

Predicación de cuaresma y espiritualidad en la España moderna (siglo XVII)

Águeda García Garrido

Université de Caen Basse-Normandie

manuela-agueda.garcia-garrido@unicaen.fr

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre los efectos de la predicación de Cuaresma en la lenta conformación de la piedad popular española a lo largo del siglo XVII. Los sermones cuaresmales pronunciados en las diferentes diócesis españolas, lejos de hacerse eco de una profunda crisis religiosa que justificaba la decadencia de la oratoria sagrada, son testimonios directos de la evolución y vicisitudes de la espiritualidad postridentina.

Palabras clave: Cuaresma, siglo XVII, espiritualidad, piedad popular, predicación.

Si existe un tema a la vez apasionante y complejo en el estudio de la edad moderna es la influencia de la espiritualidad española postridentina en la formación de la religiosidad popular a lo largo del siglo XVII. Sabemos que esta cuestión de la religiosidad popular ha generado una gran bibliografía desde hace ya casi 30 años y, aún así, son pocas las posiciones que defienden la influencia de una espiritualidad heterodoxa en la formación de esta misma religiosidad popular¹. La línea de investigación que, en ese sentido, se viene desarrollado en los últimos años puede verse enriquecida con el estudio minucioso de los sermones españoles de Cuaresma, pronunciados a lo largo del siglo XVII. Su lectura, así como otras fuentes contemporáneas manuscritas e impresas invitan, de igual manera, a reflexionar sobre si hubo realmente alguna relación entre la ya asumida crisis de la elocuencia sagrada española en el siglo XVII y la espiritualidad postridentina.

Para encontrar una respuesta, en un principio, proponemos el análisis de la actividad pastoral de una diócesis de la Monarquía hispánica, desde la reunión de su primer concilio provincial postridentino a 1700, año de la muerte de Carlos II con quien se extingue la Casa de Austria, promotora y conservadora de la Contrarreforma en España². A continuación, debemos enfrentarnos a un problema de orden terminológico ligado a la definición que los historiadores han dado a la “Contrarreforma” para explicar el proceso de confesionalización de la España postridentina hasta 1700. Es cierto que los historiadores han subrayado desde hace tiempo los inconvenientes inherentes a la utilización de este término. La obra de Léopold Willaert (Paris 1960), constituye, sin duda, una de las referencias ineludibles ya que fue el primero en situar el final de la Contrarreforma en 1648. Sin embargo, el hecho de fijar una fecha exacta para determinar el final de este fenómeno religioso, sociocultural y político implica que podemos ofrecer una definición igualmente exacta del término y, quizás, concluir

¹ En la reciente historiografía francesa han surgido interesantes opiniones acerca de la influencia que ejercía la enseñanza poco ortodoxa de los eclesiásticos en la formación de movimientos heréticos. Marc Venard (2004) que ha estudiado este caso en la diócesis de Meaux, propone tesis bastante audaces y convincentes que se apoyan en un análisis riguroso como acostumbra en todos sus estudios.

² La Compañía de Jesús fue la primera en asociar la debilidad de la Contrarreforma al declive de la Monarquía. Desde el general Tirso González hasta predicadores como Juan de Gámiz advirtieron que el proyecto de salvación de la Iglesia católica ya no encajaba en el marco definido por el ideal tridentino y aún menos, podía interpretarse como alimento sublime para una sociedad que luchaba por deshacerse de una estructura estamental inamovible.

