

BARROCO Y CONTRARREFORMA. ENTRE EUROPA Y LAS INDIAS

CARLOS ALBERTO GONZÁLEZ SÁNCHEZ. Nace en Sevilla en 1963. Es Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla, donde actualmente ocupa el puesto de Profesor Titular de Historia Moderna. Fue Premio Extraordinario de Doctorado (1993) y Premio de Investigación Ciudad de Sevilla (1995). Su trayectoria investigadora ha girado en torno a la historia de España de los siglos XV al XVIII en su proyección atlántica. Esta inquietud la ha plasmado en una serie de trabajos sobre el impacto de la cultura europea en las Indias de los siglos XVI y XVII, concretamente en sus libros *Dineros de ventura. La varia fortuna de la emigración a Indias (siglos XVI y XVII)* (Sevilla, 1999), *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII* (Sevilla, 1999), *Orbe tipográfico* (Gijón, 2003), *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)* (Madrid, 2007), *Atlantes de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII* (Barcelona, 2008), y compilador de *Grafías del imaginario. Interpretaciones culturales en España y América* (México, 2003). Ha dictado conferencias y seminarios en Harvard University, University of Pennsylvania, City University of New York, Oxford University, Cambridge University, Instituto Universitario Europeo, Universidad de París IV, Universidad de París I y CIESAS-Guadalajara (México), entre otros centros.

PARADÓJICO LABERINTO

Estas alturas, y como llevamos visto, casi nadie duda del protagonismo de la imprenta en la occidentalización de las Indias.¹ Desde un principio, nada más inaugurarse la empresa descubridora, va a ser un instrumento al servicio de la difusión de la civilización europea en los emergentes confines de la esfera terrestre y, decididamente, un indispensable nexo de unión cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Gracias, en buena medida, al arte tipográfico, al libro, los movimientos intelectuales de la Europa moderna, del Renacimiento a la Ilustración, cruzan la *mar oceana*, arraigan y fructifican en América; incluso, y así lo he comprobado yo mismo, y otros, lo hicieron con una rapidez sorprendente.² En efecto, las novedades editoriales,

¹ Esta investigación la inicié en mi trabajo: “El impacto de la tipografía europea en el Barroco hispanoamericano”, en *La formación de la cultura virreinal II. El siglo XVII*, K. Kohut y S. Rose eds., Frankfurt, Vertuert, 2004, pp. 151-178.

² Sobre la eclosión de las ideas europeas en Indias son de sumo interés las iniciativas editoriales, derivadas de los encuentros académicos que organizan, llevadas a cabo por Kohut, Karl y Rose, Sonia (eds.): *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1997; y *La formación de la cultura virreinal. La etapa inicial*. Madrid, Iberoamericana, 2000. También es muy útil otra obra colectiva que compila Hampe, Teodoro: *La tradición clásica*

en función de la demanda y, en consecuencia, de los intereses mercantiles que la satisfacen, llegaban al otro lado del Atlántico al poco tiempo de ponerse en circulación. Este deslumbrante trasiego de ideas y textos, puntales de una apertura y dinamismo del pensamiento injusta y conscientemente negados en muchas ocasiones, animó a I. A. Leonard a manifestar en 1949 que el color negro de la leyenda sobre la colonización española, sin llegar al otro extremo del blanco, debería ser gris pálido.³ Con un criterio parecido, pero en fechas más recientes, J. Lafaye (1990) se atreve a defender que la política cultural española en Indias fue eminentemente creativa, estimulante y, en cierto modo, coherente, rasgos que desprende de acciones oficiales como la fundación de universidades, el fomento de la importación de libros y el establecimiento de la imprenta.⁴

En este capítulo intentaré profundizar en el impacto que determinados géneros literarios característicos del Barroco europeo tuvieron en la cultura virreinal del siglo XVII y que contribuyeron a desarrollar en ella, junto a otros factores autóctonos, la mentalidad barroca original y simbiótica de las posesiones hispanas de ultramar. En la labor, como vengo haciendo desde hace unos años, me serviré de una muestra, de la primera mitad del siglo XVII, de los impresos que mercaderes y pasajeros embarcaban y registraban en los navíos prestos a marchar hacia Indias, a la que agregaré otra de los que, ya fuera para uso comercial o particular, poseían españoles e inmigrantes de Europa residentes en aquellas latitudes.⁵ De este modo podremos apreciar no sólo el, de acuerdo a las trabas de los inventarios *post mortem*, resbaladizo universo del consumo privado sino también el de la oferta mercantil, terreno, este último, más seguro a la hora de extraer conclusiones, por responder los productos tipográficos negociados a los fríos cálculos aritméticos de la demanda o, lo que es lo mismo, de los beneficios a obtener según los gustos y modas en escena. En cualquier caso, los perfiles resultantes no difieren en mucho y corroboran las

en *el Perú virreinal*, Lima, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos-Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

³ Leonard, Irving A.: *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 12.

⁴ Lafaye, Jack: "Literatura y vida intelectual en la América española colonial", en L. Bethell ed.: *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990, vol. 4, 229-261; y su libro más reciente *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV y XVI)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁵ Esta información la obtuve en dos fuentes especialmente útiles a los fines planteados. Se trata de las ya comentadas series de *Registros de Ida de Navíos* y de *Autos de Bienes de Difuntos* de la sección de Contratación del Archivo General de Indias. Las primeras cubren los legajos 1.080 a 1.450, 1.451 a 1.785 y 2.835 a 2.839; y las segundas, del 197 al 584, 920 a 984 y 5.575 a 5.709. Con la intención de ahorrar espacio, para una descripción y valoración crítica de las dos en el campo de la historia cultural, remito a mi trabajo *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999. Además de Leonard, también se refieren a dichos repertorios Torre Revello, José: *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, Jacobo Peuser, 1940; Leal, Ildefonso: *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1987; y Hampe, Teodoro: *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1996. Si bien, el mejor conocedor de la exportación de productos tipográficos al Nuevo Mundo es Rueda Ramírez, Pedro J.: *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

tendencias dibujadas en la historiografía de tiempos recientes. Partimos, en definitiva, de un conjunto de libros muy homogéneo, y constante en la cronología delimitada, capaz de ofrecernos una idea aproximada de la cultura gráfica europea en circulación en las Indias del Seiscientos o de la edad barroca.

