mas nuestro Señor la tenía ojeada para otro más alto, que era hacerla esposa suya. Y el principio de esto fue determinar ella de confesarse con este padre. Y entrada en el confesionario, comenzó a crujir el manto de tafetán que traía, por lo cual el padre la reprendió agriamente, porque viniendo a confesarse y llorar sus pecados, venía tan galana, que después andando el tiempo decía ella por donaire a este padre: “!Cuál me parasteis aquel manto!”. Fue esta confesión de tan admirable eficacia que totalmente derribó todo cuanto el mundo en aquel corazón con tan hondos cimientos había fabricado. Y cierto, según fue tan grande y tan súbita la mudanza, podemos con razón decir que fue miraculosa (Luis de Granada, *Vida del Maestro Juan de Ávila*, 1588,61v-62r.).<sup>10</sup>

En la *metánoia* de Sancha Carrillo, la Providencia divina interviene para contrarrestar los designios humanos, y en este caso concreto, presenta a la recién convertida un modelo de vida rigurosamente opuesto al que ella por su condición podía aspirar. Por otra parte, el caso ocurre en un contexto sacramental. Juan de Ávila acaba de llegar a Écija, es un misionero cuya tarea es precisamente llevar a los fieles a la conversión<sup>11</sup>. De esta forma se pretende encauzar la ‘mudanza de vida’ a partir del discernimiento cristiano fundamentado en el asesoramiento de un sacerdote, y el sacramento de penitencia. Justo después de este relato, Luis de Granada cuenta que Sancha Carrillo,

[...] recogida en un lugar apartado de la casa de sus padres, hizo una religiosísima vida, perseverando en continua oración y acompañándola con grandes ayunos, cilicios, y disciplinas que después de su fallecimiento se hallaron, haciéndose un holocausto vivo

<sup>10</sup> Martín de Roa en su *Vida y maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1615, cuenta una versión muy distinta de la ‘mudanza’ de la joven aristócrata, en la que desaparece la reprensión del maestro Juan de Ávila.

<sup>11</sup>El *Diccionario de Autoridades* explica la palabra ‘misión’ con la misma ambivalencia que señalamos anteriormente acerca de las palabras ‘reducción’ y ‘conversión’: “Se llama [misión] la salida, jornada o peregrinación que hacen los religiosos y varones apostólicos, de pueblo en pueblo o de provincia en provincia, predicando el Evangelio, para la conversión de los herejes y gentiles, o para la instrucción de los fieles, y corrección y enmienda de los vicios.”

que todo entero se quema para gloria de Dios (Luis de Granada, *Vida de Juan de Ávila* 1588,62r.).<sup>12</sup>

Luis de Granada concluye el relato de la conversión de la virgen consagrada formulando la ley según la cual Dios reparte sus favores habida cuenta de la heroicidad de las virtudes cristianas de doña Sancha:

Y porque es estilo infalible de este Señor comunicar su gracia conforme al aparejo y disposición que halla en el ánimo, como el aparejo era tan grande, así eran grandes los favores y consolaciones y regalos con que nuestro Señor la visitaba (Luis de Granada, *Vida de Juan de Ávila* 1588, 62r.).

Si nos fijamos bien, esta ley se aplica a todos los cristianos y no solo a los seres excepcionales o a los cuyo ‘aparejo’, es decir la preparación espiritual es excelente. En efecto, en la *metánoia* intervienen factores diferenciales como la psicología de cada uno y su estado, por lo que a cada cristiano le corresponde un camino de perfeccionamiento singular, con sus pensiones y sus favores. Abierta está, pues, la conversión a todos los bautizados. El carácter espectacular, milagroso de las *metánoias* referidas no quitaba que cada cristiano pudiera conocer una experiencia de conversión en su vida. De lo admirable, se podía pasar a lo imitable. Para recordar esta posibilidad, está el detalle trivial del manto de tafetán, motivo de la reprensión de Juan de Ávila. Un detalle como este que Luis de Granada tiene a gala subrayar, sirve para recordar que las conversiones ocurren en un contexto humano que los lectores y los oyentes podían identificar y hacer suyos.

Por último, la conversión de Doña Sancha pone de relieve el papel de mediación que desempeña el sacerdote, en especial cuando ejerce la función de director o de confesor.

Ahora bien, el ejemplo de Juan de Dios muestra otro contexto en el que la palabra sacerdotal sirve de desencadenante de la *metánoia*. En la cultura del Siglo de Oro, en la que el acceso al libro queda reservado a una minoría, esta palabra especialmente destinada a suscitar la conversión entre los fieles es la predicación. Los sermones cuaresmales de Juan de Ávila son el buen exponente de este medio. Oído en el calor de su representación pública, o leído en un espacio de lectura privado, el sermón cuaresmal es un medio persuasivo destinado a fomentar la reforma interior del cristiano. Conviene ahora interesarnos por el contexto litúrgico en el que esta actividad pastoral se desarrolla.

### **El contexto litúrgico: el tiempo penitencial de la Cuaresma**

La Iglesia Católica reserva el tiempo litúrgico de la Cuaresma para la conversión interior y personal de los fieles, pero manifiesta esta exigencia de perfeccionamiento en los actos en la que está presente la comunidad. Independientemente de algunos actos de devoción pública como los actos penitenciales públicos, es en la misa dominical cuando se reitera la exigencia de conversión: más concretamente, cuando el sacerdote u otro eclesiástico delegado para esta tarea, después de las lecturas preceptivas del día, sube al púlpito y comenta delante de la asamblea, un tema sacado generalmente del Evangelio que se acaba de leer. En el caso de Juan de Ávila, sabida es su dedicación casi exclusiva a la predicación en Andalucía durante toda su vida, lo que justifica que hayamos elegido a este autor como exponente de la pastoral penitencial de su tiempo.

---

<sup>12</sup> El *Diccionario de Autoridades*, citando al jesuita de la Puente, recuerda lo que es un holocausto: “En la Ley antigua instituyó nuestro Señor tres suertes de sacrificios más solemnes: el primero era para honrar a Dios por su infinita majestad, deseando unirse totalmente con él por encendido amor: y por esto se abrasaba todo con fuego y se llamaba holocausto, que quiere decir todo abrasado” (Luis de la Puente, *Perfección cristiana*, Estad. Sacerdot. trat. 2. cap. 1. §. 1.).

De la considerable colección de sermones que escribió y pronunció, estudiaremos tan solo los que se adscriben al ciclo litúrgico de la Cuaresma, por la razón anteriormente indicada: la Cuaresma es un tiempo que insiste, desde su apertura, en la preparación espiritual y penitencial al mensaje salvífico de Pascua. Para los fieles, se trata de imitar en la vida diaria la actitud vital de Jesucristo de oración y ayuno en el yermo durante los cuarenta días, para hacerse dignos de recibir la promesa de la Salvación. Arranca la Cuaresma con el Miércoles de Ceniza en el que la Iglesia recuerda de forma solemne y pública, mediante la imposición de la ceniza, la necesidad de convertirse, y de hecho, una de las fórmulas utilizadas en la imposición de la ceniza en el transcurso de la misa son las mismas palabras de Jesucristo: “Arrepentíos, y creed en el evangelio” (Mc 1, 15: “*Poenitemini, et credite Evangelio*”). No es solamente una llamada colectiva a la conversión, sino que implica ante todo una adhesión personal, de cada creyente, al proyecto de reforma interior. En el caso de Juan de Ávila, el llamamiento litúrgico y plural de la predicación, se completa o se profundiza con el llamamiento íntimo, unipersonal, de sus tratados ascéticos y de su correspondencia, que el maestro mantuvo a lo largo de su vida con miembros de la sociedad española, y cuyo valor espiritual hizo que se publicara en parte desde las tempranas fechas de 1588. Nuestra aproximación privilegiará la homilética, sin descartar alguna que otra aportación exterior.

### Los sermones cuaresmales de Juan de Ávila

Juan Díaz publicó en 1596 bajo el título: *Tercera parte de las obras del P. Mtro de Ávila* 41 sermones, de los que hemos elegido dos escritos para el Jueves Santo. Las 9 homilías cuaresmales restantes son manuscritos del Archivo de Loyola (en Oña) publicados por primera vez por Ricardo García Villoslada en 1945 y 1947; y sermones manuscritos conservados en el Colegio del Corpus Christi, en Valencia. Citaremos todos los sermones por la última edición en que fueron recogidos (Juan de Ávila, 2002). He aquí la lista de todas las homilías, con el título que les hemos dado:

- 1. Un sermón de Miércoles de Ceniza (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis f.53r-57). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) 146-156. En adelante, “Sermón de Miércoles de Ceniza”. Madrid: 2002, 103-112.
- 2. Un sermón del Domingo de Septuagésima, (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis, f.21v-28r). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) 76-92. En adelante, “Sermón de la Viña del Señor”. Madrid: 2002, 113-128.
- 3. Un sermón del Primer Domingo de Cuaresma (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis, f.2r-9r). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) 39-49. En adelante, “Sermón de las Tentaciones”. Madrid: 2002, 129-139.
- 4. Un sermón del Jueves de la I semana de Cuaresma (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis, f.17r-21r). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) sermón 64-75. En adelante, “Sermón de la Cananea”. Madrid: 2002, 140-150.
- 5. Un sermón del Viernes de la III semana de Cuaresma (Valencia, Bibl. Col. Patriarca, ms. 1049, f.124r-134v). En adelante, “Sermón de la Samaritana”. Madrid: 2002, 151-164.
- 6. Un sermón del Domingo IV de Cuaresma de 1543 (Valencia, Bibl. Col. Patriarca, ms. 1049, f. 135r-146v). En adelante, “Sermón de los Panes”. Madrid: 2002, 165-180.
- 7. Un sermón del Miércoles de la IV semana de Cuaresma 1543 (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis, f.69v-75v). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) 196-210. En adelante, “Sermón del Ciego de nacimiento”. Madrid: 2002, 181-193.
- 8. Un sermón del Viernes de la IV semana de Cuaresma de 1543 (Oña, est. 8 plút. 4, n.55bis, f.55bis-81v). Edición de R. García Villoslada en *Miscelánea Comillas 7*, (1947) 211-224. En adelante, “Sermón de la Resurrección de Lázaro”. Madrid: 2002, 194-206.

- 9. Un sermón del Miércoles de la semana de Pasión (Valencia, Bibl. Col. Patriarca, ms. 1049, f.99r-107v; Oña, est. 8 plút. 4, n. 55bis, f.96r-103v). En adelante, “Sermón del Buen Pastor”. Madrid: 2002, 207-219.
- 10. Un Sermón de Jueves Santo (Ed. 1596 I, 312-330). En adelante, “Sermón de la Cena del Señor”. Madrid: 2002, 407-416.
- 11. Un Sermón de Jueves Santo (Ed. 1596 I, 694-718). En adelante, “Sermón eucarístico”. Madrid: 2002, 417-427.

Según su procedencia, nos encontramos con sermones publicados, sermones autógrafos y sermones apógrafos resultantes de copias realizadas a partir de apuntes en el momento en que los pronunció Juan de Ávila, sin que podamos fijar una fecha concreta de redacción a ninguno de ellos. Existe también entre los sermones seleccionados unos apógrafos revisados por el autor, porque no era raro que personas privadas le pidieran copias para su uso personal o que otros predicadores quisieran reutilizarlos en sus prédicas:

[Juan de Ávila] que, siguiendo la costumbre de los predicadores de la época, conservaba copia de muchos de ellos, acudía a los manuscritos y dictaba, revisándolos, sus propios sermones a escribientes o amanuenses de oficio, que solía tener. [...] Estos apógrafos nos dan una redacción definitiva, más cultivada, también elocuente, pero menos real (Juan de Ávila 2002, XXVII-XXIX).

En el estado en que nos han llegado, nada permite afirmar que estos sermones hayan sido pronunciados tal y como los reproduce la edición de referencia (Juan de Ávila, 2002), pero el tenor de ellos, el estilo conversacional familiar y desenfadado que los caracteriza nos permite pensar que no están lejos de lo que llamaríamos una fuente primaria.

### **Las etapas de la conversión cristiana en los sermones cuaresmales de Juan de Ávila**

Siguiendo el año litúrgico, el periodo de llamamiento a la conversión empieza el Miércoles de Ceniza, día de penitencia y dolor, como recuerda Covarrubias en su *Thesoro*:

Miércoles Corvillo, es el miércoles de Ceniza; y díjose así porque el hombre compungido de sus pecados se humilla y se encorva en señal de penitencia, de dolor y de arrepentimiento<sup>13</sup>.

Juan de Ávila enmarca claramente este momento penitencial en el contexto litúrgico del tiempo cuaresmal, como un mandato de la Iglesia:

Dice nuestra madre la Iglesia: Hasta que hagáis penitencia y os convirtáis al Dios que os crió, quiéroos quitar los cantares de alegría y alabanza a vuestro Dios, porque no cabe decir bien de uno y obrar mal contra él. Purificaos y alimpiaos, conoced vuestro pecado, demandad a Dios misericordia y ayuda para enmendaros (“Sermón de Miércoles de Ceniza”, 106).<sup>14</sup>

Los momentos de la *metánoia* van inspirados por la actitud del Hijo Pródigo, parábola evangélica que pertenece a las lecturas del tiempo de Cuaresma (Lc 15, 11-32): primero, el cristiano debe concebir en su corazón la contrición por los pecados cometidos, es decir, sentir

<sup>13</sup> Covarrubias, *Thesoro*, artículo “Corva cosa”. Véase también el artículo “Ceniza” en el que el lexicógrafo se explaya sobre el significado cristiano de la ceniza.

<sup>14</sup> No solo el predicador recuerda en su sermón la apertura de la Cuaresma, sino que explica a los oyentes que a partir del miércoles de Ceniza, en las misas no se canta el *Gloria Patri* ni se dice “aleluya”, “los cantares de alegría y alabanza” mencionados aquí, en señal de penitencia.

un “dolor de corazón verdadero de los pecados cometidos” (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 178); luego, llega la consideración de contra quién se ha pecado; después, la reflexión acerca de las promesas que se han perdido por pecar, y del daño que acecha si el pecador no se arrepiente. Por fin, interviene el firme propósito de enmienda, mediante la gracia de Dios.

Estos momentos van reflejados en los sermones sin constituir una obligación. En efecto, cada sermón se centra en el tema, que es de libre elección de parte del predicador, por lo que se insiste en tal o tal aspecto sin que sea necesario recorrer la totalidad del protocolo penitencial. Por ejemplo, no se puede afirmar que los sermones de Juan de Ávila hacen hincapié en la tipología de los pecados, ni desarrollan lo que podríamos llamar una pedagogía del arrepentimiento a partir de la descripción de los pecados. Tan solo reflejan la enseñanza moral tradicional de la Iglesia tal y como se puede leer en los catecismos al uso en España. Así, retoman la consabida definición de los tres enemigos del alma que son la fuente de los males humanos: “persecución del mundo, tribulación de carne, guerra del demonio” (Juan de Ávila, “Sermón del Buen Pastor”, 211).<sup>15</sup> Del mismo modo, los fieles estaban avezados a discernir el bien y el mal a partir de las categorías de ‘pecado mortal’ y ‘pecado venial’. Este momento de la *metánoia* no se reflejaba en las conversiones espectaculares porque la luz divina hacía acceder a un conocimiento inmediato y fulgurante del pecado. En los sermones, la pedagogía del predicador es la que conduce al oyente al conocimiento de sus propios pecados y a su catalogación.

El único sermón que insiste en la calificación de los pecados es el “Sermón de la Samaritana” en el que el predicador define primero lo que es ‘fornicación’, ‘estupro’, ‘adulterio’, ‘incesto’ y ‘sacrilegio’.<sup>16</sup> Recuerda que la ‘mujercilla’ con la que se encuentra Jesucristo en el pozo de Sicar es una mujer amancebada. Estima necesario recordar que la Iglesia considera el amancebamiento una fornicación *stricto sensu*, que entra en la categoría de pecado mortal, y de ninguna manera hay tolerancia para esta clase de pecado. Juan de Ávila insiste además en la responsabilidad de los predicadores, sobre todo cuando está presente en el pueblo la Inquisición. El diálogo entre el predicador y su público ignorante de la gravedad del pecado muestra que el discernimiento moral es necesario para una conversión efectiva:

—Esta mujercita estaba amancebada... — Si soltero con soltera no es pecado. — ¿Habéis estado en alguna parte donde hay Inquisición? Ninguna vez hacen auto que no castiguen a alguno que diga que la fornicación simple no es pecado mortal. Buena cosa es que castigue a esos la Inquisición, pero no sería malo que castigase también a los predicadores que no lo avisan. [...] Si están aquí algunos que me oyen, pues de parte de Dios les digo que quien es fornicador no tiene parte en los bienes de Dios (Juan de Ávila, “Sermón de la Samaritana”, 155).

En los demás sermones, Juan de Ávila menciona otros pecados sacados de la vida diaria. Además de las ‘carnalidades’ ya referidas, podemos citar el quebrantamiento o no respeto de las fiestas, los gastos innecesarios que quitan a los hijos lo necesario y descomponen la economía del hogar, los pecados de la lengua como la maledicencia (‘desenterrar los muertos’) y las vanidades del amor propio. Los sermones no hablan en abstracto de los comportamientos pecaminosos sino que apuntan a situaciones familiares y en concreto a las que están viviendo los fieles, incluso cuando están escuchando el sermón:

<sup>15</sup> El título completo de la edición de 1574 del tratado ascético *Audi Filia* de Juan de Ávila reza lo siguiente: *Libro espiritual, que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio, y de los remedios contra ellos; de la fe y del propio conocimiento, de la penitencia, de la oración, meditación y Pasión de nuestro Señor Jesucristo, y del amor y de los prójimos.*

<sup>16</sup> Cualquier relación sexual consentida o forzada con un miembro del clero o una virgen consagrada se consideraba un sacrilegio.

Una de las mayores señales que en lo que entendéis anda en ello el demonio es que no os deja asosegar. [...] ¿No os ha acontecido estar rezando y picaros tantas de pulgas que no podéis valeros? Así anda, como pulgas en el ánima, un piojear de razones para que dejéis lo que estáis haciendo. ¡Qué de razones! ¡Qué de persecuciones! Principalmente en la oración y en aquello donde principalmente podéis ser aprovechados y más agradáis y servís a Nuestro Señor (Juan de Ávila, “Sermón del Ciego de nacimiento”, 190-191).

Esta proximidad con la comunidad parroquial es la que confiere a los sermones su valor testimonial, convirtiéndolos en cajas de resonancia de las situaciones morales de la época:

Dice la mujer: “Si yo me visto de hacienda, ¿qué peco?” De esa vanidad se siguen grandes pecados, que dais ocasión a que vuestro marido no se pueda dar a manos y a que la otra saque los ojos a su marido y diga: “También tengo yo de traer, pues que fulana trae, que tan buen dote traje yo como ella y tan buena soy como ella”, y aun por ventura dirá que mejor. — ¿Qué peco yo? — No pongáis tropiezo para el ciego ni ocasión para el flaco, que con vuestra vanidad dais ocasión a que la otra, que por ventura no puede como vos, os imite y a que murmuren de vos, porque cuando os van a pedir para un cautivo decís que no tenéis o, cuando mucho, dais medio real. ¿Cómo, habiendo tanto para locuras, no hay sino una miseria para el cautivo? ¡Malaventurada locura, que hace estar en pie muchos pecados y deja de remediar muchas necesidades! (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 171).

En esta primera etapa de la *metánoia*, el predicador hace hincapié en el conocimiento práctico de los pecados y su gravedad, para que cada uno pueda valorar en conciencia su grado de responsabilidad, y en eso los sermones de Juan de Ávila son un útil recordatorio de la moral cristiana.

Ahora bien, esta moral es superior a las “razones y sabidurías de los griegos” (Juan de Ávila, “Sermón del Ciego de nacimiento”, 191). Juan de Ávila opone la sencillez y la exigencia de la sabiduría cristiana a “la discreción de Atenas” (Juan de Ávila, “Sermón del Ciego de nacimiento”, 191) que se pierde en consideraciones abstractas y se olvida de la fuente de la acción moral que debe ser el amor de Dios. Una moral puramente racional es imperfecta porque se olvida de quien es su fuente: “En la luz de Cristo nos hemos de salvar, no en la de los gentiles” (Juan de Ávila, “Sermón del Ciego de nacimiento”, 190), afirma Juan de Ávila. No es suficiente saber que se actúa mal; conviene saber contra quién se ha hecho el daño.

Llegamos al segundo punto del protocolo penitencial. El pecado supone una implicación personal y voluntaria en el mal, que es una ofensa a Dios. La *metánoia* es una llamada que resuena en la conciencia:

Hermano, si estás en pecado y te has ido de tu padre, si has ofendido a Dios, si le has vuelto las espaldas, no te hagas sordo, y oye la voz: Vuélvete a mí, que yo te tomaré, vente a mí. (Juan de Ávila, “Sermón de la Resurrección de Lázaro”, 203).<sup>17</sup>

Para que se efectúe plenamente la conversión, el cristiano debe tener conciencia de que en todas las formas de pecado, ofende gravemente a Dios padre y a su Hijo, que por su sacrificio en la cruz redimió los pecados del hombre. En el “Sermón de los panes”, el pecado cometido

---

<sup>17</sup> Es traducción del versículo de Jeremías, 1, 3: “*Tamen revertere ad me, dicit Dominus, et ego suscipiam te.*” También Juan de Ávila alude a la parábola del Hijo Pródigo (Lc 15, 11-3). Oír la palabra de Dios es otro tema bíblico de la conversión.

por el adúltero no solo quebranta un mandamiento cristiano sino que reitera la crucifixión de Jesucristo:

Esta ahí una doncella o viuda, honrada y hermosa; prométenle sayas, mantos; danle batería y dicen: “Tomad tantos dineros porque me deis esta castidad y porque matéis a Jesucristo”. Que Jesucristo castidad es, y la castidad que la buena mujer tiene, Jesucristo es, y teniendo la castidad viva, tiene vivo a Jesucristo. ¡Oh dineros mal empleados! ¿No fuera mejor que gastases los dineros en dar vida a Jesucristo que no en matarlo? ¿Para qué habían de ser los dineros? Para, si hubiese una doncella o una viuda que fuese pobre y vieses tú que, por serlo, está a peligro de perder la castidad, darle con que remedie su necesidad, porque no pierda su castidad y muera Jesucristo en ella (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 170).

Sin embargo, la contrición que debe sentir el pecador no puede ser confundida con la mala conciencia, que puede desembocar en la desesperanza y alejar aún más al creyente de los remedios que la Iglesia le propone para la conversión. Sería un pecado mortal de soberbia llegar a pensar que Dios no puede perdonar el pecado. La pastoral de Juan de Ávila se caracteriza por una apuesta decidida por el perdón y la misericordia:

[...] el dolor ha de parar en confianza de perdón, que el dolor que no para [en] confianza y esperanza de perdón, más es tentación del demonio para hacernos desesperar que no verdadero dolor de pecados (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 177).

Siguiendo la doctrina agustiniana, Juan de Ávila insiste en la acción de Dios en el alma humana:

Cuando la mano de Dios anda en el corazón, ¡qué de otra manera se sienten los pecados! Cuando tú haces [la penitencia], va friática, no tienes un puñal dentro que te cava: ¿por qué pequé? Cuando te abre el entendimiento Dios y te da a entender quién es y qué mal haces en pecar, otro gallo es el que canta, que no cuando tú mismo te tomas el arrepentimiento. Menester es la gracia de Dios para dignamente hacer penitencia, que nos ayudará a salir de este barranco en que hemos caído y de este cieno en que nos hemos enlodado; que Él alimpia, ayuda a los que se han ensuciado en los vicios (Juan de Ávila, “Sermón de Miércoles de Ceniza”, 104).

El evangelio de la Resurrección de Lázaro (Io, 11) que forma parte de las lecturas cuaresmales se interpreta a la luz de la *metánoia*. El alma estaba sepultada en el pecado como Lázaro en su tumba, pero el Redentor manda quitar la piedra que cerraba el sepulcro —Quítad la piedra (Io, 11, 39: *Tollite lapidem*)— permitiéndole acceder a una nueva vida de conversión, con tal que se reforme. La resurrección de Lázaro es figura de la conversión del alma que obedece a la llamada de Jesucristo. Juan de Ávila insiste en las circunstancias en las que puede operar la conversión. Casi todas se caracterizan por una palabra oída, sea una palabra pronunciada por un ministro del culto o una palabra proferida en nombre de la corrección fraterna: un sermón, una confesión auricular, el asesoramiento espiritual de un hermano actúan como los instrumentos capaces de provocar el cambio en el alma. Este cambio se metaforiza en la piedra del sepulcro, límite que separa la muerte de un renacer espiritual caracterizado por el gozo y la anticipación de la bienaventuranza: el pecador arrepentido contempla el rostro de quien lo salvó:

Oyes un sermón, confiésaste con un buen hombre, ves morir a otro, dante un buen consejo; si te hablan en virtud, dices que sientes un poco de alegría y gusto: cuando no te catas, hállaste tan trocado que tú mismo te espantas de verte cuál estás ¿Qué es esto? La piedra se te quita, y hace Lázaro lo que Cristo hizo con él; vuélvele el corazón, hácele que miren sus ojos a Jesucristo (Juan de Ávila, “Sermón de la Resurrección de Lázaro”, 204-205).

La *metánoia* se prolonga con la consideración de lo que el alma pierde con el pecado mortal —a saber la amistad de Dios—, y de los peligros que corre si no se enmienda—los tormentos del infierno, es decir la separación definitiva de Dios. Los sermones cuaresmales de Juan de Ávila no insisten demasiado en este aspecto, aunque el predicador a veces amenaza a sus oyentes con un castigo futuro:

Yo creo que de este sermón tan por enmendar os iréis como os vinisteis; mas día vendrá en el cual no se quedará esto sin recio castigo, que prometido tiene Dios que enviará un día en que castigue a las mujeres que, por sus afeites y locuras, dan ocasión a tantos males (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 171-172).

### **Las prácticas penitenciales: oración, abstinencia y limosna**

El firme propósito de enmienda es la última etapa de la *metánoia*, y se fortalece con las ‘medicinas’ para purgar el alma, que son la oración, la templanza o abstinencia, y la limosna. En primer lugar, Juan de Ávila expone una doctrina sobre el papel de las tentaciones en la vida del cristiano, y especialmente en la conversión. Como se ha dicho, el texto que narra las tentaciones de Jesucristo en el desierto es lectura obligada el primer domingo de Cuaresma. Dios permite por el bien del creyente las tentaciones como una forma de ejercitar la paciencia:

[...] mucho mejor sabrá darse a Dios y orar el que se sintiere tentado que el que tuviese consolaciones, porque la necesidad que siente que de la mano y del favor del Señor tiene, le hará humillarse a Dios y pedirle misericordia en sus trabajos (Juan de Ávila, “Sermón de las Tentaciones”, 136).

La tentación acecha a todos los creyentes, sin excluir, claro está, a los mismos sacerdotes, por lo que Juan de Ávila invita a los confesores a cierta indulgencia a la hora de oír las confesiones de los fieles recordándoles que ellos también pecan: “[...] el que no es tentado no sabe nada, ni puede consolar al tentado” (Juan de Ávila, “Sermón de las Tentaciones”, 137). El “Sermón de la Samaritana” va dedicado en su totalidad a la templanza y es buena prueba de que el predicador podía insistir en recordar la moral sexual en circunstancias particulares, pero sin que fuera un tema obligado. Para la oración, Jesucristo es el modelo a seguir, desde los cuarenta días del yermo y el principio de su ministerio. La costumbre de orar es parte esencial de la *metánoia*:

Oró Jesucristo para tomar y escoger sus santos apóstoles. ¿Quién mejor que Jesucristo sabía las cosas que se habían de hacer? Y Él más y mejor oró que nadie. Ninguna cosa obró en este mundo sin que alzase sus ojos al Padre Eterno y orase. Ora tú, hermano, pues tanta necesidad tienes y tenemos de orar. Ora para comer, ora para ir donde hubieres de ir, no hagas cosas que primero no la encomiendes a Dios, pues va tanto en ello, o acertar o errar (Juan de Ávila, “Sermón de las Tentaciones”, 146).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Entre las oraciones, Juan de Ávila, no se olvida de las prácticas devotas más comunes en la cultura española de su tiempo, como bendecir la mesa, o encomendar un viaje, bendecir a los hijos que dejan el hogar al casarse, etc.

Juan de Ávila recomienda la oración en sus formas más diversas y según las circunstancias de la vida, como la oración vocal, la oración jaculatoria y la oración mental, que es como “entrar en su ánima” (Juan de Ávila, “Sermón de la Cananea” 149).<sup>19</sup> Esta última se hace al concluir el día, cuando el alma se recoge y recapacita en presencia de Dios:

Comunicaos con Él, recogeos un poco a solas con Él en vuestro rincencillo [...] Si cada noche os tomádes cuenta delante de Él de lo que en el día habéis pensado, hablado y hecho, cuando otro día fuédes a dar esta cuenta, de empacho siquiera dejaríades de hacer muchas cosas de las que hacéis y trabajaríades de enmendaros (Juan de Ávila, “Sermón de la Cananea”, 147).

Finalmente, el firme propósito de enmienda contempla la limosna y los actos de caridad en la vida diaria. Los ejemplos de Juan de Ávila son concretos y manifiestan un hondo interés por preservar el orden social y la justicia:

¿No hay pobres, no hay viudas necesitadas, no tenéis doncellas en vuestro barrio que, por ventura, por tener falta de lo que es menester para casarse, están a peligro de su honra? Pues que Dios dio su sangre, ¿qué mucho haréis vos en dar vuestra hacienda para su remedio? (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 178).

### **Hacia la confesión y la eucaristía**

El propósito inmediato de la pastoral avilina de la *metánoia* es, dentro de la celebración de Pascua, preparar a la confesión sacramental de los fieles, que es preceptiva<sup>20</sup>. En efecto, el Concilio de Trento obliga a los bautizados a una confesión a lo menos una vez al año, y este se cuenta de Pascua a Pascua. Esta obligación incluye condicionantes imprescindibles como la contrición, que es el dolor y pesar de haber ofendido a Dios, y el propósito sincero de enmienda. También, para ser válida la confesión, no debe omitirse ningún pecado mortal. Todos estos elementos normativos se sobreentienden en los sermones cuaresmales de Juan de Ávila. Diríamos que se insinúa más que se intima la necesidad de acudir al confesor, y de hecho, es así como Luis de Granada valoraba los frutos de la predicación de Juan de Ávila en Montilla:

Acudían muchos a ella para que les procurase confesores, tanta era la prisa que había de confesar, y no por vía de jubileo, sino por la impresión que habían hecho las palabras de este siervo de Dios en los corazones de las gentes (Luis de Granada, *Vida del Maestro Juan de Ávila*, 58v.).<sup>21</sup>

En primer lugar, el predicador anima a vencer los reparos, el ‘empacho’ que supone confesar lo más íntimo a un sacerdote:

Pan amargo es el ir al confesor y decirle vuestros pecados y manifestarle vuestras maldades cuales las hicisteis; pero este amargor se convierte en dulcedumbre, que es en

<sup>19</sup> Es influencia de la doctrina agustiniana de Dios como lo más íntimo en el hombre: “[...] porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más alto que lo más sumo mío”, escribe San Agustín en las *Confesiones* (III, 6, 11., p. 28).

<sup>20</sup> Indistintamente se llamaba sacramento de la confesión o de penitencia, como explica el *Diccionario de Autoridades*: “Como sacramento es [la penitencia] una espiritual medicina del pecado cometido después del bautismo, que consiste en la confesión vocal dolorosa, en la detestación de él, y en la absolución del sacerdote.”

<sup>21</sup> El jesuita Martín de Roa, citado por el *Diccionario de Autoridades* (artículo “Jubileo”) explica que en el jubileo se conceden gracias especiales como “la facultad de elegir confesor, la absolución de los casos reservados y censuras, la conmutación de votos, &c”. La confesión auricular del tiempo cuaresmal no contemplaba estas facilidades o indulgencias.

perdón de pecados y en reconciliación de amistad de Dios (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 177).

Hace falta una pedagogía que vuelve a insistir en el amor incondicionado de Dios. Buena prueba de ello es el siguiente diálogo en que intervienen el fiel y el confesor:

—Tengo gran temor.

—No hayas miedo. Buen abogado tenemos.

— Acusarme ha el demonio.

—No temas, que el demonio no es parte, pues te soltó y perdonó la parte ofendida que es Jesucristo. Él derramó la sangre por ti, acusarte ha? Está rogando por ti, ¿Cómo te acusará? (Juan de Ávila, “Sermón de la Resurrección de Lázaro”, 201).

Otra estrategia que reflejan los sermones cuaresmales de Juan de Ávila consiste en presentar la confesión como una especie de guía de caminantes que hace olvidar la austeridad del tribunal de la confesión. Es notable que este aspecto se manifieste sobre todo con las mujeres, y entre ellas con las casadas. A las que gastan demasiado dinero en ropa y afeites, Juan de Ávila recomienda que piensen primero en el control de los gastos, y que se dejen aconsejar por el confesor:

Tomad consejo, id a vuestro confesor y dadle cuenta de vuestra vida y decidle que os dé orden como viváis como cristiana (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 172)<sup>22</sup>.

Juan de Ávila asume claramente el papel normativo de la Iglesia que, a través de sus ministros, ejerce un constante control sobre la vida privada de los creyentes. No se exceptúa, por lo tanto, la posibilidad de una sanción cuando el confesor considera que no se dan las condiciones de validez de la confesión, por falta de sinceridad, o falta de contrición, o por negarse a la enmienda. Juan de Ávila llega incluso a contar en sus sermones su praxis confesional, con el objetivo de preparar al oyente a un efectivo arrepentimiento y un nítido propósito de enmienda, sin los cuales no hay absolución:

Ya me ha acontecido a mí no absolver a una buena mujer, honesta, casta y casada, y por tener muchas sayas y locuras decirle: “Andad a otro confesor, que mi *Ego te absolvo* no lo llevaréis (Juan de Ávila, “Sermón de los Panes”, 171).

### **La centralidad del sacramento eucarístico en la pastoral avilina**

Las conversiones de San Francisco de Borja y San Juan de Dios forman un arco que recorre la totalidad de la comunidad cristiana, desde el aristócrata amigo personal de Carlos V hasta un oscuro portugués que acabó fundando un hospital de pobres en la ciudad de Granada. Siendo reflejo de la diversidad de estados, no dejaban de ser casos excepcionales y admirables, cuando en los sermones se trataba ante todo de partir de situaciones concretas de santificación o de peligro sacadas de la vida cotidiana. La pastoral de Juan de Ávila se propone conciliar el mensaje de universalidad de la *metánoia* que se dirige a todos los creyentes sin excepción, con una atención individualizada de la misma, en función de la diversidad de estados. Esta doble perspectiva universal e individual cobra todo su sentido en otra dimensión sacramental que se desarrolla en su homilética: la eucaristía. Con este aspecto iremos concluyendo.

<sup>22</sup> La forma dialogada que adopta muy a menudo Juan de Ávila en sus sermones puede ser, además de un recuerdo de cómo se enseñaba el catecismo mediante preguntas y respuestas, un símil del diálogo confesional.

Hemos subrayado anteriormente cómo la inversión muerte-vida caracterizaba la *metánoia*, tanto en los relatos de conversión como en los sermones de Juan de Ávila. El sermón de la Resurrección de Lázaro pretende inculcar la importancia de la vida sacramental, desde el primer sacramento, el bautismo, hasta la eucaristía. Con el agua bautismal el neófito pasa de la muerte del pecado original a la vida nueva de hijo adoptivo de Dios. De la misma manera, antes de la conversión, el alma vivía en el cautiverio mortífero del pecado. Por la gracia de Dios, se vuelve hacia la promesa de una nueva vida. Con la confesión de sus pecados y la absolución, el convertido puede con toda confianza acercarse a la eucaristía, punto esencial de la práctica sacramental de los católicos.

En el primer sermón de Jueves Santo que hemos titulado “Sermón de la Cena del Señor”, Juan de Ávila comenta un versículo del evangelio de Lucas. Para preparar la cena en la que va a instituir el sacramento de la eucaristía, Jesucristo manda a sus discípulos seguir en Jerusalén a un hombre que lleva un cántaro de agua; este les conducirá al lugar donde prepararán el convite.<sup>23</sup> Valiéndose de la interpretación figurativa, Juan de Ávila asigna a cada elemento del versículo un significado que reafirma la doctrina sacramental de los católicos.

En primer lugar, la creencia en la Iglesia católica, fuera de la cual no hay salvación posible. El cántaro es la Iglesia, el agua la Escritura y los sacramentos; el hombre que lleva el cántaro es el papa. Bajo la autoridad de un solo pastor, la Iglesia católica garantiza la salvación, barriendo las críticas de los protestantes sobre la naturaleza de los sacramentos:

¿Qué cántaro contiene gracia celestial con que se apagan los malos deseos y se riega el ánima, con que da fruto que lleve a la vida eterna, sino los santos sacramentos de la Iglesia, que, como el concilio florentino y tridentino dicen, contienen y dan gracias? [...] Donde hubiere Escritura de Dios y sacramentos que contienen y dan gracia, seguid a aquél, y atinaréis a mi Iglesia (Juan de Ávila, “Sermón de la Cena del Señor”, 411).