una antigua polémica que vio la luz por vez primera en la historiografía europea de los años setenta³. No obstante, al leer al menos un centenar de sermones de Cuaresma, es fácil descubrir esta obsesión por la Reforma protestante que iba por delante de aquella otra reforma que la Iglesia católica había comenzado mucho antes que los protestantes. En este sentido, el término « Contrarreforma » está más adaptado a la realidad que se desprende de aquellos textos. Esta primera impresión, en cambio, exigiría mayor precisión con la idea de determinar si la lucha contrarreformista se justifica con la presencia de protestantes a lo largo del siglo XVII. Sobre este tema, algunos trabajos recientes han abierto nuevas pistas aunque no se ha llegado aún a imponer una tregua definitiva entre los especialistas. Pensamos aquí en el trabajo de Werner Thomas (Louvain 2001), o en el de Michel Boeglin (Sevilla 2006). En estas obras se recalca la importancia del protestantismo en España desde la óptica de la iglesia postridentina y por lo tanto, se justifica el uso del término. También es cierto que la Contrarreforma no es sólo un combate contra la herejía. En los preliminares de *Naissance et affirmation de la Réforme* (Paris 1998), Jean Delumeau sostiene que el término “Contre-Réforme” no puede ceñirse exclusivamente a la simple ofensiva dirigida contra los herejes. El padre de la Historia de las mentalidades religiosas animaba así a no abandonar este término cuando se aludía a las transformaciones que se produjeron en la Iglesia romana en la Edad Moderna. Se trata, pues, de un movimiento reformador que ha evolucionado a lo largo del Antiguo Régimen y que también se dejó sentir en las diócesis españolas durante el siglo XVII. En esta misma óptica se sitúa Marc Venard (Paris, 1992) quien afirma sin tapujos que la Contrarreforma es un fenómeno de profundas mutaciones en el seno de la catolicidad, razón por la que aprueba la utilización de este término tanto como el de “Reforma Católica”. Y dado que se trata de un debate, por lo esencial, nominalista, reconocer en la predicación posterior a 1648 una estrategia de instrucción propia a la Contrarreforma es una propuesta arriesgada.

Bien es cierto que si analizamos los sermones de Cuaresma pronunciados durante la segunda mitad del siglo XVII, observamos la recrudescencia de una política de control moral, objetivo prioritario de la política de confesionalización postridentina y que puede entenderse como inherente a la Contrarreforma⁴. En cierto modo, la Reforma católica siempre ha estado presente, la Contrarreforma, en cambio, traduce una idea más precisa, la de la lucha y la oposición por la heterodoxia, dos nociones esenciales en la predicación española tras el Concilio de Trento. En este sentido, podemos hablar de mentalidad contrarreformista aquella que se prolonga hasta 1700, una fecha que no deja de ser objeto de discordia entre aquellos que consideran que la paz de Westphalia de 1648 puso fin a la batalla contra el protestantismo.

Bernard Dompnier, en su *Histoire du Christianisme*, subraya que : “tout au long du XVII^e siècle et pendant une bonne partie du XVIII^e siècle, les institutions de l'Église catholique vivent sur l'héritage du Concile de Trente” y que esta obra de reforma interior “se poursuit sur la longue durée”. Teófanos Egido (Barcelona, 1991), sin embargo, defiende que 1648 es la fecha que marca el primer fracaso de la Contrarreforma con la firma del tratado de Westfalia. Federico Palomo (Lisboa 2006), mantiene que la Contrarreforma se extiende a lo largo del siglo XVII impulsada por el proceso de confesionalización. Por lo tanto, que termine antes o después de 1700, la persistencia de los debates en torno a la utilización correcta de este término demuestra que la cuestión no ha quedado aún zanjada. Mientras que en la

³ En España, la polémica se inicia de la mano de Melquíades Andrés (Madrid 1986) en su voluntad de evaluar los influjos culturales e intelectuales en la España moderna entre erasmistas, alumbrados, luteranos y místicos.

⁴ Los ecos de la querrela jansenista o más bien la recuperación de los debates sobre la gracia que la herejía de Jansenio había suscitado entre los dominicos de Andalucía o la experiencia de los alumbrados no fueron suficientes para que los predicadores temieran nuevas réplicas de la herejía. El arzobispo Pedro de Tapia tuvo que publicar el 12 de junio de 1656 un edicto de veinticinco capítulos que trataban de la reforma de los clérigos y la erradicación de los abusos de su ministerio.

historiografía francesa y alemana, el término *Contrarreforma* apenas se utiliza para hablar del periodo posterior a 1648, cuando el protestantismo goza de cierta libertad, los historiadores españoles utilizan generosamente esta expresión en detrimento del de “Reforma católica”⁵.