El término Barroco, conforme a las interpretaciones historiográficas del tercio final del siglo XX, lo empleo para aludir a un concepto de época, a la cultura de un periodo de tiempo definido que se refleja en las múltiples facetas (económicas, políticas, sociales, religiosas, mentales, etc.) de la vida; porque existió un hombre barroco que desplegó una manera peculiar de afrontar y entender la realidad. Hemos superado, pues, una visión del fenómeno, procedente del Setecientos, peyorativa y, como una ruptura radical de los parámetros renacentistas (Wölfflin, 1888), o la expresión estilística de una civilización católica (Weisbach, 1921), exclusivamente aplicada a las artes plásticas.⁶ Si bien, poco después de los tratadistas alemanes B. Croce (1925) hablará de una Edad Barroca con unas características constitutivas que generan una mentalidad propia; y E. d'Ors (1934) de un prototipo decadente y recurrente en la evolución histórica de las sociedades.⁷ No obstante, y hasta la irrupción del modélico estudio de Maravall (1975), no se definirá del todo la noción de época o de una etapa de la historia, entre 1600 y 1680, con su fase más representativa de 1600 a 1650, desplegada en Occidente y en sus áreas de expansión colonial, cuya fisonomía viene dada por la crisis secular que la distingue y, preferentemente, por las soluciones que le ofrecen los grupos sociales activos (el Rey, la aristocracia, la jerarquía eclesiástica, la alta burguesía y los ricos labradores).⁸ Esta cronología, sin embargo, cabría ampliarla entre el último tercio del siglo XVI y la primera mitad del XVIII. En España su fase de plenitud coincide con el reinado de Felipe IV, aunque puede tener desde 1570, cuando se invierte la coyuntura económica y al calor de la Reforma católica, una etapa temprana, y de 1680 a 1750 otra tardía, extremada y de lenta disolución. Al igual, su geografía cultural algunos la restringen a Europa occidental, con resonancias en la oriental, y a las regiones del mundo (América) especialmente conectadas a ella. Es más, y como veremos, Braudel lo vincula directamente a la Contrarreforma y a los países que la lideraron: Italia y España.

Maravall, por tanto, centrará sus inquietudes intelectuales en la identificación de una cultura conservadora, dirigida, masiva y urbana, que, ante los reveses inherentes a los

⁶ Weisbach, Werner: *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1948. Wölfflin, H.: *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 1986.

⁷ Croce, Benedetto: *Storia della Etá barroca in Italia*, Bari, Laterza & Figli, 1929. D'ors, Eugenio: *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1934.

⁸ Maravall, José Antonio: *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975. Una asequible introducción al Barroco, y a la que remito para una revisión historiográfica más amplia y a estados de la cuestión, es la que hacen Rodríguez San Pedro, Luis E. y Sánchez Lora, José L.: *Historia de España. Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000. Otras visiones son las de Díaz-Plaja, Guillermo: *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Apolo, 1983; García Cárcel, Ricardo: *Las Culturas del Siglo de Oro*. Madrid, Historia 16, 1999; Rodríguez San Pedro, Luis E.: *Lo Barroco. La cultura de un conflicto*, Salamanca, Plaza Universitaria, 1988; y Valverde, José M^a: *EL Barroco. Una visión de conjunto*, Barcelona, Montesinos, 1980.

contratiempos del siglo, persigue la reafirmación del sistema monárquico-señorial en el que se asientan las prerrogativas de las elites y, a través de actitudes disciplinadas y homogéneas, la sumisión del resto de la comunidad a sus intereses. Ciertamente es, siquiera para la primera mitad del XVII en Europa, que hubo una crisis, real y en las conciencias, o, al menos, una serie de cambios bruscos y reajustes, con sus efectos negativos (demográficos, económicos y sociales en primer lugar), que, como en otras fases históricas similares, provocaron inseguridades, alteraciones gubernamentales y exasperación religiosa; pero, por suceder después de las optimistas expectativas del Renacimiento, se perciben de una manera más virulenta. Ello no impide que, tal vez, el modelo hermenéutico maravalliano se exceda en una concepción del Barroco, demasiado arcaizante y conservadora, en la que sobresale un organigrama atento a la neutralización de las ideas capaces de cuestionar el sistema establecido. Objeciones a esta versión caben varias. De entrada, la primacía de los estamentos privilegiados como promotores culturales no implica que todos los creadores trabajaran a sus órdenes y al amparo de su poder económico; ni que el arte, las fiestas, la literatura y el teatro fueran siempre vehículos de una propaganda interesada en difundir una imagen ideal y mediatizada de las cosas. Evidentemente la crítica y la sátira coexistieron con la manipulación, recurriendo a artífices mercenarios, de las conductas y el imaginario. Por ello, hoy día se tiende a rechazar una civilización gregaria y unitaria y, en cambio, se prefiere otra más diversificada, llena de contrastes en sus manifestaciones y en la que interviene la voluntad de los consumidores. Por su parte, Rodríguez de la Flor aboga por una ampliación y nuevas determinaciones del concepto, parámetros que conjuguen anomalías y desviaciones, acatamientos e infracciones; dice, dentro de un horizonte de racionalización productiva propio de la cultura barroca hispana y de la capacidad de su sistema expresivo “para marchar en la dirección contraria a cualquier fin establecido; en su habilidad para deconstruir y pervertir aquello que podemos pensar son los intereses de clase, que al cabo lo gobiernan y a los que paradójicamente también se sujeta, proclamando una adhesión dúplice”.⁹