En segundo lugar, Juan de Ávila afirma la preeminencia del sacramento eucarístico y su papel en la *metánoia* de los cristianos. No se le había escapado este aspecto a Luis de Granada, testigo privilegiado de la predicación de Juan de Ávila. El dominico recalca así el movimiento pendular en la doctrina de Juan de Ávila, que va del pecado a la Redención:

Realmente su principal intento y su espíritu y su filosofía era humillar al hombre hasta darle a conocer el abismo profundísimo de su vileza y, por el contrario, engrandecer y levantar sobre los cielos la gracia y el remedio y los grandes bienes que nos vinieron por Cristo. Y así muchas veces después de haber abatido y casi desmayado al hombre con el conocimiento de su miseria, revuelve luego y casi lo resucita de muerte a vida, esforzando su confianza con la declaración de este sumo beneficio, mostrándole que muchos mayores motivos tiene en los méritos de Cristo para alegrarse y confiar que en todos los pecados del mundo para desmayar (Luis de Granada, *Vida de Juan de Ávila* 1588, 37v-38r.).

Jesucristo sacramentado se ofrece en la comunión para que, ingerido por el creyente, este se incorpore a Cristo, formando con la totalidad de los cristianos, un solo Cuerpo místico en el amor.<sup>24</sup> Jesucristo es la cabeza de este Cuerpo, y el conjunto de los fieles forma su Iglesia.

<sup>23</sup>Lc 22, 10: “He aquí cuando entrareis en la ciudad, os encontrará un hombre que lleva un cántaro de agua: seguidle hasta la casa donde entrare.” “*Ecce introeuntibus vobis in civitatem occurret vobis homo quidam amphoram aquae portans: sequimini eum in domum, in quam intrat.*”

<sup>24</sup> Los que comulgan son “como miembros o cuerpo, que con su cabeza hacen una persona mística, cual es Cristo y la Iglesia. Quien está en Cristo como miembro vivo, hijo es agradable, es heredero, no como cosa apartada de Cristo, sino como cosa de Él.” Juan de Ávila, “Sermón eucarístico”, p. 423.

Cuando el pecador se ha arrepentido de sus pecados y se ha confesado, puede acercarse con confianza al altar para que se realice esta superior conversión:

El que bien comulga [...] este ha vencido, este ha herido el corazón del omnipotente Dios Padre. Cuando amas a Cristo y por su amor te pesa de los pecados que has hecho, entonces mueres a ti y estás hecho hábil para ser comido, porque vivo, si primero no muere, ¿quién le comerá? Y cuando con este amor y con la fe católica, confiado en la Pasión del Señor, te llegas al altar y recibes aquel Señor que allí está, entonces Él, como más fuerte, según está dicho, te come a ti y te transforma en sí. Y con este engrudo de fe y amor quedas unido con Él y hecho miembro vivo de Él (Juan de Ávila, “Sermón eucarístico”, 421-422).

Esta transformación la realiza solo el sacramento eucarístico:

[...] aunque en los otros sacramentos se represente algún efecto particular de gracia, como es renacer por el santísimo bautismo, ser perdonados por la absolución sacramental, y así en los demás; mas en este dignísimo sacramento, donde reside el mismo Señor, fuente de todas las gracias, es significado el fin de toda la ley y la perfección de todas las obras, que es la unión del amor; y que estos bienes, que en los otros sacramentos se dan, aunque se dan por Cristo, se dan por vía de estar unidos con Cristo (Juan de Ávila, “Sermón eucarístico”, 427).

Este recorrido por los pasos de la *metánoia* nos ha llevado a la culminación de la vida cristiana que es la eucaristía, donde se hace realidad la unión con Cristo sacramentado y donde, en buena doctrina, se opera la conversión del creyente en miembro del cuerpo místico de la Iglesia. Naturalmente, la condición del hombre marcado por el pecado y su natural tendencia a recaer obligan al cristiano a retomar el camino de perfeccionamiento que la doctrina ascética y la predicación de Juan de Ávila le indicaban. En este sentido, la *metánoia* es privativa de cada conciencia que se propone esta vía, y es más un camino que un estado; pero no por eso se cierra la dimensión universal de la conversión, que llama al pueblo de los bautizados y le invita, por lo menos en el ámbito de una comunidad parroquial, a sacar positivas conclusiones de convivencia entre hermanos. Así Juan de Ávila puede afirmar la igualdad radical de todos los hijos adoptivos de Dios en una clara contraposición a la injusticia que los hombres crean y que se refleja en la sociedad estamental. La sociedad humana lleva la marca del pecado, pero la iglesia primitiva de los apóstoles unida por Jesucristo en la Cena inaugural de la eucaristía bien puede servir de modelo:

Así, Señor, así nos dais ejemplo de igualdad unos con otros, pues tenéis asentados con vos a una mesa unos hombres tan desiguales a vos. Para que los que se tienen por principales en los pueblos no se desdeñen de estar sentados en un asiento con los menores. ¡Oh cosa tan al revés, que en el convite que el señor ordenó para enseñar igualdad y humildad, en aquella misma obra tú hagas cisma y enseñes tu soberbia, tornando al revés la orden de nuestro Señor! Si por allá, en el siglo, eres soberbio, no lo seas en el convite que el Señor ordenó para te humillar; no te desdeñes de tener por compañero a tu menor, pues por mucho que le excedas, no será tanto como Cristo excedió a sus apóstoles (Juan de Ávila, “Sermón de la Cena del Señor”, 413-414).

**Obras citadas**

- Agustín, San. *Confesiones*. Madrid: Editorial Verbum, 2015.
- Juan de Ávila. *Obras del padre maestro Juan de Ávila, predicador en el Andalucía. Ahora de nuevo añadida la Vida del autor y las Partes que ha de tener un predicador del Evangelio, por el padre Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo, y unas reglas de bien vivir del autor*. Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1588.
- . *Tercera parte de las obras del P. Mtro de Ávila, predicador en Andalucía. Dirigida a doña Beatriz Ramírez de Mendoza, condesa del Castelar. Esta tercera parte contiene 27 tratados del Santísimo Sacramento de la Eucaristía*. Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1596.
- . *Obras Completas, III, Sermones*. Introducciones, edición y notas de Luis Salas Balust y Francisco Martín Hernández. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Muñoz, Luis. *Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico; con algunos elogios de las virtudes y vidas de algunos de sus más principales discípulos*. Madrid: Imprenta Real, 1635.
- Ribadeneyra, Pedro de. *Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos, escrito por el padre Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Jesús, Tercera parte*. Barcelona: Vicente Surià, 1588.

## **El predicador ante el teatro de la gloria celestial: sermones en las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús (septiembre y octubre de 1614)<sup>25</sup>.**

José Jaime García Bernal  
(Universidad de Sevilla)

### **I. Introducción: los sermones en las fiestas extraordinarias del barroco hispano. El repertorio de la beatificación de Teresa de Jesús.**

El sermón panegírico en ocasión de las fiestas de beatificación constituye una pieza oratoria con características propias dentro de la literatura *homilética* del barroco hispano (Herrero García 1942; Herrero Salgado 1996, 323). Sujeto a la doble función de proclamar el triunfo del siervo de Dios o de la bienaventurada virgen y de interpretar en clave teológica la fiesta religiosa en la que esta misma plática se inserta, su intención y estructura presenta rasgos genuinos que difícilmente pueden comprenderse si aislamos el texto de los protagonistas y circunstancias de su contexto festivo que facilita el intercambio de motivos y argumentos para la armadura de la oración sagrada.

Si bien es innegable que los predicadores de circunstancias dictaron sermones en las festividades comunes de todo el año litúrgico, reguladas por los cabildos catedralicios que establecían los repartos y monopolios (Burrieza 2004, 88), no es menos cierto que la solemnidad festiva, que tenía lugar ante un autorizado auditorio, en un espacio singular, les ofrecía la oportunidad de mayor lucimiento. El orador se hallaba en el brete de adaptar las recomendaciones generales de las *retóricas sagradas* a las particularidades de la ocasión extraordinaria (Sáez 2002, 48) teniendo que decidir entre la ostentación verbal y la contención, parámetros que atravesaron el discurso barroco (Aragüés 2002, 83). No era sencilla la tarea de componer una prédica en honor del nuevo beato, hijo de la tierra, bien conocido por los concurrentes al acto litúrgico; se corría el riesgo de desbarrar a juicio del experto, o aún peor, de decepcionar al vulgo. Tampoco lo era descifrar las entrañas de los misterios de la entrada en la gloria del elegido, premio a sus sacrificios en vida, pues ambas dimensiones, la mundana y la celestial, se careaban en los espacios de la celebración, representadas en altares, emblemas o jeroglíficos. La saturación sensorial y emotiva del público, acumulada a lo largo de las jornadas festivas, lo predisponía sin duda a recibir un mensaje con el que ya estaba familiarizado pero también lo impacientaba y hacía más exigente ante la palabra del orador.

Así pues, el sermón para la fiesta extraordinaria de la Iglesia que era siempre una beatificación, exigía temple y no poca habilidad del predicador que supiese aprovechar la experiencia inmediata de los homenajes festivos y la memoria mediata de la vida leída o transmitida del beato, siempre que fuera capaz, a su vez, de cruzarla con los lugares de la Sagrada Escritura o de la tradición de la Iglesia que recomendaba la preceptiva del género (Cerdán 1983, 225; Herrero Salgado 1996, 378). Los riesgos eran múltiples y también las estrategias para rematar un buen discurso que exaltara el ánimo de los asistentes y persuadiera a los fieles a perseverar en las virtudes que el homenajeado encarnaba en grado heroico (Egido López 2001, 94). En ello residía, precisamente, el mayor desafío del subgénero del sermón festivo: en el ejercicio público de saber representar los merecimientos y premios de un espíritu excepcional, en el día que cielo y tierra se hermanaban para celebrar su gloria, ante aquellos que ya habían empezado a honrarle y venerarle (Vincent-Cassy 2010, 79).

---

<sup>25</sup> La investigación que sustenta este trabajo se ha realizado en el seno del Proyecto de I+D « La construcción de un mundo nuevo: circuitos económicos, dinámicas sociales y mediadores culturales en las ciudades atlánticas del sur de España, siglos XVI-XVIII » (HAR2017-85305-P) financiado por el Programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

En las siguientes páginas vamos a dar cuenta de algunas de estas estrategias de adecuación de las reglas y recursos propios del predicador barroco ante el reto de recrear el triunfo del nuevo santo en el marco de una fiesta religiosa extraordinaria que moviliza un repertorio de lenguajes (escenografías, emblemas, jeroglíficos y poesía expuesta) con los que entra en diálogo (García Bernal 2006, 553-562). Los materiales en los que nos hemos basado para esta indagación preliminar sobre los sermones de beatificación corresponden todos ellos a las fiestas por la beatificación de Teresa de Jesús, celebradas en el otoño de 1614 en los distintos reinos de la monarquía (San José 1615). Algunos acompañan las *relaciones de fiestas* que se publicaron al año siguiente para dejar memoria de las solemnes jornadas que se vivieron en la provincia de Castilla, la tierra natal de la beata. Los cinco sermones que agrupa el relato de Valladolid, predicados por religiosos de distintas órdenes, son un buen exponente de este primer formato editorial (De los Ríos Hevia Cerón 1615, 136r-227v)<sup>26</sup>.

En la Corona de Aragón fueron las autoridades ciudadanas las que encabezaron la edición de fiestas, sermones y poesías en libros impresos de cierto grosor que sirvieron para demostrar de la devoción del reino. La Audiencia de Barcelona reunió en un solo ejemplar, las fiestas de las principales ciudades y villas del principado de Cataluña “con muchos sermones de Varones muy doctos que en todas partes predicaron” (Dalmau 1615)<sup>27</sup>. Mientras que el poeta y escritor Luis Díez de Aux recibió el encargo de los diputados del reino de Aragón para componer su *Retrato de las fiestas de la Imperial Ciudad de Zaragoza* que concluye con “quatro magistrales sermones” (Díez de Aux 1615)<sup>28</sup>.

La más amplia compilación de discursos sagrados dedicados a la beatificación de la madre Teresa fue ordenada, sin embargo, por el general de los descalzos fray José de Jesús María y dedicada a Paulo V. Salió a la luz en la imprenta madrileña de Alonso Martín con el título de *Sermones predicados en la Beatificación de Teresa de Jesús* (Jesús María, 1615) y reúne un total de treinta y cinco piezas oratorias de las cuales hemos seleccionado las dieciocho primeras que corresponden a las homilias dictadas en los conventos carmelitas, descalzos o calzados, de Madrid, Toledo, Alcalá, La Bañeza (en el obispado de Astorga), Alba, Ávila, Pamplona, Manzanares, Sevilla y Granada<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Los predicadores fueron: fray Baltasar Navarrete de la orden de Santo Domingo, fray Alonso de Herrera, predicador general de San Benito, fray Cristóbal de Ovalle de la orden de San Agustín, el padre Francisco Lavata prepósito de la casa profesa de Valladolid y fray Antonio de Sagrameña, definidor de la provincia de Castilla la Vieja de la orden del Carmen.

<sup>27</sup> Se imprimieron los sermones de fray Pedro Jover, provincial de la provincia franciscana de Cataluña, (en el convento de San José de los padres descalzos de Barcelona), fray Juan Gazo, franciscano, el padre Vicente Navarro, jesuita, catedrático de teología en el colegio de la Compañía en Barcelona, Fray Jerónimo Ezquerro, prior del convento de san Jerónimo de Val de Hebrón, el padre José Serrano de la observancia del Carmen predicado en la iglesia de la Concepción de las descalzas de Barcelona.

<sup>28</sup> Merecieron los honores de la imprenta entre los que subieron al púlpito del convento de carmelitas descalzos de Zaragoza: Fray Jerónimo Bautista de Lanuza, Provincial de Aragón de la Orden de Predicadores, Fray Diego Murillo, predicador general de la orden de San Francisco, el Dr. Gaspar Ram, catedrático de Prima Teología en la Universidad de Huesca y Fray Marco Antonio Miravall, provincial de la orden trinitaria en los reinos de Aragón.

<sup>29</sup> Se trata de los siguientes predicadores, ministerio, orden religiosa y lugar de la predicación: fray Jerónimo de la Tiedra, predicador real, dominico, y el padre Jerónimo Florencia, jesuita (convento de San Hermenegildo de los padres carmelitas descalzos de Madrid); fray Gregorio de Pedrosa, predicador real, y fray Domingo Daza, predicador real (convento de carmelitas descalzas de Madrid); Nicolás Ricardí, catedrático de Santo Tomás de Valladolid, dominico (carmelitas calzados de Madrid); Dr. Luis de Tena, canónigo magistral de Toledo, y Dr. Alonso de Villegas, canónigo doctoral de Toledo (carmelitas descalzos de Toledo), padre Cipriano de Aguayo, jesuita (carmelitas descalzas de Toledo), fray Juan González, catedrático de la Universidad de Alcalá (carmelitas descalzos de Alcalá); fray Antonio de Cáceres, obispo de Astorga (carmelitas descalzos de La Bañeza); fray Juan de Arauz, franciscano (carmelitas descalzas de Alba); padre Juan de Herrera, jesuita (descalzas carmelitas de Ávila); fray Antonio de Alvarado, abad de Irache (descalzos carmelitas de Pamplona); Dr. Paulo Zamora, carmelita descalzo (carmelitas descalzos de Manzanares); Manuel Sarmiento, canónigo magistral de Sevilla y fray Agustín de Hinojosa, franciscano (colegio del Ángel de la Guarda de carmelitas descalzos de Sevilla); Dr. Pedro de

En los exordios e introducciones de cualquiera de estos discursos no es raro encontrar consideraciones sobre el oficio del predicador, la responsabilidad de su testimonio, la obligación de adaptar la materia del sermón a las circunstancias de la jornada o a la dignidad de la audiencia. Por este sendero nos internaremos también nosotros para desbrozar la selva de referencias narrativas cruzadas que es el sermón de santos. Pero hay mucho más en los preliminares de estos textos, cuando van agrupados y encabezados por un escritor religioso que hace de compilador y selecciona el material con fines, a veces explícitos, que vienen modulados por las directrices de la política pastoral de la religión. También el cuerpo principal de cada uno de ellos y sus conclusiones deparan gratas sorpresas, pues la estructura misma de la oración sagrada está condicionada por el *concepto* o *idea* de la fiesta en su conjunto y se proyecta a un horizonte comunicativo que supera la situación pragmática del disertador en el púlpito aunque tampoco pueda ignorarla. El texto remite, finalmente, al hecho conmemorativo que condiciona, por su fuerza extraordinaria, el estilo y el decoro del discurso volcado, como veremos en el epígrafe final de este trabajo, hacia una retórica visual que se apoya en elementos visibles del propio escenario festivo, junto a otros evocados por el predicador entre la memoria compartida con los devotos de la madre Teresa de Ávila.

## II. La beata Teresa de Jesús, *universal predicadora*. El predicador en el espejo de la verdad revelada.

Fray Diego Murillo señalaba en sus *Discursos predicables* la dificultad de combinar el evangelio del día, las virtudes del santo y las exigencias de un auditorio de circunstancias (Herrero Salgado 2001, 623), reprochando la impericia de los predicadores que se excusaban de tratar la doctrina moral derivada de los merecimientos del siervo de Dios concentrándose tan solo en el tema del evangelio del día, o al contrario, de aquellos otros que únicamente se ocupaban del elogio del bienaventurado olvidando el sentido de la Escritura. Lo ideal era naturalmente ir entreverando ambos registros como recomendaba hacer Terrones del Caño en los panegíricos de santos universales del cristianismo (Herrero Salgado 1996, 323-325). Pero esta técnica no era tan sencilla de aplicar cuando se trataba de ameritar las virtudes heroicas de los nuevos campeones de la Iglesia. La mejor opción era entonces traer a colación aquellas gracias espirituales que hubiesen trascendido el ámbito estricto de la religión divulgándose entre la población para ajustarlas luego al sentido del Evangelio.

La simpatía y la veneración que gozó Teresa de Jesús ya en vida, que no dejó de crecer en los años inmediatos a su óbito, facilitaba en principio esta operación (Alabrús y García Cárcel 2015, 107). Los predicadores de las fiestas de 1615 podían disponer de los escritos de la propia santa, reunidos en la recopilación de Fray Luis de León (1991), de la *Vida* muy temprana del jesuita Francisco de Ribera (1590) y, sobre todo, de la más divulgada biografía intelectual, conformada y publicada bajo la rúbrica del jerónimo Diego de Yepes que parece deberse a la pluma del carmelita Tomás de Jesús Sánchez Dávila<sup>30</sup>. Esta última, publicada en Zaragoza en 1606, y particularmente su *Libro Tercero* que se ocupaba de dar cuenta "de las virtudes heroicas y otros dones y gracias con que Dios dotó a la bienaventurada" fue utilizada por algunos predicadores de las fiestas de 1615 que trataron de concordar las experiencias místicas de la religiosa con el capítulo 25 del evangelio de San Mateo, referido a las vírgenes prudentes, hilo

---

Avendaño, canónigo de Granada, y fray Diego de la Cueva y Marín, dominico (convento real de carmelitas descalzos de Granada).

<sup>30</sup> Acerca de la atribución de la obra al carmelita consúltese la introducción a la reciente edición de la misma de Manuel Diego Sánchez (OCD) (Sánchez Dávila, 2014 [1606], XV-XVIII) y la bibliografía citada en la nota 14 de dicha obra. Acerca de Diego de Yepes, véase la biografía del mismo autor (Diego Sánchez, 2014).

conductor del sermonario, ya citado, que ordenó formar el general Fray José de Jesús María<sup>31</sup>. Las vidas ilustradas de la beata pudieron ser asimismo consultadas por los religiosos que cantaron sus glorias en las solemnes jornadas del año de la beatificación, como acredita, por ejemplo, el sermón del padre Cipriano de Aguayo<sup>32</sup> (1615, 98r-120v) que posiblemente se sirvió de la colección de grabados ejecutada por Adriaen Collaert y Cornelis Galle para la *Vita Beatae Virginis Teresiae a Iesu*<sup>33</sup>. Y todo ello por no hablar de las composiciones, fragmentos de sus obras o noticias de milagros que corrían manuscritas (Álvarez 2015, 149).

Sin embargo esta misma abundancia de información era del conocimiento de los espíritus más aficionados a la beata que poblaron las gradas y bancos de muchas iglesias carmelitas donde se oficiaron las solemnes funciones. No dejaba de ser comprometedor para el predicador real fray Gregorio de Pedrosa<sup>34</sup> dirigirse al público congregado en la iglesia de las carmelitas descalzas de Madrid “porque es muy dessazonada ocupación para hombres de ingenio ser Relatores sin caudal de propios pensamientos, que es forçoso faltar en lo que todos saben” (Pedrosa, 1615, 40r). Obstáculo que consigue orillar amparándose en el capítulo tercero del *Camino de perfección* donde la madre Teresa ligaba estrechamente la función de los predicadores al sentido de la reforma que acababa de instituir:

para que en perpetua oración se ocupen, rogando a Dios por los Predicadores, para lo que Dios nos juntó (son sus palabras) y para lo que yo desseo seamos algo es para que con nuestras oraciones ayudemos estos siervos de Dios que auiedo de tratar con el mundo, viuir en el mundo, y tocando negocios del mundo, ser en lo interior extraños del mundo y enemigos suyos, y ser, no hombres, sino Ángeles, mucha ayuda han menester (Pedrosa, 1615, 40v).

No sería el único predicador que buscó amparo en este pasaje de la santa escritora para justificar el ministerio de la palabra sobre quien era, a decir de fray Juan de Arauz<sup>35</sup>, *universal predicadora*, pues “yo he topado muchas almas aprouechadas, vnas que viuen y otras que gozan de Dios, que confessauan no auer tenido otro maestro” (Arauz, 1615, 153r). El franciscano había anunciado previamente en el exordio a su homilía que Teresa era la cabeza del Monte Carmelo que epilógaba “todo quanto bueno, bello y precioso puso [Cristo] en su Esposa la Iglesia”. Razón que se desgranaba en una condición natural bondadosa que recordaba a la del rey Salomón: pacífica, querida por Dios y *Ecclesiastés* que significaba *predicadora por excelencia*.

De su divina elocuencia habló también desde el púlpito el canónigo magistral de la catedral de Sevilla don Manuel Sarmiento recordando la séptima perfección del Esposo que se trasminaba en la Esposa (léase aquí nuestra beata):

<sup>31</sup> Nos referimos al célebre pasaje *Prudentes vírgenes* del Evangelio de Mateo, capítulo 25, sobre el que volveremos a lo largo de este artículo.

<sup>32</sup> Cipriano de Aguayo (S.I), nacido en Sevilla en 1570, ingresó en la Compañía en 1586 y falleció en la casa profesa en 1620 (Herrero Salgado, 2001, 623).

<sup>33</sup> *Vita Beatae Virginis Teresiae a Iesu* que se imprimió en Amberes (Collaert 1613). Iniciativa editorial que formó parte de un ambicioso plan de difusión de la obra de Santa Teresa orquestado por fray Jerónimo Gracián, confesor de la Madre y provincial de la orden en la última etapa de su vida, y muy especialmente por sor Ana de Jesús Lobera, antigua compañera de Teresa y priora de las Descalzas de Bruselas desde donde se ocupó de seleccionar los motivos para las ilustraciones y supervisar su realización. Cfr. Juan Bosco de Jesús (1995, 368); María José Pinilla (2013, 183-202).

<sup>34</sup> Fray Gregorio de Pedrosa, predicador real, llegó a ser obispo de Valladolid (Burrieza 2004, 82).

<sup>35</sup> Fray Juan de Arauz, franciscano, hijo de la provincia de Santiago, obispo gaudigense, predicó el sermón de Alba y el de inauguración de la capilla del Sagrario de Toledo en 1617 (Herrera Salgado 1998, 663).

que era suauíssima su plática y tanto que atraía las gentes al seruido de su Padre más eficazmente que Orpheo, con la dulçura de la música, con essa reduxo a la Madalena, rindió a San Pablo, aficionó a S. Pedro, que dixo *Quo ibimus? Verba enim vitae aeternae habes*. Trocó los que yuan a prenderle: *Nunquam sic locutus est homo* (Sarmiento 1615, 206v).

Todavía va más lejos el maestro fray José Serrano en el primer sermón de la octava de la iglesia de San José de los descalzos de Barcelona al ceder el púlpito a la propia beata que había meditado tantas veces en su vida sobre las palabras del rey David, *Misericordias domini in aeternum cantabo*, que recoge el salmo 88:

Hame parecido predicarlas dexando el santo Euangelio que se ha predicado en el sacrificio de la Missa por ser palabras que sin duda predicaría oy la SS. Teresa a tan illustre y grauíssimo auditorio, si estuuiesse en este lugar en el que yo me hallo aunque indignamente (Serrano 2015, 65r).

La actuación del predicador de la fiesta, aunque frisara la osadía por tratar temas tan elevados, quedaba de este modo libre de la sospecha de soberbia y doblemente legitimada al apoyarse en las palabras auténticas de la beata que resultaban, a su vez, canal privilegiado de comunicación del Verbo divino. *Surge, surge, Teresa*, clamaba fray Juan Gazo en el convento de San José de descalzos de Barcelona, invitándola a que fuera ella misma quien “señal[ase] y cant[ase]” a los allí congregados por medio de su ejemplo en palabras y en obras (Gazo 1615, 91v).

Un ejemplo de virtud que podía verificarse mediante el testimonio de haber tenido trato personal con la bienaventurada lo que siempre atraía la atención de los asistentes. Conociendo bien esta inclinación del pueblo, Fray Antonio de Cáceres, obispo de Astorga, no dudó en confesar ante sus feligreses que había entrado una vez en el retrete de la mística y que le pareció “un hospital robado porque ni mesa, ni arca, ni cofrecillo, ni quadro de imagen ni cosa otra auía en sus celdas, sino una tarona de tablas y una cruz de palo” (Cáceres 1615, 139v).

En otros casos, la prueba testimonial que aporta el sermón es indirecta pero de tan alto valor por la dignidad del testigo y su cercanía en vida a la beata que su impacto para confirmar el discurso resulta igualmente efectivo. Lo sabía el abad de Irache, fray Antonio de Alvarado cuando revela en su alocución, acudiendo al testimonio de fray Domingo Bañes, confesor de la madre Teresa, el raro privilegio que concedió el Señor a su hija de tener “palabras y estilo para declarar los misterios altísimos que por su incomprehensibilidad eran tan secretos y ocultos” (Alvarado 1615, 187r). Un premio no menor al que había disfrutado fray Jerónimo de la Tiedra quien reconocía delante de toda la corte reunida en el convento de carmelitas descalzos de Madrid: “auerla yo comunicado y predicado, y aún lleuádola de alguna limosna en nombre de mi conuento de Áuila, y auer en retorno recebido doctrina y santos consejos de nuestra santa virgen” (Tiedra 1615, 4r).

Como se aprecia en los ejemplos precedentes, la suma de testimonios (ya fueran testigos presenciales o informantes indirectos) que adornan las piezas oratorias de los *Sermones Predicados* demostraba la íntima conversación que tuvo la bienaventurada con el Altísimo y las gracias que recibió de su Esposo que ella supo revertir en forma de consejo y doctrina a todos los que la trataron. En la *Dedicatoria* al sermonario, Fray José de Jesús María, consciente de la riqueza de estos testimonios, entre las piezas que previamente ha seleccionado, redimensiona la idea del *testigo de calidad* para presentar a los eclesiásticos que elevaron sus oraciones desde púlpito en aquellos días festivos como los nuevos deponentes de un segundo proceso en el que se medía la fama pública de la beata virgen. Los apóstoles de esta nueva edad:

han hecho declaración de la verdad como predicadores Euangélicos, y si no ante juez delegado y notario, han predicado y pregonado sus dichos en el público teatro de la Yglesia, y lugar dedicado para anunciar las verdades Católicas al pueblo Christiano.

El compendio de sermones resulta entonces, siguiendo el símil que propone el general de los descalzos, una nueva información de testigos (más allá de la oficial que llegó con los Remisoriales) y entre ellos “de los más calificados en Santidad, erudición y sabiduría de los Reynos”, en la que priman la autoridad de las voces y su independencia al ser “sermones agenos y no propios, que en causa propia no son tan abonados testigos los hijos y paniaguados de la misma familia, como los de fuera della” (Jesús María 1615, Dedicatoria).

En efecto, dominicos, franciscanos y jesuitas ocupan las páginas de los *Sermones Predicados* por encima de los religiosos de la orden del Carmen, manifestando la fama de la virgen Teresa “en levante, septentrión y mediodía... y hasta en la remota América”, inflamada devoción y general aplauso que servirá para abrir el camino a la canonización.

### III. Celebrar la gloria de la beata Teresa de Jesús. El modelo del sermón de beatificación.

“Gloria en el cielo con templos y altares en la tierra, esta es la beatificación de algún santo”, nos dice Cristóbal de Ovalle en su sermón de las fiestas de Valladolid (Ovalle 1615, 179r). Y fray Juan de Arauz apostilla: “Esta gran fiesta... consagra el cielo y la tierra a las insignes victorias, a los trofeos misteriosos” (Arauz 1615, 153r). Doble tarea, en principio, la del predicador del sermón de beatificación barroco: ponderar la gloria del merecer, en las virtudes, y el regalo del gozar, en las bodas místicas.

Los tratados de retórica sagrada recomendaban a quienes tenían que cantar las excelencias de los santos: fomentar la devoción entre los fieles ponderándolos “como grandes privados en el Palacio de Dios” para lograr que se invocaran como intercesores, alentar de este modo la esperanza en la salvación de las almas y mover, por añadidura, a los oyentes a la imitación con su ejemplo<sup>36</sup>. Gaspar de Ram, catedrático de teología en la Universidad de Huesca, que ocupó el púlpito en el convento de religiosas descalzas de Zaragoza, perfila algo más este principio general. Los santos antiguos tenían la grandeza de haber recibido la doctrina de los apóstoles. Dios los hizo:

para mirados de lexos y son en el edificio de la Iglesia piedras de fundamento [pero] no nos mueuen tanto sus memorias, ni son sus exemplos tan eficaces para nos persuadir su imitación porque con engaño nos parecen tener diferente naturaleza (Ram 1615, 202).

En contraste con los antiguos atlantes de la fe, los santos nuevos nos atraen por la cercanía y familiaridad de sus ejemplos y así los puso el Señor “para que tengamos en ellos dechados que deuemos imitar y guías a quien sigamos” (Ram 1615, 205). Las beatificaciones eran, en suma, para el catedrático de teología ocasiones de regocijo porque en ellas se festejaba la acreditación de la fe no solo en la vida perfecta de sus arquetipos sino en la conversión de los fieles. De este modo las oraciones panegíricas, mediante las palabras y las imágenes, consiguieron integrar a estos adalides de virtud en el horizonte de creencia de sus oyentes contribuyendo a la fijación memorial del modelo (Voinier 2019).

La virgen Teresa de Jesús se ajustaba a este nuevo paradigma, elogiado por Gaspar Ram. Era la vecina y compatriota cuya reforma había producido granados frutos en una miríada de hijas e hijos que hacían resplandecer su doctrina en las fundaciones. Pero la proximidad y extensión de su ejemplo, junto a la hondura de su mensaje, constituía, a su vez, un reto para el

<sup>36</sup> Herrero Salgado (1996, 323) cita aquí la *Epístola Exhortatoria* del predicador José Barcia y Zambrana.

predicador que quisiera sorprender y agradar al auditorio. ¿Cómo cantar el triunfo de una santa, mística y gobernadora, reformadora y profeta de un tiempo nuevo? ¿Cómo proclamar su rara virtud, predicar sus hazañas y maravillas? Es más: ¿cómo transmitir esta dicha ante la comunidad que fue testigo de sus pasos y en el día que recibía la palma celestial, participando plenamente de los bienes espirituales que se le anticiparon en vida?

La excepcionalidad de la madre Teresa de Jesús, como la del beato Ignacio de Loyola y otros siervos de Dios que gozaron de amplia popularidad a principios del siglo XVII delimita un patrón panegírico estrechamente vinculado al proyecto de elevación a los altares que perseguían sus institutos, a la honra de sus promotores y al concepto narrativo de las fiestas en las que el sermón se inscribía. Todo ello estuvo presente, con distintos acentos, en la muestra de discursos sagrados que hemos recogido. Y la estrategia retórica que siguió cada predicador para *representar* a la virgen Teresa persiguió la solución más original dentro de las limitaciones que imponían estos parámetros.

Empecemos por los condicionantes externos, relativos a los tiempos y espacios de la ceremonia, a sus bienhechores y protagonistas. Un buen exponente fueron las fiestas de Valladolid que se publicaron, junto a las poesías y sermones, en un solo volumen dedicado al obispo don Juan Vigil de Quiñones. Su autor, el presbítero Manuel de los Ríos, rector de la parroquia de Santiago, pone en pie en su *relación de las fiestas* un artificio retórico que recuerda la estructura del sermón (De los Ríos Hevia Cerón, 136r-227v). En el exordio declara que se ha manifestado al mundo el nuevo Elías “que en nuestro siglo renovó el Carmelo” y este tema (expuesto en el cartel de la justa poética) desemboca, como en los sermones, en un orden de consideraciones o discursos que vienen a confutarlo y confirmarlo hasta probarlo: así la grandeza de la iglesia efímera que se levantó para la ocasión (a la altura de su promotor don Sebastián de Villafaña, presidente de la Chancillería), el adorno y apercebimiento (que corrió a cargo de la recámara del conde de Rivadeneira y de doña María de Mendoza), la batalla de fuegos que dispusieron los padres carmelitas, y en fin, los propios oradores a los que dedica un sentido elogio:

El domingo por la mañana (...) subió al púlpito el R. P. M. Fray Baltasar Navarrete de la Orden de Santo Domingo, a quien auían encomendado el primer sermón, así por serlo él en todo, como lo es por su heroica virtud, divino espíritu y aventajadas letras, acompañadas de docta y santa doctrina (...) [el lunes] el P. M. F. Sebastián de Robles Prior de nuestra señora del Carmen calçado, a quien se le encomendó este segundo sermón, así por ser de la Orden, como por la satisfacción que de su provechosa doctrina se tiene (...) [El martes predicó el benedictino fray Alonso de Herrera...] fueron tantos los que se congregaron que no hubo religioso graue que no se hallase en él, así por el digno nombre que de tan gran predicador y verdadero religioso tiene, como por no perder el sermón que en esta fiesta se predicasse, por ser de grande ostentación todos, no por hazerla de sus ingenios y letras (puesto que son tan conocidas) sino del encendido afecto que mostraron en las alabanças de tan gran Santa, tanto que parecía quererse exceder en esto unos a otros (De los Ríos Hevia Cerón 1615, 17v-23r).

Igualdad de afectos que disuelve la rivalidad de los ingenios. Luego siguieron los saraos y comedias, las fiestas de toros de la ciudad (prueba adicional de la mediación de la beata que evitó cualquier desgracia) y el certamen poético que repasó, en distintos metros y lenguas, los méritos de la religiosa.

Dentro de este marco general, los cinco sermones que incluye el relacionista cumplen una función de glosa o explicación de las propias fiestas, regresando sobre los motivos desplegados en las calles y en la propia iglesia (García Bernal 2014, 226). El primero, a cargo

de fray Baltasar Navarrete<sup>37</sup>, hizo de introducción a los siguientes días pues el tema del *agua de doctrina* (una fuente subía de la tierra al principio del mundo) recordaba a los congregados el camino de virtud de la santa que había convertido el desierto del mundo, injerta la regla de reformatión, en un vergel. La peroración convidaba a los fieles a comulgar de esta beatitud extendida:

qué podemos esperar en este día tan alegre para el cielo y para la tierra (...) si no que la tierra que antes estaba desierta y descaminada se prometa una población de cortesanos del cielo, y de ciudadanos de la Iglesia, de moradores de la eternidad (Navarrete 1615, 137v, 152v-153r).

Con esta promesa de epifanía se abrían las fiestas y los sermones sucesivos habrán de desarrollar el tema inicial de la *doctrina comunicada* en discursos probatorios del sentido de su reforma: Teresa levanta la capa de Elías como nuevo Eliseo restituyendo al mundo su espíritu en el sermón del benedictino Alonso de Herrera (1615, 160r-179v), es *templo vivo* pues las luces que portan las vírgenes prudentes de la parábola de Mateo resplandecen en los sucesos de su vida en la disertación de Cristóbal de Ovalle (1615, 170r-182r), aventaja a todos en verdadera sabiduría, acrisolando los grados y géneros de santidad de acuerdo al panegírico del jesuita Francisco Lavata<sup>38</sup> (1615, 182v-195v) y, por último, como premio eterno a sus merecimientos, que en vida manifestó el Espíritu Santo en su enclavamiento amoroso, está sentada a la diestra del Señor (en la oración que predicó Antonio Sagrameña (1615, 196r-227v). El ciclo de sermones se cierra, por tanto, sobre la idea inicial del dulce camino de la sabiduría, consumada por fin en la escena de su glorificación. Representación verbal de un teatro de gloria que se escenificaba en la *iglesia de prestado* que había costado el oidor Villafañá, convertida de esta guisa en atrio del paraíso.

El guión de la fiesta marca asimismo la elección de los temas y la estructura interna de los sermones en Zaragoza y Barcelona, ciudades que promovieron asimismo relatos conmemorativos de la solemnidad (García Bernal 2019, 167). De nuevo la palabra del orador entra en diálogo con el dispositivo festivo. El franciscano fray Diego Murillo, por ejemplo, armó la confirmación de su sermón (en la octava de Zaragoza) sobre tres jeroglíficos completando con su palabra los cartones que ornamentaban el claustro de la iglesia de los descalzos (Murillo 1615, 187r)<sup>39</sup>. Mientras que en Barcelona el cuerpo de sermones que pone fin al tratado primero del libro de Joseph Dalmau puede leerse en contrapunto dialéctico con el gran espectáculo que se montó en la rambla que escenificaba la batalla entre la nave de la santa y la nave de los apóstatas (Dalmau 1615, 12v-14v).