Aparte la cuestión nominalista, hay que tener en cuenta otros aspectos indisolubles al estudio de la espiritualidad y religiosidad posttridentinas. Ante todo, intentar comprender las preocupaciones religiosas de la comunidad de fieles en un contexto marcado por una disciplina pastoral ortodoxa y por la política de confesionalización. En segundo lugar, medir los efectos de esta política de control religioso en la formación de la religiosidad popular a lo largo del siglo XVII.

Debemos remontarnos a los años noventa, fecha en la que muchos historiadores se acercaron curiosos a explorar el tema de la devoción popular con el objetivo de comprender múltiples manifestaciones de la “religiosidad de masas”. No obstante, en este campo, la influencia de la elocuencia sagrada sobre la formación de las mentalidades sigue siendo un terreno poco explorado, aún más teniendo en cuenta que en el Concilio de Trento, en particular, tras el decreto de la Reforma⁶, los canonistas ya estaban convencidos de la importancia del ministerio de la palabra para conseguir una reforma disciplinar integral en el seno de la Iglesia católica. Así fue como se intentó imponer una pastoral de edificación y de instrucción en la que el púlpito ejercía una función capital. El sermón se convierte así en un aparato de poder para canalizar el proyecto de reforma moral que perseguía el alto clero contrarreformista. Inmediatamente, teólogos, canonistas y preceptistas se pusieron manos a la obra, encargándose de dar a entender el objetivo sagrado del ministerio de la palabra.

Sobre la importancia y privilegio de tal ministerio, Fray Luis de Granada (Granada, 1595) define el sermón como la palabra vivificante de Dios: “Porque esta es la semilla celestial que como dice el Salvador, sembrada en los corazones, da vida eterna”. En 1597, Hernando de Santiago recordaba en su sermón para el lunes después del segundo domingo de Cuaresma que la palabra sagrada contenía un valor medicinal: “que el emplasto magistral para todas las enfermedades era su palabra, que como por ella todo fue hecho, por ella todo se rehace quando está más defecho”. Diego Pérez de Valdivia (1588) evoca a su manera la utilidad de la palabra de Dios: “Porque la biua palabra de Dios es gran cosa para el corazón, enciéndalo en amor de Dios, esfuérçalo y abre los ojos”.

En el caso de las diócesis españolas, esta palabra sagrada no sólo era el mensaje doctrinal que ya anunciaban los grandes exégetas de las Escrituras sino el producto de un ministerio pastoral acorde con los decretos conciliares. De aquí se infiere la importancia de convocar concilios provinciales en todas las archidiócesis de la Monarquía, procedimiento que en algunas, como la sevillana, no tuvo mucho éxito. El primer concilio de la sede hispalense fue convocado muy tardíamente a causa de las múltiples diferencias que dividían los intereses de los miembros del cabildo catedral desde tiempos del arzobispo Valdés. La puesta en marcha de una profunda reforma religiosa comprendía, por un lado, la instrucción correcta del bajo clero y, por otra parte, una vigilancia más estricta de las costumbres y comportamientos de los fieles. Las constituciones sinodales se hacen directamente eco de los decretos tridentinos sobre predicación. La sesión XXIV^e prescribía que había que predicar con frecuencia, al menos todos los domingos y los días de fiestas solemnes, sin desatender los tiempos santos del año litúrgico como la Cuaresma, momento en que la predicación se volvía más necesaria.

⁵ Los trabajos recientes de Martí Gelaberto (Barcelona 2003) y de Gonzalo Balderas Vega (México, 2009) ponen de manifiesto esta preferencia del término *Contrarreforma* para tratar la política religiosa de la España moderna.