El Barroco, sea como fuere y en parte debido a la crisis, transcurre en un mundo hecho de apariencias y lleno de amenazas, incertidumbres, contradicciones, engaños, violencias y paradojas; de hombres que, de tanto convivir con la muerte, con miserias espirituales y materiales, derrochan pesimismo y melancólicos sentimientos de caducidad, cansancio vital y derrota causantes de desesperación, anulación de las cosas mundanas, hedonismo o renuncia estoica.¹⁰ De

⁹ Rodríguez de la Flor, Fernando: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 19. Del mismo autor: *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005; y *La península metafísica. Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

¹⁰ El neoestoicismo es uno de los frentes del pensamiento político dominantes en el siglo XVII, que tuvo en Indias una repercusión notoria y poco conocida. Una buena aproximación al tema es la de Schmidt, Peer: “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica (siglo XVII)”, en *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Kohut, K. y Rose, S. eds., Madrid, Iberoamericana, 1997, pp. 181-204. No dejan de ser valiosos Abellán, José L.: *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, vol. 3; y Maravall, José A.: *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 1984, 3 vols.

ahí que impere la huida hacia adelante para superar el desánimo, la desesperanza y el miedo o, dicho de otra manera, la sustitución de la realidad hostil por una pararealidad, menos desagradable y más atractiva, exhibicionista y teatral, organizada en apariencias y, mediante la saturación de los sentidos, gobernada desde la emoción. Había, claro está, que mejorar la imagen que la sociedad tenía de sí misma, ofertándole un modelo realista, distinto al renacentista, en el que se gustara, reconociera y, en última instancia, se convenciera de la bondad de los valores e instituciones que la regían. La finalidad no era otra que, impresionando a los ojos y los oídos, elevar la condición humana y, a la vez, minimizar la disidencia y enaltecer la obediencia y la satisfacción. En este clima barroco, algo apocalíptico y catártico, cualquier cosa, la vida en suma, se teatraliza. El arte, las creencias, el dinero, la muerte, la pobreza y el poder devienen espectáculos cotidianos que, resaltando la inconsistencia y vanidad de lo terreno, aleccionan, conmueven, distraen, evaden de una aparatosa realidad y deleitan.

La religión, el único medio de salvación en una atmósfera asfixiante, va a tener una función compensatoria y didáctica de primer orden. Aliada a las componendas del Trono, se ajustará a los esquemas de la confesionalización —el método, sobrado en violencia, de imposición del credo oficial— y de un premeditado disciplinamiento social que, en beneficio de la Iglesia y del Estado, busca las prácticas religiosas y los comportamientos cívicos ideales de una comunidad homogénea y unitaria. A decir de E. Orozco, si no todo el Barroco, como querían Weisbach y Braudel, es catolicismo militante, tampoco se puede entender sin la Contrarreforma; porque, una parte importante de sus manifestaciones y de su sensibilidad adquieren consistencia en la regeneración que experimenta la Iglesia de Roma debido a las expansivas corrientes ascéticas y devocionales que impregnan la época.¹¹ Cultura barroca y Reforma Católica forman un binomio de difícil disociación. No obstante, y de ahí la respuesta de Orozco a su obra, Maravall considera desmedido el protagonismo dado al fenómeno religioso frente a los factores ideológicos y socio-políticos, a las estructuras de poder que él coloca en la cúspide de los determinantes.

Lo variopinto de las interpretaciones esbozadas no hace más que poner de relieve la complejidad del tema y los múltiples puntos de vista desde los que se puede enfocar. Nadie tiene la razón y todos la tienen en idéntica proporción. Mas siempre, y de acuerdo a mis investigaciones, me ha parecido muy equilibrada la de Orozco, porque, sin negar la opción de su colega “oponente”, no hace otra cosa que llamar la atención sobre la importancia de la religión en el Barroco, y dentro de ella de la espiritualidad contrarreformista, circunstancia de la que, frecuentemente, prescindía Maravall cuando seleccionaba discursos ideológicos representativos y a la hora de brindar explicaciones ideológicas. Ciertamente, y refiriéndome ya a la cuestión que va a centrar mi atención, entre los libros que circulaban en el siglo XVII, en España y en los que deja

¹¹ Orozco, Emilio: *Mística, plástica y barroco*, Madrid, Copsa, 1977. La obra que este autor dedicó al Barroco es extensísima, pero no podemos obviar títulos como *El teatro y la teatralidad del Barroco*, Barcelona, Planeta, 1969; y *Manierismo y Barroco*, Madrid, Cátedra, 1975. De suma utilidad, porque recoge una colección de artículos del autor difícil de consultar en las publicaciones originales, es su *Introducción al Barroco*, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 1988; en uno de sus capítulos está la respuesta a Maravall: “Sobre el Barroco, expresión de una estructura histórica. Los determinantes socio-políticos y religiosos”, vol. 1, pp. 247-268.

ver la documentación disponible, son mayoría (en torno al 60%) los de asuntos religiosos. Los adiestrados en estas lides saben que entonces la lectura era fundamentalmente un ejercicio intensivo y sagrado, pues la vida no tenía otra meta que Dios y la salvación del alma. Algo muy parecido ocurre con el material tipográfico que se enviaba a Indias y en el que allí circulaba, concretamente en los registros de navíos de la primera mitad del Seiscientos aproximadamente el 65% de los impresos anotados corresponden a disciplinas religiosas, porcentaje que se repite (el 60%) en la estructura temática que deparan los 600 inventarios *post mortem* de inmigrantes españoles, residentes en Nueva España y Perú entre 1600 y 1680, que en su momento manejé.¹²