La propia ordenación de las intervenciones de los oradores durante las funciones litúrgicas podía convertirse en tópico literario del exordio como ocurrió en los sermones de Barcelona que concluyeron, el último día, con una reflexión sobre la *octava* “que instituyó la Iglesia... con acuerdo del cielo y dirección del Espíritu Santo” según el testimonio del libro del *Levítico* (Ezquerria 1615, 117). Durante la celebración de los cultos los predicadores solían concertar los temas que iban a tratar y debían estar pendientes de los lugares bíblicos evocados

<sup>37</sup> Además del sermón referenciado el dominico fray Baltasar Navarrete publicó en latín y en la misma imprenta de Pedro Lasso tres tomos de controversias sobre santo Tomás (Simón Díaz 1977, 369).

<sup>38</sup> Francisco Lavata (o Labata) nació en Zaragoza. Fue rector los colegios de Ávila, Medina del Campo y Salamanca, y viceprovincial de Castilla. Compuso unos *Discursos morales sobre los evangelios de los santos* (Valladolid, 1625). Murió en Valladolid en 1631.

<sup>39</sup> El primero con la pintura de las lámparas y los vasos de aceite del capítulo de Mateo quiso representar que para alcanzar la virtud de una virgen prudente es necesario juntar la naturaleza humana y la acción de la gracia. En el segundo, basado en un texto de Onías, pintaba la vida activa y la contemplativa en las figuras del olivo y del ciprés. El tercero era el monte Carmelo con una atalaya y un espejo representando a Teresa, atravesada de la luz divina (Herrero Salgado, 2010, 433-435).

por sus predecesores en el púlpito. Pero aún así, a veces eran inevitables las repeticiones. El padre Cipriano de Aguayo tuvo que excusarse en su sermón, dictado en Toledo, al ilustrar con la figura de Débora la personalidad de Teresa que el doctor Alonso Villegas había tratado justo el día anterior. Pero con ingenio logró salir del aprieto proponiendo una lectura simbólica de sus títulos en lugar de la historial de sus hazañas que ensalzó su compañero de púlpito (Aguayo 1615, 99v-100r). Por la misma razón y para congraciarse con quienes le habían precedido en el uso de la palabra, logrando la atención de los asistentes, el padre Jaime Rebullosa<sup>40</sup> recordó en su exordio al sermón de las descalzas de Barcelona las intervenciones del día anterior (“véase en que si ayer en los dos pulpitos trataron este argumento”) de un padre calzado y de otro de la Compañía, e incluso anticipó las que vendrían después (franciscanos o agustinos) para justificar que a ellos, los dominicos, también les cabía una parte de la gloria de Teresa (Rebullosa 1615, 72r).

La inventiva de los predicadores se adaptaba, en fin, a las circunstancias, a veces imprevistas, de la función litúrgica, como también incorporaba elementos de la propia fiesta a la armadura de la oración sagrada. Al lado de ello, el celebrante de la palabra debía dar razón del evangelio del día que en la ocasión de la beatificación de Teresa de Jesús era la ya mencionada parábola de las vírgenes. El versículo *Simile est Regnum coelorum decem virginibus, quae accipientes lampades suas exierunt obuiam sponso et sponsae* (Matthaei, cap. 25) figura en la mayoría de los sermones consultados bien encabezando el discurso, bien como declaración del asunto, después del exordio. Pero el tratamiento que recibió de los predicadores fue muy diverso. La mayoría, siguiendo a San Jerónimo, interpretaron las diez vírgenes del paraíso como imagen de los fieles de la Iglesia, entre las cuales cinco se mantendrían leales rellenando sus luminarias con el aceite de la caridad cristiana. A partir de aquí, sin embargo, las derivaciones del tema fueron múltiples, apoyadas en distintos pasajes del Antiguo Testamento, enriquecidos puntualmente con sentencias clásicas, pero sobre todo amplificadas con pasajes de la vida y escritos de la beata que ilustraban su vocación reformadora. El concepto de renovación espiritual gravita sobre todos los discursos y facilitó a los oradores rastrear sus prefiguraciones bíblicas en las personalidades de Débora o Judith o proyectar su reinado en el mundo a partir de pasajes de los libros sapienciales y proféticos, en concreto del *Ecclesiastés* (*Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*; y el *Oritur Sol et occidit: ad locum suum reuertitur, ibique renascens girat per meridiem*), del libro de los *Proverbios* (*Mulierem fortem quis inueniet? procul, et de vltimis finibus praetium eius*) y muy particularmente de los cánticos cuarto, quinto y octavo del *Cantar de los Cantares*, muy glosado entre los humanistas españoles (Gómez Canseco 2003, 473) y al que Teresa de Jesús dedicó unas *Meditaciones* que configuran un espacio subjetivo de representación del jardín como paraíso del alma (Pascua Sánchez 2019, 41).

#### **IV. Temas e itinerarios del predicador de la fiesta o cómo explicar los tesoros espirituales de la beata madre Teresa**

Un primer grupo de predicadores abordó el asunto centrándose en las virtudes de Teresa de Jesús que daban forma a un modelo nuevo del arquetipo de la virgen prudente del Evangelio. El dominico fray Jerónimo de la Tiedra articuló en tres consideraciones esta idea: La virginidad, principal joya de la bienaventurada. La prudencia de consejo, para fundar y encaminar conventos. Y el amor de Dios que la proveyó constantemente del aceite (confianza en el Señor) para la lámpara (Tiedra 1615, 5r, 9r y 14r). Pero entre el coro de las vírgenes, como declaraba el franciscano Juan González en el convento de San Cirilo de Alcalá, también hubo doncellas

---

<sup>40</sup> El dominico Jaime Rebullosa nació en Castells, fue prior de Balaguer y murió en 1621. Además del sermón para estas fiestas predicó en las de beatificación de Ignacio de Loyola (1610) y escribió la *Relación de las grandes fiestas* de Barcelona a la beatificación de Raimundo de Peñafort (1601). El año de su muerte vieron la luz sus *Sermones del Smo. Sacramento* (Herrero Salgado 1998, 387).

(fieles bautizados) que reprobaron el sacramento, descuidando proveer de aceite las luminarias. Estas venían a representar, en los agrios tiempos presentes, a Lutero que

con su dañada secta y heregías estragaua los Reynos de Alemania, Inglaterra, Escocia y la mayor parte de Francia, destruyendo los Templos, profanando los Monasterios, violando las sagradas vírgenes, echando el fuego de las santas imágenes y reliquias, menospreciando los santos sacramentos.

Frente a él se alzaba la bienaventurada virgen Teresa, luminar de la fe, maestra de la palabra que confundía a los herejes y fundadora de templos donde se restauraba el culto al sacramento (González 1615, 122v-123r).

El doctor Pedro de Avendaño, canónigo de Granada, completaba esta imagen de perfección acudiendo a San Crisóstomo que había interpretado en la letra *Iesus* el número perfecto de las vírgenes del paraíso, virtudes heroicas que resplandecían como la nieve de la sierra granadina en la virgen Teresa y sus casas de oración, penitencia, soledad y predicación (Avendaño 1615, 224v-226r).

Más libre y visionario fue el sermón del gran predicador jesuita Jerónimo de Florencia<sup>41</sup>. Teresa no solo era retrato de la virgen prudente del Evangelio sino hechura misma de la madre de Dios en tanto madre espiritual de tantos hijos e hijas de su regla de oración. Tras la caída de los ángeles infieles quedaron sillas vacas en el cielo y fue menester proveerlas de sucesores que fueron los hombres y mujeres abrazados a su virginidad y que viven “como unos ángeles en carne”. Así Teresa restauró el cielo, en este siglo, con “sus miesses blancas en el hábito y en el espíritu de pureza”. En consecuencia el tema del sermón –nos asegura- será

irla comparando [a Teresa] con la mayor y primera de todas que es la serenísima virgen, a quien es parecedísima, y este assumpto ni perderá de vista el Euangelio, ni a vista del hilo de la historia de su vida pues todas las virtudes o hazañas que della yré tocando siruieron de oleo a la lámpara de Teresa (Florencia 1615, 21r).

La generosidad de Teresa como fundadora de conventos, sujetando a sus hijas e hijos a la estricta observancia de la regla constituye el eje de otra rama o derivada del árbol de oraciones en que se convirtió la beatificación de la bendita Teresa. Era una manera de seguir calificando a la dilecta de Dios con los títulos, escandalosos, de *Varona* o *Mujer Patriarca* que buscaban el asombro de los asistentes y daban pie a largas digresiones eruditas sobre el sentido de las Escrituras para lucimiento del predicador. El primer adjetivo lo empleó fray Gregorio de Pedrosa en su plática para las carmelitas descalzas de Madrid, subrayando que fue la única mujer en instituir religiones pues Santa Clara y Santa Paula que encabezaron sendas ramas femeninas en sus religiones lo hicieron por encomienda de San Francisco y San Jerónimo. Basándose en pasajes del *Camino de Perfección*, el jerónimo, justificará esta anomalía de la flaqueza femenina en su sujeción perfecta a Dios que quiso por medio de su hija introducir en el mundo una vida espiritual reducida a tres puntos: amor perfecto al talle de Dios, despego y desasimiento de criaturas y verdadera humildad. En este ejercicio la nueva beata descubrió “gran ser de varón” (Pedrosa 1615, 46r). *Mujer patriarca de religión* la llamó, por su parte, Alonso Villegas advirtiendo al auditorio toledano que fue escogida como caudillo de un ejército que militaba con nuevas armas: castidad, pobreza, obediencia y oración. Débora ya había actuado como gobernadora por voluntad divina, capitaneando ejércitos en tiempos de zozobra

<sup>41</sup> El padre Jerónimo de Florencia nació en Alcalá en 1565. Fue rector del colegio de Madrid y predicador en la corte, además de confesor del infante don Carlos y del cardenal infante don Fernando. Gracián le llamó “el Ambrosio de este siglo” y fray Hernando de Santiago “predicador de reyes y rey de predicadores” (Herrero Salgado 2001, 441 y 445).

del pueblo de Israel, pero la virgen Teresa “redujo [a la religión carmelita] a aquel primitivo vigor y admirable oheruancia que tenía principalmente en los principios de la Iglesia Christiana” (Villegas 1615, 89v-92v).

El ideal restaurador de la religiosa abulense resalta igualmente en la homilía del jesuita Antonio Salvador que la tilda *Beatus Vir* o Sol en lo alto del firmamento, presidiendo a los demás astros (Salvador 1615, 112r). Y encarna la forma del árbol frondoso plantado en la casa sacrosanta del Carmen en el sermón de Vicente Navarro (1615, 101r). Más detallada resulta la declaración del evangelio del jesuita Aguayo que recuerda que Dios la hizo “Capitana y Gobernadora de una familia tan Religiosa, para Restauradora y Reformadora” y le dio “instrucciones de espíritu y reglas de buen vivir”. Conocimiento revelado que trasladó a sus libros:

todos tan llenos de espíritu y doctrina (...) enseñando los senderos y caminos poco andados de la vía afectiua y vnitiua, y una Teología mística, vnos modos de oración y contemplación tan leuantados que se les va de vuelo a los muy doctos (Aguayo 1615, 114v-115r).

En efecto, la manifestación de los tesoros espirituales de la virgen escogida era otro desafío para los predicadores y una parte significativa de los sermones de la muestra se centran en esta dimensión que dibuja la retaguardia íntima de las anteriores victorias en el siglo. La mujer fuerte del libro de los *Proverbios* es la referencia primordial del sermonario descalzo (Núñez Beltrán 2000, 413). El jesuita Juan de Herrera y el dominico fray Domingo Daza la personalizan en Judith que encarna la fortaleza ascética que renovó Teresa. Herrera invita a la ciudad de Ávila a alegrarse porque ha aparecido esa pieza rara y peregrina que después “de correr muchas tierras y rodear el mundo” se hallaba “dentro de tus propios muros... nacida en una de sus casas, criada a tus pechos” (Herrera 1615, 171r). El discurso de Daza<sup>42</sup> celebra a la que Dios hizo perfectísima en sí misma poniendo de su parte todo lo que faltaba “en cosa tan ruyn”. Este famoso pasaje de la *Vida* de la santa será el motivo principal del sermón del dominico que se engolfa en las tribulaciones y sacrificios de la religiosa descalza que tuvo que soportar las incomprensiones de sus superiores para sacar adelante su reforma y encarnar así la figura de una nueva y admirable Judith (Daza 1615, 60r).

En su ánimo obediente y abnegado residía, en fin, la verdadera liberalidad que la bula de beatificación había refrendado como “ejecutoria de hidalguía y nobleza” (Jover 1615, 80r). La alegoría de las tres coronas de virgen, mártir y doctora sintetizaba justamente los méritos que atesoró la predilecta del Señor, asumiendo desprecios y privaciones, recibiendo a cambio las recompensas del Altísimo. Los sermones de fray Antonio Alvarado y el padre Paulo Zamora desarrollan este asunto con matices propios. La biografía de Diego de Yepes fundamenta el sermón del primero, el abad de Irache, cuando menciona al padre Yanguas, confesor de Teresa, para quien su discípula era “un tesoro virginal pues solo ver la honestidad de su semblante mouía e inducía a castidad a quantos la miuaron y tratauan”. La famosa escena del desposorio místico quedó sellada, en aquel tiempo, con la promesa “mi honra ya es tuya y la tuya mía”. Pero ahí no acabaron los regalos del divino Esposo. Más tarde, estando en oración de acción de gracias por la erección de la primera casa dedicada a San José “se le apareció Christo y le puso vna corona en premio del martirio penosísimo que auía padecido en esta fundación”. Finalmente recibió, por especial privilegio, la insignia de doctora por su entendimiento ilustrado con luz admirable de misterios soberanos y altísimos, al haber sido maestra de una vida estrecha y penitente (Alvarado 1615, 184r-186v).

<sup>42</sup> Fray Domingo Daza llegó a ser prior del convento de Santo Tomás de Madrid y predicador real (Simón Díaz 1977, 164).

El itinerario del sermón del padre Zamora, que se presenta como singular devoto de la santa, es distinto. Partiendo del lugar del Cántico cuarto, *Tota pulchra est amica mea*, el Esposo llama a su amante para que abandone los lugares ásperos de Samir (que representa la avaricia de las cosas temporales) y Hermón (la soberbia de la vida) y acuda a pasear por los jardines de Jerusalén: *Veni de Libano Sponsa mea*. La recompensa a su sacrificio es la corona de ropa blanquísima con que la vistieron en señal de su purísima virginidad. A la que siguen *de capite Amada*, que quiere decir *de fide*, corona de mártir. Y de *Vertice Sanir*, luz y guía del camino de esta vida, esto es, corona de doctora (Zamora 1615, 192r-196r).

En ambas pláticas, las tres preseas se remataban en una cuarta corona de la gloria esencial reservada a quienes tenía el privilegio de gozar de la contemplación del Eterno que se reveló en la figura de la paloma cuando la madre Teresa murió de amor divino (Ricard 1968, 13). Ella misma encarnará el ideal de perfección en la figura de la *paloma mística* del cántico sexto del *Cantar*, aquella de la que dijo el Esposo: *Una est columba mea, perfecta mea* que fue el asunto de la prédica del padre Vicente Navarro (1615, 101v). Y Antonio de Sagrameña, definidor de la provincia de Castilla de la orden del Carmen, parafraseaba el salmo 44 para ponderar a la cortesana que privaba con Dios en el palacio celestial: “Está Señor la Reina a vuestra mano derecha, con un rico vestido de oro fino, adornado de varias y vistosas galas”. Preeminencia justificada en que logró reunir las tres aureolas de virgen, mártir y doctora (Sagrameña 1615, 198r y 216r).

A propósito de este tercer título dice el carmelita en otro momento de su disertación que Teresa es *maná divino* pues la conversación continua con su Esposo le infundió superior sabiduría. Específicamente sobre este conocimiento espiritual de los misterios ocultos y las verdades últimas, sobre las que trataba la teología mística, se concentraron un último grupo de sermones. La dificultad para el predicador estaba aquí en desvelar y fundamentar doctrina tan picuda, hacerla pública y celebrarla como correspondía a un día de fiesta. Las estrategias fueron diversas. El padre Lavata partió del libro de Job para desechar los falsos caminos hacia el saber que no se medran en las cortes, ni se alcanzan en las universidades, sino que se hallan en la misericordia que representa la provisión de aceite de la lámpara de la virgen prudente, entiéndase la santa vida llena de buenas obras. De allí salió Teresa aventajada en “verdadera sabiduría”. Acrisoló así todos los grados y géneros de santidad: el de patriarca como fundadora, el de profeta de cosas venideras y admirables, el de apóstol por su celo en la conversión de los fieles, y por fin, el grado de doctora “escribiendo libros por el bien de las almas” (Lavata 1615, 186r-190r).

La fuente perenne de esta facundia proverbial no podía ser otra sino el Verbo Divino a juicio de fray Agustín de Hinojosa, provincial franciscano de Andalucía. Su sermón arrancó del versículo del *Eclesiastés* 12 (*Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis*) para, tomando auxilio en la interpretación del teólogo místico Hugo de San Víctor, abundar en el significado de los cuatro ríos que corresponden a los cuatro evangelios que dieron abundantes cosechas de justos y santos hasta que se secó el mundo quedando el jardín hecho un eriazo. Asombroso fue entonces –continúa el religioso– que el Espíritu Santo sacase en nuestros tiempos a tan humilde mujer de semejante yermo “y en nuestra España bienaventurada, pues en su huerto se fertilizó tal planta (...) aprouecha[ndo] los riegos de la diuina gracia”. La razón no puede ser otra, concluye el autor, que confundir a los herejes, avergonzar a los facinerosos y animar a los justos (Hinojosa 1615, 213v).

Semejante poder de hablar recio y alto en alabanza de Dios confundiendo a los enemigos de la fe es el que le atribuyó el padre Ricardi en su sermón de Valladolid (Ricardi 1615, 67v). Y si recordamos al padre Navarrete en la disertación tenida en la misma ciudad, Teresa renovó el Carmelo injertando nueva savia de agua de doctrina a sus hijas y fundaciones (Navarrete 1615, 137v). El tema de la fuente original del profeta Elías, levantada sobre el monte Carmelo y renovada por el magisterio universal de la beata que ella misma figuró en la *tercera agua* o

el tercer modo de oración recorre la iconografía teresiana (Moreno Cuadro 2016, 61). Y dentro del contexto de las fiestas de beatificación de 1614 se recreó en la ingeniosa invención erigida en el palacio del duque de Alba de su villa homónima (San José 1615, 20v). El poeta-relator Manrique Luján (1615, 30) lo llamó *vistoso jeroglífico* que conciliaba fuego y agua en la inspiración de la santa (García Bernal 2019, 173).

Por último, Don Luis de Tena, canónigo magistral de la catedral de Toledo, quiso resumir el misterio de la hondura y fineza de la doctrina emanada de la superiora de las carmelitas descalzas en un marbete audaz: *madre de la Sabiduría divina*. Para ello representó, ante el atónico auditorio, la imagen del carro de triunfo de la beata Teresa, con el título de *Alma mater*, semejante al carro de fuego de su predecesor Elías, pero presidida por la estatua de la bendita virgen. Emulando los triunfos gentilicios, Teresa figuraba como una poderosa matrona:

coronada de sus virtudes, en la vna mano la llauue de la Cruz de la diuina ciencia de que fue dotada: en la otra el libro de su oración con que aplaca la ira de Dios, y en su compañía los gallos y aues de los Religiosos y Religiosas de su nueva Reforma, de cuya santidad están temblando los Leones del infierno, de suerte que podían dezir con los santos Apóstoles. *Domine etiam demonia subiiciuntur nobis in nomine tuo* (Tena 1615, 82r).

Así resplandecía en la gloria, epiloga el predicador, pues en su sagrada orden se hallaban todas las perfecciones del camino y de la verdad. Estaba dicho en el Eclesiástico: *In me gratia omnis viae et veritatis*.

## V. Retórica visual: estrategias y recursos en la representación verbal de la gloria celeste de la virgen Teresa de Jesús

Esta última imagen, de gran fuerza expresiva, evidencia la deriva que toma la predicación barroca hacia una retórica de dominante visual que utiliza los recursos propios de la *ekphrasis* para recrear en la imaginación del oyente escenas sacras, descritas en las Escrituras o incluso representadas en los montajes efímeros de las fiestas de beatificación (Ledda 2006, 107-118). Aunque la adecuación de símiles e imágenes al adorno retórico contaba con una larga historia en la preceptiva del género su centralidad en la dispositivo retórico convirtió el discurso barroco en una *pintura verbal* a la que quedan subordinadas empresas, jeroglíficos e incluso ejemplos históricos en la medida que contribuyen a resaltar ciertas escenas (Aragüés 2002, 94). Desde el principio el orador se dispone a *ponernos a la vista* la vida y excelencias de la bienaventurada, *haciendo demostración* de sus heroicas virtudes y de los particulares beneficios que recibió del Señor. Manuel Sarmiento expone estos objetivos en las palabras del introito a su plegaria:

*Ponernos a la vista* la Iglesia santa, en representación y fiesta pública, las vidas de los santos, no es en mi ver otra cosa que *hazer demostración* de unos luzidos y perfectos dechados, a cuya imitación procuremos quanto fuere posible conformar nuestras vidas (...) Auer pues la santidad de Paulo V beatificado y mandados se celebre fiesta a la santa virgen Teresa de Iesu... no ha sido solamente autorizar la opinión de santa que nunca le negó nadie... sino también *ponernos delante* un curioso y extraordinario dechado, de la mano del infinitamente sabio, donde todos, de qualquier estado que sean, puedan aprender lo más fino y subido de quilates de una notable modestia exterior y interior, pureza de un crecido amor de Dios, y total consagración a su seruicio, de una cuidadosa solicitud del bien de las almas de unas insignes obras de caridad, de una gozosa alegría en el Señor, de una infatigable constancia en los trabajos, de una suaue y

celestial eloquencia en el trato, que a estas se reducen sus heroycas virtudes (Sarmiento 1615, 198v-199r).

Larga cita pero necesaria para comprender el sentido programático del sermón del prebendado que se desglosará en los sucesivos discursos, movilizandolos recursos propios de una dramatización, con intención pedagógica, a partir del paradigma de perfección espiritual de la madre Teresa (Orozco 1980, 171-188; Egidio López, 87-110). Sin embargo, este ejemplar de virtudes no era el habitual en las predicaciones de santos, ni siquiera en las recientes beatificaciones de Luis Bertrán o Ignacio de Loyola, varones peregrinos, de vida militante en escenarios exóticos. El viaje espiritual de Teresa era de otro tipo como bien advierte el benedictino Herrera:

Triunfos y trofeos son todos estos de una muger delicada, y de vna muger no venida de aliende el mar, ni de levas tierras, aunque *procul et de vltimis finibus praetium eius*: sino de vna muger natural de nuestra España, nacida en nuestra Castilla, criada entre nosotros (Herrera 1615, 160r)

Una mujer, por cierto, que había gozado de particulares dones y revelaciones, tan exquisitos y elevados que la recreación verbal de su entrada en la gloria era un temible desafío para el predicador. Pues, como se preguntaba Cristóbal de Ovalle: “qué visión gozará, qué secretos intimará quien ya todo lo vio y lo conoció; con ojos mortales ya vio los bienes que ahora goza, la voz de las almas que celebran aquella fiesta, los coros de los ángeles” (Ovalle 1615, 182r). Un recurso para aproximarse a tales regiones celestes consistió en apoyarse en la propia escenografía festiva que revestía el templo, implicando al público asistente con exhortaciones y apelaciones:

Casas y templo se ven oy en esta santa Madre, entrémosla a adorar en el templo de Dios (...) Para que a todos más en particular sea manifiesta la felicidad de nuestra edad, la levanta al trono alto de la gloria (...) el contemplar la orden y concierto de aquella celestial fiesta forçosamente ha de causar vna incomparable alegría (...) o santo choro de santos hijos y santas hijas oyd a Hilario que os habla... seguir a tal Madre (Ovalle 1615, 171r-182r).

O incluso rememorando la propia fiesta dentro del sermón, como concibe para sus feligreses el obispo de Astorga en el convento de La Bañeza:

Y porque este género y variedad de gente que se halla en la Iglesia se verifica también con mucha propiedad en los pueblos particulares de la Religión Christiana, hablando agora desta villa de la Vañeza, nos conviene también a todos juntos estas palabras propuestas, pues festejando esta beatificación de la Madre Teresa, auemos salido todos con la deuoción que cada vno tiene y con el aparato que aueys visto para acompañar la solemne processión que hazeys con la imagen de la Santa desde vuestra iglesia para ponella en este Conuento encumbrado en este monte (Cáceres 1615, 129r-130r).

Coincidía en la villa leonesa la beatificación de la madre Teresa con la dedicación del nuevo convento descalzo con el título de Nuestra Señora de Monte Carmelo, circunstancia a la que el predicador ajustó el sentido del Evangelio de Mateo sobre las vírgenes necias y prudentes que representan a todos los fieles. De este modo el pueblo de La Bañeza, portando a la beata en andas, seguía al Esposo en el camino de la virtud hasta los umbrales del convento donde solo tendrían cabida los invitados a la boda celestial. “Ella viene bien vestida y adornada” –continúa

el prelado- y el Esposo la espera “disfrazado en las especies del pan que se come en este banquete”. La translación de la experiencia festiva (como *exemplum vivo*) a la letra del Evangelio daba un sentido real a la gloria de Teresa beatificada y el obispo fray Antonio de Cáceres no podía menos que congratularse, en día tan alegre, recordando las palabras del cántico octavo, *Quae est ista quae ascendit de deserto delitiis affluens enixa super dilectum suum*:

Porque sube del desierto y esterilidad de buenas obras que hay en el mundo, de la soledad de buenos que hay en esta vida a la compañía de la muchedumbre de ángeles y almas bienaventuradas que están gozando de Dios (Cáceres 1615, 130v).

La hermosura espiritual de la protagonista de estas fiestas, encumbrada de nuevo en su Monte Carmelo, reclamaba de los oradores especial pericia para interpretar el íntimo trato que tuvo con Dios y las gracias que recibió del Espíritu. La estética sensorial, con fuerte carga emotiva, impregnó la palabra de los predicadores en aquellos solemnes días de júbilo. Su figura, a menudo visible en la talla de bulto que presidía el altar de la octava, era descrita por el dominico fray Diego de la Cueva como “gala y reparo del celestial edificio”. Templo de piedras preciosas, jaspes y puertas de cristal claro y transparente que reconocemos en la descripción de la nueva Jerusalén (Cueva 1615, 233r y 236v). Esta potencia reparadora de Teresa se asimilaba, en otro texto, a la misma imagen de Cristo que deslustrada por nuestros pecados ella “pinta con sus perfecciones” (Sarmiento 1615, 206r). Un dibujo de excelencias que aplicará a las reglas de decoro de su religión: insigne modestia exterior, perfecta amistad con Dios y dedicación a su servicio, vigilancia y agradable limpieza... Cada una de estas virtudes se visibilizaba en uno de los sentidos corporales, glosando el cántico quinto del libro del *Cantar*. De este modo, la cuarta excelencia:

que en su amado notó la Esposa fue el sumo gozo de Dios representado en las mexillas, *Gennae illius sicut areolae aromatum confitae a pigmentariis*. Son las mexillas de mi Esposo como eran de flores aromáticas

En la imagen de las manos alababa las obras de caridad. En la fortaleza de las piernas su constancia. Mientras su garganta figuraba, como ya se señaló, su divina elocuencia (Sarmiento 1615, 201r-206v). En suma un auténtico *retrato de Cristo* de acuerdo a una veneración que se potenciará a partir de su canonización (Núñez Beltrán 2000, 413).

La beata Teresa refunda, por tanto, y *redecora* la tradición profética del Carmelo en la pieza oratoria de fray Juan González, al ser aquel lirio hermoso que vaticinó Isaías, revirtiendo la sequedad de nuestros tiempos en fertilidad: *Laetabitur deserta et inuia et exultabit solitudo et florebit quasi lilium*. La tradición del *hortus conclusus* carmelitano (Moreno Cuadro 2016, 58) se cifra y aventaja en este lirio nacido en el alma de la semilla interior del divino Hortelano pero que reverbera en la austeridad del cuerpo “quando el hábito y vestido exterior [está] moderado y regulado con la regla de la mortificación christiana” (González 1615, 124v).

De esta guisa la retrató el jesuita Aguayo en un vivificante sermón *pictórico* que funda, como antes se dijo, en dos grabados de la beata que pudo contemplar “en un libro nuevo de finas estampas”. En la primera figuraba pintada con el rostro cercado de resplandores y al Espíritu Santo, en figura de paloma, revoloteando por delante “señal de que de propósito la enseñó e ilustró”. A su lado se pintó la palma del triunfo enroscada a la cual iba la inscripción *Aut pati, aut mori* “palabras que con afecto grande solía dezir la Santa a Dios en el feruor de la oración. Señor o salir desta vida y morir, o padecer continuamente por vos”. Finalmente de su boca salía el mote *Misericordias Domini in aeternum cantabo*, tomado del salmo 88. La segunda estampa, décima del mismo libro, figuraba en su celda, con la cruz en la mano,

ahuyentando los demonios que armados con sus instrumentos bélicos la venían a rendir y vencer (Aguayo 1615, 99r-100r).

Sobre estas dos imágenes, contrastándolas, edificó su sermón el sacerdote jesuita, recordando el espíritu de las mujeres proféticas y también de la tradición mística cristiana que epiloga la beata Teresa de Jesús (Dávila Fernández 1980, 113). Aquella a la que -regresando al sermón del padre González- Dios había prometido la *Gloria del Líbano* que según Isaías es “ponerse una cruz por nosotros en Jerusalén”, es decir, la divisa del *morir o padecer*. La interpretación de Andrés de San Víctor añadía un segundo sentido a la letra: el de restauración del templo que habría de reedificarse con los cedros del Líbano, concepto que aplicado a la virgen Teresa conducía, naturalmente, a la institución de la religión de descalzos. Pero *Líbano* significaba también casa de recreación (en el libro tercero de los Reyes) y *de albatío o candidatio* “porque este alto monte siempre tenía nieve lo que es símbolo por su blancura de la inocencia”. Con estas cuatro acepciones, el jesuita podía cerrar, ante su auditorio, la alegoría circular y sensitiva de que Teresa, en su patente hermosura (no olvidemos que la imagen glorificada quedaba expuesta delante de los fieles durante toda la octava de sermones), sintetizaba en grado heroico el espíritu de oración de los santos eremitas, la viveza de la fe de los santos confesores, la gracia en las palabras que el Espíritu Santo concede a los predicadores apostólicos que él especialmente escoge para este oficio “porque sus palabras eran como cadenas de oro que aprisionaban las almas”, la fortaleza invicta de los mártires, la imitación de la perfección apostólica, el don de profecía de los profetas, la gracia de los patriarcas... Y así la flamante beata ornamentaba el monte original como una nueva virgen protectora (*decor Carmeli*) con el candor de la luz de su Esposo que le rompió el corazón dando lugar a las milagrosas señales de su tránsito (González 1615, 124r-126r).

## VI. Conclusiones provisionales para un edificio (sacro) en construcción.

Podríamos extendernos en ejemplos que demuestran la tendencia de los religiosos que predicaron las honras de Teresa de Jesús por acercar a la recreación sensorial de los asistentes la gloria alcanzada por la beata. Es un síntoma inequívoco de la eficacia que atribuían a la imagen mental de la escena sagrada como medio para comunicar un estado letífico, el estado de beatitud que por fin gozaba la elegida y que ella misma había pronosticado y escrito en el libro de *Las Moradas*.

La retórica visual se fue extendiendo, consciente o inconscientemente (rastros de ambos mecanismos hemos advertido en estas breves páginas) entre los expertos en decir y explicar la palabra de Dios. El predicador, ante el teatro de la gloria celestial, articulaba su discurso solicitando el recuerdo inmediato de las jornadas festivas, convocando las historias más queridas y frecuentadas de la santa, adobándolas con la erudición justa y necesaria, sin excederse, retornando al asunto principal por medio del epítome y una invocación que causara deleite. Siempre, en cualquiera de estos pasos, proyectando el verbo en una imagen previa, atesorada tras el ceño de los concurrentes. Haciendo iconología de la memoria por medio de la elocuencia.

Las pruebas testimoniales, se ha visto, resultaban fundamentales en los sermones de beatificación, convirtiendo al predicador en relator *ad hoc* de la instrucción de una segunda causa, la de la fama extendida de la bienaventurada, camino abierto a la canonización. En el caso de Teresa de Jesús hay algo más: su obra escrita. Las palabras de la proclamada beata adquieren estatuto de autoridad, al lado del texto sagrado, en muchos sermones.

Por último: los discursos predicables deben entenderse como tales, esto es, en su dimensión performativa, sometidos a las circunstancias de la celebración, primero, bajo el régimen de obediencia y censura, en la posterior selección, prologada e impresa, más tarde. Justamente de esta tensión nace el texto que nos ha llegado, complejo artefacto que remite a otros subtextos festivos, al caudal de la tradición sermonaria, como también a la iconografía de

objetos miríficos y a la paleta de colores espirituales de la beata, sobre la que el padre Juan de Herrera quiso hacer almoneda universal:

Gloriosísima Teresa, desseamos saber qué tanta es vuestra grandeza, cuáles las riquezas de vuestra alma, y los tesoros de gracia que juntó Dios en vos... Hágase almoneda y alarde de vuestro caudal... y solamente por remate quiero que colijamos su grandeza, riqueza y caudal en la casa tan ilustre y principal que labró, que es su sagrada Religión (Herrera 1615, 175v-176r).