⁶ La sesión V, capítulo II (De los Predicadores de la palabra divina y de los demandantes) decía así: “Ha establecido y decretado el mismo santo concilio que todos los Obispos, Arzobispos, primados y restantes preladados de las Iglesias están obligados a predicar el sacrosanto Evangelio de Jesu-Christo por sí mismos, si no estuviere legítimamente impedidos”

La defensa del dogma de la Inmaculada Concepción representa una de estas prodigiosas manifestaciones populares conocidas en la España del siglo XVII. Con ella se inició una batalla popular a favor de la ortodoxia católica, un objetivo para el que nunca escatimaron medios ni el poder civil ni el eclesiástico. El mismo paisaje religioso puede contemplarse en las fiestas de beatificación, de canonización y de conversión de infieles. Recordemos la impresionante movilización de fieles que se reunía para rezar el rosario en las calles o para celebrar el Corpus, prueba de que la religión se vivía bajo signos claros de ostentación y solemnidad. En medio de aquella muchedumbre devota, los poderosos buscaban su salvación a través de la limosna; las procesiones invocaban, frente a las catástrofes naturales, la misericordia de Dios y, todos los que podían, se reunían en las iglesias para escuchar los sermones de los más insignes predicadores. Un pueblo que se expresaba de tal forma no podía permanecer inaccesible a las reprobaciones de aquellos maestros de la palabra, partidarios fervientes de la aplicación de los decretos tridentinos.

La Cuaresma era el tiempo fuerte de la predicación y que esos sermones habían contribuido a modelar el rostro de la religiosidad popular. Cuando se acercaba el tiempo de la cuarentena, la Iglesia la anunciaba como un periodo de recogimiento y de silencio en el que había que entregarse tanto a la oración y a la meditación como a la mortificación de la carne⁷. En 1687, Juan de Soto, religioso del colegio *San Basilio* de Sevilla, apuntaba en un sermón que “todas las obligaciones se reducen a la observancia de los divinos preceptos, a la oración, a la mortificación y a los demás ejercicios que en su casa y en su retiro puede hacer cada vno”. Según el carmelita Agustín Núñez Delgadillo (Madrid 1629), la penitencia a la que estábamos llamados no debía provocar ninguna aflicción ya que la Cuaresma era un tiempo de preparación para recibir el premio de la redención: “quien ha hecho verdadera penitencia de los pecados, levante la cabeza alegre, que llega el día de su redención”.

En cambio, este periodo de abstinencia y penitencia se percibía en el pueblo de manera particularmente negativa, en concreto, cuando se trataba de observar las prohibiciones alimenticias y de adaptar los horarios del trabajo a los de la liturgia cuadregesimal. Basta con leer las numerosas denuncias del poder civil contra los que violaban la ley de los cuarenta días o cuestionaban el lugar sagrado que este ciclo litúrgico ocupaba en las *Ordenanzas* que regían la normativa social de las ciudades. A través de este corpus legislativo, sabemos que estaba prohibido trabajar el domingo, una ley que debía ser observada con mayor rigor por los carniceros, los barberos y, por extensión, todos los mercaderes. Esto demuestra de alguna manera el modo en que este ciclo litúrgico se impuso al ritmo vital de los hombres⁸. Más que en ningún otro momento, durante este tiempo litúrgico, los predicadores se dirigían al pueblo para instruirlo, reprender sus costumbres y también abordar numerosas controversias teológicas sobre la cuestión de la salvación, tratadas de una forma diferente por cada orden religiosa. El mensaje que el pueblo debía entender tenía que contener los principales misterios de la doctrina cristiana, pero para ello había que transmitirlo de forma comprensible “acomodándose a nuestro lenguaje y grosera manera de entender”, según el agustino Basilio Ponce de León. En teoría, había una verdadera preocupación por encontrar el lenguaje más apropiado para dirigirse a los pobres pero los predicadores no desdeñaban los discursos sobre las controversias teológicas sobre la salvación, concretamente aquellas relacionadas con las cuestiones de la gracia, la justificación y el libre arbitrio. De esta forma, se mostraban incapaces de predicar con éxito un tema como el del sufrimiento de Cristo en la última semana de la Cuaresma, tal como lo evocaba Francisco Terrones del Caño en el tratado II de

⁷ Como signo de la austeridad del tiempo, la música instrumental festiva estaba proscrita y el aleluya tampoco estaba autorizado en la liturgia cantada.