MIEDO Y PIEDAD

La maqueta libraria que obtuve con las fuentes aludidas vuelve a ratificar la proposición de Orozco, sobre todo si despejamos el género más representativo del contenido global de las muestras seleccionadas, es decir, computando no sólo la sección religiosa sino también la de textos laicos. Así ningún capítulo de la clasificación realizada hace sombra a la literatura ascética-espiritual, apartado que acumula el 37% en los registros de naos, el 27% en los inventarios de bienes y, por reafirmar la información con otros vehículos de la oferta comercial, el 28% en el cajón (tienda portátil) limeño de un mercader ambulante de 1619.¹³ Las cifras hablan por sí solas y no requieren más comentarios, únicamente advertir que este liderazgo, en el consumo y en las sugerencias tipográficas, lo encontramos de nuevo en los estudios realizados para España y el resto de países católicos de Europa.¹⁴ Baste decir que uno de los capítulos más suculentos que define Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova* (1696) es el que él denomina *Ascetica sive Spiritualia*, que recoge unos 600 autores y unas 750 obras. Estas cifras las confirma M. Andrés (el gran conocedor de la materia en la actualidad) con el repertorio de 1.200 títulos, entre 1485 y

¹² González Sánchez, Carlos A.: *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999. Muy parecidas son las conclusiones a las que, tras examinar un interesante conjunto de bibliotecas privadas coloniales, llega Hampe, Teodoro: *Bibliotecas privadas del mundo colonial*, Madrid, Iberoamericana, 1996. Una información autorizada procede de *Bibliotheca Hispana Nova* de Nicolás Antonio (1696), en la que el insigne bibliófilo recoge la producción tipográfica española entre 1500 y 1684, periodo de tiempo donde se contabilizan 3.918 autores, de los que 3.407 son clérigos. Manejo la edición facsímil de Visor Libros, Madrid, 1996. Sobrada información también he encontrado en el magnífico libro de Rueda Ramírez, Pedro: *Negocio e intercambio cultural*, *op. cit.*

¹³ Me refiero al negocio de un vendedor de libros y ropas viejas, de nombre Cristóbal Hernández, fallecido en Lima en 1619. Se trata de un mercader que trabaja con libros de una comprobada popularidad y consumo no especializado, algo que resulta del mayor interés frente a la información, normalmente referida a las elites letradas, de la documentación al uso. Todo lo relativo a este personaje puede verse en mi estudio *Los mundos del libro...*, *op. cit.*

¹⁴ Para el caso español, y con objeto de no enumerar una larguísima lista de autores y obras, remito al estado de la cuestión que destacados expertos pusieron al día en un encuentro científico que tuvo lugar en la Casa de Velázquez de Madrid, recogido en el número monográfico del *Bulletin Hispanique*, 99-nº1, 1997, titulado *Les Livres des Espagnols à l'Époque Moderne*.

1750, que elaboró.¹⁵ Por tanto, el conocimiento y estudio de las creaciones culturales del Barroco hispánico no puede esquivar una vertiente intelectual tan difundida y notoria en su tiempo. Pero la cuestión gana en interés cuando comprobamos que la espiritualidad no es una temática —como suele suceder con una significativa proporción de los libros enumerados en los inventarios particulares— estrechamente vinculada a determinados estratos socio-profesionales, o sea, a individuos cuya dedicación laboral la hacía de alguna manera imprescindible. Detengámonos en su distribución sociológica.

Entre las pertenencias de los españoles de Indias estudiados, la mitad de los libros espirituales la encontramos en los inventarios de clérigos; y el 50% restante en aquellos para los que la documentación no especifica dedicación laboral (17,5%), mercaderes (14%), militares (10,7%), funcionarios (4%), profesiones libres (2%) y artesanos (1,8%).¹⁶ El género, obviamente, no es del todo privativo del estamento eclesiástico y también satisface la devoción de una gama social extensa y heterogénea, en la que predomina, al lado de las minorías letradas habituales, el lector, mejor poseedor, medio urbano (mercaderes, militares y artesanos) que notablemente incrementó el establecimiento y desarrollo de la imprenta. Muy llamativa resulta la oscilación hacia los extremos de los porcentajes superiores: por un lado, el del grupo (el clero) que exhibe, en general, la mayor cuantía de libros, y, en teoría, una mejor formación intelectual y una situación económica desahogada; y por el otro, el que (los indeterminados), según los mismos conceptos, ocupa la última posición. Esta polarización nos sitúa frente a distintos usos y funciones, o formas de apropiación, dependiendo de la capacitación, decisión y necesidad de cada cual. Se trata, en resumidas cuentas, de una literatura de elevado consumo (que en el siglo XVII comienza a ser de “masas”) y ofertada a amplias capas de la población, rasgos diferenciales que voluntariamente buscaron sus autores sirviéndose de dos instrumentos imprescindibles para conseguirlos: la lengua vernácula y la tipografía. Ambos posibilitaron la ruptura del monopolio de los religiosos en el género y, lo más importante, el acceso de los laicos, mediante la lectura o la audición, a unos textos que pretenden atajar vicios, consolidar virtudes ideales y ofrecer ejercicios de oración mental, en los que podían encontrar recursos piadosos tanto los principiantes como los experimentados en la materia. Este afán vulgarizador es muy común en las declaraciones de intenciones de los autores; sirva de ejemplo la del afamado jesuita Luis de la Puente en su *Guía*

¹⁵ Andrés, Melquiades: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Del mayor interés también son las encomiables aportaciones de Pérez García, Rafael M.: *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005; *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006; y “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, en *Historia del Cristianismo*, A. L. Cortés coord., Madrid, Trotta, 2004, vol. III, pp. 51-90.