## Obras citadas

### 1. Fuentes (sermones, relaciones, vidas)

- Aguayo, Cipriano de. *Sermón del Padre Cipriano de Agvayo, de la Compañía de Iesús, que predicó en la misma festitudad, en el Conuento de las Carmelitas decalças de la ciudad de Toledo*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 98r-120v.
- Alvarado, Fray Antonio de. [Sermón] *Del Padre Maestro F. Antonio de Alvarado Abad de Yrache, Diputado mayor de Nauarra en el Conuento de Descalços Carmelitas de Pamplona*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 180v-189r.
- Arauz, Fray Juan de. *Sermón predicado en las solemnes fiestas de la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesús en la villa de Alua donde está su Santo cuerpo, por el padre fray Juan de Arauz del Orden del Seráfico Padre San Francisco de la obseruancia*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 153r-170r.
- Avendaño, Pedro de. *Sermón qve en la misma Solenidad y Conuento Real de Carmelitas de Granada predicò el Doctor Pedro de Auendaño, Visitador general del Arçobispado y Canónigo de aquella santa Iglesia*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 222v-231v.
- Cáceres, Fray Antonio de. *Sermón qve predicó el señor Don fray Antonio de Cáceres Obispo de Astorga del Consejo de su Magestad y su confessor: en el día de la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesus, en el Conuento de Labañeza de los Padres Descalços Carmelitas*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: 1615. 128v-153r.
- Collaert, Adrien y Cornelio Galle, *Vita B. Virginis Teresiae* [Escenas de la vida de santa Teresa]. Amberes, Adrien Collaert y Cornelio Galle: 1613.
- Dalmáu, Joseph. *Relación de la Solemnidad con qve se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs, fundadora de la reforma de Frayles y Monjas, de nuestra Señora del Carmen, de los Descalços*. Barcelona, Sebastián Matevad: 1615.
- Daza, Fray Domingo. [Sermón] *Del Padre Maestro Fray Domingo Daza del Orden de santo Domingo, predicado en las Descalças Carmelitas de Madrid, el día de san Francisco, vísperas de las solenes fiestas que se hizieron en la Beatificación de la santa Madre Teresa de Iesús*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 51r-65r.
- De la Cueva y Marín, Fray Diego. *Sermón qve predicó en la misma Solenidad y Iglesia el Padre Maestro Fray Diego de la Cueva y Marín, del orden del glorioso santo Domingo*. En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 231v-239v.
- De los Ríos Hevia Cerón, Manuel. *Fiestas que hizo la insigne ciudad de Valladolid con Poesías y Sermones en la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesús*. Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615.
- Díez de Aux, Luis. *Retrato de las Fiestas qve a la Beatificación de la Bienaventurada Virgen y Madre Santa Teresa de Iesus, Renouadora de la Religion Primitiua del Carmelo, hizo, assi Ecclesiasticas como Militares y Poeticas; la Imperial Ciudad de Zaragoza. Dirigido al Illustrissimo Reyno de Aragon*. Zaragoza, Juan de La Naja y Quartaner: 1615.
- Ezquerria, Fray Jerónimo. *Sermón del Reverendo Padre Fray Gerónimo Ezquerria, Religioso Professo del Conuento de san Geronymo de la Murta, y Prior del Conuento de S. Geronymo d Vall de Hebrón, predicando en día octauo de las fiestas a la Beatificación*

- de la Madre Teresa de Iesvs en su Conuento de san Ioseph de carmelitas descalços de la ciudad de Barcelona, que hizo la fiesta el Doctor Ioseph Dalmau del consejo de su Magestad.* 117r-124v.
- Flores, Fray Jerónimo. *Sermón que predicó en la Beatificación de la santa Madre Teresa de Iesús, Fundadora del Carmen Descalço, el Padre Geronymo de Florencia Religioso de la Compañía de Iesus, y Predicador de su Magestad, en el Conuento de S. Hermenegildo de los Padres Carmelitas Descalços, en Madrid, año de 1614.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados.* Madrid: Alonso Martín, 1615. 17r-39v.
- Gazo, Fray Juan. *Sermón para la solemnidad de Beatificación de la bienaventurada virgen y santa madre Teresa de IESVS, Que en su Conuento de San Ioseph de Barcelona de Padre Carmelitas descalços, lo predicó el R.P.F. Ioan Gaço de la Oden del Seráfico P.S. Francisco, y Padre de su Prouincia de Cataluña, el día que hizo fiesta el Illustrissimo y Reuerendissimo Señor don Luys Sans Obispo de la mesma Ciudad, del Consejo de su Magestad.* Dalmau, Joseph. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona : Sebastián Matevad, 1615. 90r-99v.
- Gómez Canseco, Luis María. “Notas para un itinerario humanístico del *Cantar de los Cantares* en el mundo hispánico.” En Carlos A. González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, *Grafías del imaginario.* FCE, 2003. 461-479.
- González, Juan. [Sermón predicado] *En la misma festividad por el padre Maestro fray Iuan Gonçalez, del Orden de santo Domingo, Catedrático de prima de Teología, en la Vniuersidad de Alcalá de Henares, predicado en el Conuento de san Cirilo de descalços Carmelitas.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados.* Madrid: Alonso Martín, 1615. 120r-128v.
- Herrera, Fray Alonso de. *Sermón Predicado en la Beatificación de la Bienaventurada Madre Teresa de Iesus, Martes siete de Octubre en las Carmelitas descalças de Valladolid. Por el Padre fray Alonso de Herrera Predicador general de la congregación de san Benito. Año de 1614.* En De los Ríos Hevia Cerón, Manuel. *Fiestas que hizo la insigne ciudad de Valladolid.* Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615. 160r-179v.
- Herrera, Juan de. *Sermón que predicó el Padre Ivan de Herrera de la Compañía de Iesús, en la misma solemnidad, en la Iglesia de las descalças Carmelitas de la ciudad de Ávila.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados.* Madrid: Alonso Martín, 1615. 170r-180r.
- Hinojosa, Fray Agustín de. *Sermón que predicó en la misma Ciudad y Colegio el Padre fray Augustin de Hinojosa, Secretario del Padre Prouincial del Andaluzía, del Orden de glorioso y bienaventurado Seráfico Padre san Francisco.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados.* Madrid: Alonso Martín, 1615. 208r-222v.
- Jesús María, Fray José de. *Sermones predicados en la Beatificación de Teresa de Jesús, colegidos por orden del padre fray Joseph de Jesús María, General de la misma orden y dedicados a Paulo V.* Madrid: Alonso Martín, 1615.
- Jover, Fray Pedro. *Sermón que predicó el mvy Reverendo Padre Fray Pedro Iouer, Ministro Prouincial de los Frayles Menores de la Obseruancia de la Prouincia de Cathaluña en el Conuento de San Ioseph de los Padres Carmelitas descalços e la Ciudad de Barcelona en las fiestas de la Beatificación de la Madre Santa Teresa de Iesus y en día que la celebraua el Excellentíss. Señor Marqués de Almagán, Virey y Capitán General en el Principado de Cathaluña.* En Dalmau, Joseph. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 80r-89r.
- Lanuza, Fray Jerónimo Bautista de. *Sermón que predicó el mvy R. P. M. Fr. Geronymo Baptista de La Nvza, Prouincial en la Prouincia de Aragón de la Orden de Predicadores. A la*

- Beatificación de la S. M. Teresa de Jesús, en su Iglesia de las Descalças de Zaragoza, año 1614.* En Joseph Damau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 154r-184v.
- Lavata, Francisco. *Sermón a la Santa Madre Teresa de Iesus, Predicado por el Padre Francisco Lauata Prepósito de la casa professa de la Compañía de Iesus de Valladolid en la fiesta de su Beatificación.* En Manuel de los Ríos Hevia Cerón, *Fiestas que hizo la Insigne Ciudad de Valladolid.* Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615. 182v-195v.
- Luis de León, Fray. *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús,* edición de M. J. Mancho Duque y J. M. Prieto. Salamanca: Universidad, 1991.
- Mirauall, Fray Marco Antonio. *Sermón predicado en el convento de los padres carmelitas Descalços; en las fiestas que de la Beatificación de la gloriosa Madre Teresa de Jesús se hizieron en él, en la Ciudad de Çaragoça. Por el muy Reuerendo Padre Maestro Fray Marco Antonio Mirauall, Prouincial del Orden de la Santíssima Trinidad en los Reynos y Corona de Aragón. Assistió a él el Illustríssimo y Excelentíssimo señor Don Fray Pedro Manrique Arçobispo de dicha ciudad.* En Joseph Dalmau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 224r-236r.
- Murillo, Fray Diego. *Sermón que predicó el M. R. Padre Fray Diego Mvriillo, predicador general de la Orden de San Francisco y Padre de la Prouincia de Aragón. En el Conuento de los Religiosos Carmelitas Descalços de la Ciudad de Zaragoza en la Fiesta de la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesús.* En Joseph Damau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 185r-200v.
- Navarrete, Fray Baltasar. *Sermón predicado en la Beatificación de la Bienauenturada Madre Teresa de Iesus, el primero día de su fiesta cinco de Octubre, en los Carmelitas descalços de Valladolid, por el reuerendo Padre Maestro Fr. Baltasar Nauarrete de la Orden de santo Domingo, año de 1614.* En Manuel de los Ríos Hevia Cerón, *Fiestas que hizo la Insigne Ciudad de Valladolid.* Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615. 136r-159v.
- Navarro, Vicente. *Sermón de la Madre S. Teresa de Iesvs. En las solemnissima fiestas de su Beatificación. En el templo de San Ioseph de los Padres Carmelitas Descalços el día que hizo la fiesta el muy illustre señor Don Bernardo de Boxados Conde de Sauallá.* En Joseph Damau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 101r-116v.
- Ovalle, Fray Christóbal de. *Sermón Predicado en la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesus. Por el Pade Fray Christoual de Oualle, Predicador de la Orden de San Agustín, Miércoles ocho de Otubre. Año 1614.* En Manuel de los Ríos Hevia Cerón, *Fiestas que hizo la Insigne Ciudad de Valladolid.* Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615. 170r-182r.
- Pedrosa, Fray Gregorio de. *Sermón hecho el viernes de la octava que celebró en las religiosas descalzas carmelitas, en Madrid, en la beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesús, por el R. P. Fray Gregorio de Pedrosa, predicador de su Majestad.* Madrid: 1615.
- Ram, Gaspar. *Sermón que predicó el D. Gaspar Ram Cathedrático de Prima en la Cáthedra de Teología de la Vniuersidad de Huesca, a la Beatificación de la Santa Madre Teresa de Iesús, en el Conuento de sus Religiosas Descalças de Çaragoça.* En Joseph Dalmau.

- Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 201r-224r.
- Rebullosa, Fray Jaime. *Sermón predicado en el Monasterio de las Religiosas descalças Carmelitas de Barcelona en la fiesta de la Beatificación de la Madre santa Teresa de Iesús por el R.P. Presentado Fr. Iayme Rebullosa de la Orden de Predicadores, a 6 de Octubre de 1614.* En Joseph Damau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 71v-79v.
- Relación Verdadera de las Fiestas hechas en la villa de Alua, a la Beatificación de la santa Madre Teresa de Iesus, reformadora y fundadora de los Descalços, y Descalças de nuestra Señora del Carmen.* En: Fray Diego de San José, *Compendio de las Solemnes Fiestas.* Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1615. 12r-14r.
- Ribera, Francisco. *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas.* Salamanca: Pedro Lasso, 1590.
- Ricardi, Fray Nicolás. *Sermón que se predicó en la Beatificación de la santa Madre Teresa de Iesús en la fiesta que se hizo en la Iglesia de nuestra Señora del Carmen calçado de Madrid, diciéndose en hazimiento de gracias Missa votiuua de nuestra Señora por el P. M. Fray Nicolás Ricardi del orden de S. Domingo, Catredático de propiedad de S. Tomás, en la Vniuersidad de Valladolid.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados.* Madrid: Alonso Martín, 1615. 65r-75r.
- Sagrameña, Fray Antonio de. *Sermón que predicó el Padre Maestro Fray Antonio de Sagrameña, Difinidor de la Prouincia de Castilla la vieja de la Orden de nuestra Señora del Carmen, en la fiesta de la Beatificación de la Santa Madre Teressa de Iesús, en presencia de Religiosos Descalços Carmelitas.* En Manuel de los Ríos Hevia Cerón, *Fiestas que hizo la Insigne Ciudad de Valladolid.* Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615. 196r-227v.
- Salvador, Antonio. *Sermón del P. Antonio Salvador de la Compañía de Iesvs en las fiestas de la Beatificación de la Madre Santa Teresa de Iesvs el día que hizo la fiesta el Illustre señor Don Alonso Erill Conde de san Antolín, en el Conuento de san Ioseph de Carmelitas descalços de la Ciudad de Barcelona.* En Joseph Dalmau. *Relación de la Solemnidad con que se han celebrado en la ciudad de Barcelona, las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs.* Barcelona, Sebastián Matevad: 1615. 110v-116v.
- San José, Fray Diego de. *Compendio de las Solemnes Fiestas que en toda España se hicieron en la Beatificación de N. B. M. Teresa de Jesus, fundadora de la Reformation de Descalzos y Descalzas de N. S. del Carmen.* Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1615.
- Sánchez Dávila, Tomás de Jesús (OCD) y Diego de Yepes (OSH). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús madre y fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen.* Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2014 [1606]. Edición y notas de Manuel Diego Sánchez.
- Sarmiento, Manuel. [Sermón] *De Don Manuel Sarmiento Canónigo Magistral de Seuilla, predicado en el Colegio del Ángel de la Guarda de Carmelitas Descalços de la misma ciudad.* 198v-207v.
- Serrano, Fray Joseph. *Sermón del M.R.P.M.Fr. Ioseph Serrano, de la Orden de la Obseruancia de nuestra Señora del Carmen, en el día octauo de las fiestas a la Beatificación de la Madre S. Teresa de Iesvs, predicado en la Iglesia de nuestra Señora de la Concepción de las Monjas Carmelitas descalças de la Ciudad de Barcelona.* Madrid: 1615. 125r-139r.

- Tena, Luis de. *Sermón que en la Beatificación de la Beata Madre Teresa de Iesús, fundadora de la Santa Reforma del Carmen primitiuo y Descalço, predicó el Doctor Luys de Tena, Canónigo Magistral de la Santa Iglesia de Toledo, Primada de las Españas, en el Real Conuento de los Carmelitas Descalços, a cinco días del mes de Otubre de mil y seiscientos y catorze años, en la misma ciudad de Toledo.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 75v-86r.
- Teresa de Jesús. Santa. *Obras completas*. Transcripción, edición y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: BAC, 1986.
- Tiedra, Fray Jerónimo de. *Sermón que predicó el Padre Maestro Fray Geronimo de Tiedra de la Orden de santo Domingo, Predicador de su Magestad, y Calificador de la santa y general Inquisición, en el Conuento de los Padres Carmelitas Descalzos de Madrid, el primero dia que hizieron fiesta a la Beatificación de la santa Virgen y Fundadora suya Teresa de Iesus, a los 5 de Octubre del año 1614. En presencia del Rey Filipino III, nuestro Señor.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 1r-15r.
- Villegas, Alonso de. *Sermón predicado en la fiesta de la Beatificación de la Beata teresa de Iesús, en Toledo, por el Doctor Alonso de Villegas, Canónigo Doctoral en la Santa Iglesia de aquella Ciudad.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 86v-98r.
- Zamora, Paulo. *Sermón que en la misma solenidad predicò en el Conuento de descálços Carmelitas de la villa de Mançanares, el Doctor Paulo Zamora, singular deuoto de la Santa Madre Teresa de Iesús y de su Religión sagrada.* En Fray José de Jesús María, *Sermones predicados*. Madrid: Alonso Martín, 1615. 189v-198v.

## 2. Estudios

- Alabrús, Rosa M<sup>a</sup> y Ricardo García Cárcel, Teresa de Jesús. *La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra, 2015.
- Álvarez, Tomás. “Santa Teresa de Jesús. Primera honda difusora de sus escritos.” En *Teresa de Jesús la prueba de mi verdad*. Madrid: BNE, 2015. 149-173.
- Aragüés Aldaz, José. “Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico.” *Criticón* 84-85 (2002): 81-99.
- Burrieza, Javier. “Frailes y predicadores en la Catedral de Valladolid.” *Investigaciones Históricas* 24 (2004): 77-104.
- Cerdan, Francis. “El predicador y el poder.” *Áreas* 3-4 (1983): 222-229.
- “El sermón barroco. Un caso de literatura oral.” *Edad de Oro* 7 (1988): 59-68.
- Dávila Fernández, Pilar. *Los sermones y el arte*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1980.
- Diego Sánchez, Manuel. *Diego de Yepes (1529.1613), confesor y biógrafo de Santa Teresa de Jesús*. Tarazona: 2014.
- Egido López, Teófanos. “Los sermones. Retórica y espectáculo.” En Luis Ribot y Luigi de Rosa *Trabajo y ocio en la época moderna*. Madrid: Actas, 2001. 87-110.
- García Bernal, José Jaime. *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.
- “Vencido de su grandeza. Autor, texto y fiesta en la España del Barroco.” En Mercedes Gamero Roja y Francisco Núñez Roldán, coords. *Entre lo real y lo imaginario. Estudios de historia moderna en homenaje al prof. León Carlos Álvarez Santaló*, Universidad de Sevilla y Universidad de Huelva: 2014. 213-238.
- “Sacred Celebrations for Teresa of Avila: Visual Theology and Sensory Grammar in Religious Displays in the Hispanic World.” En Ralph Dekoninck, Maarten Delbeke,

- Annick Delfosse, Caroline Heering, Koen Vermeir eds. *Cultures du Spectacle Baroque. Cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas*. Bruxelles-Roma: BHIR, 2019. 159-181.
- Herrero García, Miguel. *Sermonario clásico (con un ensayo histórico)*. Madrid-Buenos Aires: Escelicer, 1942.
- Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: FUE, 1996.
- *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid: FUE, 1998.
- *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: FUE, 2001.
- “Oratoria festiva y de circunstancias”. *Memoria Ecclesiae*, 34 (2010): 421-452.
- Jesús, Juan Bosco de. “Las vidas gráficas de Santa Teresa en el grabado barroco.” En *Castillo Interior. Teresa de Jesús y el Siglo XVI*. Ávila: Catedral de Ávila-Centro Internacional de Estudios Místicos, 1995.
- Ledda, Giuseppina. “Representación de representaciones: la dimensión visual de fastos y aparatos festivos en las Relaciones de sucesos.” En Sagrario López Poza, ed. *Las noticias en los siglos de la imprenta manual*. A Coruña: SIELAE y Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2006. 107-118.
- Moreno Cuadro, Fernando. *Iconografía de Santa Teresa. I. La herencia del Espíritu de Elías*. Burgos: Monte Carmelo, 2016.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla y FOCUS, 2000.
- Orozco, Emilio. “Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante”, *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica* 2/3. Madrid, 1980: 171-188.
- Pascua Sánchez, María José de la. “El Carmelo como jardín.” *Arenal* 26:1 (2019): 35-65.
- Pinilla, María José. “Dos «vidas gráficas» de Santa Teresa de Jesús: Amberes 1613 y Roma 1655.” *BSAA arte* 79 (2013): 183-202.
- Ricard, Robert. “Sainte Thérèse: Gloria Accidental.” En Robert Ricard y Nicole Péliçon, *Études sur Sainte Thérèse*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1968: 9-19.
- Sáez, Ricardo. “Preludio al sermón.” *Criticón* 84-85, (2002): 45-61.
- Simón Díaz, José. *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1977.
- Vincent-Cassy, Cécile. “Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en la España del primer tercio del siglo XVII.” En Eliseo Serrano, coord. *Fábrica de santos. España, siglos XVI y XVII. Jerónimo Zurita* 85 (2010): 75-94.
- Voinier, Sarah. “La santidad en palabras. Aproximaciones al taller del predicador en las España de los siglos XVI y XVII.” En *Hacedores de santos* [en prensa, 2019].

***Nunca tuvo Pablo más vista que cuando la perdió. Sobre la conversión más famosa predicada por Jerónimo Zapata en la catedral de Sevilla (1622)***

Jaume Garau

(Universidad de las Islas Baleares (UIB). Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM). Unidad Asociada al CSIC)

Tratar el tema de la conversión supone, indefectiblemente, sacar a colación a dos grandes figuras de los tiempos apostólicos como fueron María Magdalena y san Pablo. Ambos fueron ejemplos de lo que el concepto de la conversión trata: de la transformación radical a la nueva luz del Evangelio y a la dedicación a su doctrina. La conversión supone un acto de amor, de sometimiento, desde la libertad, a Cristo. Comporta también un trueque total completo en la vida del converso. Gracias a la fe, al poder de la palabra, se troquela el espíritu del convertido en clave cristiana operando en él una transformación total que tiene como horizonte el seguir a Cristo en plena comunión con su Evangelio.

Tanto María Magdalena como Pablo de Tarso son héroes y santos de los primeros tiempos de la nueva fe. Son héroes por la capacidad de trocar sus vidas al servicio de los demás siguiendo al Salvador y, por ellos, son a la vez, santos que precisamente por este momento de conversión, y de arrepentimiento de su vida anterior al extraordinario hecho portentoso que vivieron, se erigen en modelos de vida cristiana que iluminan a todos al mostrar la capacidad de transformación moral que tiene el ser humano y a la que debe aspirar todo cristiano, en el transcurso de su vida camino hacia la *Civitas Dei* agustiniana.

En efecto, María Magdalena trueca su vida licenciosa en la de una mujer consagrada a Dios y a los demás. Fue el primer testigo de la resurrección y la primera en creer en ello, y la que difundió a los apóstoles la extraordinaria noticia; Pablo, en el camino de Damasco, pasa de ser perseguidor de Cristo a seguidor y el más destacado de los apóstoles, al punto de ser llamado el Apóstol por antonomasia y el primer gran misionero del Evangelio, predicador incansable del imperativo universal de conversión.

No hay que olvidar la importancia que reviste en el pensamiento cristiano el fenómeno de la conversión que se erige en un auténtico ‘evangelio’, buena nueva para el convertido que atiende la llamada imperativa de la gracia, tal como Cristo había anunciado (Mt 4, 17 ss; Mc 1,15) y que comporta, por la radicalidad de la aceptación de la fe, una auténtica *metanoia* en su modo de pensar.

Es, por tanto, pertinente traer a colación un texto como el que estudiamos aquí para reflexionar sobre ella, especialmente, para ver en qué manera un predicador como fue Jerónimo Zapata aborda la más famosa de toda la historia sagrada que, en palabras de Quevedo en *La caída para levantarse* (1644) determinó que “Nunca tuvo Pablo más vista que cuando la perdió” (Quevedo, 188), que abre el título de este artículo y en cuya paradójica expresión se encierra la grandeza de una de las más destacadas metamorfosis espirituales de Occidente.

Si seguimos la importante monografía sobre la oratoria sacra barroca en Sevilla de Miguel Ángel Núñez Beltrán debemos advertir la relevancia que adquiere en la predicación sevillana del siglo XVII “la conversión de Pablo [que] tiene una gran importancia en este siglo. Los predicadores aprovechan además este texto para elogiar la labor misionera, como necesidad de extender la salvación instaurada en Jesucristo.” (2000, 121). Y, en plena efervescencia de la labor misional en todo el mundo y, singularmente en la América española hacia cuyos dominios muchos misioneros partían del puerto de Sevilla, dispuestos a difundir la luz del Evangelio por las nuevas tierras descubiertas, adquiere un particular sentido este sermón predicado en la catedral de Sevilla en tanto, como ha estudiado García-Garrido citando, entre otros el sermón que nos ocupa, que el puerto, y por ende la ciudad de Sevilla, como lugar estratégico para la

predicación, unido a otros aspectos no menos importantes del puerto en el imaginario religioso (2015).

### Acerca del autor y del impreso

Contamos con pocos datos acerca de la figura y obra oratorias de Jerónimo Zapata. A tenor de la información que nos proporciona acerca de su persona la portada del sermón, impreso por Francisco de Lira en 1622, podemos conocer que se trataba de “el padre fray Jerónimo Zapata, de la orden de san Francisco, Lector de Teología del Convento de san Antonio de Padua, de la Provincia de los Ángeles en la misma ciudad<sup>43</sup>”. Sabemos, pues, que enseñaba Teología en el convento de san Antonio de Sevilla y que, también por la dedicatoria de la portada, a fray Francisco Andrés de la Torre, superior, del convento de Burgos y visitador provincial, que debía mantener con él relaciones de amistad, o como mínimo de admiración a su persona, como suele ser habitual en el caso de estos preliminares.

Félix Herrero Salgado da entrada a nuestro sermón en su *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española* (1971, 55) y, en su posterior, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II Predicadores dominicos y franciscanos* (1998, 728). Pero debemos a Núñez Beltrán (2000, 453) la relación de tres sermones predicados por Zapata en Sevilla en el siglo XVII. Concretamente uno en 1620, el *Sermón de la Concepción Inmaculada*, y otros dos de 1622, el titulado también *Sermón de la Inmaculada*, predicado en la iglesia de san Antonio y dedicado a Felipe IV, y el que nos ocupa, cuyo título completo y portada es el siguiente:

*Sermón predicado al Cabildo de la Iglesia Mayor de la ciudad de Sevilla, entre sus dos coros, en la insigne fiesta que celebró a la milagrosa conversión del apóstol san Pablo, a 25 de enero de 1622 años.* Por el padre fray Jerónimo Zapata, de la orden de san Francisco, Lector de Teología del Convento de san Antonio de Padua, de la Provincia de los Ángeles en la misma ciudad. Dedicado a nuestro muy reverendo padre fray Francisco Andrés de la Torre, guardián del Convento de san Francisco de Burgos, Lector jubilado y Visitador Provincial desta santa Provincia de los Ángeles. [Sigue un grabado con el escudo de las cinco llagas, propio de los emblemas de los Frailes Menores, y signo del sufrimiento de Cristo, a las que los franciscanos han rendido particular devoción, enmarcado con el lema, tomado de la epístola de san Pablo a los Gálatas (6, 17), *Ego enim stigmata Domini Iesus in corpore meo porto Ad Galat.*] En Sevilla. Impreso por Francisco de Lira. Año 1622.

Del impresor Francisco de Lira, Núñez Beltrán registra la estampación de 36 sermones entre los años de 1616 y 1651 (2000, 58), la mayoría predicados como este en la catedral de Sevilla (2000, 61). Como solía suceder, únicamente una mínima parte de los sermones merecieron el honor de la imprenta. El hecho de predicar un sermón en el primer templo de la diócesis hay que considerarlo como un factor de relevancia social y pastoral.

No hay necesidad de encarecer aquí la importancia que revestía para los predicadores el pasar a letra de molde los textos que habían predicado ya que, por una parte, suponía un natural motivo de satisfacción y prestigio personal y, por otra, contribuía poderosamente a aumentar la literatura devocional que podían leer los fieles, bien sea mediante el ejercicio de la lectura individual o colectiva, oyendo leer, como era tan común en la época. La lectura del sermón encerraba también, a la par que una reflexión espiritual sobre el texto, la enseñanza de la doctrina, y de ahí el carácter catequético que reviste, como muy bien ha señalado Martínez Gil, además de servir de modelo a otros predicadores. Y, en el caso de los sermones de carácter

<sup>43</sup> En las transcripciones de textos de la época, modernizamos la ortografía de acuerdo con las normas actuales, siempre y cuando no tengan trascendencia fonética. En las citas del sermón remitimos al número de folio con la habitual indicación de recto (r) o vuelto (v).

hagiográfico, como el que estudiamos aquí dedicado a la conversión de san Pablo, para complementar, en muchos lectores poco letrados, sus conocimientos hagiográficos:

La predicación se negaba a contentarse con el brillo efímero del púlpito; pretendía también guiar la íntima meditación del lector culto (...) La Iglesia alentaba la publicación de sermones; los profesionales de la palabra dominical encontraban en ellos inspiración para su propio discurso, y los lectores devotos los alternaban con la lectura hagiográfica (Martínez Gil, 1993, 71).

No hay que olvidar, sin embargo, que en el texto impreso se perdían todos aquellos elementos de carácter extratextual que formaban parte importante del ejercicio de la predicación como eran las inflexiones de la voz, la gesticulación y otros recursos que aproximaban, como ya se ha señalado (Orozco 1980, 171-188), la predicación a la comedia, constituyéndose a su vez, el primero en el género más popular de su época. De modo y manera que, al leer un sermón, debemos tener presente que estamos ante un reflejo parcial de lo que era el acto de predicación, en orden a estos elementos extratextuales que hemos citado y que desaparecen en el acto de la lectura. De ahí que un predicador del siglo XVII advierta al futuro lector de su sermón impreso que: “lo que te pido es que creas de mí que hago mucho en dejarle salir a luz porque verás cadáver lo que fue cuerpo animado” (Gual, 1636). De ahí, también que uno de los estudiosos contemporáneos de la oratoria sacra, Félix Herrero, nos advierta que

al menos las palabras, al ser redactadas, han sido pensadas para la representación. No conservan ahora el calor físico, el aliento -voz y meneos- que el sermón tuvo en el momento de salir de la boca del predicador; pero aún retienen algo del espíritu con que fueron vividas; algo que es capaz de tocar la sensibilidad del que actualmente las lee. En conclusión, puede, pues decirse que, incluso, los sermones que hoy podemos leer son el resultado de una paciente elaboración en que ha intervenido buena parte del hombre entero: el docto investigador, su mente ordenada, el escritor, el comunicador y el actor; facetas en las que la ciencia del discurso están relacionadas con las operaciones oratorias: *Invenición, Disposición, Elocución, Memoria y Acción o Pronunciación*. (2001, 231)

### Los paratextos: la aprobación y la dedicatoria

No se ha encarecido suficientemente la importancia que revisten los paratextos, o textos preliminares que abren las obras literarias en las que se insertan. Estos textos de carácter prologal contribuyen a legitimar y condicionar al futuro lector<sup>44</sup>.

La aprobación al sermón la redactó el afamado teólogo jesuita Diego Granado (1571-1632) al que, con el tiempo, dedicaría Juan Eusebio Nieremberg una “Vida del padre Diego Granado, insigne teólogo”. Fue considerado un importante estudioso escolástico y defensor de la causa immaculista<sup>45</sup>. El texto de aprobación responde al tópico tratamiento que suele darse en estos escritos: que fundamentalmente el texto que irá a la imprenta no atenta contra las buenas costumbres y que es plenamente ortodoxo con la doctrina católica. Destaca Granado, a mayor abundamiento, el “alto discurso y singular decir (f.1v)” que muestra Zapata en su sermón. La

<sup>44</sup> Sobre la importancia de los paratextos, puede verse el conjunto de estudios recogidos por María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.

<sup>45</sup> Cfr. el artículo de Gustavo Bueno, s.v. Diego Granado, en <http://www.filosofia.org/ave/003/c013.htm#jen>, fecha de la consulta, 16 de junio de 2019. También la entrada que redacta Julián José Lozano Navarro en la página web del proyecto *Identidad e Imagen de Andalucía en la Edad Moderna*, <http://www2.ual.es/ideimand/diego-granado-s-i-1571-1632/>. Fecha de la consulta 16 de junio de 2019, entre otros.

fecha de la aprobación es la de 12 de octubre de 1620 a poco más de los ocho meses y medio de su predicación con motivo de la fiesta de la Conversión de san Pablo, el 25 de enero.

La dedicatoria va dirigida a fray Francisco Andrés de la Torre, guardián del convento de san Francisco de Burgos, con quien Zapata debía tener relaciones de amistad y, sin duda, de admiración hacia su persona. Fray Francisco Andrés de la Torre ostentó importantes cargos en la jerarquía conventual de la orden franciscana y su nombre ha quedado ligado al hecho de haber sido el confesor, hasta su muerte en 1647, de la abadesa sor María de Jesús de Ágreda, famosa por la correspondencia epistolar que mantuvo con Felipe IV y autora, entre otras obras religiosas, de la *Mística Ciudad de Dios* (1670)<sup>46</sup>.

En el marco del desarrollo de la *captatio*, tan habitual en los textos de esta naturaleza, Zapata previene contra los ‘murmuradores’ que debían deslucir al predicador, singularmente, tras la lectura del sermón impreso. Aduce, en defensa propia, a la figura del otro gran modelo de conversión del Nuevo Testamento que es María Magdalena a la que no le valió, como dice, “el templo de los pies de Cristo para que el fariseo dejase de llamarle perdición, porque el que por oficio murmura es un oso que rabia, que en lo vivo y en lo muerto muere con igual ira (f.2 r)”. Sin duda, señala aquí que, en la murmuración y crítica del acto de predicación, tanto se maldice tras el acto vivo en el templo como en el texto impreso que, como es el caso del actual, llega a las manos del lector.

La dedicatoria transcurre en los márgenes tópicos de este tipo de textos en los que se resaltan las excelencias morales y de gobierno que adornan al visitador de la provincia franciscana, a quien se dedica el sermón predicado en un ansia de

manifestar en esta pequeña obra el gran deseo que tengo de servir a vuestra paternidad por la obligación que a todos, repartiendo como verdadero pastor y prelado a cada uno el pasto, la doctrina y el ejemplo que necesitaba, con que todos quedamos persuadidos que Dios envió a la provincia un ángel que la dejase ejemplificada y gozosa, enviándonos tal juez y padre (f. 2v).

Laten bajo estas palabras laudatorias las fórmulas tópicas que reclama la *captatio benevolentiae*, en este caso a un superior de la orden franciscana en la que profesa Jerónimo Zapata, y del que se espera conseguir la aceptación de la obra que ahora le presenta.

### El sermón

Zapata estructura su sermón a partir del enunciado del tema, seguido de la tópica salutación o exordio, para continuar con la exposición del sermón hasta su final. El núcleo de todo el acto de predicación se centra en el tema tomado, como era habitual, de la versión de la Biblia Vulgata:

Et cadens in terram audivit vocem dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris?  
(*Actus Apostolorum*, 9,4).

Versículo que, en la versión Nácar-Colunga, se traduce así:

---

<sup>46</sup> Cfr. De Fernando Muñoz Sánchez, entre otras contribuciones, “Una aproximación biográfica a Fray Francisco Andrés de la Torre, prelado franciscano y confesor de sor María de Ágreda”, en Pérez Samper, M<sup>a</sup> Ángeles y Betrán Moya, José L. (eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2018, 388-399.

Y al caer a tierra, oyó una voz que decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? (Act, 9, 4)

En su conjunto, la totalidad del sermón se desarrollará a modo de una extensa explicación de la cita bíblica del libro de los Hechos de los Apóstoles. En el relato del Testamento Nuevo a esta pregunta de Jesucristo a Pablo, le sigue su respuesta al responderle, en el versículo siguiente, “¿Quién eres, Señor?” a lo que contesta el propio Cristo ante los que le acompañaban en la persecución de sus discípulos, de quienes especifica el texto bíblico que oyeron estas palabras aunque sin ver a nadie, momento en el que Pablo pierde la vista durante tres días en los que también estuvo “sin comer ni beber”.

Es durante esta teofanía, y breve diálogo con el Señor, que Pablo se convierte a luz del Evangelio y, desde su ceguera, ve la luminosa verdad de la fe.

La tópica invocación a la Virgen María, que precede al desarrollo del sermón, se corresponde en lo que en la retórica clásica se conocía como exordio cuya función no es otra que atraer el interés del oyente, y en su caso del lector, hacia la continuación del sermón. Es en esta parte del discurso sagrado, donde el predicador debe esmerarse en suscitar el interés del receptor al presentarle la materia de la que tratará en su oración.

En la invocación, pues, Zapata resumirá el contenido que ocupará la predicación sobre la conversión del Apóstol quien, en su persecución contra los seguidores de Cristo, pasa de ser, como nos dirá, el último en ingresar en el Colegio Apostólico siendo, paradójicamente, el primero de ellos en la difusión de la Palabra a partir del momento de su conversión. En la unidad de los opuestos, tan propia de la estética barroca, presentará Zapata este hecho en la vida de san Pablo:

El último de todos respondió Saulo en el colegio de Cristo, pero llegó el primero a colmarse de méritos, porque mirando su tardanza no se daba después manos a restaurar la pérdida del tiempo, y tal priesa se dio, que con ventajas notorias pudo decir que se ganó a todos. (f. 3 r)

En aras de conseguir un mayor verismo en la exposición de la doctrina y del ejemplo portentoso de la vida de Pablo, recurre el predicador al recurso que fray Luis de Granada denominaba el ‘razonamiento fingido’, recurso consistente en presentar el orador sacro lo que el sujeto de su discurso razonaba en una situación determinada. Tal procedimiento, tenido por Luis de Granada como inherente a la práctica de la predicación, al punto de llegar a escribir que “no sé yo si hay cosa que más pertenezca al oficio de predicador que esta (1944, 544)”. De ahí que

Mirando la tardanza que he tenido en responder a los impulsos de Dios, y perdida mi furiosa juventud en la ciega obstinación de mi alma, ya que los rayos de la luz divina amanecieron en la noche de mis desvaríos, y conocí de veras la voz de mi Pastor, que me llamó. No corro sino vuelo tras Él; no lo sigo sino persigo, para restaurar en aquella soberana priesa lo mucho que perdí en el perezoso espacio de mis yerros. (f. 3 v)

Tales procedimientos retóricos facilitaban en gran medida la comprensión de la explicación doctrinal y, sin duda, contribuían en gran medida a realzar la figura humana de Pablo, engrandecida especialmente a partir de su conversión por la gracia de Cristo.

De san Pablo, proviene en la tradición occidental la consideración del tópico del *miles Christi*, en lucha permanente contra el Maligno, y que ha dado lugar a su frecuente

representación iconográfica con un montante con el que se apresta Pablo para esa lucha<sup>47</sup>. Por esta razón, especialmente, es tan frecuente el uso de términos propios de la milicia en la predicación sagrada de la época, modo con el que se expresa el deber del cristiano de luchar contra la tentación del pecado. De ahí que se conciba también el acto de conversión de Saulo como la victoria del bien divino sobre el mal que representaba, como refleja la expresión en la que el predicador sostiene que “Cristo lo aprisionó como a soldado vencido (f. 3v).”

Comienza propiamente el cuerpo del sermón tras la salutación, en el f. 3v, con referencias diversas a ejemplos señeros de la conversión a los que la predestinación divina ha convertido a la verdad de la fe, como el de María Magdalena o el del Buen Ladrón, el primer canonizado de la historia ya que lo fue por el propio Cristo en la cruz, y al que la tradición apócrifa atribuye el nombre de Dimas. En la conversión, como ya hemos dicho, se opera en el convertido el trueque radical de vida. De modo y manera que la transformación es su signo característico. De ahí la reflexión de Jerónimo Zapata:

Más mirando los fines todo lo veo trocado y malogradas las suertes. Y, por el contrario, la vida de un ladrón que murió al lado de Cristo, ¿qué muerte esperaba? A la cerril y loca juventud de Magdalena, pública pecadora, ¿qué fin le correspondía? (f. 4 r)

El comienzo del sermón supone una reflexión sobre el tema de la libertad, ‘el mayor tema de un tiempo’, como le denominaba don Julio Caro Baroja (1978, 223-245), y la relación de esta con la gracia divina y la predestinación. En efecto, la acción de Dios puede torcer, desde la libertad humana que reconoce la doctrina católica, el destino del hombre, previsible a los ojos del predicador como consecuencia de una determinada actitud enraizada en el pecado, y viceversa, en el caso del justo confiado en su salvación. Subyacen, bajo estas reflexiones del predicador, alusiones al tema de *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina, entre otros (Mira de Amescua, *El esclavo del demonio* (1612), de evidente proyección en el posterior drama calderoniano de *El mágico prodigioso* (1637)). Por esta razón, Zapata advierte a sus fieles que tanto Magdalena como el Buen Ladrón:

Si comenzaron mal, acabaron bien. Y ansí como de cosa tan incierta, ni nos habemos de prometer seguridad del justo, ni desdichado fin del pecador. Porque aquel suele caer de la gracia y aqueste levantarse de la culpa (todo ello traza divina) que para que el santo se duerma en la virtud, ni el pecador desespere entre su vicio: porque de muchos justos ha hecho el demonio carbones del infierno y Dios de muchos pecadores carbúnclos de su gloria [...]

Solo de los demonios no podemos esperar enmienda, ni de aquellos que ya viven en la muerte de su eterna cárcel [...] mas de la salvación del pecador más malo, mientras es peregrino desta vida, ni podemos, ni debemos desesperar porque tiene tales trazas la providencia divina que de la materia dura y asquerosa del más rebelde y torpe pecador sabe labrar un vaso, con labores tan primas que se admiren los cielos de mirarlo en su mesa. (f.4 r)

Trata tangencialmente Zapata, en su predicación de la conversión de san Pablo, el importante tema de la justificación del cristiano por los méritos de Cristo, clave en los debates del Concilio de Trento, al punto de constituirse la doctrina de la justificación en el decreto más importante y principal punto de divergencia con la teología protestante. Es, para Zapata,

---

<sup>47</sup> Recuérdese, en este sentido, el subtítulo de la obra, ya mencionada, que dedica al Apóstol Francisco de Quevedo: *La caída para levantarse. El ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la vida de san Pablo Apóstol*, de 1644.

justificar un pecador y hacerle llevar fruto de gracia es caso reservado al precio infinito de la sangre de Dios, al toque de su mano, y a la voz de su impulso y entonces lleva el alma otra cosecha de que prometía estando en la culpa (f.6 r).

Vinculado a la doctrina católica de la justificación, recurre el predicador a imágenes, como las del injerto, que comportan un gran poder de comprensión en la sociedad de su tiempo. La conversión supone una total transformación del espíritu, en virtud del poder renovador de la fe y de la gracia cuyos frutos suponen las obras enraizadas en la fe:

En los enjertos naturales, el ramo que se enjerta no es otro en el tronco ajeno del que era en el suyo propio porque aunque mudó el lugar, no muda la condición: mudó de sitio mas no de inclinación y fuerza propia, y así lleva su propio fruto en ambas plantas, mas cuando el jardinero de la gloria trasplanta un alma del estado de la culpa al de la gracia, cuando con su poderosa diestra la corta del vicio y la planta en la virtud es ya la planta otra. Es otro el ramo. Muere de todo al vicio y vive solamente para Dios (f. 6v).