⁸ Mary E. Perry ya apuntó la forma en que la Iglesia funcionaba como mediadora entre la ley divina y la del hombre culpando a delincuentes y blasfemos que al no respetar lo que Dios ha ordenado, son responsables de todas las desgracias sociales.

su *Arte e instrucción de predicadores*⁹. A este problema de aparente ineficacia pedagógica debía unirse otro aún más delicado: la influencia de la teología mística en la composición de los sermones. Como observamos a la lectura de los sermones de fray Francisco de San Juan (1627) o de Gonzalo Sánchez Lucero (1616), impera una tendencia bastante marcada a utilizar un lenguaje oscuro e impenetrable, cercano al empleado en los tratados de espiritualidad y de perfección cristiana¹⁰. Sin duda, los predicadores solían emplear en sus sermones un lenguaje místico que les permitía introducir las principales dificultades de la doctrina cristiana. El punto de la doctrina que se prestaba mejor a la elaboración de este lenguaje era del de la Encarnación, que al mismo tiempo constituía el tema de un sermón el 25 de marzo, fiesta de la Anunciación. El sermón que Ignacio García, religioso franciscano de la provincia de Mallorca, pronunció en la catedral de Sevilla en 1618, se convirtió muy pronto en un monumento a la elocuencia sagrada cuadregesimal y en referencia inexcusable para la espiritualidad franciscana en su provincia de los Ángeles. Siguiendo el ejemplo del franciscano, otras órdenes religiosas se lanzaron a la conquista del púlpito esperando el aplauso y el reconocimiento a una carrera eclesiástica brillante, aunque ello significara descuidar los cometidos elementales de la predicación. Por lo tanto, cualquier ocasión se prestaba para abordar un aspecto doctrinal relacionado con la controversia de la salvación.

De todos los predicadores, los que recogieron las primeras críticas sobre su *modus prædicandi* fueron los jesuitas. Se les acusaba de dar lecciones magistrales de los ejercicios espirituales para invitar a los fieles a tomar un camino de perfección durante el ciclo cuadregesimal. No sin razón, John Malley escribió que “la teología mística expresaba un aspecto central del modo de proceder de los jesuitas”. Bien es verdad que la Compañía de Jesús había olvidado muy pronto las consignas dadas por Francisco de Borja, quien en su *Tratado para los predicadores* aconsejaba que se evitaran ciertos temas poco apropiados para el auditorio popular: “No pretenda el predicador tratar en auditorios populares de grandes perfecciones de espíritu y de alta oración y contemplación porque pocos lo entenderán y muchos desmayarán delante de tanta luz”. El famoso agustino Pedro de Valderrama demuestra con sus *sermones de sanctis* (1612) que la meditación y la oración no eran la panacea del método jesuita sino de todas las órdenes religiosas que deseaban invitar a los cristianos a profundizar en el sentido de la vida espiritual. El jerónimo Francisco de San Juan, considerando la importancia de la contemplación, habla en su sermón de “cosas infinitas e incomprensibles”. El fraile agustino Juan Galvarro (1607) considera que sólo la meditación de la Pasión de Cristo permite *iluminar* el espíritu de los hombres, ya que se define por ser un verdadero gesto de caridad.

Los sermones, convertidos en caballo de batalla de la Contrarreforma tras el Concilio de Trento, habían alimentado el gusto por el misticismo y por el lenguaje inefable propio a una devoción más íntima. La prueba de esta evolución se hace visible a finales del primer cuarto del siglo XVI, fecha que coincide con un periodo de renovación espiritual posterior a una crisis de pietismo, dando a luz las primeras herejías¹⁵. Hartmut Lehmann subraya que este siglo de crisis de la fe ha sido simplemente el resultado de una evolución inexorable de la

⁹ “[...] que no se entiendan, ni, si predicare a reyes, se ha de meter en reprehensiones ni materias de Estado, sino *pusillum*, un poquito, apuntando y no más. San Pablo en los Actos, cap. XVI: *Opto omnes qui audiunt hodie fieri tales qualis et ego sum, exceptis vinculis his*, porque no hallaba a los oyentes capaces de predicalles grillos y cadenas por Jesucristo. Predicar en un monasterio de monjas las calidades que ha de tener uno para ser obispo, y en uno de frailes predicar el día de la Magdalena contra los afeites y galas, ¿qué tiene que ver en buena prudencia? Pues en verdad que se ha visto todo esto”. Tratado II, capítulo V.