¹⁶ Las gentes sin profesión definida o indeterminada suelen ser inmigrantes aventureros con poco tiempo de estancia en Indias, circunstancia que explica el que no tengan asiento ni trabajo estable. Normalmente, y mientras encontraban acomodo, laboraban en lo que podían y les rendía mejores beneficios; por ello, e iniciando así su ascenso económico o simplemente su supervivencia, es habitual verlos como mercaderes ambulantes o haciendo valer su condición superior en los pueblos de indios. Sus libros podían ser otra de la mercadería con la que negociaban. De otro lado, los militares, la mayoría grados superiores, son todos hidalgos y, muchos, mercaderes y propietarios rurales.

espiritual:

antes es muy provechosa para todos los estados, porque las materias que ay en él, son convenientes para todos, y contienen doctrina que se sienta en los coraçones [...] de suerte que si eres principiante, hallarás aquí el modo como has de estudiar la ciencia del propio conocimiento.¹⁷

Otra prueba contundente de la alta popularidad detectada la tenemos en los inventarios que contienen algún que otro libro suelto, documentos (con frecuencia correspondientes a los estratos económico-sociales inferiores y a los de una alfabetización nula o rudimentaria) en los que casi en exclusiva suelen constar los títulos más representativos de la nómina contabilizada. Hemos de considerar, no obstante, que aquellos impresos podían cumplir otras funciones propias de una sociedad sacralizada y distintas a la de una lectura en situaciones diversas, ya sea silenciosa, en voz alta, colectiva o individual. Entre estas utilidades alternativas primaría la de símbolos u objetos de culto, fetiches o talismanes, cuya naturaleza los convierte en intercesores celestiales; así, la simple posesión podía garantizar protección frente a circunstancias adversas y asegurar un potencial mirífico y salvífico a unos hombres necesitados de esperanzas. No en vano, la reducción del tamaño que desde mediados del siglo XVI van experimentando estos productos tipográficos, hasta formatos, en 8° y 16°, fácilmente transportables (de bolsillo diríamos hoy) y, gracias a su multiplicación mecánica, más baratos, evidencia, además del éxito editorial, una interesante diversidad de usos. Al respecto, todavía recuerdo de mi niñez a las personas que en las iglesias rezaban con un pequeño misal u otro devocionario en las manos, librillos que jamás leían. No olvido tampoco las imágenes que a menudo los ilustran y que pueden ser otro de los móviles fundamentales de la posesión. He aquí el consejo al respecto de un brillante asceta, el del agustino Pedro Maldonado: “y aunque no sea más que el bulto de los libros trae gran provecho, como las armas que los Reyes tienen en sus Atarazanas, aunque no se usen, pero estar allí de respeto, para la ocasión, acobarda al enemigo...”¹⁸

La espiritualidad, pues, que, de acuerdo a mi información, circulaba en las Indias del XVII corresponde a la que la jerarquía eclesiástica española impulsó durante la Contrarreforma, es decir, a una literatura que movilizará vitalmente los valores apostólicos de una Iglesia militante y que, de la mano de los jesuitas, alcanzó su máximo apogeo, en cantidad más que en calidad, en el Barroco. Sus discursos, aunque muchos estudiosos, y debido a la promoción que hacen de la oración interior, suelen encasillarlos genéricamente en la mística, en realidad presentan una marcada impronta ascética que los distancia de la oración mental metódica o de quietud (la mística propiamente dicha), una práctica afectiva y voluntarista, en consonancia con la contemplación abstracta e intelectual neoplatónica del Pseudo-Dionisio, que desde la baja Edad Media y hasta mediados del Quinientos adoptó una excelsa nómina de espirituales españoles entusiasmados con Erasmo y la *devotio moderna* (Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo,

¹⁷ Puente, Luis de la: *Guía espiritual*, Valencia, Imprenta del Reino, 1676, p. 5.

¹⁸ Maldonado, Pedro: *Traça y exercicios de un oratorio*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1609, p.66.

Juan de Cazalla, Bernabé de Palma, Francisco de Borja, Luis de Granada, Francisco de Evia, Bartolomé de Carranza, etc.). Mas toda esta corriente fue aniquilada en los tiempos recios del inquisidor Valdés, quien, como los teólogos dominicos tradicionalistas Melchor Cano y Alonso de Montúfar (arzobispo de México en 1554), sentía una visceral aversión hacia el misticismo de masas, estado anímico que le llevó a prohibir cualquier texto en lo más mínimo semejante a los parámetros protestantes. A su Índice de 1559 fueron a parar religiosos de la talla de Luis de Granada, Diego de Estella y Juan de Ávila, autores que en lo sucesivo tuvieron que adaptarse al celo ortodoxo impuesto. A partir de aquí se consolidó la ascética o, en pos de la perfección cristiana, la purificación moral a través de la ejercitación del espíritu y la oración mental imaginativa o realista ignaciana, modalidad esta última que, siguiendo a Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis, optaba, aislando el arquetipo a imitar, por la meditación de lo concreto en vez de lo abstracto.¹⁹

Lo más representativo del género en la América del Barroco está en los impertérritos y paradigmáticos alemanes bajomedievales Ludolfo de Sajonia (*Vita Christi*), Tomás de Kempis (*Comptentus mundi*) y el parisino Joan Gerson (*De imitatione Christo*). Pero, sobre todo, en una exquisita serie de religiosos escritores españoles de la segunda mitad del XVI, la edad dorada dice M. Andrés, que se van a constituir en la semilla de la literatura devota barroca y a perpetuar en las preferencias de los consumidores hasta finales del XVIII: Juan de Ávila (*Audi filia*), Diego de Estella (*Libro de la vanidad del mundo*), Esteban de Salazar (*Discursos del Credo*), Cristóbal de Fonseca (*Tratado del amor de Dios*), Gaspar de Astete (*El modo de rezar el rosario*), Pedro Malón de Chaide (*La conversión de la Magdalena*), Francisco Ortiz Lucio (*Horas devotísimas*), Antonio Álvarez (*Silva espiritual*), Juan de los Ángeles (*Manual de vida perfecta*), Luis de León (*De los nombres de Cristo*), Juan González de Critana (*El perfecto cristiano*), San Pedro de Alcántara (*Tratado de la oración*), Alonso de Madrid (*Arte de servir a Dios*), Felipe Meneses (*Luz del alma cristiana*), Rodrigo de Solís (*Arte dada del mismo Dios*) o Pedro de Valderrama (*Ejercicios espirituales*). Sin duda destaca esta partida por ser la aportación hispana más brillante y original a la literatura religiosa de la Europa moderna, consecuencia, para Bataillon, del impacto que tuvieron las ideas de Erasmo en España. No obstante, y como puntualiza García Cárcel, haríamos