En bella amplificación, recurso tan propio del género oratorio, resalta el valor de la gracia frente al pecado y en severa metanoia, Pablo y por ende el convertido, adquiere, a la luz de la fe, el conocimiento para discriminar al mal del bien y, consecuentemente las buenas obras necesarias para la salvación:

Si era un topo ciego para mirar las redes del demonio, ya es un lince que penetra sus menudas cautelas. Si era un pece sordo a las voces divinas, ya es un ciervo que con el oído de palmo las escucha. Si un oso vengativo, ya es un cordero manso. Y si cuervo espacioso, dilatando su bien, ya es paloma ligera que no perdona punto, ni quiere treguas con el descanso. Y así si el tronco torcido del pecado daba fruto desabrido de culpa, trasplantado en la gracia, produce el pecador fruto de gloria, por ser labor y beneficio sobrenatural y contra naturaleza el que de Dios recibe (f. 6v).

En su prédica, dibuja verbalmente Jerónimo Zapata la escena, tantas veces representada, de la caída de Pablo que, pese a que el texto de los Hechos afirma que cayó al suelo y no de un caballo, como suele representarle la tradición iconográfica, con el fin de conseguir lo que podríamos definir como ‘una mayor efectismo’ al relato<sup>48</sup>, se constituye en la interpretación más frecuente. Recurre de nuevo al razonamiento fingido, tan propio, como hemos visto, de la oratoria sacra:

Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Cuando destroncándose el caballo cayó atónito y aturdido el caballero, ciego, turbado y temblando, como en el árbol la hoja y confesándose rendido y prisionero de Cristo le dice: *Domine quid me vis facere*. Ea,

<sup>48</sup> Estas representaciones apócrifas de la caída del caballo de san Pablo son también frecuentes en la literatura. Recuérdese la descripción de los lienzos de santos de don Quijote cuando contempla el de la conversión del santo: “Luego descubrieron otro lienzo y pareció que encubría la caída de san Pablo del caballo abajo, con todas las circunstancias que en el retablo de su conversión suelen pintarse. Cuando le vido tan al vivo, que dijeran que Cristo le hablaba y Pablo respondía:

-Este -dijo don Quijote- fue el mayor enemigo que tuvo la Iglesia de Dios Nuestro Señor en su tiempo y el mayor defensor suyo que tendrá jamás: caballero andante por la vida y santo a pie quedó por la muerte, trabajador incansable en la viña del Señor, doctor de las gentes, a quien sirvieron de escuelas los cielos y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo.” (*Don Quijote de la Mancha*, II, ed. de Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 1998, 1096-1097).

Señor, ya los rayos de vuestra luz derriten el bronce. Ya se ablanda como la cera al fuego la piedra de mi alma, ya el material de mi pecho está por todas partes quebrantado: Cizaña soy trigo espero ser de vuestra labor divina (f. 7v-8r).

La figura de Cristo se engrandece sobremanera en las palabras del predicador por cuanto recurre al sentido alegórico que otorga al águila, entre los tetramorfos glosados por Ezequiel, y también Claudio Eniano, unido al que le atribuye san Jerónimo como emblema de la Ascensión<sup>49</sup>, en el sentido de que las oraciones ascienden al Señor y su gracia desciende sobre los hombres:

el águila y la razón es porque estos animales alados le enseñaban al profeta los misterios de Cristo, entre los cuales fue el último su ascensión a los cielos. [...] Y en su divina ascensión más que en otro misterio fue Cristo, nuestro bien, águila, ya por el vuelo de su propia virtud con que se remontó a la cumbre de su gloria (f. 8r).

Y el águila, en el desarrollo de esta alegoría, protege a sus polluelos como Cristo a sus seguidores frente a las garras del azor que es el Saulo anterior a su fulminante conversión. En el momento de la teofanía, ante la interrogación de Cristo, Pablo se rinde y se convierte. Obsérvese el uso del epíteto tradicional de san Pablo como ‘vaso de elección’, como persona de especial elección divina y como fuente de importante doctrina:

lo desbarata -escribe Zapata-; lo desmiembra y trincha y lo trueca de tal manera que, de un vaso peregrino de ira infernal, le hace vaso peregrino de elección; de comida y bocado del infierno lo perdiga para manjar y plato de su Iglesia, pues su soberana doctrina fue leche de los fieles.[...] ¡Oh soberana vitoria de Dios y triunfo de su palabra, pues en un instante obra tan repentina y celestial mudanza, haciendo de tan gran pecador tan grande santo. (f. 8v).

Es, en definitiva, Pablo, haciéndose eco el predicador de un conocido pasaje de la Carta a los Corintios (1 Cor. 13, 11-12) una figura gigantesca de la Iglesia primitiva a la que así se presenta ante los fieles. De él, describe Zapata los ecos que se reflejan de su extraordinaria conversión en el Nuevo Testamento, singularmente de la importancia que este hecho comporta.

Se describe, pues, Pablo como lo que es en tanto que modelo a seguir para los fieles que escuchan el sermón, fruto de una conversión instantánea a la luz cegadora de Cristo. En este sentido, parafrasea Zapata esta cita de la Carta a los Corintios, donde expresa Pablo la importancia que reviste la caridad en el cristiano, en tanto que valor identificado con Dios, y en el que el Apóstol señala que ha alcanzado la verdad, abandonando aquella parte de su vida que, inconsciente como el niño al que invoca, no había conocido por la gracia divina la ley auténtica, abandonando, como dice, “la noche del pecado”, en favor de la libertad y la justicia que comporta su nuevo estado, previo al del máximo conocimiento<sup>50</sup>:

Dice, pues, san Pablo: *Cum essem parvulus*, etc. Cuando pequeñuelo, esto es, cuando sin entendimiento ni luz del cielo era el bandolero de la Iglesia me deleitaba en la cárcel del pecado: sus yerros eran mi desenojo y pasatiempo mis ejercicios arrastrar cristianos, mis cazas y entretenimientos perseguir y acosar como fieras los corderillos cándidos y mansos del Señor, y ansí como ignorante sin discurso hablaba contra el cielo. Sabía contra Dios y pensaba contra su Iglesia máquinas, invenciones y trazas para consumirla

<sup>49</sup> Juan-Eduardo Cirlot: *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1982, s.v. ‘águila’.

<sup>50</sup> Alude a este conocimiento en los versículos finales de este capítulo, auténtico himno, en su conjunto, a la caridad (1 Cor. 13, 11-12).

y asolarla [...] Mas después que los rayos del cielo, y la poderosa voz de Cristo, me derribaron a sus pies y por su gracia quiso que conociese la luz de la justicia y la noche del pecado, las prisiones de la culpa y la libertad de la gloria, con tantas veras sigo ahora la verdadera ley de Cristo, como entonces lo que no me importaba en que vivía engañado y por el tiempo que perdí en seguirla y perseguir la gracia me derrito y me deshago en lágrimas (f. 10).

Expone el predicador el sentido misional que reviste la revelación en Pablo y que comporta su conversión. A partir de esta, se constituye en pálido reflejo de Cristo y en difusor de su doctrina entre las gentes:

Llamome Dios por su gracia para revelar en mí a su hijo y que lo diese a conocer a las gentes. Donde aquella palabra, “Reveló en mí a su Hijo”, es lo mismo, según san Jerónimo, que decir retrató en mí a su unigénito hijo. Hízome un espejo de su grandeza, una copia de aquel original y aquel prototipo para que en mí lo conociesen las gentes, como en singular ejemplo y estampa suya. (f. 10v).

La importancia del cambio también se refleja en el trueque de su nombre judío Saulo en Pablo, como signo de su nueva vida al amparo de la fe y asociado a la victoria sobre el pecado, en la estela del *miles Christi* paulino que ya hemos visto y en la difusión misional por el mundo de la nueva doctrina:

el valiente Escipión, que de sus señaladas vitorias alcanzadas en África, se llamó Africano, así, pues, Cristo bajó desde el anfiteatro de su gloria a forjar en Saulo el montante acerado de sus triunfos y a hacer en el escudo fuerte sobre que grabarlos, porque con el trueno de su predicación había de conquistar segunda vez el mundo (f.11v).

No descuida el predicador, para ejemplo de sus fieles y como posible caso de reformatión moral, la vertiente humana del Apóstol en la medida en la que fue objeto de la tentación de la carne. Así, al exponer que tuvo visiones y arrebatamientos, por lo que no quería gloriarse, como revela en 2 Cor, 12, 1-12, al tiempo que también era víctima de “una tentación venérea, donde el demonio apretaba los cordeles de la carne con fiereza cruel, por permisión divina, para que mirando la miseria de la carne le inclinaba no le ensorberbeciese la inusitada grandeza del trofeo<sup>51</sup> (f. 13 v).

Este pasaje le sirve a Jerónimo Zapata para desarrollar una bella descripción sobre el contrapunto que supone el pecado frente a la virtud de Pablo. El aguijón de la carne no le permite, tal como reza el pasaje neotestamentario, vanagloriarse del designio de vaso de elección con el que Dios le ha premiado. Es el Pablo humano que se debate entre la virtud y la tentación del pecado y es, en definitiva, su firmeza ante la concupiscencia que resalta su verdadera virtud cristiana. Acude Zapata a una bella imagen de un gran galeón en medio del océano navegando a todo trapo para ilustrar esta idea:

El espíritu nos levanta para que no caigamos al profundo: la carne agrava para que no nos ensorberbecamos de las glorias, porque sino levantándonos el espíritu nos embistiera la carne, nos engrandeciera el espíritu; la soberbia con mayor impulso nos despeñara desde las alturas.

---

<sup>51</sup> Referida esta al carácter portentoso de que era objeto por Dios y que refiere en el lugar de la Segunda Carta a los Corintios mencionada.

Si surcara las aguas del soberbio océano un galeón hermoso, adornado con la hinchazón de sus velas; con el laberinto de su jarcia; con el tremolar bizarro de sus banderolas y con el oro y cristal de sus faroles, sin que llevase lastre correspondiente a tanta grandeza, dos golpes del primer viento deshecho lo bajarán al profundo, y, si llevara peso de lastre, sin la pompa de tanta bizarría, el mismo peso lo ahogara y hundiera, y así para que triunfe en las aguas es menester que el peso gobierne las velas y las velas sustenten el peso de su lastre [...]

Entre los vasos divinos de los santos que engolfados en el mar deste mundo rompieron las saladas aguas de sus olas, de ninguno leemos que haya tenido el contrapeso que el soberano vaso de elección, porque ninguno dellos gozó de las maravillas de Dios tan de lleno en lleno; ni otro alguno navegó a velas tan hinchadas con el viento del Espíritu Santo como el bizarro galeón deste glorioso Apóstol (f.13 v).

Y con estas vigorosas imágenes, concluye el sermón panegírico dedicado a la conversión del más grande apóstol de los primeros tiempos de la Iglesia, cuya importancia en la difusión de la nueva doctrina fue engrandecida por la historia universal, a partir precisamente del tema que refleja la teofanía del Saulo postrado en el suelo y falto del sentido de la vista oyendo las preguntas del Señor, que dan origen al tema de este sermón sobre su portentosa conversión, y que elevan su figura y obra misioneras a la más importante después de Cristo.

**Obras citadas**

- Arredondo, María Soledad; Civil, Pierre y Moner, Michel. *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.
- Bueno, Gustavo. [s.v. Diego Granado]. <http://www.filosofia.org/ave/003/c013.htm#jen>.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en las España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal Editor, 1978.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. de Francisco Rico. Barcelona: Crítica, 1998.
- Cirlot, Juan-Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1982.
- García Garrido, Manuela Águeda. “Predicar en zonas portuarias de la Andalucía atlántica durante el siglo XVII”. *e-Spania* 22 (2015). <http://journals.openedition.org/e-spania/25035>.
- Granada, Luis de. *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica o de la manera de predicar*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, XI, 1944.
- Gual [y Oleza], Antonio. *Sermón que predicó el doctor Antonio Gual el primer domingo de cuaresma por la tarde del año 1635, en la Iglesia del Hospital General de la Ciudad y Reino de Mallorca, a instancia de los muy Ilustres Señores Jurados del dicho Reino*. Barcelona: Gabriel Nogués, 1636.
- Herrero Salgado, Félix. *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- . *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- . *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.
- Lozano Navarro, Julián. [s.v. Diego Granado]. En *Identidad e Imagen de Andalucía en la Edad Moderna*. <http://www2.ual.es/ideimand/diego-granado-s-i-1571-1632/>. F
- Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Muñoz Sánchez, Fernando. “Una aproximación biográfica a Fray Francisco Andrés de la Torre, prelado franciscano y confesor de sor María de Ágreda”. En Pérez Samper, M<sup>a</sup> Ángeles y Betrán Moya, José L. (eds.). *Nuevas perspectivas de investigación en historia moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2018, 388-399.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Fundación Focus-Abengoa, 2000.
- Orozco Díaz, Emilio. “Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante”. En *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, II-III (1980): 171-188.
- Quevedo Villegas, Francisco de. *La caída para levantarse. El ciego para dar vista, el montante de la Iglesia en la vida de San Pablo Apóstol*. Studio, edizione, note, index locorum a cura di Valentina Nider. Pisa: Giardini Editori e Stampatori, 1994.
- Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar y Alberto Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- Zapata, Jerónimo. *Sermón predicado al Cabildo de la Iglesia Mayor de la ciudad de Sevilla, entre sus dos coros, en la insigne fiesta que celebró a la milagrosa conversión del apóstol san Pablo, a 25 de enero de 1622 años*. Sevilla: Francisco de Lira, 1622.

**Oratoria sagrada y género judicial:  
el caso de *Luz y método de confesar idólatras [...] (1692)* de Diego Jaimes Ricardo  
Villavicencio**

Manuel Pérez  
(Universidad Autónoma de San Luis Potosí-México  
Instituto de Investigaciones Humanísticas)

La extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo sin duda significó, para el pensamiento cristiano y los intereses eclesiásticos, un medio de conversión a la verdadera fe, de establecimiento de la ortodoxia y de reproducción de las formas de organización política propias del mundo cristiano; un medio cuyas estrategias nacían en muchos sentidos de la profunda y dolorosa experiencia de intolerancia hacia lo musulmán que signó buena parte de la historia de la península ibérica, lo mismo que de las experiencias persecutorias de la herejía (desde aquellas funestas de Domingo de Guzmán contra los cátaros en el siglo XIII) y, por supuesto, enraizaban también en las desconfianzas y aun odios que el discurso cristiano atizó en diferentes momentos contra los judíos, quienes se convirtieron para los predicadores en el Nuevo Mundo en paradigma de lo idólatrico y bajo cuyo lente juzgaron las variopintas formas de resistencia indígena a la dominación religiosa.

En los dominios indianos de la Corona de Castilla, la conversión al cristianismo de los nuevos súbditos fue un asunto de importancia política primordial y, por ello, incluyó un procedimiento de carácter judicial que lo sostuviera (Cordero, 446; Griffith, 49); de este modo, la extirpación de idolatrías fue más allá de la persecución y el adoctrinamiento, para articularse en un esquema acusatorio favorecedor de la denuncia y el interrogatorio, como había hecho la Inquisición durante siglos, aun cuando el Santo Oficio tuvo en este tema problemas de jurisdicción pues, como escribe Teodoro Hampe para el caso andino, “el modelo de la Inquisición no resultaba el más apropiado para combatir las religiones tradicionales andinas, porque uno y otro sistema se hallaban frente a sociedades y normas culturales diferentes” (Hampe, 33): en el caso de la Nueva España, la jurisdicción correspondió a jueces eclesiásticos de los obispados; en el caso andino, a las visitas de idolatrías.<sup>52</sup>

Dicha importancia política radicaba en que, en última instancia, la justificación de la conquista militar del Nuevo Mundo era precisamente la propagación del Evangelio, como había quedado asentado no sólo en las bulas alejandrinas<sup>53</sup> sino también en el concepto de “justos títulos”,<sup>54</sup> que legitimaba la apropiación de los nuevos territorios. Era pues fundamental

<sup>52</sup> Una diferencia importante, por ejemplo, entre las prácticas inquisitoriales y las de extirpación de idolatrías se refiere a la vieja prerrogativa inquisitorial de guardar secreto respecto a denuncias y diligencias, que ni las visitas ni los jueces eclesiásticos observaron debido a que el Protectorado de Indios censuraba la falsa acusación que era posible desde el anonimato. Con todo, la inmensidad de la tarea llevó a intermitentes peticiones de que el asunto fuese trasladado a la Inquisición, como asegura Griffiths: “Todavía en 1686, Sancho de Andrade, obispo de Huamanga (1682-1687), escribió al papa Inocencio XI solicitando que, puesto que hacía más de siglo y medio que la predicación de la fe había dado comienzo en el Perú, los indios ya no debían de ser considerados como neófitos y habían de ser sometidos a la jurisdicción de la Inquisición, junto con los españoles” (Griffiths, 56, n. 17).

<sup>53</sup> Como se sabe, las cuatro bulas emitidas por Alejandro VI en 1493 (el breve *Inter caetera*, la bula menor también llamada *Inter caetera*, la *Eximiae devotionis* y la *Dudum siquidem*) concedían a los Reyes Católicos el dominio legal del Nuevo Mundo a cambio de la obligación de proteger y evangelizar a los indios (Castañeda, Fernández, Pérez Collados, Roca y Sánchez Bella [1993]). He tratado el asunto en Pérez (2013).

<sup>54</sup> Concepto que sirvió de base para la creación de las *Leyes de Burgos* (1512), primer marco jurídico español para el gobierno de los indios. Posteriormente, en la “Junta de Valladolid” (1550-1551), se puso en duda la validez de los justos títulos en una polémica que enfrentaría a fray Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda; el primero cuestionando las formas del dominio español y el segundo defendiendo la continuidad del proceso colonizador, incluyendo los modos de vincular el propósito evangelizador con los de explotación de hombres y territorios: la encomienda y el repartimiento (Bataillon, Dumont, Monje Santillana y Vázquez Franco).

garantizar la evangelización, sustituyendo las religiones paganas; por ello es que las instrucciones a Diego Colón, del 3 de mayo de 1509, habían establecido ya la prohibición de que los indios hiciesen fiestas o ceremonias, así como la obligación de los españoles de hacer que los indios se comportasen como súbditos de la Corona. Por supuesto, el fracaso de esas prohibiciones iniciales llevó paulatinamente a métodos más duros, como el que se ordenó en Real Cédula del 26 de junio de 1523: que se derribaran los ídolos y se prohibiese, con penas graves, cualquier forma de idolatría (Díaz y Chacama, 56-57).

En cualquier caso, la extirpación de idolatrías no fue un proceso homogéneo ni mucho menos, pues hubo importantes diferencias geográficas y cronológicas en el desarrollo de esta política religioso-judicial en los dominios hispánicos. En el Virreinato del Perú, por ejemplo, “una evangelización más tardía, con un personal eclesiástico menos motivado para la tarea, incidió en la persistencia de los cultos indígenas locales, que una vez defenestradas las divinidades imperiales incaicas resurgieron con ímpetu” (Chocano, 131); así, hubo un movimiento reivindicador del culto de las “huacas”, que amenazó con propagarse, contra el que hubo campaña general con la participación de autoridades religiosas y civiles, creándose para ello el cargo de “Visitador de idolatrías” (Duviols; MacCormack). En la Nueva España, en cambio, sólo se llegaron a realizar “visitas” a parroquias rurales y a escribir los informes correspondientes (la Compañía de Jesús intentó una campaña general pero nunca logró los consensos necesarios); aunque ello no significó la inexistencia de mecanismos institucionales para el combate a la idolatría, los hubo sin duda aunque fueron cambiando durante los tres siglos de persecución, ajustándose a las necesidades y posibilidades del clero tanto como a las circunstancias políticas del Virreinato.<sup>55</sup>

Tampoco fueron siempre claros los límites entre las jurisdicciones civil y religiosa en la extirpación de idolatrías, no sólo debido al doble valor -religioso y judicial- de la extirpación sino sobre todo porque las bulas papales habían conferido a la Corona “un poder aun mayor para dirigir la administración de los asuntos eclesiásticos en América que el que gozaba en la misma España”, como escribe Lewis Hanke (17). Por ello, en las Indias la Iglesia tuvo más de un problema con los Protectores de Indios nombrados por el rey (que se arrogaban el privilegio de la defensa de los naturales), a pesar de que los primeros Protectores fueron, por designación real, eclesiásticos, comenzando con Bartolomé de las Casas (primer Protector nombrado en 1516) hasta mediados del siglo XVI, cuando el cargo comenzó a recaer en laicos.

El Estatuto Protector reproducía un cierto sentido patriarcal y de superioridad frente al indio, como el que Bayle deja ver cuando considera que el renacimiento de las idolatrías en Perú venía “muy de ánimos infantiles, medrosos, como son los indios” (Bayle, 5),<sup>56</sup> pues aunque se reconocía el vasallaje de los indios se los asimilaba a la categoría de miserables; por ello Bartolomé Clavero afirma que dicha protección real no contribuyó en realidad al bienestar del indio, sino que contribuyó más bien a su desventaja práctica, al adjudicarle un *status* jurídico y cultural inferior (Clavero, 11).<sup>57</sup> Esta consideración jurídica de los indios como personas miserables podría haber nacido en una doctrina romana del Bajo Imperio: el *Defensor civitatis*, aunque con mayor seguridad lo encontramos en el *Ius commune* medieval (Cuenca). La palabra *miserabilis* aparece por primera vez en contexto jurídico en la constitución de Constantino,

<sup>55</sup> Se han reconocido varias etapas en este proceso. Para David Tavárez fueron cuatro: la extirpación llevada a cabo por franciscanos y dominicos (1521-1600); la realizada por jueces eclesiásticos seculares (1600-1660), aquella en la que se instituyó la “prisión perpetua para idólatras” (1660-1720) y, finalmente, una etapa borbónica en la que el concepto de idolatría comenzó a parecerse mucho al de superstición (a partir de 1720) (Tavárez 2002 y 2012).

<sup>56</sup> Adelante escribiré: “Pasmarse de que entre bárbaros, al medio siglo de empezada la predicación, aun asomara el culto tradicional, es desconocer la historia y la psicología de los pueblos infantiles” (Bayle, 18).

<sup>57</sup> De hecho, el Estatuto Protector estaba vinculado orgánicamente con el derecho de conquista, como afirma Beuchot siguiendo a Juan Mayor: “el derecho de conquista viene de dos lados: a) por la oposición a la predicación y la persecución de los recién conversos, con lo cual pierden su dominio, y b) por la incapacidad de los indios para gobernarse, dada su barbarie, con lo cual son siervos por naturaleza, necesitados de tutela” (Beuchot, 17).

obligando a la intervención del emperador para proteger a los débiles (huérfanos, viudas, etc.); etimológicamente, miserable es toda persona necesitada de misericordia o conmiseración y, de modo técnico y para efectos judiciales, miserable es toda persona incapaz de valerse por sí misma.

En el mejor de los casos, el Estatuto Protector debió significar “una responsabilidad para todo el cuerpo social, que debía acoger, proteger, ayudar y ejercer correctamente la justicia hacia ellos, con la finalidad de conducirlos armónicamente al sistema cultural hispano”, como afirma Cordero (448);<sup>58</sup> por ello, los obispos novohispanos prefirieron la predicación como método de extirpación antes que el castigo físico, aunque no de manera constante. Josep Ignasi Saranyana sostiene que la difusión del cristianismo entre las poblaciones indígenas fue el propósito principal de la predicación en el Nuevo Mundo sólo antes del Concilio de Trento (1545-1563) y que después del mismo la predicación se abocaría principalmente a la reforma de costumbres de los pueblos ya cristianizados, suponiendo que la labor evangelizadora propiamente dicha habría terminado (Saranyana, 86);<sup>59</sup> sin embargo, resulta demasiado optimista considerar que para la segunda mitad del siglo XVI se había completado la evangelización, más bien dicho optimismo se parece al que en su momento tuvieron los primeros evangelizadores ante los bautismos en masa, creyendo aun en conversiones milagrosas.

Porque la evangelización no concluyó, ni mucho menos, en el siglo XVI; por el contrario, el desencanto cundió bien pronto entre las filas evangelizadoras debido a la resistencia religiosa cada vez más sofisticada y astuta de los indios (Tavarez 2012); lo que dio paso a una política de conversión violenta y a una persecución religiosa comparable a las que la Inquisición instrumentó en sus primeros años frente a los Cátaros. Así, después del optimismo, llegó “el desasosiego, la desesperación casi, ante la inmensidad de la tarea. Se acabaron los teóricos de la sociedad y de la religión de ambiciones desmedidas, de pretensiones universales. Llegó la era de los extirpadores, de los «inquisidores» de indios”, como escriben Bernard y Gruzinski (131).

La evangelización y predicación a los recalcitrantes indios continuó, pues, después de Trento, aunque la oratoria fue tornándose cada vez más judicial, al grado de que se perfeccionó su acompañamiento por un proceso jurídico propiamente dicho. Del mismo modo, la persecución y castigo de las idolatrías no llegaron sólo como procedimientos punitivos, sino que se acompañaron de un esquema bien trazado de discursos persuasivos que seguía la experiencia de los predicadores pre-tridentinos;<sup>60</sup> aquí, como en otros momentos de la historia eclesiástica, el púlpito y el cadalso fueron compañeros de armas. En ello radica una de las contradicciones quizá mayores en esta oratoria contra las idolatrías: en el hecho de que la palabra de Dios sirviese a una causa tan poco propia del amor cristiano como fue la creación sistemática de una conciencia culpable; la salva, en cualquier caso, el hecho de que para algunos predicadores fuera mejor la predicación que el castigo, la convicción de que era más humano y más cristiano el modo blando de la persuasión retórica que los castigos y torturas, posición que ya encontramos en Bartolomé de las Casas cuando pugnaba tempranamente por la legitimación de la Conquista en la Evangelización y no en la guerra.

Por ello la persuasión contra las idolatrías constituyó discursos punitivos ciertamente menos crudos que la coerción armada o la violencia física, aunque concurrente en la defensa de una causa persecutoria que la haría transitar hacia el género judicial. Una especie de esos

---

<sup>58</sup> Véase también Borah, Bruno, Dognac y Zaballa.

<sup>59</sup> También Robert Ricard considera estas dos etapas en la predicación (Ricard, 35). Desarrollo este tema en Pérez 2013 y 2015.

<sup>60</sup> Como explica Griffiths: “La extirpación cumplió una doble función, tanto judicial como pastoral. Las campañas del 1609 al 1622 estuvieron acompañadas de una bien organizada política pedagógica, con predicaciones en lengua vernácula y una persuasiva actividad pastoral” (Griffiths, 56).

discursos la constituye el conjunto de tratados o manuales de idolatrías, que combinaban esfuerzos persuasivos con prácticas inquisitoriales, convencidos de la necesidad de estructurar una didáctica del terror guiando la oratoria, tal como proponía Hernando Ruiz de Alarcón en 1629: “De aquí colegirán los ministros la sagacidad que es menester con esta gente, porque ni temor de Dios, ni juramento ni otra cosa, es parte con los indios para que confiesen la verdad, sino que han de estar antes convencidos, para que por vía de temor confiesen” (Ruiz de Alarcón, 45-46).

*Luz y methodo de confesar idolatras y destierro de idolatrias [...]*, escrito por el sacerdote poblano Diego Jaimes Ricardo Villavicencio e impreso por Diego Fernández de León en 1692, es un manual o tratado concebido para ofrecer a los curas doctrineros elementos para reconocer idolatrías y persuadir contra ellas: “para que como Padres, enseñen, y den luz a ellos sus Feligreses con que acaben de dejar sus vanas, y diabolicas supersticiones, y salgan de las tinieblas [...]” (Villavicencio, xxi). El tratado consta de tres partes: “Luz y methodo de dotrinar idolatras”, “Luz y methodo de confessar idolatras” y “Luz y methodo de predicar idolatras”; la primera parte, de carácter doctrinal, ofrece a los curas de indios (no siempre bien formados) algunos rudimentos teológicos e históricos contra la heterodoxia; la segunda, que merece un estudio aparte, incluye un confesionario náhuatl con verdaderas perlas para los interesados en la traducción cultural;<sup>61</sup> y, finalmente, la tercera parte incluye una serie de “pláticas” con que se buscaría instruir, “desengañar” y, por supuesto, persuadir: “para redargüir todos los sacrificios de las diez y ocho clases referidas en la primera parte, y desengañar con ellas, a estos miserables rusticos”. Se trata de discursos de estilo humilde abundantes en argumentaciones inductivas o ejemplares, como declara el mismo autor: “no intento, entretener, y deleytar inutilmente; si, persuadir, y aprovechar; y para ello me valgo, de Historias, y de pinturas, no inutiles, y profanas, si, provechosas, y Santas, de la escritura sagrada; de exemplos, y casos raros, y singulares noticias, que se refieren, y leen, en varias historias verídicas” (Villavicencio, xxiii).<sup>Y</sup> en verdad son aquí abundantes las pruebas históricas, de distinta fuente, utilizadas para argumentar la culpa terrible (y el castigo acreditable) que implicaría la continuación de los cultos prehispánicos.

Pertenece a la tradición inaugurada por Nicolás Eymerico, dominico de Tarragona e inquisidor papal en el reino de Aragón, quien compuso el *Directorium Inquisitorum* (1376), manual para inquisidores en que se describían herejías y se daban consejos para interrogar herejes, una obra fundamental para estos efectos en la que probablemente también se inspiraría el famoso *Malleus Maleficarum* o “martillo de los brujos” (1487) de Heinrich Kramer, lo mismo que el *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas* (1529) de Martín de Castañega, obra utilizada en la persecución de las heterodoxias en el Pirineo navarro y muchos de cuyos conceptos fueron traducidos al náhuatl por el extirpador novohispano Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553); también podemos mencionar aquí la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530) de Pedro Ciruelo, *De la démonomanie des sorciers* (1580) de Jean Bodin o los *Disquisitionum magicarum Libri VI* (1599-1600) de Martín del Río o el *Itinerario para párrocos de indios* (1668) de Alonso de la Peña Montenegro (para una revisión general de estos tratados véase Ortiz). En estos textos ya se relacionaban vigorosamente las dimensiones de lo religioso y de lo judicial, por supuesto, del mismo modo en que ahora la categoría legal de idolatría que

<sup>61</sup> Como ya vio Walter Lehman, quien hizo una traducción de este confesionario al alemán (Lehmann y Zeller). Por mi parte, estoy trabajando en una traducción al español y un breve estudio, en el marco de la edición que de esta obra preparo con Ana Silvia Valdés Borja. Sobre las implicaciones filosóficas de los confesionarios, afirma Solange Alberro: “Encontramos esta misma preocupación entre los confesores que escriben manuales [...] las preguntas que se le hacían al penitente indígena estaban destinadas a descubrir bajo sus múltiples rostros, la idolatría persistente; pero buscaban al mismo tiempo encerrarla y circunscribirla lo más estrechamente posible dentro de la categoría del error” (Alberro, 109).

legitimaba las campañas anti-idolátricas en el Nuevo Mundo tenía, naturalmente, un sustento religioso: la amonestación mosaica de que sólo a Dios se debía adoración:

No tendrás otros dioses delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo ni abajo en la tierra ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto, porque yo soy el Señor tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen (Ex. 20:3-6).<sup>62</sup>

*Luz y methodo de confesar idolatras* tiene por base, efectivamente, el Antiguo Testamento, aunque sus sustentos bíblicos van más allá del Éxodo pues, en el capítulo VI “De la idolatrias, y diferentes idolos, y sacrificios, que ha havido en el mundo”, se propone una lectura histórica de la idolatría que inicia en la adoración de Moloc por los israelitas (Levítico 20), de Baalim y Astaroth (Jueces 10), de Astarthem y Moloc por Salomón (III Reyes 2), así como las visiones de Ezequiel (cap. 8) y las abominaciones de Antíoco (Macabeos 1) (Villavicencio, 30-40). Todos como ejemplos históricos terribles y sangrientos que terminaban activando un prejuicio cristiano sobre las religiones prehispánicas, asimilándolas a los abominables pecados del pueblo judío y atribuyéndolas a la obra nefasta del demonio, olvidando así aquellas primeras interpretaciones humanísticas que consideraban la idolatría indígena producto de la ignorancia antes que de la maldad. Acá era claro que los indios cometían “esta execrable maldad, y este sacrilego, y abominable pecado, que obedeciendo al demonio cometieron los Isrraelitas, y cometen los Idolatras, negando al criador, y verdadero Dios, su culto, y adoracion, y dandolo a las criaturas, y falsos dioses de sus Idolos” (Villavicencio, 28).<sup>63</sup> Aunque es en uno de los consejos que el extirpador da a los curas doctrineros donde se expone más claramente la idea de la culpa demoniaca que contrae el que idolatra:

Y notese mucho, acerca del pecado de la Idolatria, que no ha de preguntar absolutamente, si ha cometido, y callado el pecado de Idolatria, o si es Idolatra: porque no se conseguira nada; sino con disimulo si han hecho algunos ayunos, por el buen sucesso de sus negocios, y sementeras? Que sacrificios hacen para esto? Que idolos tienen? Y sin han hecho alguna cedula al demonio? Y estas preguntas han de ser en la lengua materna de cada uno, y este modo, y estilo de examen, y preguntas, se ha de observar en todos los generos, y diferencias (Villavicencio, 124).

Con todo, a pesar de estas atribuciones diabólicas a la idolatría indígena, jamás se articuló un sistema de prueba de esta presencia demoniaca; más bien dicha presunta presencia sirvió como petición de principio para permitir a las autoridades eclesiásticas un mayor control sobre la definición legal de las religiones prehispánicas y, en consecuencia, sobre la población indígena. Como se sabe, la petición de principio es una falacia que se logra cuando la proposición a ser probada se incluye implícita o explícitamente entre las premisas; de este modo, si la presencia del Diablo en las religiones prehispánicas era argumento suficiente para su descalificación y persecución, ahora la propia práctica de dichas religiones suponía ya la presencia innegable del Maligno: *petitio principii* en toda regla.

En cualquier caso, no pocos autores vieron en la idolatría la causa de la tremenda disminución de la población indígena, de los vicios de la embriaguez, de la lascivia o del relajamiento de costumbres; algunos de estos autores, incluso, paradigmas de la tolerancia etnográfica, como Bernardino de Sahagún, para quien la idolatría “fue la causa de que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos [...] y mortandades” (Sahagún, 67). El padre

<sup>62</sup> Véase también Deuteronomio 5: 7-9 y Rubiés, 574.

<sup>63</sup> Cita a Jeremías, Cap. 2 trayendo a colación los graves castigos de que se hicieron merecedores por sus idolatrías.

Villavicencio no escapa a estos argumentos perniciosos, pues usa la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo para entresacar relatos que le sirvan de prueba y ejemplo de la forma en que Dios castiga la idolatría; en este caso, sirviéndose de un relato en el que los conquistadores españoles sirven como instrumento de castigo:

“Todos aquestos insultos, y tan execrables delitos, q’ Idolatras, y viciosos, cometian I inhumanos, irritaron tanto a la justicia divina, que llegado ya el tiempo de llevar su merecido, dispuso Dios, y permitio, se cumpliesen los agujeros, y avisos que les havian dado los demonios por sus Idolos, los mas celebres que tenian en la Ciudad de Mexico, Huichilogos, y Tescatecupa, que llegaria tiempo, que por donde nace el Sol, vendrian unos hombres blancos, por los quales seran a Sangre, y fuego conquistados, y quitando las coronas a su Emperador, y a sus Reyes, se harian Señores, y dueños de su Reyno, y de sus tierras, y que a sus mismos hijos, y naturales, los sujetarian de suerte, que los haria tributarios dentro de su mismo Reyno, y tierra. Como sucedio, viniendo por los años de 1519. al puerto de San Juan de Vlua, el valeroso Capitan D. Fernando Cortes, con solos quinientos, y ocho soldados valientes Españoles [...]” (Villavicencio, 4-5).<sup>64</sup>

Así, la conquista no solo quedaba justificada sino que había sido necesaria, y no a juicio de los hombres, mucho menos de la Corona de Castilla, sino a juicio del mismo Dios que usaba a los españoles como instrumentos de castigo para implantar el Cristianismo. En estos casos, como se ve, la argumentación contra la idolatría implicaba un artificio circular sustentado en un razonamiento prejuicioso, vinculando causalmente las miserias que padecían los indios después de la conquista con la idolatría que habían practicado en el pasado (y practicaban en el presente); o, como escriben Bernand y Gruzinski glosando a Jacinto de la Serna,

idolatría y miseria guardan una relación de causa a efecto. Así como el sufrimiento de los babilonios y los israelitas había sido el castigo a la infidelidad de estos pueblos, las calamidades que sin cesar se abaten sobre las poblaciones indígenas a partir de la conquista española son el precio de la idolatría colonial. Su intensidad basta incluso para probar la gravedad de las tendencias idolátricas indígenas (Bernand y Gruzinski, 140-141).

En cualquier caso, el delito de idolatría se asimiló oportunamente al de lesa majestad, porque “tras las causas de idolatrías se estaba protegiendo el principal bien jurídico de la época, la fe libre de herejías”, como escribe Cordero (455).