¹⁰ En los *sermones de sanctis* el lenguaje popular se difumina y desaparece dando rienda suelta a las alegorías de un falso misticismo. Basta con pensar en las virtudes que el agustino Juan de Victoria atribuía a san Juan de Dios: un hombre santo, alcanzado por una luz divina que refulgía en sus manos.

piEDAD popular. En las diócesis españolas, las autoridades eclesiásticas constataron también esta crisis, en concreto, a través de la disminución del número de cofrades, asociando directamente este fenómeno con un aumento de falsas prácticas místicas, cercanas a la heterodoxia. Esto muestra que la práctica del disciplinamiento público fue progresivamente reemplazada por una devoción más íntima, algo que ya condenaba con dureza el cardenal Niño de Guevara en sus constituciones sinodales de 1609.

Esta devoción, que iba ganando terreno poco a poco, incluso bajo la mirada de los ministros celosos de la palabra sagrada, se manifestó en dos grandes momentos de la historia religiosa de la España del siglo XVII. El primero corresponde al de la eclosión del *alumbradismo* y el segundo está marcado por el avance del *molinosismo*: los dos momentos representan manifestaciones heterodoxas del sentimiento místico. Que la predicación de Cuaresma contribuyó a desarrollar una piedad más individualizada- constante incluso a lo largo del año litúrgico-, es un hecho incuestionable. En efecto, la penitencia, la meditación y la conversión, presentes en los temas de los sermones españoles de Cuaresma exhortan al enriquecimiento de la vida espiritual individual en detrimento de una devoción compartida y colectiva, lo que obliga a reconsiderar el valor de la predicación de Cuaresma en la formación de mentalidades colectivas en el siglo XVII.

Todos estos argumentos, no desmienten en absoluto la existencia de una piedad colectiva movilizadora, de hecho, se manifestaba de forma muy activa, especialmente, a través de la devoción a María¹¹. La voluntad de reunir a todos los cristianos bajo una creencia común era, en cierta medida, uno de los objetivos de la iglesia española, la cual usó de la cuestión inmaculista para reducir la fractura social producida por la expulsión de los moriscos entre 1609 y 1614, fechas en las que situamos su apogeo de la controversia sobre la inmaculada. No obstante, esta devoción exacerbada no contribuyó tampoco a disipar la amenaza del iluminismo. El asunto inmaculista por el que no se tomó ninguna resolución definitiva en el concilio de Trento, se convirtió en un subterfugio para abordar abiertamente la querrela *de auxiliis*. Como resultado, debemos mencionar la aparición de un nuevo clima religioso que avivaba una polémica interminable, más tarde considerada como objeto de una profunda disensión doctrinal en el seno de la catolicidad.

En este sentido podremos hablar con firmeza de una crisis religiosa, lo que no implica admitir la idea de la decadencia. Esta crisis está ligada a los principios establecidos por la Contrarreforma cuyos efectos no fueron evaluados hasta el momento en el que ésta cuestionó la eficacia de la predicación. A esta crisis se referían los hombres de la Ilustración o el famoso jesuita José Francisco de Isla cuando afirmaban que en España la elocuencia sagrada se había convertido en un género decadente que exigía una reforma urgente. Dos razones mayores hacían creer que ésta se mostraba inoperante. En primer lugar, la predicación no conseguía erradicar los movimientos heterodoxos puntuales que recorrieron el siglo (los alumbrados, los jansenistas y finalmente, los seguidores de Molinos). En segundo lugar, era incapaz de asegurar la unidad en la fe en el seno de una Iglesia católica compleja y plural donde ninguna disputa terminaba en acuerdo¹².