¹⁹ Sobre este género literario religioso se ha escrito mucho, pero, que no haya mencionado, voy a destacar a Bataillon, Marcel: *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Andrés, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976; e *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América. Antología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996. Marcos, Balbino: "Literatura religiosa en el Siglo de Oro español", en *Historia de la Iglesia en España*, R. García Villoslada ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, vol. III-2º, pp. 443-552; Cuevas, Cristóbal: "Santa Teresa, San Juan de la Cruz y la literatura espiritual", e *Historia y crítica de la literatura española*, F. Rico ed., Barcelona, Crítica, 1980, vol. 2, pp. 490-500; Groult, Pierre: *Literatura espiritual española: Edad Media y Renacimiento*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980; Sainz Rodríguez, Pedro: *Antología de la literatura espiritual española. Siglo XVI*, 2 vols., Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983; Caro Baroja, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985; De Certeau, Michel: *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993); y Serés, Guillermo: *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Laberinto, 2003.

mal en considerarla al completo una herencia directa de las propuestas del gran humanista holandés, pues ya en el siglo XV se observan destellos de la *devotio moderna*, ansias de reforma de la Iglesia y críticas a la escolástica.²⁰

Al lado de los anteriores aparece un conjunto diverso en el que van a ir despuntando autores del primer tercio del Seiscientos, algunos de los cuales se publicarán en Indias: Luis de Rebolledo, Juan de Pineda, Héctor Pinto, Ludovico Blosio, Alonso de la Veracruz, Juan de Bonilla, Miguel de Comalada, Pedro Sánchez de Acre, Alonso de Ledesma, Lorenzo Zamora, Pedro de Oña, Antonio Álvarez, Pablo José de Arriaga, Pedro Maldonado, Pedro Calderón de Carranza, Antonio Rojas, Jerónimo de Segorbe, José de Jesús María, Baltasar Pacheco, Alonso de Herrera, José Luquián, Alonso Rodríguez, Luis de la Puente, Martín de Lanaja, Tomás de Jesús, Gaspar de los Reyes, Nicolás de Arnaya, Juan Jiménez, Antonio de Torres, Onofrio Menescal, Diego de Retana, Juan de la Fuente y Diego Pérez. Como ocurría en la relación de arriba, las órdenes religiosas predominantes son las de San Francisco, Santo Domingo y, menos, San Agustín; aunque a medida que avanza el siglo va aumentando el número de jesuitas. Esta riada de nombres, muy superior a la hallada en la documentación del siglo XVI, muestra a las claras la eclosión de la espiritualidad ascética durante el Barroco hispanoamericano; sin embargo, es de advertir que avistamos el momento en el que se produce su inflación y adquiere los distintivos, mediocres, de un género de “masas” o alta difusión y vulgarización, los que, a la vez, caracterizan su decadencia estilística en el último tercio del XVII. Poco tiene que ver la pericia literaria de los maestros del Quinientos, incluso atendiendo a su segmento menos competitivo, con el discurso desmesurado, manierista, hiperbólico y tópico del libro devocional barroco. Ahora bien, en todos son preferentes unos mensajes destinados a condenar cualquier interpretación del mundo desacralizada y a organizar, mediante la posesión y uso del texto, las pautas de conducta cotidianas de los fieles y los gestos que la cúpula eclesiástica veía convenientes y necesarios en la práctica piadosa. El franciscano Diego de Estella (1597, 96) emplea un *topos* repetido hasta la saciedad:

La lección de los santos libros nos enseña el camino derecho de vivir, los exemplos nos provocan a imitación y do ha de ser el ánima recreada, en los quales más has de buscar la consolación espiritual que la sabiduría: no leas por ser tenido por docto, sino por ser devoto.²¹

²⁰ García Cárcel, Ricardo: *op. cit.* Del éxito de los autores y textos enumerados dan una prueba irrefutable el número de ediciones que merecieron en su época. Así, la *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada tuvo 81; el *Libro de la vanidad del mundo* de Diego de Estella, 26; sus *Meditaciones devotísimas*, 19; los *Discursos del credo* de Esteban de Salazar, 8; los *Triunfos del amor de Dios* de Juan de los Ángeles, más de 5. Véase Andrés, Melquiades (1994): *op. cit.*

²¹ Estella, Diego de: *Primera parte del libro de la vanidad del mundo*, Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1597, p. 96. A la lectura espiritual ha dedicado dos números monográficos la revista portuguesa *Via spiritus: Leituras e espiritualidade na Península Ibérica na Época Moderna*, 4, 1997; y *Livros e correntes de espiritualidade em Portugal no tempo de Felipe II*, 5, 1998. Sobre la importancia del libro religioso en el Barroco debemos destacar a Álvarez Santaló: L. Carlos: “La religiosidad barroca: la violencia devastadora del modelo ideológico”, en *Gremios, hermandades y*