Para probar que la idolatría era perversa, contraria a la Ley de dios, al orden natural y a la autoridad de la Corona, los tratados de idolatrías no utilizaron grandes argumentos deductivos, complejos razonamientos o rebuscadas autoridades; más bien, tratándose de discursos de estilo humilde, el argumento más usado fue el inductivo de carácter histórico: *exempla* tomados del Antiguo Testamento y de la historia profana en una operación argumental que vinculaba también historia y discurso judicial. Porque en la práctica dicha argumentación significó la cancelación del pasado indígena, como época oscura dominada por el demonio, pasado que terminó arrojado a los oscuros y temibles fondos del infierno desde donde amenazaba a los nuevos cristianos; Chuchiak ya lo veía cuando advertía el paso del argumento histórico a la prueba jurídica en estos discursos: “the juridical evidence of Maya idolatry found

<sup>64</sup> Villavicencio ha citado a Díaz del Castillo (248). La narración se extiende hasta la prisión y muerte de Moctezuma; narra luego en el mismo tenor la caída de Tenochtitlán: “A tanto como esto lleo, el poderoso brazo de Dios avatiendo, y castigando, a este Rey [ahora a Cuauhtemoc], y a todo el Reyno, por lo mucho que le tenian agraviado, y ofendido, con tantas Idolatrias, y sacrificios inhumanos, que sacrilegamente hacian a sus Idolos, y dioses” (Villavicencio, 7).

in these testimonies and trial transcripts serve as a valuable historical narrative, to be examined and utilized by modern historical and anthropological scholars” (Chuchiak, 142).<sup>65</sup> De este modo, los discursos anti-idolátricos reescribían la historia de los pueblos conquistados, al configurar su causa punitiva mediante pruebas históricas de distinto signo, no sólo aquellas acreditadas por autorización sino también por casos particulares confirmados por testigos de vista, como procedía regularmente la historia religiosa de la época, y como confirman Bernand y Gruzinsky: “Los extirpadores mexicanos construyen pues lo esencial de su razonamiento basándose en su propia experiencia y lo formulan a partir de un número determinado de casos concretos cuidadosamente descritos y elegidos para apoyar sus acusaciones y sus interpretaciones” (Bernand y Gruzinsky, 131).<sup>66</sup>

En suma, si los *genera causarum* de la Antigüedad (deliberativo, panegórico y judicial) son útiles aun para determinar géneros de discurso en el siglo XVII novohispano,<sup>67</sup> los tratados de extirpación de idolatrías pueden ser considerados con justicia discursos de género judicial, en tanto que constituyen causas punitivas y persecutorias que parten de la determinación de una culpa y un culpable; porque si el discurso judicial es aquel que juzga hechos pasados, poniéndolos en la balanza de lo justo vs. lo injusto, de lo legal vs. lo ilegal,<sup>68</sup> estos tratados no hacen sino justo eso: juzgar un comportamiento religioso presuntamente punible y establecer una *Litis* con profundas implicaciones políticas y culturales para la Corona.

*Luz y methodo de confesar idolatras [...]* es, en definitiva, un discurso de corte judicial, inculpador de indios idólatras, con el que se pretendía dar a los curas doctrineros elementos para persuadir contra la idolatría. En él las religiones prehispánicas fueron concebidas como resultado de una influencia diabólica que propiciaba la peor de las rebeldías y, asimismo, como parte de un pasado gobernado por el demonio y cuyo dominio debía ser extinguido en el Nuevo Mundo en pro del dominio legítimo de Dios y sus emisarios, como afirma el propio Villavicencio: “De tiránico dominio del príncipe de las tinieblas y padre de las mentiras, el demonio, no participó poco este reyno en el tiempo de su gentilidad” (Villavicencio, 1).

---

<sup>65</sup> No se olvide que el pensamiento histórico tiene orígenes judiciales, pues la existencia del argumento inductivo de carácter histórico es de base en el discurso judicial, como había determinado la *Rhetorica ad Herennium*: “*Conclusionibus fere similibus in his et in iudicialibus causis uti solemus, nisi quod his maxime conducit quam plurima rerum ante gestarum exempla proferre*: Como regla general empleamos virtualmente las mismas conclusiones en éstos [causas deliberativas] que en causas judiciales, salvo que aquí especialmente es útil presentar ejemplos a partir del pasado en el número posible más grande” (*Rhetorica ad Herennium*, III [9] [V]).

<sup>66</sup> De este modo, se trata también de la construcción narrativa de una idea punible de idolatría, como afirma David Tavárez: “To a greater degree than in witchcraft or blasphemy cases, it would seem that idolatry trials placed a particular burden on the production and examination of *narratives* about alleged acts of idolatry: the strength and coherence of these narratives were the *sine qua non* purveyors of the juridical proof required by the ecclesiastical or civil judge in question in order to pronounce a sentence” (Tavárez 2002, 117).

<sup>67</sup> En el siglo XVI ya se discutía la adecuación de los sermones a las categorías clásicas: Alfonso Zorrilla, Luis de Granada, Alfonso García Matamoros o Diego Valadés usan los géneros clásicos para reconocer usos retóricos del siglo XVI. Para un estudio amplio del *exemplum* en la Nueva España, yo mismo partí de esta convicción, reconociendo deliberación en algunos sermones de estilo humilde (Pérez 2011), lo mismo que algunas crónicas de órdenes religiosas me parecieran funcionar como discursos de corte panegórico, encomiástico de la orden y sus miembros (Pérez 2012).

<sup>68</sup> Como definió Aristóteles la esencia de este género (Aristóteles, 255). Otra huella de lo judicial en *Luz y methodo [...]* es su carácter inquisitivo, pues reproduce las estrategias persecutorias que el Santo Oficio llevaba probando en Europa desde hacía siglos.

**Obras citadas**

- Alberro, Solange. *Del Gachupín al criollo. O cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 1997.
- Aristóteles, *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Bataillon, Marcel. *El padre las Casas y la defensa de los indios*. Madrid: Globus, 1994.
- Bayle, Constantino. *Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos*. Madrid: Selecciones Gráficas, 1946.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista. una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI, 2004.
- Bodin, Jean. *De la demonomanie des sorciers*. Anvers: por Arnould Coninx, 1586.
- Borah, Woodrow. *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Bruno, Cayetano. *El derecho público de la Iglesia en las Indias*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- Castañeda, Paulino. "La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas." *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 5 (1993): 19-59.
- Castañega, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Madrid: Gráficas Ultra, 1946.
- Chocano Mena, Magdalena. *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1986 [1530].
- Cordero Fernández, Macarena. "Innovaciones en el sistema judicial del Antiguo Régimen por efecto de prácticas judiciales y adecuaciones institucionales realizadas en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII." *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 23 (2011): 445-461.
- Cuena Boy, Francisco. "El Defensor Civitatis y el Protector de Indios: breve ilustración en paralelo." *Ius Fugit* 7 (1998): 179-195.
- Chuchiak, John F. "Toward a regional definition of idolatry: Reexamining idolatry trials in the 'relaciones de méritos' and their role in defining the concept of 'idolatria' in Colonial Yucatán, 1570-1780." *Journal of Early Modern History* 6 (2002): 140- 167.
- Clavero, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI, 1994.
- Díaz Araya, Alberto y Juan Chacama Rodríguez. "Procesos de idolatría, discursos nativos y religiosidad en el mundo andino colonial." *Taller de Letras* 51 (2012): 53-74.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de José Antonio Barbón Rodríguez. México: El Colegio de México / Universidad Autónoma de México / Servicio Alemán de Intercambio Académico / Agencia Española de Cooperación Internacional, 2005.
- Dougnac, Antonio. *Manual de historia de derecho indiano*. México: UNAM, 1994.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Duviols, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, Siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- Fernández, Rafael Diego. "Reflexiones en torno a la bula *Inter Caetera* a la luz de la experiencia novohispana." *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 5 (1993): 93- 127.

- Griffiths, Nicholas. *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, tr. Carlos Baliñas. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Hampe Martínez, Teodoro. *Cultura Barroca y extirpación de idolatrías. la biblioteca de Francisco de Ávila- 1648*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996.
- Hanke, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1959.
- Jaymes Ricardo Villavicencio, Diego. *Luz y methodo de confesar idolatras y destierro de idolatrias*. Puebla: por Diego Fernández de León, 1692.
- Lehmann, Walter y Wera Zeller. “El confesionario náhuatl en ‘Luz y Methodo’ de Diego Villavicencio (1692).” *Indiana* 5 (1979): 83-110.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Monje Santillana, Juan. *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos (tesis)*. Burgos: Universidad de Burgos, 2009.
- Olmos, Andrés de. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Ortiz, Alberto. *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Valencia: Universidad de Valencia, 2012.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Pérez Collados, José María. “En torno a las bulas alejandrinas: las bulas y el derecho censuario pontificio.” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 5 (1993): 237-255.
- Pérez, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Iberoamericana: Madrid, 2011.
- Pérez, Manuel. *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*. Madrid: Iberoamericana, 2012.
- Pérez, Manuel. “Evangelización y poder. Retórica contra las idolatrías en *Luz y método* (1692), de Diego Villavicencio.” En Manuel Pérez y Sergio González (eds.) *Poder y alteridad. Perspectivas desde la antropología, la literatura y la historia*. Vigo: Academia del Hispanismo, 2013, pp. 221-252.
- Pérez, Manuel. “Sobre la argumentación ejemplar en *Luz y método de confesar idólatras* [...] (1692), de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio.” En Rica Amran (coord.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: University of California, 2015, pp. 166-175.
- Rhetorica ad Herennium*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Roca, C. Alberto. “De las bulas alejandrinas al nuevo orden político americano.” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 5 (1993): 329-369.
- Rubiés, Joan-Pau, “Theology, ethnography, and the historicization of idolatry.” *Journal of the History of Ideas* 67 (2006): 571-596.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México: Secretaría de Educación Pública, 1988 [1629].
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Barcelona: Red Ediciones, 2019 [1540-1585].
- Sánchez Bella, Ismael. “Las bulas de 1493 en el derecho indiano.” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 5 (1993): 371-388.

- Saranyana, Josep Ignasi *et al.* *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid: Iberoamericana, 1999, t. I.
- Tavárez Bermúdez, David. "Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico." *Journal of Early Modern History* 6 (2002): 114-139.
- Tavárez Bermúdez, David. *Las guerras invisibles: devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2012.
- Vázquez Franco, Guillermo. *La conquista justificada. Los justos títulos de España en Indias*. Montevideo: Tauro, 1968.
- Zaballa Beascoecha, Ana de (ed.). *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid: Iberoamericana, 2011.

## Pedro de Ribadeneyra S. I. (1526-1611) y el apostolado de pluma como instrumento de conversión

Claire Bouvier  
(Universidad de Lille-CECILLE)

Bien se sabe que la predicación tuvo un papel fundamental en la Compañía de Jesús, orden fundada por Ignacio de Loyola en 1540. Los jesuitas se dedicaron a difundir la palabra de Dios, y el ministerio de la palabra fue la piedra angular del Instituto de la Compañía. Sobre el modelo de los apóstoles, los ignacianos se empeñaron en “defender y propagar la fe”, según reza la *Summa* de 1550, en tierras de fieles, de infieles o de herejes. El objetivo era la conversión, entendida de dos maneras diferentes. En el caso de los fieles, siguiendo el paradigma de los Ejercicios Espirituales, se trataba de una reorientación del alma para lograr un cambio de vida en adecuación con los preceptos cristianos. Para los infieles o los herejes, la meta era la adhesión —o el retorno— a la religión católica.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI se consolidó en la orden un ministerio de la escritura, que también se podría llamar ministerio de la palabra escrita.<sup>69</sup> Ya en los primeros años de la Compañía, la escritura apareció como una modalidad prometedoras del ministerio de la palabra. En muchos aspectos, el propósito de las primeras obras que compusieron los ignacianos no distó de la finalidad del ministerio de la palabra oral: “ayudar a las almas”, como declaró Jerónimo Nadal en una exhortación a sus correligionarios.<sup>70</sup> Fuera para refutar las propuestas heréticas, para ayudar a los confesores jesuitas<sup>71</sup>, para tener buenos manuales en los colegios<sup>72</sup>, o para redactar catequismos<sup>73</sup>, el carácter apostólico de las primeras realizaciones escriturarias jesuitas no deja lugar a dudas.<sup>74</sup> Los escritos posteriores tampoco olvidaron el lema de la orden: “*ad maiorem Dei gloriam*”. Así que, si se puede considerar a los ignacianos como “ministros del Verbo” (John W. O’Malley, 135), cabe tener en cuenta que las dos facetas del ministerio de la palabra, oral y escrita, pasaron a ser, en gran parte, indisolubles. El caso del jesuita toledano Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) permite analizar la doble vertiente del ministerio de la palabra, oral y escrita, a la hora de examinar su papel en el proceso de conversión.

Ribadeneyra ingresó en la Compañía de Jesús en Roma a los trece años bajo la protección de Ignacio de Loyola al que siempre consideró como su padre espiritual. Después de una carrera dedicada a consolidar la nueva orden en Europa (Flandes, Inglaterra, Italia) bajo los tres primeros propósitos generales —Ignacio de Loyola (1540-1556), Diego Laínez (1556-1565) y Francisco de Borja (1565-1572)—, tuvo que regresar a España en 1574, después de la elección de Everardo Mercuriano (1573-1580). Empezó ahí su segunda carrera religiosa como escritor de la orden ignaciana.

<sup>69</sup> Nos permitimos remitir a nuestro trabajo de tesis doctoral: “Pedro de Ribadeneyra S.I. (1526-1611) y la emergencia de un ministerio de la escritura en la Compañía de Jesús”, Université de Lille.

<sup>70</sup> “Ponimus in ministeriis verbi Dei, si quando ex legitima facultate est cum haereticis disputandum, tum ubi e nostris aliqui deputantur a Generali Praeposito ad scribendum contra haereticos, sive alios libros utiles ad ea studia promovenda quae nos ducamus; praesertim de rebus theologicis si scribamus, et iis quae ad pietatem et devotionem possint animos informare” (Nadal, 841).

<sup>71</sup> El primer manual dirigido a los confesores jesuitas lo escribió el secretario de Ignacio de Loyola, Juan de Polanco, y fue publicado en 1554: *Breve directorium ad confessari ac confitentis munus recte obeundum*, Romae, Apud Antonium Bladum. Véase Robert Aleksander Maryks.

<sup>72</sup> Se instaló una imprenta en el Colegio Romano desde 1556 para poder imprimir los manuales que los jesuitas necesitaban. Véase John W. O’Malley, 168-169. También remitimos a Guiseppe Castelani y a Ricardo García Villoslada, 44-46.

<sup>73</sup> En 1554 se publicó el primer catequismo jesuita compuesto por Petrus Canisius: *Summa doctrinae christianae*. Sobre este libro de Canisius, véase Paul Begheyn y Rafael Zafra Molina.

<sup>74</sup> Sobre los primeros escritos jesuitas, véase la síntesis de Jean-François Gilmont.

Para el jesuita, escribir era un verdadero apostolado que permitía completar el ministerio de la palabra oral. Por una parte, estudiaremos en qué medida la escritura puede comprenderse como una nueva modalidad del ministerio de la palabra. Por otra parte, analizaremos el papel de la escritura en el propio proceso de conversión del escritor.

## **I/ Escribir para convertir: la escritura como nueva modalidad del ministerio de la palabra**

### **1/ Transmitir una praxis jesuita de la predicación**

El ministerio de la palabra es un ministerio clave para la Compañía de Jesús. En las hagiografías del fundador de la orden, modelo a seguir para cada jesuita, se insiste repetidas veces en el don para la predicación que tenía Ignacio de Loyola. En la primera hagiografía ignaciana compuesta por Pedro de Ribadeneyra, la trayectoria española del futuro santo responde a su afán por transmitir la palabra divina: las sucesivas prohibiciones que se le hicieron de enseñar la doctrina cristiana o hablar de las cosas de Dios sin haber estudiado teología lo empujaron a dejar Alcalá por Salamanca y luego París donde encontró a sus primeros compañeros (Ribadeneyra 1605, 27-32). Pedro de Ribadeneyra hace hincapié una y otra vez sobre la eficacia de las palabras de Ignacio, instrumento idóneo de conversión, entendida como adhesión al cristianismo o como reorientación del alma para lograr un cambio de vida en adecuación con los preceptos cristianos. A través del éxito de las palabras del Padre fundador, se trata para el hagiógrafo de consolidar la imagen de la Compañía de Jesús como orden predicante.

Dos esquemas-tipo sirven para ilustrar la fuerza de las palabras de Ignacio a través de las cuales actúa Dios: las conversaciones particulares y las predicaciones públicas. En cuanto al primer caso, Ribadeneyra dedica un capítulo entero del quinto libro de su hagiografía, que trata de las virtudes y milagros de su protagonista, a la “modestia y eficacia de sus palabras” (1605, 189-194). El ejemplo más notable que ilustra este don de Ignacio es el de la conversión del judío Isaac. Este vivía en Roma en la casa de los jesuitas con vistas a convertirse al cristianismo. No obstante, preso de una crisis violenta, Isaac se negó a adoptar su nueva religión.<sup>75</sup> Actuó Ignacio:

Supolo Ignacio, y haziendole traer delante de si furioso como estava, dixole amorosamente estas solas palabras, *Quedaos con nosotros, Isaac*, y con solas ellas, obrando interiormente el Espiritu santo, a la hora torno en si, y se aplaco, y quedo con alegría en casa, y perseverando en su buen proposito, al fin recibio con gozo el agua del santo Baptismo (Ribadeneyra 1605, 193).

Las palabras del fundador, pronunciadas “amorosamente” logran operar un cambio total en el alma de Isaac (“torno en si”) gracias a la ayuda del espíritu santo. Ribadeneyra retoma este caso en la versión breve de su *Vida* inserta en el *Flos Sanctorum*: la gran fuerza de las palabras de Ignacio forma parte de los milagros que alega el autor (Ribadeneyra 1601, 853), el cual subraya el carácter definitivo de las conversiones debidas a Ignacio.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> “Antes que en Roma se hiziesse la casa de los Cathecumenos, solian, como avemos dicho, cathechizarse en nuestra casa los que del judaysmo venian a pedir el santo Baptismo, entre estos, uno que se dezia Isaac, començo un dia a estar tan fuera de juyzio y furioso, que pidio licencia para yrse a su casa, porque no queria recibir mas el Baptismo, que antes tanto desseava, y no fueron parte para detenerle las buenas palabras de los nuestros, ni los halagos, persuasiones, y ruegos que con el usaron” (Ribadeneyra 1605, 193).

<sup>76</sup> “Esto es cierto, que Dios nuestro Señor dio este don sobrenatural a nuestro B. P. Ignacio, que muchas vezes con muy pocas palabras sanava los coraçones de las personas que a el acudian tan enteramente, que parecía que les quitava como con la mano, no solamente la dolencia presente, sino que cortava para siempre las rayzes y causas dellas” (Ribadeneyra 1605, 193).

Cuando trata de las predicaciones públicas de Ignacio, Ribadeneyra no duda en hacer énfasis en el gran número de oyentes que venían a escucharle. Así, en el capítulo quinto del segundo libro de su hagiografía, escribe a propósito de los sermones que hizo el futuro santo en su tierra natal antes de fundar la Compañía:

A los sermones que predicava todos los Domingos, y algunos dias de fiesta entre semana, con notable fruto, era tanto el concurso de la gente, que de muchos pueblos de toda aquella provincia acudia a oyrle, movido de la fama de sus cosas, que le era forçado, por no caber en los templos, irse a predicar a los campos: y los que concurrían para poderle ver y oír, se subían en los arboles (Ribadeneyra 1605, 42).

El efecto conseguido gracias a esas palabras es maravilloso. Menciona Ribadeneyra las reacciones del auditorio a una catequesis de Ignacio después de ser elegido prepósito general de la Compañía de Jesús:

Comiença a enseñar la dotrina Christiana a los niños; lo qual hizo quarenta y seis días arreo en nuestra yglesia: pero no eran tantos los niños, quantas eran las mugeres, y los hombres, assi letrados como sin letras que a ella venían. Y aunque el enseñava cosas mas devotas que curiosas, y usava de palabras polidas, no muy propias, antes toscas y mal limadas, eran empero aquellas palabras eficazes, y de gran fuerça para mover los animos de los oyentes, no a darles aplauso, y con vanas alabanças admirarse dellas, sino a llorar provechosamente, y compungirse de sus pecados. De manera, que quando el acabava su platica, muchos se yvan gimiendo, y echandose a los pies del confessor, no podían dezir sus pecados: porque estaban sus coraçones tan atravessados de dolor, y tan movidos, que de lagrimas y sollozos, a penas podían hablar (1605, 78).<sup>77</sup>

Como señala Ribadeneyra, este poder, que alcanza un público amplio, no descansa en un lenguaje fino y rebuscado sino en palabras llenas del espíritu de Dios que trastornan por completo a los oyentes, haciéndoles conscientes de sus culpas. El jesuita no deja de ofrecer la anécdota siguiente: en Italia, tenía que repetir al pueblo lo que Ignacio había predicado el día anterior. Ahora bien, el entonces joven jesuita se dio cuenta de que en los sermones de su padre espiritual había muchos errores de lengua que enmendar. Lo comentó al interesado, quien le pidió que lo corrigiera. Sin embargo, Ribadeneyra concluye su anécdota de la manera siguiente:

Hizelo assi un dia con papel y tinta, y vi que era menester emendar casi todas las palabras que dezía; y pareciendome que era cosa sin remedio, no passe adelante, y avise a nuestro Padre de lo que avia passado: y el entonces con maravillosa mansedumbre y suavidad me dijo: *Pues Pedro que haremos a Dios?* Queriendo dezir que nuestro Señor no le avia dado mas, y que le queria servir con lo que le avia dado (Ribadeneyra 1605, 78-79).<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Ribadeneyra sigue con un recuerdo que enfatiza aún más el poder sobrenatural de las palabras de su padre espiritual: “Porque me acuerdo de oír predicar entonces a nuestro B. P. con tanta fuerça, y con tanto fervor de espíritu, que parecia que de tal manera estava abrasado del fuego de caridad, que arrojava unas como llamas encendidas en los coraçones de los oyentes: tanto que aun callando el, parecia que su semblante inflamava a los presentes y derretía con el divino amor la inflamacion de todo su rostro” (*ibid.*).

<sup>78</sup> Ribadeneyra cuenta algo parecido un poco antes cuando se refiere a los primeros compañeros de Ignacio: “Y sin duda, quien entonces mirara al lenguaje de aquellos Padres, no hallara en el sino toscas y grosseras palabras, que como todos eran extranjeros, y tan rezien llegados a Italia y se davan tan poco al estudio de las palabras: era necesario que ellas fuesen una como mezcla de diversas lenguas. Mas estas mismas palabras eran muy llenas de dotrina y espíritu de Dios, y para los coraçones empedernidos y obstinados, como un martillo, o almadena de hierro, que quebranta las duras piedras. Y assi se hizo mucho fruto, con la divina gracia” (Ribadeneyra 1605, 48).

No importan tanto las palabras en sí como la disposición del que las pronuncia: dejarse llevar por Dios es la garantía de un sermón eficaz. El énfasis en una predicación basada en un lenguaje sencillo, sin afectación e inspirada por Dios, que sabe mover al auditorio, es una constante de la primera literatura hagiográfica jesuita. Si la trayectoria de Francisco de Borja, duque de Gandía y luego tercer prepósito general de la Compañía, es en sí suficiente para animar a todos a seguir el camino de Dios, en virtud de una concordancia exacta entre obras y palabras<sup>79</sup>, la eficacia de sus sermones descansa en buena parte en la llaneza del lenguaje empleado. Escribe Ribadeneyra:

Sus sermones eran sin ningun humano artificio, ni afectacion de palabras [...]. El estudio y aparejo para estos sermones, era mucha oracion, y muchas lagrimas, y un encendido desseo, y zelo de la gloria del señor, y del bien de las animas, y la leccion del sagrado Evangelio y de algun santo de los Padres antiguos, sobre el mismo Evangelio y misterio que pretendia declarar (Ribadeneyra 1592, 80r<sup>o</sup>).

La preparación espiritual del predicador aparece aquí fundamental. Como subraya Ribadeneyra en el fragmento siguiente, poco importa la ciencia del predicador. Es Dios quien inspira a su servidor gracias a la oración y a la meditación, método adecuado para lograr un sermón eficiente:

Con su bien ingenio, y con el estudio que puso, alcanço una mas que mediana suficiencia de letras, especialmente de las sagradas, en las quales se exercitava mas: y por medio de la oracion y meditacion, nuestro Señor se le acrecentava, y con su luz le ilustrava el entendimiento. De manera que en sus platicas, y sermones se echava de ver que los conceptos que dezia eran mas comunicados liberalmente de Dios, que sacados de los libros (Ribadeneyra 1592, 179v<sup>o</sup>).

Esta manera de predicar la presentó Borja en un tratado sobre la predicación que Ribadeneyra publicó en apéndice de su hagiografía: “Tratado breve del padre Francisco de Borja para los predicadores del santo Evangelio” (f<sup>o</sup>226r<sup>o</sup>-237r<sup>o</sup>). En el prefacio, Ribadeneyra sintetiza lo que ya ha escrito en la hagiografía de Borja y presenta la manera de predicar más idónea:

Pues el fin, y el blanco a que los predicadores deven mirar, no es solamente el declarar las verdades, y mysterios de nuestra santa Religion, ni el deleytar, y agradar a los oyentes: y mucho menos el vano aplauso de la gente popular, sino el trocar los coraçones, e inflamar las voluntades de todo el auditorio, y persuadirle que de mano a los vicios, y se abraçe con toda virtud. Y como esto no se puede hazer con estudio de palabras frias, ni con fuerças humanas, sino con el favor, y gracia del Espiritu santo, que por la lengua del predicador habla al coraçon de los que le oyen, es necessario que este

---

<sup>79</sup> “Quedavan todos admirados de sus sermones, y mas los que le avian conocido seglar, y gran Señor, y no sabian lo que avia estudiado. Y quando preguntaban y lo venian a saber, quedavan aun mas maravillados, y no menos edificados, y movidos para obrar lo que avian oydo. Porque sabian que lo que dezia le salia del coraçon, y que concordavan bien sus manos con su lengua, y sus obras con sus palabras: que es mas eficaz medio, para mover los oyentes, y persuadirles lo que quiere el predicador, que qualquiera aparato de palabras, ni de razones compuestas. Pero los cavalleros y señores que le avian tratado, y vistole en diferente trage, y estado, quedavan por una parte confusos, y por otra pasmados de tan grande mudança; dandoles muchos buelcos el coraçon, por ver al padre Francisco en un linage de vida tan pobre y humilde, y verse a si tan lexos de seguirle, y tan sumidos, y anegados en el abismo de la vanidad. Y dezian; si este hombre va acertado (y dello no podemos dudar) errados vamos nosotros: y muchas vezes el solo verle, les era grave tormento, porque le miravan como a Fiscal de sus vidas, y Alguazil y verdugo de sus propias consciencias” (Ribadeneyra 1592, 180r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>).

encendido en amor divino, el que quiere abrasar a los demas (Ribadeneyra 1592, 225r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>).

El hagiógrafo, al relacionar Ignacio de Loyola y Francisco de Borja, presenta a continuación esta forma de predicar como verdadera tradición jesuita:

Nuestro padre Ignacio desta manera predicava, y enseñava que se avia de predicar. Los otros primeros hijos, y compañeros suyos por este camino anduvieron. El padre Francisco siguió la misma doctrina, y en este tratado nos enseña que la sigamos. Y pues uno de los mas importantes ministerios en que se ocupa la Compañía, es el de la predicacion, muy justo es que todos los predicadores della, y los demas, se exerciten en el, de manera que no prediquen a si mismos sino a Jesu Christo: ni se escuchen, ni saboreen en las palabras elegantes, y compuestas, sino que arrojen llamas, y saetas de amor divino en los coraçones de los oyentes. Y para enseñarles, como han de hazer, aprovechara mucho (sino me engaño) este tratado del padre Francisco (Ribadeneyra 1592, 225r<sup>o</sup>).

Después de subrayar que la predicación es uno de los ministerios fundamentales de la Compañía de Jesús, Ribadeneyra insiste en el hecho de que esta tradición tiene que transmitirse a todos los hijos del padre fundador. Lo escrito, y más específicamente aquí este tratado, difundido ampliamente gracias a la imprenta, parece el vector más adecuado para consolidar esta praxis en el seno de la Compañía de Jesús.<sup>80</sup> Desde los principios de la orden ignaciana, los jesuitas fueron muy conscientes de que la palabra escrita era una modalidad prometedora del ministerio de la palabra.<sup>81</sup> Para mover el corazón de los fieles —ahora ya no oyentes sino lectores—, Ribadeneyra no duda, a su vez, en tomar el hábito de predicador en sus obras.

## 2/ El predicador bajo el escritor

De hecho, el hagiógrafo remata el prefacio al lector de la *Vida* de Francisco de Borja con un verdadero sermón en el que exhorta a cada uno a esforzarse en seguir el camino de la virtud y rechazar nuestra naturaleza humana débil:

No piense nadie, que ya no ay santos en el mundo, que si ay, y muchos. Y sino fuesse por ellos, ya el mismo mundo seria acabado, segun son innumerables y gravissimos nuestros pecados, que dan voces, y piden vengança delante del Señor. El qual a todas horas, y en todos los siglos llama obreros; para que cultiven su viña: y oye las plegarias, y las oraciones dellos, se aplaca y nos perdona, por sus merecimientos. Tampoco se escuse nadie de seguir a Iesu Christo, alegando que los caminos de la virtud son asperos, y dificultosos, y tan llenos de abrojos, y espinas, que no se pueden andar sin lastimarse, y derramar sangre: porque esto es juzgar mal de la virtud, y medirla con la estrechura de nuestros coraçones. Ponga los ojos en este modelo que aqui le representamos, siga las pisadas deste siervo de Dios: y persuadase por lo que el dexo, y por lo que el hizo,

<sup>80</sup> Sobre el papel de lo escrito para consolidar los aspectos identitarios y las características apostólicas de la orden ignaciana, ver, entre otros, a Annick Delfosse 2009 y 2012 y a Federico Palomo 2004 y 2005.

<sup>81</sup> En 1640, el *Imago primi saeculi*, publicado para celebrar el primer centenario de la Compañía, menciona entre los doce ministerios más importantes de la orden, comparados con los trabajos hercúleos, la composición de libros: “Quid profecerit non dico; sed quae adhibuerit remedia, quam operam impenderit, mearum partium est breviter indicare: in quo, ne sim infinitus, faciam quod Poëtae, qui ex innumerabilibus Herculis laboribus, in communem humani generis utilitatem exantlatis, praecipuos celebrant duodecim, ceteris hominum coniecturae relictis: totidem ego labores nostros, sive functiones, quibus Belgio profuimus, non celebrabo, ac ne explicabo quidem; sed obiter attingam, satis habens digitum in fontes intendisse: quos qui propius adierit, intelliget nihil a nobis praetermissum, quo restaurari res Catholica, et animarum salus sive publice sive privatim procurari potuisse videatur” (769).

que la gracia del Señor es tan poderosa, y liberal, que convierte los desiertos asperos en caminos llanos, y deleytosos para los pies del justo. Que por esto dixo el Real Profeta: Ensanchaste Señor mis passos debaxo de mi, y no se enflaquecieron, ni debilitaron mis pies. Y en otro lugar: Señor yo corri por los caminos de vuestros mandamientos, quando dilatastes mi coraçon (Ribadeneyra 1592, s.f.)

Efectivamente, el hagiógrafo tiene un papel fundamental a la hora de transmitir un ethos cristiano, como subraya Ribadeneyra en el mismo prefacio:

Gran beneficio hazen a la Republica los que escriven bien vidas de santos varones, y señalados en religion, y virtud. Porque nos representan una biva voz, que callando habla, y continuamente nos predica, y un claro espejo en que nos mirar, y enmendar nuestras fealdades, y un perfectissimo dechado de admirables virtudes que imitar, sin que, o nuestra ignorancia, o flaqueza se pueda escusar de seguir a los que nos van delante (Ribadeneyra 1592, s.f.).

Al utilizar el verbo “predicar” así como el campo léxico de la palabra oral (“biva voz”, “callando”, “habla”) para dar a conocer los efectos de una buena hagiografía, Ribadeneyra hace un paralelo entre el hagiógrafo y el predicador. Sus papeles respectivos son iguales: hacer que los fieles aborrezcan sus pecados y sigan el camino de la virtud. Como señala Ribadeneyra, para lograr tal efecto, hay que escribir bien estas vidas. En el prefacio al lector del primer tomo del *Flos Sanctorum*, el hagiógrafo presenta su método basado en un paciente trabajo de compilación y, sobre todo, de comprobación de las informaciones. La tarea del hagiógrafo es importantísima ya que, como recuerda Ribadeneyra con el ejemplo de Ignacio de Loyola, quien decidió dedicarse a Dios después de leer el *Flos Sanctorum* de Jacobo de Vorágine y la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, una buena *Vita* puede encaminar a cualquier lector hacia un cambio de vida:

Pero no ha sido el menor motivo para llevar adelante esta empresa [escribir el *Flos Sanctorum*], el acordarme que nuestro bienaventurado Padre Ignacio [...] siendo soldado, y sumido en la vanidad del mundo, abrio los ojos del alma, y se convirtio a Dios, por leer las Vidas de los Santos; aunque al principio las leya mas por entretenimiento, que por devocion (Ribadeneyra 1601, s.f.).

Ribadeneyra consolida a continuación su posición recurriendo a *auctoritates* y a ejemplos contemporáneos.<sup>82</sup> Para acertar, el hagiógrafo, igual que el predicador, tiene que dejarse llevar por Dios a la hora de componer su obra:

Y si el Señor con la lumbr e fuego de su espíritu, no alumbra e inflama el coraçon, y rige la pluma del escritor, todas sus palabras son secas y frias; y despues de averlas leydo, queda tan seco y frio el Lector, y tan sin xugo y fruto, como si no huviera leydo la vida de un Santo, sino la de un Emperador, o de un Filosofo Gentil: y no se consigue

---

<sup>82</sup> “Y el saber, que el leer la vida de S. Antonio Abad, escrita por S. Anastasio, fue causa que en Roma muchos cavalleros, y señoras nobilissimas, diessen de mano a todo regalo de la carne, y pompas del siglo, y tomando habito religioso, se crucificassen con Christo; como lo escribe S. Geronimo, alabando a santa Marcela biuda, por aver sido la primera que con su exemplo movio a las demas. Y que S. Iuan Columbino cavallero Senes, por leer la vida de santa Maria Eglypciacca, se entrego con tan grande fervor al servicio del Señor, que vino a fundar la religion que llaman Jesuates, en Italia, donde florece, y tiene muchos monesterios” (Ribadeneyra 1599, s.f.)

el fin principal que se deve tener en escrevir las vidas de los Santos (Ribadeneyra 1601, s.f.).<sup>83</sup>

Como un sermón, una hagiografía debe descansar en un lenguaje propio, caracterizado por la sencillez, y en una disposición espiritual adecuada del escritor:

Pues que diré de la eleccion y disposicion de las cosas? Que de la brevedad, y propiedad de las palabras? Que de la sinceridad, devocion y espiritu con que las vidas de Santos se deven escribir para que peguen devocion y espiritu a los que las leyeren, y atraviessen los coraçones, y los truequen y enciendan en amor de Dios, y en la imitacion de hazañas tan gloriosas, y dignas de ser imitadas? (Ribadeneyra 1601, s. f.)

Finalmente, sobre el modelo de la predicación, una hagiografía sirve tanto para que los fieles sigan una vida en adecuación con los preceptos cristianos como para luchar contra los herejes:

Espero que alguna alma descaminada, leyendo lo que escriviere, y tocada con la mano del Señor, entrara en camino y le tomara por su guia, y por su luz; y a lo menos que sera provechoso para mi, el obedecer a la voz de Dios, y tomar este trabajo yo por solo zelo de su gloria, y honra de los Santos, ornamento de los Yglesia Catolica, utilidad de los fieles, y confusion de los hereges (Ribadeneyra 1601, s. f.)

Si la palabra escrita le permite a Ribadeneyra transmitir una praxis jesuita de la predicación y actuar a su vez para convertir a su lectorado, también desempeña un papel crucial a la hora de llevar a cabo su propio proceso de conversión.

## II/ Escribir como conversión

### 1/ Escribir su conversión

Entre las conversiones debidas a la fuerza de las palabras de Ignacio de Loyola en las versiones sucesivas de la hagiografía compuesta por Pedro de Ribadeneyra, un caso aparece y desaparece según las ediciones: el del propio autor. En el manuscrito autógrafo castellano de la *Vida* de 1578, Ribadeneyra presenta de la manera siguiente la experiencia que tuvo de la eficacia de las palabras de su padre espiritual cuando era preso de una violenta crisis y pensaba abandonar su vocación religiosa:

Ni me reprehendio, ni me exhorto, ni me amonesto, ni me dixo mas palabras que estas, yo os ruego Pedro que no seays ingrato a quien tantas mercedes os ha hecho como dios n. s. Cosa maravillosa que en aquel mismo punto que el dezia estas palabras estava el mesmo señor que hablava por el obrando en mi y labrando mi corazon de tal manera

---

<sup>83</sup> En su *Historia de la Compañía de Jesus de las Provincias de España y parte de las del Piru, Nueva España y Philipinas*, obra que se quedó manuscrita, Ribadeneyra opone historias profanas e historias religiosas y espera que la historia de la orden pueda conmover a sus lectores: “I puesto caso que la Historia Religiosa no es tan propia de los seglares, confio en Dios que esta de la Compañía que yo escribo los sera agradable, y sabrosa. Porque aunque no trataremos de armas, de guerras, de escarmuzas, y de batallas, de cercos, assaltos y rendimientos de Fortalezas y Ciudades ni del resplandor de la Corte y visitas de Reyes, y recebimientos y triunfos de Principes, y de las otras cosas que la vanidad del mundo estima, y los hombres curiosos suelen gustar, sino de la fundacion de Collegios y casas de pobres Religiosos, y de los exemplos de sus virtudes, de su oracion, humildad, obediencia, penitencia, y de la conversion de las almas a Dios [...] todavia me parece, que no puede dexar de dar gusto a las personas finas y prudentes, que dessean entender particularmente las cosas de su tiempo, y mas aquellas en que tan claramente resplandece la virtud de la gracia y poder de Dios” (Archivum Romanum Societatis Iesu, Hispania 94, 4-5).

que alumbrado con el resplandor de su luz y gracia, comence a ver lo que antes no veyá, y a desear lo que antes aborrescía, y desde aquella hora hasta la presente quedo mi alma tan libre de aquella angustia y afán que tenía, y de toda la inconstancia y liviandad de corazón, que era causa della, que después acá jamás he tenido rastro della (AESI-A, C-323, f° 155r°-v°).