Al contrario de lo que se ha venido diciendo durante muchos años, la elocuencia sagrada en el siglo XVII no mostraba ningún signo de debilidad sino que se esforzaba más bien en desarrollar un modelo de predicación que, permaneciendo atenta a las diferentes controversias doctrinales de su época, se adaptaba y evolucionaba paralelamente a las

¹¹ Sabemos que en algunas diócesis andaluzas, los moriscos quisieron participar en las fiestas que se daban a la Inmaculada Concepción en 1613 e incluso. En Sevilla, pidieron una licencia al arzobispo pero éste se la denegó. Este hecho confirma que la devoción inmaculista era exclusivamente una manifestación de solidaridad católica.

¹² Nos referimos al viejo duelo Molinismo-Bañecianismo que había alimentado las controversias teológicas sobre la justificación y gracia a lo largo de toda la Modernidad.

corrientes de espiritualidad vigentes. Si los predicadores exhortaban en sus sermones a preferir la experiencia individual como verdadero camino de perfección, lo hacían con el objetivo de ganar algunas almas para una conversión sincera, lo que se justifica con creces en una época que luchaba por primar la limpieza de sangre y por denunciar la descendencia conversa. En este sentido, tenemos que subrayar la influencia que ejerció el lenguaje místico sobre las mentalidades religiosas a través de la predicación.

Varias razones nos obligan hoy a pensar que nada se muestra más opuesto a esta idea de decadencia de la elocuencia sagrada que el hecho de hallar a la lectura de un sermón de Cuaresma del siglo XVII, el rastro de una espiritualidad comprometida y militante que encuentra su máxima expresión en la fineza de un lenguaje depurado, recordando por momentos el de los contemplativos. Los predicadores, por su parte, no pensaron nunca que se estuvieran alejando del programa pastoral de la Contrarreforma y de hecho muchos historiadores ha considerado que su discurso se ajustaba perfectamente a la ortodoxia católica. Partidaria de esta hipótesis es G. Barnes Karol quien considera que “the discourse of the Church and the monarchical-seigneurial order as disseminated by Counter-Reformation preachers was religiously, socioeconomically, and politically orthodox”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la doctrina que aquellos hombres enseñaban como un mensaje incomprensible iba destinada a los menos instruidos y abría la puerta a nuevas interpretaciones, a veces, cercanas a la herejía. Observar la penitencia y hacer abstinencia, entrenarse en la meditación y buscar una conversión sincera no era sólo una invitación a conocer los cuatro pilares espirituales de la Cuaresma que garantizaban la salvación, sino una defensa de los puntos de la doctrina católica contra los cuales los protestantes afirmaban sus divergencias. A pesar de los esfuerzos de los predicadores, este programa de perfeccionamiento espiritual y de reforma moral contenido en este ciclo litúrgico no siguió una trayectoria lineal.

Los dos grandes movimientos heréticos que marcan el principio y el final de siglo, así como las interminables polémicas en torno a la cuestión de la gracia, retardaron los objetivos fijados en el concilio tridentino. Los debates sobre la salvación y las invectivas contra los herejes muestran, en cambio, el dinamismo que caracterizaba la escena religiosa española. Por lo tanto, desde esta óptica, no podemos hablar en absoluto de decadencia religiosa.

Los predicadores españoles más ilustres de la Cuaresma en el siglo XVII, algunos de ellos condenados injustamente al olvido, son testimonios directos de una espiritualidad que llegó a alcanzar todo su esplendor; poderosa y sensible a nuevas influencias. Aquellos hombres consagrados al ministerio de la palabra merecerían hoy día un estudio más atento, particularmente, desde el terreno de la prosopografía eclesiástica. Por su parte, los sermones de Cuaresma nos demuestran que en la oratoria sagrada española del siglo XVII aún es posible abrir un vasto y fecundo campo de investigación para la Historia de las mentalidades. No sólo son una fuente inagotable para el conocimiento de las corrientes de espiritualidad dominantes en la España moderna, sino un documento histórico fundamental para comprender en toda su complejidad la obra del hombre y el legado de su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Andrés, Melquíades, “En el centenario de Lutero. Reforma y reformas. ¿Reformas paralelas o encontradas? ¿Contrarreforma?”. *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, vol. 4, Madrid, F.U.E., 1986, 85-105.