Mas nadie logró la resonancia del dominico Fray Luis de Granada. Me atrevo a afirmar que, gracias al efecto multiplicador de las prensas tipográficas, fue el escritor, considerando cualquier apartado temático de la muestra, más difundido en las Indias de los siglos XVI y XVII; baste decir que, de 1583 a 1650, hemos podido contar, en registros de navíos e inventarios de bienes de difuntos, una cantidad de ejemplares de su exitoso *Libro de la oración y meditación* que supera ampliamente los 10.000. Incluso nuestro librero ambulante Cristóbal Hernández, un humilde negociante curtido en las plazas de villas y ciudades, cara a la generalidad del público lector, en 1619 depositaba en su efímero local mercantil de Lima 325 unidades; tal vez por ello los expertos lo consideran el libro, con 229 ediciones en castellano, más leído en el mundo hispánico durante la alta Edad Moderna. Este texto, tras ser prohibida por Valdés en 1559 la edición lisboeta de 1554, apareció corregido y revisado en 1566, año a partir del cual se va a convertir en el manual más divulgado de la ascética postridentina. Su prosa sencilla, elegante y colorista, cargada de efectismo emocional, le aseguró un éxito muy prolongado entre eclesiásticos y laicos, una acogida, como sucedió con las demás obras del ilustre dominico (especialmente la *Introducción al Símbolo de la Fe* y el *Memorial de la vida cristiana*), que Sainz Rodríguez (1983) achaca a su excelente estilo retórico, solidez doctrinal y, sobre todo, a la dignificación de la oración vocal y del ritual externo, formas de la religiosidad, aconsejables y asequibles al común de los fieles, promovidas en el Barroco y la Contrarreforma.²² M. Andrés (1994), por su parte, incide en una divulgación teórico-práctica de la oración mental y las virtudes cristianas ejemplares, cardinales y teologales, cuya finalidad consiste en acrecentar la caridad y la gracia y, en última instancia, conducir al cielo almas sin distinción de estados.²³ Las palabras del ilustre dominico son del todo explícitas:

Finalmente, si quieres desarraigar de tu ánimo todos los vicios y plantar en su lugar las plantas de las virtudes, seas hombre de oración. Y demás de esto, si quieres subir a la alteza de la contemplación y gozar de los dulces abrazos del esposo, ejercítate en la oración...y vemos cada día muchas personas simples, las cuales han alcanzado todas estas cosas susodichas y otras mayores mediante el ejercicio de la oración.²⁴

cofradías, San Fernando, Ayuntamiento de San Fernando, 1992, pp. 77-87; “La oferta de pautas de conducta cotidiana y cimentación de valores en el libro devocional del barroco: un ensayo metodológico”, *Archivo Hispalense*, 220, 1989, pp. 127-150; “El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación” *Chronica Nova*, 18, 1990, pp. 9-35. Y Bouza, Fernando: “Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en las manos?”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, 16, 1995, pp. 73-87.

²² Sainz Rodríguez, Pedro: *op. cit.*

²³ Andrés, Melquiades: *Historia de la mística...*

²⁴ Granada, Fray Luis de: *Libro de la oración y meditación*, Salamanca, Andrea Portonariis, 1566, p. 84. Sobre la circulación de su obra en la Península trabajaron Dadson, Trevor: “Las obras de Fray Luis de Granada en las bibliotecas particulares españolas”, en su libro *Libros, lectores y lecturas*, Madrid, Arco/Libros, 1998, pp. 51-70. (1998); y Resina Rodríguez, María I: *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. En Perú, Miró Quesada, Aurelio: “Fray Luis de Granada en el

Una notoria circulación, dentro de la espiritualidad del Barroco constatada, tuvieron las biografías de Cristo, en tanto que son puntuales las de la Virgen. Estas composiciones narrativas interesadamente enfatizan la Pasión y muerte del Hijo de Dios, momentos decisivos del cristianismo que en la génesis de la Modernidad adquieren una trascendencia singular en el culto religioso. El mensaje evangélico de la humanidad doliente y finita de Cristo será interpretado, especialmente en coyunturas críticas, como un acto de amor desinteresado que el hombre pecador no merece y debe imitar si quiere alcanzar las bondades del más allá; tal fue el cometido del Cartujano, Gerson y Kempis. Sin embargo, el grueso del capítulo, y en número considerable, lo integran religiosos españoles del XVI y principios del XVII, algunos ya mencionados: en primerísimo lugar Cristóbal de Fonseca (*Vida de Cristo Nuestro Señor*), seguido de Francisco Tenorio (*Passio duorum*), Juan de Padilla (*Retablo de la vida de Cristo*), Luis de Tovar (*Triunfos de Nuestro Señor Jesu Christo*), Pedro de Medina (*Historia gloriosa y excelencias de la esclarecida cruz de nuestro señor Jesu Christo*), Francisco Hernández Blasco (*Universal redención, pasión, muerte y resurrección de Jesu Christo*), Francisco Sánchez del Campo (*Tratado de devotísimas e muy lastimosas contemplaciones de la passio del hijo de Dios...*) y Bernardino de Castro (*Triumphus Jesu Christi*). En general este es un capítulo singular dentro de la ascética postridentina que, como todos los tratados enumerados anteriormente, busca conmover y sorprender al lector u oyente para despertar su compasión y devoción. Esta técnica es una forma más de asegurar una garantía dogmática frente a los peligros de la aventura espiritual de los reformadores, objetivo que facilita el énfasis puesto en la Pasión de Cristo y en los dolores de María. De ahí, y para una comunicación directa con el receptor, la composición de unos relatos cargados de elementos descriptivos, figurativos y realistas, resortes irracionales que favoreció el pesimismo barroco y la Compañía de Jesús durante el siglo XVII. Rotundamente sentenciará Diego de Estella que *Si sabes a Christo harto sabes*.²⁵

Todavía más me llamó la atención la escasa variedad de las *ars moriendi* (o “artes de bien morir”), un apartado que creía diverso de acuerdo a la importancia dada a la muerte en la religiosidad barroca. Aquí, y en lo esencial, se reduce, aunque en buen número, a las *Cincuenta oraciones fúnebres* de Luis de Rebolledo, las *Postrimerías del hombre* de Pedro de Oña, el *Tratado del juicio final* de Nicolás Díaz, la *Victoria de la muerte* de Alonso de Orozco y a la popularísima *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Venegas, un escritor laico en medio del protagonismo absoluto de religiosos. El texto de Venegas, el de mayor repercusión de la época de Carlos V, y de enorme circulación hasta el siglo XVIII, según Bataillon tuvo un modelo en la *Praeparatio ad mortem* de Erasmo de Rotterdam; no obstante, el del español está impregnado de ascesis y acentúa el ritual externo que debe acompañar la muerte (invocaciones, bendiciones, letanías, plegarias, rogativas y sentencias), prácticas que abominaba el holandés y que explican su alta

Perú”, *Revista de la Universidad Católica*, 11-12, 1982, pp. 13-20.