Gracias a estas palabras de Ignacio, Ribadeneyra perseveró en la Compañía en la que hizo su profesión solemne. En la *princeps* castellana de 1583, y en las ediciones siguientes, el caso del hagiógrafo, que se menciona justo antes del del judío Isaac, se cuenta muy brevemente y no se revela la identidad del protagonista.<sup>84</sup> Ahora bien, en la *Vita* breve de Ignacio inserta en el *Flos Sanctorum*, si bien Ribadeneyra sigue ocultando su identidad, presenta de manera mucho más detallada los *exempla* que ilustran el gran poder de las palabras de Ignacio.<sup>85</sup> El hecho de que estos episodios evidencien el milagro de la fuerza de las palabras del fundador de la Compañía de Jesús podría explicar la decisión de Ribadeneyra de relatar de manera mucho más pormenorizada su propio caso que sirve para declarar la santidad del eminente servidor de Dios. No se le olvida al hagiógrafo, al acabar esta presentación de la potencia de las palabras de Ignacio, recurrir a la dicotomía tópica entre resurrección del cuerpo y resurrección del alma, otorgando a ésta preeminencia sobre aquella.<sup>86</sup> Si, como vimos, Ribadeneyra les da a esas conversiones un carácter inmediato y definitivo, en su autobiografía su propia conversión, entendida como decisión de dedicar su vida a Dios, aparece más bien como un proceso sin fin cuyo instrumento pasa a ser la escritura. De hecho, como ha subrayado Pierre Antoine Fabre, una conversión efectiva es una conversión que se cuenta y ésta nunca es definitiva. Escribir su conversión aparece entonces como una etapa necesaria del propio proceso de conversión (Fabre 806).

La autobiografía de Ribadeneyra se quedó inédita hasta el siglo XX (Ribadeneyra 1969, 1-93), lo que no impidió una circulación manuscrita importante de la misma dentro de la orden gracias a dos correligionarios. El primero fue el hermano Cristóbal López, el compañero de Ribadeneyra, quien insertó la autobiografía en una *Vida* del jesuita toledano que compuso y que

<sup>84</sup> “Otro también conocemos en la Compañía que andava tan asombrado de un vano temor que tuvo, que aun de su sombra parece que temblava: al qual Ignacio con muy pocas palabras le quito el miedo y le asseguro. Bien podría yo aquí contar otros exemplos mas interiores y propios, y con ellos declarar la fuerza que el Señor dava a las palabras deste su siervo para trocar los corazones, serenar las consciencias, sanar las animas enfermas y affligidas, esforçar las flacas, y darles constancia y seguridad: mas quiero callar por no hablar de cosa que pueda parecer mia” (Ribadeneyra 1583, 259r°-v°).

<sup>85</sup> “Otro conozco yo (que por ser aun bivo no lo nombro) el qual siendo muchacho, por cierto sobre salto, entro en el un miedo tan grande, que temblava de su propia sombra: y contando a nuestro B. Padre aquella passion y vano temor, con dos palabras que le dixo, le restituyo su antigua paz y seguridad. A este mismo le sucedieron otras dos cosas, que declaran bien la eficacia que Dios dava a las palabras deste siervo suyo, y la fuerza que tenía para mover los corazones de los que tratavan con el. La una es, que estando una vez muy rebelde, y terco, en no querer seguir los consejos saludables que el Padre le dava, con una sola palabra que le dixo, se troco de tal manera, que a voces començo a dezir: *Yo lo hare, Padre, yo lo hare*, y assi lo hizo, pareciendole, que no estava en su mano hazer otra cosa, por el gran movimiento, e impulso que tenía en su alma. La otra es, que estando este mismo hermano tentado, y casi con determinacion de no perseverar en la Compañía, y confessandose generalmente con el B. Padre, con solas estas palabras le dixo: *Yo os ruego que no seais ingrato a quien tantas mercedes os ha hecho como Dios nuestro Señor*, le sano y sossego, y le sereno de manera, que en aquel momento se resolvió de perseverar en su vocacion: y ha perseverado después acá, sin aver tenido jamás cosa que le diesse pesadumbre en este genero » (Ribadeneyra 1601, 854).

<sup>86</sup> “S. Bernardo dize, que san Malchais Obispo, amanso a una mujer brava y muy colerica. Y que a su parecer era este mayor milagro, que el aver el mismo santo resucitado a una muerta, porque en el un milagro avia resucitado el hombre exterior, y en el otro el interior” (Ribadeneyra 1601, p. 855). Además, cabe destacar aquí que justo después Ribadeneyra dedica varias páginas a los milagros corporales de Ignacio (curaciones, resurrecciones, etc.). Entonces, se ve claramente el gran valor que tiene para el hagiógrafo las conversiones debidas al poder de las palabras de Ignacio de Loyola.

no llegó a imprimir.<sup>87</sup> El segundo, Luis de la Palma, gran amigo del jesuita, se inspiró en el texto autobiográfico para escribir una *Vida* de Pedro de Ribadeneyra que permaneció manuscrita hasta el siglo precedente (Luis de la Palma 1961, 269-333). Parece que Ribadeneyra no intituló su autobiografía. Los dos títulos que aparecen en los ejemplares manuscritos, *Soliloquios* y *Confesiones*<sup>88</sup>, remiten al modelo agustino que Ribadeneyra conocía muy bien después de traducir al castellano dos obras del santo de Hipona.<sup>89</sup> Así que el punto de partida de la puesta en escritura del yo es el texto de Agustín: el autor, después de invocar a Dios, nos ofrece el relato de su conversión —no de su conversión al cristianismo, como en el caso de su predecesor, sino de un cambio de vida dedicada al servicio de Dios en el seno de la Compañía de Jesús— y sigue el modelo de las *Confesiones* según el cual la declaración de los pecados va acompañada de alabanzas al Señor.

## 2/Escribir como misión divina

La trayectoria vital de Pedro de Ribadeneyra aparece desde sus primeros años como enteramente guiada por Dios. El principio del texto, ritmado por “yo os hago gracias”, se presenta como una verdadera letanía: agradece al Señor por haberle creado a su imagen y semejanza y haberle permitido conocer la gran bondad de su Creador; por haberle dado padres cristianos y piadosos que le criaron en la fe católica; por haber nacido sano; por haberle inspirado a su madre el voto de consagrar a su único hijo a la Virgen; por haberle limpiado del pecado original gracias al bautismo. Pero sobre todo, Dios quiso que Ribadeneyra le sirviera en la Compañía de Jesús bajo la protección de Ignacio de Loyola. De hecho, esta letanía se acaba con dos accidentes de juventud que afectaron sus dientes y una de sus piernas. Primero, el burro de uno de sus vecinos le dio una coza que rompió cuatro de sus dientes definitivos. Sin embargo, Dios procuró que el futuro jesuita pudiera seguir hablando para poder servirle con el ministerio de la palabra, ministerio por excelencia de la orden: “distes eficacia a los remedios que se me hicieron para que otra vez me naciessen aquellos dientes que se me avían caído, que son los mayores y mejores que yo tengo, y los más necesarios para hablar” (Ribadeneyra 1969, 5). Luego, Ribadeneyra le da gracias a Dios por otro beneficio: ya que no le gustaba lo que se le ofrecía para merendar, desobedeció y huyó de casa. Mientras jugaba con otros niños, se fracturó la tibia en una piedra. Durante su convalecencia que duró dos meses, Dios castigó su desobediencia y reprimió su natural fogoso. Pero sobre todo, como subraya Ribadeneyra: “fue milagro [...] poder después andar tantas leguas como anduve a pié” (Ribadeneyra 1969, 5). El Señor permitió la curación completa de su pierna para que Ribadeneyra no pasara a ser: “inútil para poderos servir con ella” (Ribadeneyra 1969, 6) y para que pudiera poner en práctica el ideal de movilidad apostólica de la orden.

Entonces, Ribadeneyra se dejó llevar por Dios. Señala que, gracias al Señor, nunca ha tenido otra vocación si no la religiosa:

Y juntamente os hago gracias porque nunca tuve ynclinación a otra manera de vida que a la que tengo, parte por mis pocos años, y parte por vuestra gran misericordia que como os queríades servir de mí en ésta, apartávades de mí los pensamientos de otras (Ribadeneyra 1969, 6).

<sup>87</sup> Una versión de la *Vida* escrita por López fue publicada en las *Monumenta Histórica Societatis Iesu*. Otra versión se quedó manuscrita (Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, caja 83).

<sup>88</sup> Los ejemplares se conservan en el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, caja 83.

<sup>89</sup> *Meditaciones, Soliloquios, Manual del glorioso Doctor de la Iglesia san Agustín*, En Madrid, Por la viuda de Madrigal, 1594 y *Las Confesiones del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustín*, En Madrid, En la Imprenta Real, 1596.

Su entrada en la Compañía respondió a la providencia divina: “Pero yo, Redentor mío benigníssimo, y justificador mío dulcíssimo, estoy admirado de vuestros secretos consejos, y de los modos maravillosos que tomáys para endereçar las almas a vuestro servicio” (Ribadeneyra 1969, 8). Ribadeneyra, gracias al campo léxico de la luz y de la oscuridad, se presenta como totalmente pasivo frente a la providencia divina:

A esta casa, Señor mío y bienaventurança mía, tomándome como por la mano me truxistes sin saber yo ny entender lo que hazía; cegástesme para alunbrarme. No conocía yo entonces lo que tomava, porque era muchacho, y aquella semilla de la sancta Compañía que vos queríades senbrar en vuestra Yglesia era tan poca y tan pequeña en los ojos de muchos, y tan vil, que como pocos granos de mostaçã, aún no avía descubierto el calor y efficacia que en si tenía para multiplicarse y crecer como árbol grande, y avivar y calentar los coraçones de los hombres que comiessen della [...]. Y por ventura vos me tapastes los ojos para que no viesse lo que tomava ny entendiesse bien lo que hazía, porque eran tan flacos y tan lagañosos, que si lo entendiera no pudieran sufrir tan grande luz, y lo dexara (Ribadeneyra 1969, 9-10).

A continuación, la trayectoria de Pedro de Ribadeneyra en la orden refleja una sumisión total a sus superiores, cuyas órdenes deben ser, para sus súbditos, como mandamientos divinos. De hecho, en sus *Confesiones*, cada desplazamiento geográfico, que corresponde a una nueva misión o a un nuevo cargo, responde a una orden del prepósito general y se introduce en el texto mediante los verbos “mandar” y “obedecer”. Además, tanto Cristóbal López como Luis de la Palma dedican un capítulo de sus *Vidas* respectivas de Ribadeneyra a “su obediencia y rendimiento a sus superiores”. Si las *Confesiones* de Agustín revelaban la profunda miseria del hombre frente a la bondad divina guiada por el amor, Ribadeneyra hace hincapié al final de su autobiografía en la virtud fundamental de la obediencia, principio rector de las *Constituciones* ignacianas y punto de fuga de esta introspección literaria. He aquí sus últimas palabras:

Consta que no ay camino más cierto ny más llano y seguro para el religioso, qu’el de la obediencia, y dexarse totalmente en las manos de Dios, para que por medio de sus ministros y superiores nuestros nos gobiernen (Ribadeneyra 1969, 92-93).

El principio de obediencia, a sus superiores e *in fine* a Dios, justifica la labor literaria de Pedro de Ribadeneyra, presentada como verdadera misión divina por el autor. De hecho, si la primera parte de sus *Confesiones* sigue un orden meramente cronológico, desde su infancia hasta sus últimos cargos bajo el generalato de Francisco de Borja, la segunda parte de su autobiografía ya no responde a ningún criterio temporal, sino que el jesuita presenta al lector el papel que según él la Providencia divina le habría otorgado, coronando su carrera en la Compañía de Jesús bajo la protección de su padre espiritual, Ignacio de Loyola: escribir al servicio de la Compañía.

Excepto la hagiografía latina de Ignacio de Loyola publicada en 1572, la carrera de escritor del jesuita se desarrolló en España, después de su salida de Roma debida a la elección del prepósito general Everardo Mercuriano, primer prepósito jesuita que no era español. El nuevo superior decidió poner en marcha una “reforma del interior” (Certeau 172 y 181),<sup>90</sup> rompiendo con la época de los orígenes y apartando a los jesuitas españoles del gobierno central

<sup>90</sup> Como escribe el historiador francés, se trataba de solucionar el riesgo de desmembración de la orden debido a una crisis espiritual derivada de la especialización local y profesional de las tareas jesuitas así como al creciente “nacionalismo” de numerosos jesuitas y al rechazo a la predominancia española. Hacía falta entonces crear un lenguaje común y una interpretación oficial de los orígenes para imponer una actualidad y una doctrina, y aminorar el privilegio hispánico heredado de la fundación.

de la orden: les mandó, en su mayoría, a sus tierras natales. Ribadeneira, ya sin ningún cargo oficial, siguió sirviendo a la Compañía mediante la escritura, a pesar de mantener relaciones a menudo conflictivas con su jerarquía romana.<sup>91</sup> Al reinterpretar su regreso forzado a la península bajo el signo de la obediencia, Ribadeneira legitima su labor literaria que presenta como una mera misión divina.

Es así como el jesuita expone su regreso a España:

Pues vos [Ribadeneira se dirige a Dios] inspirastes al Padre general Everardo que me embiasse, porque os queríades servir de mí en cosa que ni yo jamás pensé ni persona alguna imaginava. Porque habiendo yo salido de España de 12 años, y vivido tantos años fuera della, y predicado mucho en italiano, y en Flandes en latín, sin exercitar mi lengua natural, ¿quién havia de creer que yo pudiesse scrivir lo que he scripto en castellano, y con la acepción que ha sido recibido, si vos no me huviéades movido, y assistido y favorecido con vuestra gracia, que hazéis eloqüentes las lenguas de los que no saben hablar [...]? Y assí os las hago yo, rey mío y bienabenturança mía, por este singular beneficio, y por haveros querido servir de mí en los libros que por vuestro mandado, significádome por vuestros ministros y superiores nuestros, hasta ahora he scripto; y espeçialmente por las vidas de nuestros tres primeros generales y de los otros sanctos y edificación de los fieles y bien de la Compañía (Ribadeneira 1969, 84).

El jesuita escribe que, antes de enviarle a España, Mercuriano le había pedido su parecer: Ribadeneira se sometió enteramente a su superior ya que fue alumbrado por Dios. Efectivamente, si Dios le inspiró a Mercuriano su regreso a España, lo hizo adrede nos dice Ribadeneira: para escribir sobre la Compañía. Ribadeneira desarrolla este punto y sobre todo la composición de las *Vidas* de los tres primeros prepositos generales y el *Flos Sanctorum*. La publicación de estas *Vitae* aparece como un favor hecho a Dios y como el resultado de la providencia divina: *in fine*, estas obras son obras del Señor. El escritor, desprovisto de cualquier facultad, se presenta como el portavoz de Dios, como un escriba que compone sus obras bajo el dictado del Todo Poderoso. Escribir aparece entonces como un verdadero apostolado cuyo objetivo sería la conversión del que toma la pluma.

### 3/ La conversión infinita del escritor

Las *Confesiones* de Ribadeneira, último escrito del jesuita toledano, pueden ser entendidas a la vez como testamento espiritual —en el que el autor hace el balance de su vida y les muestra a sus potenciales lectores, sus correligionarios, el camino que seguir para cumplir con su vocación religiosa<sup>92</sup>— y como parte del sacramento de reconciliación —mediante la introspección literaria, Ribadeneira intenta llevar a cabo su proceso de conversión debido a su Padre espiritual, Ignacio de Loyola.

Escribir sus *Confesiones* aparece como un verdadero ejercicio espiritual gracias al cual el autor rememora sus pecados y las gracias que Dios le hizo:

Pues ¿para qué ¡o Dios mío, y salvador mío! para qué, ¡o alegría de mi alma y esperanza de mi salud! para qué os digo yo esto, pues vos lo sabéis mejor que yo, y tenéis scriptas

<sup>91</sup> Después de la elección de Mercuriano, el descontento de gran parte de los jesuitas españoles se concretizó en lo que se ha llamado la “crisis de los memorialistas”: unos religiosos ignacianos hispanos mandaron memoriales a Felipe II o a la Inquisición española con vistas a poner la orden ignaciana bajo la protección directa del soberano español. En un primer tiempo, la jerarquía romana de la Compañía sospechó de Ribadeneira, lo que le valió al jesuita toledano el gran recelo de sus superiores; esas tensiones entre el jesuita y sus superiores romanos no facilitaron la publicación de sus obras.

<sup>92</sup> Escribe el jesuita: “Assímismo lo digo para abissar con este exemplo a los que esto leyeren (si alguno lo leyere)...” (Ribadeneira 1969, 39).

todas mis imperfecciones y las ignorancias de mi mocedad en el libro de vuestra divina e incomprehensible providencia? No lo digo, Señor, para que vos sepáis de mí lo que no sabéis, sino para acordarme yo de lo que vos sabéis y me habéis de pedir rigurosa quènta, y para que la memoria de tantos beneficios vuestros despierte mi entendimiento para ponderarlos y rumiarlos, y mi affecto para amar y servir enteramente a ti, buen Dios (Ribadeneyra 1969, 38).

Al final de su vida, le parece necesario al viejo Ribadeneyra recordar sus faltas juveniles y acordarse perpetuamente de las gracias divinas ya que, como escribe, la condición del ser humano, por su fragilidad, siempre es precaria:

Dígolo para que quando me viere contento y consolado, y con grandes azeros de serviros, no por eso me devanezca ni me tenga por seguro, pues assí y en tan breve tiempo me troqué y todo el desseo que tenía de serviros en la Compañía paró en humo, y el amor y regalo del santo Padre Ignacio, en aborrecimiento y desamor; porque no ay casa fuerte sino la que vos defendéis, ni hombre que no cayga si vos no le tenéis (Ribadeneyra 1969, 39)

El recuerdo de su tentación pasada —querer abandonar la Compañía y rechazar a su padre espiritual, fuente de su conversión— le hace consciente del carácter inseguro, y entonces infinito, del proceso de conversión. Si las palabras de Ignacio se ven dotadas de un poder sobrenatural para trocar los corazones, el sujeto siempre tiene que estar sobre aviso y no puede quedarse pasivo. El proceso de conversión requiere, por parte del convertido, una participación constante. Es gracias a la escritura, misión divina, como Ribadeneyra va a intentar prolongar el efecto milagroso de las palabras de Ignacio. Escribir le permite al jesuita saldar una deuda con Dios. Pero esta deuda es infinita:

Señor, yo os alabo y glorifico de la manera que puedo por estas mercedes que me hizistes, y os supplico hùmilmente que vos pongáis de vuestra cassa lo que me falta, y supláis con vuestra missericordia lo que mi pobreza y misseria no puede pagar (Ribadeneyra 1969, 71).

Escribir es un medio, forzosamente provisorio, de saldar esta deuda, cuyo campo léxico recorre el texto entero.<sup>93</sup> Además, Ribadeneyra tiene que pagar lo que le debe a Ignacio, ya que su padre espiritual intercedió para que el Señor siguiera cubriéndole de gracias:

Todas estas y otras muchas más cossas que callo, conozco que os devo, rey mío y bien mío, por vuestra summa bondad, y por la intercessión de vuestro siervo Ignacio, a quien supplico que os las agradezca por mí (Ribadeneyra 1969, 67).

Le toca entonces al autor ser el hijo legítimo de tal padre:

Mas vos, Señor, con vuestra paternal providencia me distes por Padre y guía el beato Padre Ignacio para que me enseñase como maestro, y me reprimiesse, amonestasse y reprehendiesse como padre; y le infundistes un amor tan extraordinario, y tan cuydadoso para conmigo, que pudiesse sufrir las molestias y pessadumbres que necesariamente había de pasar en criarme; y a mí desde la hora que le conoçí y hablé, me distes un amor recíproco con él, y una alegría quando le veía, y un concepto de su sanctidad, y una

<sup>93</sup> Por ejemplo: “deudor” (2, 26 y 73), “pagar” (2, 26, 44, 71), “devo” (18, 27), “pedir rigurosa quènta” (38), etc.

confianza tan grande para acudir a él en todas mis cosas [...]. Húmilmente os supplico que me perdonéis mis culpas y me deis nuevas gracias para enmendarme dellas, y ser verdadero hijo de tal padre (Ribadeneyra 1969, 14-15).

Puesto que Dios le ha dado un don para escribir, hace falta que Ribadeneyra haga prosperar esta capacidad “*ad maiorem Dei gloriam*”. Según Luis de la Palma, la hagiografía de Ignacio:

Fué la primera cosa que escribió, y en que hizo prueba de su estilo, y reconoció que nuestro Señor se quería servir de él en este ministerio. Lo cual atribuía él, como yo le oí decir algunas veces, al santo Padre Ignacio, por cuyo respeto y amor él se había esforzado a escribir cuando no pensaba de sí que había de salir con ello; y nuestro Señor le había favorecido no sólo para escribir aquel libro, sino que, por medio de él, le había dispuesto y habilitado para escribir lo demás (Luis de la Palma, 315).

Por una parte, el biógrafo de Ribadeneyra presenta la elección divina de su protagonista como consecuencia de la intercesión de Ignacio: el Padre ha escogido a su hijo espiritual para que escribiese su *Vida*. Por otra parte, en el prefacio dedicado a sus correligionarios, la composición de hagiografía de Ignacio de Loyola de Loyola aparece bajo la pluma de Ribadeneyra como un compromiso contraído con el Padre: “Y con esto, aunque yo no pueda *pagar* lo mucho que a tan esclarecido varon *devo*, a lo menos *pagare* lo poco que puedo” (Ribadeneyra 1583, s. f.). El objetivo de esta labor es la canonización del fundador de la orden, otra vez para “*pagarle* alguna partecilla de las innumerables *deudas* que yo le *devo*: alabado y glorificado seáis vos, Señor” (Ribadeneyra 1969, 91).

Si la deuda de Ribadeneyra, con Dios y con Ignacio, es infinita, otros obstáculos le impiden al hagiógrafo cumplir perfectamente con su deber. Primero, los defectos procedentes de la frágil naturaleza humana:

Por lo tanto, así como yo os alabo y glorifico, Dios y Señor mío, por aquella vuestra inmensa bondad, por la qual sin ningún merecimiento mío os avéys querido servir de mý, y que yo con vuestra gracia escribiesse las vidas destes sanctos Padres, y de los otros que reynan en el cielo con vos, húmilmente os suplico que me perdonéys todo lo que a esta obra se ha pegado de mi miseria, y sacudáys el polvo que por ser yo quien soy la ha offuscado y deslustrado (Ribadeneyra 1969, 86).

Asimismo, Ribadeneyra se reprocha haberse desanimado, haber caído en el pecado del orgullo y haber experimentado un placer cierto al componer sus obras:

Porque, Señor y redemptor mío, yo confieso que muchas vezes me he cansado y querido dar con la carga en el suelo, otras tenido más cuenta con las palabras y estilo que con las cosas que scrivía, pareciéndome que pues scrivía para tantos y tan diferentes gustos, lo devía guisar de manera que lo pudiessen comer. Otras he sentido algunos humillos de vanidad, maravillándome por una parte, y holgándome por otra, que se alabassen essas nonadas mías, que siendo mías no pueden dexar de ser nada, y si son algo es por lo que tienen de vos, que de nada criastes todas las cosas, y les distes el ser y virtud y hermosura que tienen (Ribadeneyra 1969, 84-85).

El escritor se ve amenazado por los mismos peligros que el predicador. Por eso, la escritura exige una preparación espiritual importante para aprovechar el alma propia a fin de ayudar a los demás:

Cada día leía la historia del Santo de aquel día, y contaba después con mucho gusto lo que había notado de sus virtudes; y cuando era fiesta de Cristo nuestro Señor o de su Santísima Madre o de los Ángeles, leía lo que tenía escrito de estas fiestas; y antes que escribiese el *Flos sanctorum*, leía cada día el *Martirologio Romano*. Y después que el Cardenal Baronio hizo sobre él las anotaciones, miraba los autores que el Cardenal alega. Tanto fué siempre el gusto y afición con que meditaba las vidas y ejemplos de los santos, que parecía le disponía nuestro Señor para escribir sus historias con tanto acierto y piedad como las escribió y para tanto provecho y reformation de las costumbres, para lo cual se aparejaba siempre con lición y meditación de lo que había de escribir. Y antes de empezar a dictar, de rodillas o sentado, según la disposición que tenía, rezaba la oración del Santo o Santa cuya vida escribía, o de Cristo nuestro Señor, o de su Madre Santísima, pidiendo el favor al Señor o a los Santos para escribirla, y su espíritu para aprovechar con lo que escribiese. Y lo mismo hizo siempre en todos los libros que escribió, haciendo oración y pidiendo favor a nuestro Señor, según la materia que trataba. Para sustentar este espíritu de devoción, se ocupaba muchas veces en escribir o traducir algunos tratados devotos, como fué la paráfrase de algunos Salmos en lengua vulgar, la traducción de las *Confesiones y Meditaciones*, de S. Agustín, y del *Paraíso del alma*, de Alberto Magno, al cual añadió oraciones particulares para pedir a nuestro Señor cada una de las virtudes (La Palma, 214).

Los beneficios espirituales que proceden de la escritura son dobles. Por una parte, escribir le permite a Ribadeneyra, quien toma la pluma después de unas lecturas piadosas y unos ejercicios de meditación, obrar para la salvación de su alma. Por otra parte, contribuye el autor al bien de las almas de sus lectores gracias a una reforma de sus costumbres debida a una escritura capaz de “mover los corazones”. Cabe destacar el carácter performativo de algunos escritos. De hecho, Luis de la Palma menciona el *Paraíso del alma* de Alberto Magno traducido al castellano por Ribadeneyra<sup>94</sup>, en el que el jesuita toledano había insertado varias oraciones para que cualquier lector pudiese rogarle al Señor que le diese las virtudes mencionadas. El apostolado de pluma corresponde al Instituto jesuita: proveer a la salvación de su alma para contribuir a la de su prójimo.

El ministerio de la palabra oral, la predicación, fue un ministerio clave para la Compañía de Jesús, sobre el modelo apostólico. Lograr la conversión de sus prójimos —fuera una adhesión o un retorno a la religión católica, fuera un cambio de vida en adecuación con los preceptos cristianos— era el objetivo principal de los ignacianos. Muy pronto, los jesuitas se dieron cuenta de las múltiples posibilidades que ofrecía la otra vertiente del ministerio de la palabra, lo escrito. La escritura permitió, tal como lo ilustran las hagiografías de Ignacio de Loyola y Francisco de Borja compuestas por Pedro de Ribadeneyra, consolidar la imagen de la orden como orden predicante y difundir una praxis jesuita de la predicación. También, gracias a la escritura, el hagiógrafo pasó a ser predicador para mover los corazones de sus lectores. El objetivo del predicador y del hagiógrafo era idéntico, así como su método: ambos tienen que dejarse llevar por el espíritu divino y emplear un lenguaje sencillo, sin afectación. Al fin y al cabo, es Dios quien actúa a través de las palabras del predicador o del hagiógrafo.

Además, si el hagiógrafo puede conseguir la conversión de sus lectores gracias a la pluma, también puede llevar a cabo su propia conversión mediante la escritura. A través de sus *Confesiones*, Pedro de Ribadeneyra presenta su actividad literaria como una misión divina. Este apostolado de pluma le permite al jesuita intentar saldar la deuda contraída hacia Dios y hacia su padre espiritual, Ignacio de Loyola, quien consolidó su vocación religiosa gracias al poder

<sup>94</sup> *Tratado de las Virtudes, intitulado Parayso del alma*, En Madrid, En casa de Pedro Madrigal, 1593.

de sus palabras. De hecho, aunque la deuda de Ribadeneyra es infinita, el escritor debe participar en el proceso de su conversión. La escritura prolonga entonces los efectos debidos a la palabra oral. Al fin y al cabo, la conversión aparece como un proceso infinito en el cual el *convertido* debe desempeñar un papel activo.

**Obras citadas**

- Epistolae P. Hieronimi Nadal Societatis Iesu, ad anno 1546 ad 1577.* Madrid/Roma: Avrial/López del Horno/MHSI, 1898-1962, 5 vols, vol. 5.
- Imago Primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro Belgica eiusdem Societatis repraesentata.* Antverpiae: Ex Officina Plantiniana, MDCXL.
- Begheyn, Paul. *Peter Canisius and his Catechism. The History of a Bestseller*, Museum Het Valkhof: Nimega, 2005.
- Castelani, Guiseppe. “La tipografía del Collegio Romano.” *AHSI* 2 (1933): 11-16.
- Certeau, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires: Katz, 2007.
- Delfosse, Annick. “La correspondance jésuite : communication, union et mémoire. Les enjeux de la *Formula Scribendi*.” *Revue d’histoire ecclésiastique* 104 (2009): 71-114.
- “Les *Litterae annuae* de la Compagnie de Jésus entre compte rendu factuel et construction identitaire : l’exemple de Bruxelles.” En Alain Deneef & Xavier Rousseaux dir. *Quatre siècles de présence jésuite à Bruxelles*. Bruselas/Leuven: Éditions Prosopeon/Kadoc-KU, 2012. 214-233.
- Fabre, Pierre-Antoine. “Présentation. Conversions religieuses : Histoires et récits.”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 4 (1999): 805-812.
- García Villoslada, Ricardo. *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1954.
- Gilmont, Jean-François. *Les Écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire commenté*. Roma: IHSI, 1961.
- La Palma, Luis de. *Vida del Padre Pedro de Ribadeneyra*. En Camilo María Abad ed. *Obras completas del padre Luis de La Palma*, Madrid: Atlas, 1961. 269-333.
- López, Cristóbal. *Vida del Padre Pedro de Ribadeneyra religioso de la Compañía de Jesús escrita por el mismo Padre al modo de las Confesiones de San Agustín añadida por su compañero que lo fué treinta y tres años el Hermano Xpoval López*. En Madrid año de 1612. En *Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Iesu sacerdotis, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, ex autographis, antiquissimis apographis et registis deprompta*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969. 429-488.
- *Vida del Pe Pedro de Ribadeneyra*, Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, caja 83
- Maryks, Robert Aleksander. “Religious Authority and Publishing Success in the Early Modern Jesuit Penitential Book Print.” En Pollie Bromilow ed. *Authority in European Book Culture (1400-1600)*. Farnham/Burlington: Ashgate, 2013. 189-198.
- Palomo, Federico. “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica.” En Faculdade de letras da Universidade do Porto ed. *A Companhia de Jesus na Península Ibérica no séculos XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, 2 vols. vol. 1. 119-150.
- “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI.” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* IV (2005): 57-81.
- O’Malley, John W. *Les Premiers Jésuites (1540-1565)*. Trad. de Édouard Bonné, Paris: Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1999 [1ª ed. *The First Jesuits*, Londres: Harvard University Press, 1993].
- Ribadeneyra, Pedro de. *Historia de la Compañía de Jesus de las Provincias de España y parte de las del Piru, Nueva España y Philipinas. Escrita por el P. Pedro de Rivadeneira de la misma Compañía*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Hispania 94.

- *La vida del Padre Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús. Scripa primeramente en latín por el P. Pedro de Ribadeneyra religioso de la misma Compañía y agora nuevamente traducida en Romance y añadida por el mismo author.* Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, caja 83.
  - *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religion de la Compañía de Jesus, Escripta en Latin por el padre Pedro de Ribadeneyra de la misma Compañía, y aora nuevamente traduzida en Romance, y añadida por el mismo Autor.* En Madrid: Por Alonso Gomez, 1583.
  - *Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de Gandia, y despues Religioso y III General de la Compañía de Jesus. Escrita por el P. Pedro de Ribadeneyra de la misma Compañía.* En Madrid: Por Pedro Madrigal, 1592
  - *Tratado de las Virtudes, intitulado Parayso del alma.* En Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1593.
  - *Meditaciones, Soliloquios, Manual del glorioso Doctor de la Iglesia san Agustin.* En Madrid: Por la viuda de Madrigal, 1594.
  - *Las Confesiones del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustin.* En Madrid: En la Imprenta Real, 1596.
  - *Segunda parte del Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos.* En Madrid: Por Luis Sanchez, 1601.
  - *Las obras del P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Iesus, agora de nuevo revistas y acrecentadas.* En Madrid: En la imprenta de Luis Sanchez, 1605.
  - *Confesiones del padre Pedro de Ribadeneyra, En Patris Petri de Ribadeneira, Societatis Iesu sacerdotis, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta.* Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969. 1-93.
- Zafra Molina, Rafael. "La *Suma* de Canisio: catecismo del Concilio de Trento." *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 311-330.

**Tirso González de Santalla: un jesuita misionero (1664-1686)**

Marie-Lucie Copete y Bernard Vincent  
(Université de Rouen Normandie-ERIAC  
École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris)

La biografía del que fuera el décimo tercero general de la Compañía de Jesús, Tirso González de Santalla (1624-1705), sigue siendo una asignatura pendiente de los estudios jesuitas, ya que sólo se le han dedicado análisis parciales y falta por tanto “un estudio global sobre su historia y su pensamiento” (Colombo 2012, 991). Fuera de la orden ignaciana se ha insistido en su participación en la formación del antijesuitismo dieciochesco por su honda influencia en el rigorismo a raíz de las controversias sobre el probabilismo (Gay 2010, 305-327) que desataron sus escritos y tomas de posiciones. En la Compañía la imagen del quinto general español de la orden (1686-1705) osciló entre, por una parte, la “exaltación del misionero” a través de la cual se ensalzó al “apóstol de España”, en particular por su contribución a la conversión de musulmanes, y al “general misionero”, por su larga dedicación a las misiones de interior, y, por otra parte, una valoración negativa de su generalato, por su defensa de la doctrina del probabiliorismo o, como la calificaba uno de sus más férreos opositores, el Padre Segneri, la “probabilidad subjetiva (Colombo 2012, 984, 982).” Finalmente, otros apoyaron las tesis de González de Santalla insistiendo en “la idea de continuidad entre el empeño misionero del jesuita y su teología moral”, posición que él también defendió expresándolo en una carta de 1693 en la que hablaba de “el conocimiento práctico y experimental de lo que se allado en las Misiones (Colombo 2012, 986, 969).”

Hasta su elección al generalato, la actividad misionera de Tirso González fue constante, aunque no siempre pudo dedicarse a ella de forma permanente. En la *Indipeta* que escribió al general en 1652 le pidió que le autorizara a poner su “afecto en otros ministerios de la Compañía, como son las misiones de Indias, y las de por acá, deseando emplearme toda mi vida en ellas (Colombo 2012, 964).” Tirso González era catedrático de teología en la universidad de Salamanca cuando conoció a Jerónimo López, misionero famoso, que fomentó la vocación para las misiones no sólo de Tirso González sino también del que sería, durante seis años, su compañero, el Padre Juan Gabriel Guillén, o de Diego Luis de Sanvítores. Decidió ser “cazador de almas” (Reyero, 12), y pidió reiteradamente a Roma “dejar las cátedras y escuelas y dedicarse a las misiones” porque, explicaba en carta de 1664 a Juan Paulo Oliva, “antes tengo afición al estudio; pero a las misiones afición y aprecio.” Por tanto, quería ser “misionero de oficio”, lo que se le concedió en 1664, así como al Padre Guillén. Así pudo “echar las redes” a tiempo completo para “ganar almas” ya que, como lo escribía el obispo de Osma, Juan de Palafox, en 1658, “pesa más para Dios ganarle una sola, que hacer una librería entera (Reyero, 24).” En 1676, Tirso González volvió a ocupar la cátedra de prima de teología en la universidad de Salamanca y Gabriel Guillén tuvo que tomar la dirección del noviciado de Madrid. Tirso González, como lo hizo en sus inicios, dedicará, durante otro decenio, su tiempo vacacional a misiones de interior de quince o veinte días, que, en 1686, tendrá que abandonar definitivamente para ser general de la Compañía de Jesús.

Como era habitual en la Compañía, Tirso González y Gabriel Guillén, y los demás compañeros de Santalla, tuvieron que escribir la historia de su apostolado, como lo exigió el general Juan Paulo Oliva en la carta que acompañaba las patentes para que pudieran salir a misiones. Tirso González redactó un *Breve itinerario* de sus misiones en que resume su actividad entre 1665 y 1686, y permite delinear no sólo la geografía y la temporalidad de sus misiones sino también contenidos, tanto los que se repiten como los que sobresalen. Los

misioneros relataron además por extenso sus actividades<sup>95</sup>. Disponemos, por tanto, de un material que nos permite examinar la labor misionera de Santalla y analizar sus características, para luego pasar a profundizar en el tema de la conversión, tanto, en el sentido empleado por los jesuitas de transformación de la vida del penitente como de cambio de religión en el caso de los infieles.