Barnes-Karol, Gwendolyne, “Religious oratory in a culture of control.” *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Anne Cruz and Mary E. Perry (ed.). University of Minnesota Press, 1992, 53-78.

Boeglin, Michel, *Inquisición y contrarreforma: el tribunal del Santo-Oficio en Sevilla*. Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2006.

Borja, Francisco de, “Tratado para los predicadores.” *Vida del Padre Francisco de Borja*. Ed. Pedro de Ribadeneyra. Madrid, Pedro de Madrigal, 1594.

Châtelier, Louis, *La religion des pauvres*. Paris, Aubier, 1993.

Delumeau, Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme* (10ª ed.). Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Dompnier, Bernard, “L’âge de la raison (1620-1750)”, *Histoire du christianisme*, tomo 9, ed. Marc Venard. Paris, Desclée, 1992.

Egido, Teófanos, *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma 1517-1648*. Barcelona, Planeta, 1991.

Galvarro, Juan, *Sermón de la corona de espinas*. Sevilla, Francisco Pérez. 1607.

Granada, Fray Luis de, *Compendio de doctrina cristiana*, Granada, Sebastián de Mena, 1595.

Huerga, Álvaro, “Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)” *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid: F.U.E., 1998.

Malley, John, *Los primeros jesuitas*, Santander, Sal Terrae, 1995.

Lehmann, Hartmut, “La crise religieuse du XVIIe siècle”, *Les piétismes à l’âge classique: crise, conversion, institutions*, Anne Lagny (ed.), Villeneuve-D’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, 57-67.

López de Ayala, Ignacio, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. (3ª ed.) Madrid, Imprenta real, 1787.

Núñez Delgadillo, Agustín, “Sermón para el lunes después del primer domingo de Cuaresma” *Minas celestiales descubiertas en los Euangelios de Quaresma...*, Madrid, Alonso Pérez, 1629.

Palomo, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa, Horizonte, 2006.

Perry, Mary E, *Crime and society in Early Modern Seville*, Hanover, New England University Press, 1980.

Pérez de Valdivia, Diego, *Documentos saludables para las almas piadosas*. Barcelona, Pedro Malo. 1588.

Ponce de León, *Primera parte de los discursos para todos los Euangelios de la Quaresma*, Madrid, Miguel Serrano de Vargas, 1605.

San Juan, Francisco de, *Sermón del glorioso Patriarcha San Joachim*, Sevilla, Juan de Cabrera, 1627.

Sánchez Lucero, Gonzalo, *Sermón que predicó en la fiesta del glorioso patriarcha San Joseph*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1616.

Santiago, Hernando de, *Consideraciones sobre todos los evangelios de los domingos de Quaresma*, Valladolid, Luis Sánchez, 1606.

Soto, Juan de, *Oración panegírica en la festiuidad de la purificación de la Sereníssima Reyna de los Ángeles y hazimiento de gracias en la renovación de la esclauitud*

de Jesús, María y Joseph, fundada en el Colegio de Nuestro Gran padre San Basilio desta ciudad de Seuilla, este presente año de 1687, Sevilla, Tomás López de Haro.

Terrones del Caño, Francisco, *Arte e instrucción ...que ha de tener el predicador*. Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

Thomas, Werner, *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de la Reforma y la Contrarreforma*, Louvain, 2001.

Venard, Marc, "Les temps des confessions (1530-1620)" *Histoire du christianisme*, tomo 8, Paris, Desclée, 1992.

---, "Le prédicateur de Carême, semeur d'idées réformées. *Les deux réformes chrétiennes : propagation et diffusion*", Ilana Zinguer y Myriam Yardeni (ed.), Leiden et Boston, Brill, 2004, 60-74.

Willaert, Léopold, *La restauration Catholique (1563-1648)*, Paris, Bloud et Gay, 1960.

© 2014 Agueda García Garrido