### **1-Actividad misionera de Tirso González de Santalla** **Duración, geografía y tipología de las misiones**

Generalmente, Tirso González de Santalla salía del colegio de Salamanca, al que luego arribaba al finalizar sus recorridos, pero, cuando efectuaba sus misiones largas, no estaba afincado en ningún establecimiento de la Compañía. Tirso González recorrió Extremadura, Andalucía tanto oriental como occidental, llegando a hacer una misión en Ceuta (febrero de 1670) que dependía entonces del obispado de Málaga, Castilla la Vieja, Navarra y Galicia; hizo asimismo misiones en la Corte. Estuvo muy de pasada en los territorios de la Corona de Aragón o en los de Castilla la Nueva. Su actividad corresponde a misiones regionales ya que se circunscribían a un obispado (Santiago de Compostela, por ejemplo) o a una entidad geográfica (Navarra, Andalucía, Extremadura), pero las llevaban a cabo especialistas. Son estas misiones las que se desarrollaban a partir de Jerónimo López (Broggio, 245-297) y se intensificaban en el periodo siguiente, desde mediados del siglo XVII (Châtellier), precisamente cuando Tirso González de Santalla expresó su deseo de dedicarse exclusivamente a las misiones.

Si bien cuando enseñaba teología, antes de 1664 y después de 1676, sólo dedicaba dos o tres semanas en verano a sus correrías apostólicas (misión de Arévalo en las vacaciones de 1676 o misión de Segovia y Mordeja en septiembre de 1678, misión de Valladolid en 1685 o de Salamanca en 1682, 1683, 1683 y 1686), que, a veces, completaba con sermones los domingos de cuaresma, las misiones que llevó a cabo en cuanto especialista duraron varios meses sobrepasando en algunos casos el año: los recorridos que realizó por Extremadura fueron de ocho meses (1665-1666) y diez meses (1667-1668); la misión del reino de Navarra (1666-1667) fue de un año así como las de Andalucía (1668-1669; 1669-1670; 1671-1672), aunque otras misiones, como las de la Corte (1670; 1674) o de Castilla la Vieja (1670; 1676), fueran de sólo seis meses; las más largas fueron las que efectuó en Galicia, a petición del arzobispo de Santiago de Compostela, la primera entre septiembre de 1672 y finales de 1673, y la segunda entre octubre de 1674 y enero de 1676.

Se pueden clasificar sus misiones en función del tipo de poblaciones, del público que se privilegia o del espacio en que se desarrollan siguiendo las pautas que elaboramos para la Bética (Copete y Vincent 2007), modelo al que se ajusta la actividad de Tirso González. Si, a modo de ejemplo, nos fijamos en el relato que hace Santalla en su *Itinerario breve* de la primera misión por Extremadura que, en 1665-1666, realizó en compañía del Padre Gabriel Guillén, la duración – ocho meses- y el recorrido indican que se trató de una misión regional. Salieron de Salamanca el 23 de octubre de 1665, misionaron juntos en Valdefuentes, Valbuena, Montemayor, villas del obispado de Salamanca; en los lugares pequeños se separaron: el Padre Guillén fue a Valdehijaderos mientras Tirso González se dirigió a La Calzada. Luego se adentraron ya en Extremadura: Baños, Villar, Jarilla -en estos dos lugares el P. Tirso hizo la misión solo por enfermedad de su compañero-, Plasencia, Galisteo, Torrejoncillo, Portaje -una “aldea corta” a la que fue el P. Guillén-, Coria – aquí se detuvieron varios meses, desde julio hasta después de Navidades-, continuaron por las villas fronterizas de Portugal, donde estaban estacionadas las compañías de soldados por la guerra entre las dos potencias peninsulares, Ceclavín, Alcántara –“plaza de armas” de unos mil vecinos y setecientos soldados, indica Santalla-, Brozas, Arroyo del Puerco, Garrovillas; a Las Ventas va el P. Guillén solo, luego

<sup>95</sup>Elías Reyero compiló toda la documentación a su alcance sobre las misiones de Tirso González de Santalla. Utilizamos su obra ya que, como se ha comprobado, recoge fielmente los documentos originales.

Casar, y finalmente Cáceres, donde se quedaron varios meses, “toda la cuaresma y Pascua de Resurrección”, el P. Guillén siguió misionando, con el P. Andía, en Don Benito, Medellín y Miajadas, mientras Tirso González se quedó en Cáceres “al negocio de una nueva fundación.” Probablemente en junio o julio de 1666, volvió a Salamanca y Gabriel Guillén a Toledo. Por tanto, por su duración y geografía, la misión extremeña contenía también misiones de fundación, aunque ya se hubiese enfriado la fiebre fundacional de la Compañía, misiones sectoriales, aquí a los soldados cuando en otras regiones (la Corte o Andalucía) los blancos de los jesuitas serán los musulmanes o los gitanos (Extremadura), misiones urbanas – los misioneros se detuvieron varios meses en Coria o Cáceres -, o de proximidad – las correrías de corta duración a las aldeas donde iban solos y, como en los pueblos, su auditorio se componía fundamentalmente de campesinos. Las demás misiones tenían idénticas características, lo que variaba era el público, en particular por la importancia que cobraron las conversiones de los musulmanes; en relación al período anterior, las misiones tenían un desarrollo parecido, pero, a nivel de contenidos, la confesión, como siempre, ocupaba un lugar central, que compartía con el acto de contrición, que Santalla y Guillén sistematizaron (Broggio). Eran precisamente los dispositivos en los que descansaba la conversión, si por ello se entiende un vuelco en la vida del cristiano.

### **Pautas de las misiones**

En Valdefuentes (Misión de Extremadura, 1665), los PP. González de Santalla y Guillén se quedaron tres días y medio. Al llegar, por la noche, hicieron el acto de contrición por las calles del pueblo, en los dos días siguientes, predicaron dos sermones al anochecer, después de la doctrina, procesión en la que en ciertos lugares los niños recitaban el catecismo, haciéndolo en forma de preguntas y respuestas. La intensa actividad de los misioneros produjo el resultado esperado, expresado siempre a través de la metáfora de la abundante cosecha, una cantidad hiperbólica de confesiones, “comulgan como trescientas personas”, escribe el P. Guillén en su relación. En Baños, la misión duró seis días: la primera noche, se hizo el acto de contrición, luego se explicó la doctrina y se rezó el rosario para, a continuación, predicar el sermón, hubo seis en total, alternativamente en las dos parroquias del pueblo, Santa María y Santa Catalina. La misión fue todo un éxito: “comulgarían más de quinientas personas (Reyero, 53).” Para prolongarla, “se dejó muy recomendada la frecuencia de los sacramentos y devoción a la Virgen; [...], y dejáronse en las parroquias estampas de nuestros santos, y papeles contra juradores.” No faltó la otra señal de lo bien que había funcionado la misión, los casos particulares, en especial los perdones de enemigos y las paces entre facciones adversas. Aquí, desfilaron familias – se reconciliaron dos cuñados, un padre o, en otro caso, una madre, y un hijo -, o las autoridades del lugar, el cura y un hidalgo. En Garrovilla, “fueron más de cien personas que dieron satisfacción a sus contrarios (Reyero, 64).” No faltaron los casos extraordinarios, generalmente relacionados con la confesión de algún acto o pecado que se mantuvo secreto y callado durante muchos años.

En cuanto a las ciudades, en Coria, por ejemplo, el desarrollo de la misión fue casi igual al de los pueblos. Los actos fueron más abundantes. Así, la misión de la catedral se publicó con el acostumbrado acto de contrición nocturno, luego se predicaron diez sermones de misión, al primero asistieron tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas, y se explicaron brevemente los mandamientos para facilitar las confesiones generales. La comunión general la dio el obispo. Al finalizar esta misión se volvió a empezar en otra parroquia.

Evidentemente, la predicación ocupaba un lugar central en la misión. Era el complemento lógico del acto de contrición con el que se iniciaba la labor misionera. Proporcionaba una explicación del pecado que en la primera etapa constituía una categoría genérica. Los sermones se encargaban de glosarlo y desmenuzarlo para que los penitentes pudieran eficazmente confesarse (Majorana). Los diez sermones que Tirso González y Claudio

Guillén hicieron en la catedral de Coria versaban sobre “las confesiones generales”, “*de número predestinatorum*”, “la fealdad del pecado”, “la medida de los pecados” que Dios destinaba a cada uno, “el infierno”, “la devoción de Nuestra Señora”, “la lujuria”, y el último sobre el Evangelio de aquel domingo, seguido de la comunión general. Ese mismo domingo por la tarde, el P. Tirso predicó el sermón de la calavera “probando que como se vive se muere (Reyero, 56-57).” En lugares más pequeños, como en el Villar, los cinco sermones se referían a la confesión, al juicio final, a los males del pecado, a los mandamientos, “a los medios para conservarse en gracia (Reyero, 54).”

Toda la misión giraba en torno a ese momento clave, fundamental, el de la conversión a una vida cristiana. La comunión, y luego las devociones, lo confirmaban y luego lo prolongaban; en muchos sitios se fundaban congregaciones de la oración mental destinadas en su mayoría a eclesiásticos, o nobles, aunque no faltasen seglares. Se encargaban de asumir colectivamente la espiritualidad promovida por los jesuitas. Como en el caso del acto de contrición, de la lucha contra los juramentos o del jubileo de la comunión, estas congregaciones no eran una creación de Gabriel Guillén y de Tirso González de Santalla; ellos, simplemente las difundieron e implementaron de forma sistemática, cuando a principios del XVII eran cuadragésimas. En Coria, se asentó, además de establecerse el jubileo de la comunión general el primer domingo de cada mes, una congregación de la oración mental a la que se apuntaron sobre todo miembros del clero. Su actividad se resumía a los viernes leer una meditación de Luis de la Puente o de fray Luis de Granada, seguida de un rato de oración mental a “boca de noche”; en adviento y cuaresma, se había de hacer tres días a la semana, también lunes y miércoles, además del viernes que se concluía con un *miserere* y disciplina para los congregantes (Reyero, 57). En algunas congregaciones, sus miembros salían a pedir limosna para los pobres vergonzantes y los enfermos, como, por ejemplo, en Guadalcanal. Claro está que estas estructuras se reservaban para aquellos que podían practicar una espiritualidad exigente. Era lo que posiblemente también explicara que las visitas a los conventos de monjas para predicarles y confesarlas fueran sistemáticas, y se les prestara una atención especial.

Completaban los jesuitas su patrón misionario con, a veces, como en Valbuena, la distribución de libros – el de las verdades cristianas y el de la frecuencia de sacramentos- que algún devoto de la Compañía quedaba encargado de leer de vez en cuando al pueblo, o la introducción del “jubileo de la comunión general” o jubileo del mes encargándose cada mes una persona devota de “fomentar y promover el jubileo trayendo a un confesor, y haciendo repicar el día antes, y comulgando él y su familia (Reyero, 55).” Promovieron, asimismo, y la generalizaron, la costumbre de rezar el rosario a coro, o sea colectivamente, los días de fiesta, algo que cualquiera podía hacer. Dejaron, allí donde iban, bien establecida la devoción a los santos de la Compañía, especialmente a Ignacio de Loyola y a Francisco Javier. La imagen de San Ignacio, bajo la forma de estampas o de medallas, revistió un aspecto milagroso, y se pidió en particular para facilitar los partos. En algunas partes, como en Cáceres, los más ricos edificaban un altar al santo fundador de la orden o encargaban una escultura o un cuadro para decorar una capilla. En los lugares donde el Carnaval se celebraba con entusiasmo, Tirso González introducía la devoción de las Cuarenta Horas. La lucha contra los juramentos, que los primeros jesuitas ya habían ejercitado, la retomaban sistematizándola alentando los habitantes de los lugares por donde pasaban a no blasfemar. Se “destierran ignorancias”: supersticiones sobre los poderes mágicos de las hostias consagradas o sobre el misterio de la Trinidad.

El Padre Guillén resumía la misión de Cáceres a las cantidades siguientes: veinticuatro lugares, diez y seis conventos de monjas, gente de milicia, aldeas vecinas, lo que en total significaba más de veinte mil confesiones de las cuales cabría resaltar las tres mil de “obligación precisa” por tratarse de pecados callados durante largo tiempo. Pero, el “fruto copiosísimo” de las misiones se medía no sólo por las transformaciones personales sino también, como en Guadalcanal, por la instauración de un orden cristiano, algo más colectivo, que se traducía por

la erradicación de la violencia de palabra – los juramentos- o de obra –enemistades, facciones-, y la lucha por que se respetara el sacramento del matrimonio, estorbando los “amancebamientos públicos”. Los informes de los misioneros formaban parte, desde los inicios de la orden ignaciana, de la literatura edificante y era lo que traducía esa retórica del número que irrumpe de forma casi obsesiva en todos los relatos de las misiones de Tirso González de Santalla. Esa inflación del número de conversiones reflejaba la aptitud del misionero, ahora un especialista – “misionero de oficio”-, a edificar y moralizar ejerciendo su ministerio, “pasando de la enseñanza especulativa a la moción práctica (Reyero, 41).”

## 2-Convertir a los musulmanes

Dentro del conjunto de las misiones efectuadas por Tirso González de Santalla merecen particular atención las dedicadas a la predicación a los musulmanes. Es así significativa una relación de la misión realizada durante la Cuaresma de 1672 en Sevilla que pone el énfasis en la labor del jesuita acerca de los moros (o de los mahometanos, se usaban las dos palabras indistintamente) a pesar de su número reducido como lo subraya la misma relación “son pocos los Mahometanos que ay en esta Ciudad, por ser casi todos los esclavos negros y ya Christianos”.<sup>96</sup>

Sin embargo, la presencia de musulmanes no pasaba desapercibida en casi todas las ciudades andaluzas, murcianas, valencianas y baleares siendo más que notable en varias de ellas, por ejemplo, Málaga o Cartagena. La mayor parte proviene del Norte de África porque las múltiples razias organizadas desde las plazas de Orán, Melilla, Peñón de Vélez, Ceuta o Larache abastecían los mercados de esclavos del sur y del este de la península Ibérica. A estos seres privados de libertad se añadían magrebíes que por razones económicas o políticas habían buscado en la emigración a Europa mejor fortuna (Alonso Acero). Y a pesar de los muchos años que a menudo habían pasado en España muchos continuaban profesando su fe ancestral. Dos razones principales explican esta situación. Primero parece que numerosos amos se preocupaban poco de la evangelización de sus esclavos. A las recomendaciones de los sínodos diocesanos se les hacía poco caso y encontramos muchos datos indicando la pervivencia del islam. Por ejemplo, frecuentemente, en las partidas de bautismo de esclavos se menciona el nombre musulmán de las madres de recién nacidos. Luego la necesidad de tener en cuenta la suerte de los miles y miles de cristianos mantenidos en cautiverio en el norte de África imponía cautela. No practicar el proselitismo, no apremiar a los esclavos norteafricanos era una condición de la reciprocidad en la orilla meridional del Mediterráneo. Cada vez que surgía un incidente, por ejemplo, a raíz de la quema del local que servía de mezquita en Cartagena en 1695, la reacción del dey de Argel que amenazaba con represalias a los cautivos cristianos era inmediata. De esta manera las comunidades musulmanas existentes en España se toleraban (Vincent, 2015, 96).

Este marco casi siempre respetado por las dos partes no borraba la intensidad del cara a cara entre el islam y la cristiandad. Se trataba de atraer al otro a su fe y cada conversión se consideraba como una inmensa victoria que cada vez provocaba regocijos públicos o/y relatos pormenorizados y edificantes. Del lado cristiano los principales actores de la evangelización fueron miembros de las órdenes religiosas, franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, jesuitas. Al leer las cartas de Tirso González de Santalla y de su compañero Gabriel Guillen nos damos cuenta del esfuerzo general de los religiosos. Al llegar en 1671 al Puerto de Santa María, los dos jesuitas tomaron el relevo de franciscanos que habían predicado dos años antes a los musulmanes de la ciudad. En Sevilla en 1672, un anciano de 80 años fue objeto de todas las

<sup>96</sup> Biblioteca de la Universidad de Granada (BUG) – caja 1-31-131 (32), *Relación de los maravillosos efectos que en la ciudad de Sevilla ha obrado una Misión de los Padres de la Compañía de Jesús, este año de mil y seiscientos y setenta y dos...*, Sevilla, viuda de Nicolás Rodríguez.

atenciones de González después de haber resistido anteriormente a varios intentos de los dominicos para que se convirtiera (Reyero, 345).

Si, en términos generales, conocemos mal la participación de franciscanos, dominicos etc. a esta labor, la de los jesuitas ha dejado muchas huellas que incitan a pensar que el papel de la Compañía fue particularmente relevante. Antes de Tirso González de Santalla y a su lado hubo otros operarios que se inscribieron en una larga tradición de acercamiento al islam. Ya en los años 1550, los jesuitas de los colegios de Gandía y de Granada multiplicaban las iniciativas en dirección de los moriscos, descendientes de los musulmanes convertidos al cristianismo durante la primera parte del siglo XVI (Medina, 32-38 y 61-100). Continuaron en la misma vía hasta el tiempo, entre 1609 y 1614, de la expulsión general de los minoritarios de todos los territorios de España. Por ejemplo, atendieron en febrero y marzo de 1610 a los embarcados en condiciones deplorables en el puerto de Málaga.<sup>97</sup> Paralelamente en la segunda mitad del siglo XVI participaron en misiones en las plazas españolas del Norte de África, en Orán o en Melilla sin olvidar la predicación destinada a los musulmanes y judíos que vivían en los presidios.

En el siglo XVII, la presencia de pequeñas comunidades de moriscos que habían escapado al destierro y la de magrebíes que continuaban instalándose en ciudades españolas provocó la intervención de jesuitas de distintos lugares y en distintas épocas. Francisco de Alemán, nacido en 1566 en Sevilla, entró en la Compañía de Jesús en 1582. Tuvo muchos cargos importantes. Fue lector de Artes en Sevilla entre 1591 y 1597 y rector de los colegios de Córdoba, Montilla, Marchena y Granada. Fue provincial de Bética entre 1621 y 1624 y superior de la Casa profesa de Sevilla entre 1639 y 1642. Allí murió en 1644. Cuando fue rector del colegio de Granada entre 1624 y 1627 redactó una *Explicación de la doctrina cristiana pura para los moriscos de Granada con la refutación de sus principales errores*. En realidad, su escrito estaba dirigido a berberiscos como a moriscos (Bethencourt y Olivares, 81).

Juan de Almarza, nacido en 1619 en Viguera pueblo al sur de Logroño, perteneció a la provincia de Toledo. Al ingresar en la Compañía de Jesús en 1638, se dedicó principalmente a la enseñanza de la Gramática en Huete, a la de Humanidades y Retórica en el Colegio Imperial de Madrid, a la de la Sagrada Escritura en Murcia. Pero en esta última ciudad la importancia de la comunidad musulmana llevó, entre 1658 y 1665, a este buen predicador a participar en misiones y a escribir un *Método que se debe guardar en la conversión de los moros esclavos a nuestra Santa Fe con algunas industrias para lograr este fruto*. Juan de Almarza se trasladó en 1665 a Alcalá de Henares donde murió en 1669 (El Alaoui). Sin embargo, su labor de evangelización acerca de los musulmanes en el reino de Murcia no fue abandonada. En 1679, el padre Antonio Moreno, protagonista de varias misiones consiguió en Cartagena la conversión de siete de ellos.

Francisco Poch, nacido en Blanes en 1633, dependía de la provincia de Aragón. A la diferencia de Francisco de Alemán y de Juan de Almarza no hizo estudios relevantes y no tuvo cargos importantes. Sus numerosas cartas, escritas desde Barcelona entre 1675 y 1685, revelan un incansable misionero actuando en medio de soldados y de galeotes. Entre estos últimos había muchos musulmanes. El 16 de enero de 1679, Poch precisa “me pasaba el día entero entre los bancos de los galeotes”, el 24 de marzo de 1680 añade “he predicado dos semanas en cada galera particular. He corrido ya tres galeras y me quedan cuatro.” Hizo el 30 de mayo el balance de tres meses de misión de catequesis de los “turcos, moros y paganos” jalonada por sus 104 sermones y finalizada por dos espectaculares ceremonias de bautismo de “dos turcos, dos moros y cuatro paganos” la primera vez, de cuatro turcos la segunda. El 21 de julio fueron bautizados en circunstancias semejantes ocho más. Francisco Poch<sup>98</sup> pidió al general de la Compañía de

<sup>97</sup> BUG – caja A-49, *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de Málaga*. También en *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*.

<sup>98</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Aragón, 27 II, fol. 93.

Jesús poder ir a misión a Argel, pero la muerte le sorprendió en Barcelona el 20 de julio de 1687.

A todos los ejemplos anteriores se suma el de Manuel Sanz otro español nacido en 1646 pero que pertenecía a la provincia jesuítica de Sicilia y ejerció durante muchos años en Malta siendo rector del colegio de La Valeta. Publicó en Cataña en 1691 un *Breve Trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi, senza che in guisa veruna possano negarlo, esser false la legge di Maometto, e vera solamente quelle di Cristo*. La obra fue pronto traducida al español, en Sevilla, en 1693.

Tirso González de Santalla no es pues un caso excepcional. Pero su particular entrega a la evangelización de las comunidades urbanas musulmanas toma relieve porque fue un eminente teólogo de su tiempo y uno de los más brillantes predicadores de su orden, junto a Jerónimo López (1589-1658) y a Pedro de Calatayud (1689-1773) que como él se dedicaron a la misión itinerante. Entre 1665 cuando salió de Salamanca camino de Extremadura hasta la misión realizada en la cuaresma de 1685 en Valladolid, no paró de recorrer gran parte de los territorios de la Corona de Castilla desde Galicia hasta Andalucía. Se preparaba para una misión en el Norte de África cuando el 6 de julio de 1687 fue elegido general de la Compañía de Jesús (Colombo 2007).

De manera sistemática el misionero y sus compañeros, algunas veces Juan Losada, otras Francisco de Gamboa, sobre todo Gabriel Guillen, reservaban en cada ciudad que visitaban un tiempo específico a la evangelización de los musulmanes, siempre al final de la misión. Esta fase peculiar era el apogeo de la empresa misional, el momento en el cual participaban alrededor de los posibles neófitos todos los fieles que en días anteriores habían podido escuchar los sermones y recibir la absolución por sus pecados. Durante la misión de 1671-1672, en el Puerto de Santa María donde el número de musulmanes era relativamente alto en comparación con el vecindario total, las dos primeras semanas estaban dirigidas a los cristianos y una tercera a los musulmanes. En Cádiz a las tres semanas dedicadas a los cristianos siguió una para los musulmanes. En Sanlúcar de Barrameda el reparto fue de dos semanas para los primeros y de dos días para los segundos, en Sevilla se reservaron cuatro semanas a los cristianos y luego una a los musulmanes.

Los jesuitas solían predicar a la población cristiana casi siempre en el interior de los edificios, preferentemente en las iglesias parroquiales y en la catedral si se encontraban en una ciudad, cabeza de una diócesis, o en lugares específicos si se dirigían a públicos particulares por ejemplo en Sevilla en 1671 en varios conventos, en el salón del palacio arzobispal donde se invitó a todo el clero local, en el hospital de la Caridad donde Tirso González reunió una vez a los enfermos y otra a los miembros de la Hermandad, en la casa de las Recogidas, en tres cárceles. La elección de los espacios de la misión destinada a los musulmanes era más problemática a menudo por el temor de las autoridades eclesiásticas al riesgo de profanación. Así en 1679 Tirso González pidió licencia al cabildo de la Catedral Sevilla “para predicar a los moros” dentro del templo. Pero el cabildo se opuso “hubo sus dificultades”, expresión empleada ya acerca de la misión de Madrid en 1669, “hallábase no pocas dificultades; ya en la elección de iglesia, donde oyesen los moros (Reyero, 579 y 241).” Finalmente, en Sevilla se decidió poner un púlpito delante de una puerta, la que daba a la Lonja, e instalar bancos para los musulmanes. Cayó una tormenta de agua lo que incitó Tirso a pedir al cabildo proseguir otros días en la iglesia de la Casa profesa de la Compañía de Jesús. El misionero consiguió el permiso.

En otras ciudades la predicación pudo hacerse en edificios sagrados, en la iglesia parroquial de Marbella o la iglesia del convento de Santo Domingo en Sanlúcar de Barrameda o en la Casa profesa de Madrid. Pero a menudo se buscaban espacios amplios y abiertos, el patio de la Casa profesa de Sevilla, el corral de comedias de Málaga o una plaza como en Gibraltar o en Sanlúcar de Barrameda. Estos foros tenían la ventaja de poder acoger a muchos fieles deseosos de asistir a la predicación y de ser testigos presenciales del milagro que

representaba la conversión de musulmanes. Éstos, reunidos en el centro frente al púlpito, estaban a la vista de todos los cristianos que les rodeaban. Realizada en estas condiciones, la misión tenía muchos aspectos comunes con los autos de fe inquisitoriales. Era una espectacular liturgia.

En los sermones y más aún en las ceremonias de bautismo asistían muchos eclesiásticos y muchos nobles entre los cuales se solía elegir a los padrinos de los catecúmenos. Por ejemplo, en Málaga en 1669, los padrinos acompañaban a sus ahijados durante la doctrina camino de la Catedral. El padre Guillén precisa que los recién convertidos “iban bien vestidos, especialmente los moros, por haberse esmerado sus señoras en componerlas”. La suntuosidad, la concurrencia, el entusiasmo alcanzaron unos extremos inauditos en Madrid todavía en 1669 según el relato del jesuita. La muchedumbre invadió las calles en el trayecto de la procesión entre la Casa profesa y el Colegio Imperial. Cuando llegó

los bancos, que en la iglesia pudo reservar la guarda, y las tribunas, que pudieron cerrarse, las ocupó la nobleza y principalmente ministros de su Majestad. La demás innumerable gente de todos estados, estaba en pie y ahogándose de apretura y calor. Muchos se ponían sobre los confesionarios, otros en la calle sobre los coches, para ver desde allí lo que podían, otros en la cornisa de la iglesia, y algunos vi que se pusieron en los nichos del altar mayor (Reyero, 243-244).

Predicar a los musulmanes era considerado por los jesuitas como una empresa compleja y difícil. Gabriel Guillen no reparaba en confesar que le “gustaba más de trabajar con los cristianos, en quienes, como entendían y creían, era más seguro, fácil y copioso el fruto, y a veces no menos necesario.” Al contrario, Tirso González tenía, según palabras de sus compañeros, “estudio, deseo y práctica de predicarles (Reyero, 240)”. “Lo hacía en lengua española, desconociendo el árabe”. Este aspecto ha sido subrayado por los investigadores que han abordado esta materia insistiendo en una práctica lingüística por parte de los jesuitas del siglo XVII distinta a la de sus predecesores del siglo XVI, y más particularmente de Ignacio de Las Casas que se situaba en la política diseñada desde 1492 por el jerónimo Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, fundada sobre la predicación en árabe y promovida por diversos jesuitas : Jerónimo Mur y Jerónimo Domenech en el reino de Valencia, Juan de Albotodo en el reino de Granada. La necesidad de una catequesis en árabe fue muy debatida en el seno de la Compañía de Jesús en los últimos años del siglo XVI y primeros del XVII (Medina, 47-53). Pero la expulsión de los moriscos de los territorios de España zanjó la controversia. Alemán, Almarza, Moreno, Poch, Guillen y González de Santalla predicaban en español. Ninguno tuvo veleidad de aprender el árabe. Pero si decenas y decenas de miles de moriscos, particularmente las mujeres de los reinos valenciano y granadino ignoraban las lenguas románicas, los no tan numerosos musulmanes originarios del Magreb que vivían en España en el siglo XVII eran a menudo capaces de entender un sermón en español. A diferencia de los moriscos, estaban desparramados. Buena parte de ellos, por ejemplo, los esclavos estaban aislados en el mundo de los cristianos. Entre el siglo XVI y el siglo XVII, las reglas del juego no eran las mismas. Posiblemente algunos de los oyentes de Tirso no entendían el español y en Madrid los misioneros tuvieron el refuerzo ocasional de un hombre nacido en Túnez y bautizado en Nápoles que “exhortaba en arábigo que es muy entendido (Reyero, 242).” Sin embargo, las circunstancias no hacían del aprendizaje del árabe por los predicadores una necesidad.

Pero Tirso González tenía unos inmensos talentos. Este incansable despreciador del teatro profano tenía una incomparable oratoria que fascinaba a los oyentes. Según el relato de sus compañeros sus ocho sermones en la Catedral en la cuaresma de 1679 provocaron un revuelo en toda la sociedad sevillana.

Dio principio a su misión [...] en el púlpito que está entre los coros; que, aunque es sitio tan capaz, que pueden oír más de seis mil personas, fue tanta la gente que concurrió que pareció estrecho el local, por lo que, con maduro acuerdo resolvió el cabildo, que los otros siete sermones, se predicasen en el trascoro [...]. Aquí falta la cuenta para poder numerar los oyentes; pues sobre tener delante de sí el predicador nueve naves capacísimas, y llenarse lo más de ellas, e irse muchos, por no alcanzarla a oír, siendo tan penetrante y clara la voz del Padre Tirso [...]. Estos se continuaron en la misma forma los ocho días [...] con la descomodidad de estar de pie todos menos el cabildo de la iglesia y él de la ciudad (Reyero, 568).

Jugando con los efectos de su voz, multiplicando los gestos captivaba su auditorio. Los musulmanes no sabían cómo resistir. Los más firmes en su fe

exhortaban y amenazaban (a los demás) para que no faltasen a su falsa secta; y para que no los alumbrase el ejemplo de los que se convertían les persuadían, que, predicando el Padre, arrojaba con la mano hechizos a la cara para persuadirlos. De aquí nació que las moras en el sermón se cubrían las caras con las mantillas, y las retiraban para evitar el influjo de las manos, que imaginaban supersticioso.<sup>99</sup>

La emoción llegaba a su paroxismo. Mientras el propio Tirso estaba a menudo al borde del desmayo se oían por todas partes sollozos y lágrimas.

En la catequesis reservada a los musulmanes, Tirso González no vacilaba en recurrir a la controversia, ejercicio que había sido abandonado en el siglo XVI. Por ejemplo, en Vélez Málaga, se enfrentó “a un moro muy ladino, cuya determinación aguardaba los demás para convertirse (Reyero, 238).” El Padre Guillen comenta que el musulmán no entendía “nuestros misterios”, y en particular él de la Trinidad, tema esencial de las *disputationes*. En el caso del velezano, el fracaso fue total. El hombre “quedó en su error.” Ocurrió lo mismo en Marbella, con un moro que tenía fama de haber sido “colegial de Fez y excelente conocedor del Corán (Reyero, 240).” Él consiguió que nadie se convirtiese. En otras circunstancias naturalmente el misionero triunfaba en medio del regocijo de los cristianos presentes.

Convertir a los musulmanes era una tarea ardua (Poutrin). Primero como acabamos de verlo por su capacidad de resistencia a pesar de la inmensa presión que representaban la elocuencia de los religiosos, la solemnidad de los actos, el bullicio de la gente, los regalos ofrecidos por los cristianos que podían ir desde dulces a bizcochos hasta los salarios pagados a los esclavos cortados (o a jornal) por los miembros de la hermandad sevillana de la Caridad cuyo mayordomo era Miguel de Mañara.

Luego no se podía obtener la conversión por la fuerza. Todos los misioneros españoles de la segunda mitad del siglo XVII siguieron los preceptos de Tomás de Aquino que apartaban la violencia en el proceso de la conversión, frente a la postura radical de Juan Duns Scoto. Tirso González y sus compañeros esperaban que el musulmán pidiera el bautismo sin lo cual la conversión no tenía validez. Ganar la *voluntad* del interesado era el reto de la misión. “Padre yo querer ser cristiano” hubiera dicho una joven musulmana de Sevilla en 1672. Esta palabra tan esperada provocaba el entusiasmo popular.

Entre la fase de las doctrinas y prédicas y el día de la ceremonia del bautismo se situaba el tiempo – corto – de una catequesis acelerada. En el Puerto de Santa María, en 1671, el padre Tirso dedicó cada día durante una semana, del 29 de junio al 5 de julio, cinco a seis horas de enseñanza a los catecúmenos. A la inmensa mayoría se le consideraba ya bien instruida, pero en algunos casos la ceremonia del sacramento había que diferirla. Y de ordinario, en la ausencia

<sup>99</sup> ARSI, Castel. II, fol. 280. Citado también por Reyero.

de casas de catecúmenos que sí existían en tierras italianas, los neófitos se confiaban posteriormente a religiosos, jesuitas, pero también dominicos o franciscanos u otros (Caffiero).

Los relatos de las misiones jesuíticas están llenos de párrafos eufóricos subrayando la inmensidad de la labor efectuada y los múltiples éxitos obtenidos. Sin embargo, en el caso de las dedicadas a los “herejes” y sobre todo a los musulmanes los autores confesaban sin tapujos las dificultades y las frustraciones. Por ejemplo, el comienzo de la misión madrileña fue decepcionante “algunos días los moros no llegaron a 30” y solamente cuatro pidieron el bautismo. La tarea fue ardua y en términos generales los misioneros hablaban con mucho respeto de los que *disputaban* con ellos. Así el líder de la comunidad musulmana de Vélez Málaga, un esclavo calificado a principios de la narrativa de *moro muy ladino*, se le trata al final, a pesar de su eficaz oposición, de hombre de *buenas costumbres*. Para hacer un balance de las distintas misiones “musulmanas” de Tirso González nos podemos apoyar en las cifras que figuran en los textos. Ochenta y dos convertidos en Madrid, cuarenta y cuatro en 1672, seis en 1679, treinta y ocho en el Puerto de Santa María, seis o siete en Sanlúcar de Barrameda, dos en Huelva, tres en Gibraltar, ninguno en Vélez Málaga y Marbella. El total no es notable de un punto de vista cuantitativo.

Sin embargo, cada conversión tenía un fuerte componente simbólico. Representaba una inmensa victoria sobre el islam, el multiseccular enemigo. Por eso la Compañía de Jesús no escatimó esfuerzos y recibió apoyos tanto de numerosos laicos como de eclesiásticos. Entre estos últimos fue muy activo Ambrosio Spínola y Guzmán, arzobispo de Sevilla de 1669 a 1684. Tres veces llamó a Tirso González de Santalla y la segunda misión, la de 1672, le causó tanta impresión que encargó a Juan de Valdés Leal una serie de siete cuadros sobre la vida de San Ambrosio, obispo de Milán, su santo patrón, para el oratorio del palacio arzobispal, y exigió que uno de los temas fuera el de la conversión y del bautismo de San Agustín por San Ambrosio. San Agustín era un norteafricano y el cuadro, conservado en el museo de San Luis en los Estados Unidos, tiene dos partes que corresponden a las dos etapas de la misión jesuítica: a la izquierda San Agustín indica a San Ambrosio *querer* convertirse al cristianismo, a la derecha el neófito recibe el bautismo de las manos del prelado. El cuadro, como el conjunto de los siete cuadros, data de 1673, un año después de la misión más espectacular de Tirso González. El mensaje doble está claro, Ambrosio Spínola seguía las huellas de San Ambrosio y la conversión de los norteafricanos era tan importante en el siglo XVII como en el siglo IV (Álvarez Lopera).

**Obras citadas**

- Alonso Acero, Beatriz. *Sultanes de Berbería en tierras de cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Álvarez Lopera, Juan. *Valdés Leal. La vida de San Ambrosio*. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2003
- Béthencourt, Joaquín de, y Olivares, Stanislao. *Historia del Colegio de San Pablo. Granada, 1554-1765: Archivo Histórico Nacional, Madrid, Ms. Jesuitas, libro 772*. Granada: Facultad de Teología, 1991.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004.
- Caffiero, Marina. *Bettesimi forzatti. Storie de ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*. Roma: Viella, 2004
- Châtellier, Louis. *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Aubier, 1993.
- Colombo, Emanuele. “Un jesuita «desobediente» Tirso González de Santalla (1624-1705) Misionero, Teólogo, General”. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente & Esther Jiménez Pablo eds. *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012, tomo II. 961-994.
- Colombo, Emmanuele. “La compagnia di Gesù e l’evangelizzazione dei musulmani nella Spagna del Seicento : il caso Gonzalez” . *Revue Mabillon* (2009) : 203-228.
- Colombo, Emmanuele. *Convertire i musulmani. L’esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*. Milano : Bruno Mondadori, 2007.
- Copete, Marie-Lucie et Vincent, Bernard. “Missions en Bétique. Pour une typologie des missions intérieures”, Pierre-Antoine Fabre & Bernad Vincent eds. *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*. Rome : École Française de Rome, 2007. 261-285.
- El Alaoui, Youssef. “Ignacio de las Casas, Juan de Almarza y Manuel Sanz. La controversia antimusulmana a la «manera» jesuita”. Rica Amran & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XVI-XVII), Minorities in medieval and early modern Spain (15th-17th)*, Santa Barbara: University of California, 2016. 57-72.
- Gay, Jean-Pascal. “Le Jésuite improbable : remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l’époque moderne ”, Pierre-Antoine Fabre & Catherine Maire eds. *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010. 305-327.
- González de Santalla, Tirso. *Manuductio ad conversionem mahumetanorum, in duas partes divisa. In prima veritas religionis christianae catholicae Romanae manifestis argumentis demonstratur, in secunda falsitas mahumetanae sectae convincitur*. Madrid, 1687.
- Majorana, Bernadette. “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2002. 297-320.
- Medina, Francisco de Borja S.J. de. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1988, vol LVII, n°113. 3-136.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne 1491-1609*. Paris : P.U.F., 2012.
- Reyero, Elías S.J. *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla, XIII Preposición General de la Compañía de Jesús, 1665-1686*. Santiago: Tipología Editorial Compostelana, 1913, 2 tomos.

- Rico Callado, Francisco Luis. *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2006.
- Vincent, Bernard. “Exilio interior y refugio internacional. Los musulmanes de la España moderna”. José Javier Ruiz Ibáñez & Igor Pérez Tostado eds. *Los exiliados del rey de España*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015: 77-106.
- Vincent, Bernard et Copete, Marie-Lucie. “Les Indes d’ici. Les missions intérieures jésuites en Espagne”. Pauline Renoux-Caron & Cécile Vincent-Cassy eds. *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*. Paris : Éditions Le Manuscrit, 2012. 237-280.