²⁵ Estella, Diego de: *op. cit.*, p. 42.

acogida en el siglo XVII.²⁶ No abusa, en cambio, del macabrisimo característico del género durante el Barroco, periodo de tiempo en el que la muerte pasa a ser el momento decisivo y en torno al cual debe girar la vida del creyente si quiere salvarse. El discurso eclesiástico, mediante la pedagogía del miedo y conforme la moral católica, convierte el arte de bien morir en arte de bien vivir, pues Trento eliminó el argumento humanista basado en un arrepentimiento final e independientemente de una vida, sin dejar de ser meritoria, no acorde a la fe que se profesa. En la Contrarreforma, por tanto, la muerte educa y canaliza los comportamientos del hombre, al que se pretenderá alejar de las glorias terrenas y, con el fin de anular su cara terrorífica, abocarlo hacia la meditación de un paso tan trascendental. Juan de Ávila, en el Quinientos, lo atestigua con pericia:

Pensad cómo caeréis mala en la cama, y cómo habéis de sudar el sudor de la muerte. Levantarse ha el pecho, quebrantarse han los ojos, perderse ha el color de la cara. Amortajarán después vuestro cuerpo, ¿qué tal estará vuestro cuerpo debajo de la tierra? Considerad y mirad con muy gran atención y despacio vuestro cuerpo tendido en la sepultura.²⁷

MÁS ALLÁ DEL MUNDO

La estética religiosa que difunde la literatura en descripción, como acabamos de apreciar, sobrevalora lo plástico y real, lo emocional y sensible; porque el tipo de meditación imaginativa que fomenta, del que Fray Luis de Granada es el maestro indiscutible, se ajusta a los parámetros de la composición de lugar ignaciana o a la representación mental, dentro de unos cauces estrictamente definidos y en un contexto físico concreto, de la humanidad de Cristo o las postrimerías del hombre, fórmula de la oración interior que se desarrolla a través de motivos sensoriales y visuales. El fin no es otro que golpear los sentidos del creyente para dirigirle su religiosidad, y su vida en general, y provocarle así las conductas y reacciones emotivas deseadas y, a la vez, útiles a los intereses del poder político: arrepentimiento, compasión, humildad, miedo, obediencia, paciencia, piedad, satisfacción... He aquí el consejo de un escritor, San Pedro de Alcántara, diestro en el ejercicio:

avemos de figurar cada cosa destas de la manera que ella es, y hazer cuenta que en el propio lugar donde estamos, passa todo aquello en presencia nuestra. Ir con el pensamiento a Jerusalén a meditar las cosas que allí passaron en sus propios lugares.²⁸

²⁶ Bataillon, Marcel: *op. cit.*, p.565.

²⁷ Ávila, Juan de: *Audi, filia*, Madrid, San Pablo, 1997, p.116. Véase Chartier, Roger: "Normas y conductas: el arte de morir, 1450-1600", en *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, pp. 37-71; y Martínez Gil, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

²⁸ Alcántara, San Pedro: *Tratado de la oración y meditación*, Sevilla, Lucas Martín de Hermsilla, 1699, p. 85. Sobre este método de oración mental tenemos el ingenioso ensayo de Rodríguez de la Flor, Fernando: *Teatro de la*

Y el de San Ignacio:

composición, viendo el lugar; será aquí con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlém, considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuestras sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, quán grande, quán pequeño, quán baxo...²⁹

Por ello los autores emplean una técnica de comunicación directa e inmediata con lectores o auditores, a los que se invita a participar en una escena meditativa, cual si la tuviesen delante, con llamadas de atención en segunda persona (*oye, toca, mira*). De este modo querían anular los peligros de la lectura íntima y solitaria, sin otro mediador distinto al libro, que predispone el texto y que podría dar rienda suelta a las experiencias de la libre imaginación propias de la mística. Mas el método tampoco excluye una lectura en voz alta y colectiva en un acto público de los habituales en aquel tiempo (autos de fe, homilías, misiones, sermones, etcétera); en definitiva, ahora prima la sujeción a las normas establecidas, la acción sobre la contemplación en unos impresos accesibles al pueblo sencillo y de una utilidad fuera de dudas para los predicadores. Leamos al maestro por antonomasia:

Mira pues al Señor en su agonía y considera no sólo las angustias de su ánima, sino también la figura de este sagrado rostro. Suele el sudor acudir a la frente y a la cara; pues si salía por todo el cuerpo de Jesús la sangre y corría hasta el suelo, ¿qué tal estaría aquella tan clara frente que alumbra la luz, y aquella cara tan reverenciada del cielo, estando como estaba toda goteada y cubierta de sudor de sangre?³⁰

La predicación, claro está, es uno de los objetivos prioritarios que los espirituales conceden a sus tratados, cometido imprescindible como medio de difusión masivo y en función de lo decretado en Trento, donde la pastoral, con todos los instrumentos necesarios a su servicio, se convirtió en una de las obligaciones fundamentales del clero, y en el mejor método, al lado del icónico-visual, para extender y consolidar la ideología eclesiástica en el conjunto de una sociedad mayoritariamente analfabeta y en la que el discurso hablado era el eslabón entre el libro y las gentes sin la formación necesaria para su lectura. No es de extrañar, pues, que los autores, en pos del disciplinamiento y la buena orientación espiritual de la sociedad, ordenaran sus escritos siendo conscientes de la utilización que los clérigos van a hacer de ellos en sermones, homilías, dominicas, o discursos cuaresmales. Es el fin, entre muchos, del cartujo Esteban de Salazar: “Y así confío en nuestro señor, que será este librito de mucho uso, así para los que en cumplimiento del

memoria. Siete estudios sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

²⁹ Loyola, Ignacio de: *Libro de los ejercicios espirituales*. Andrés, Melquiades: *op. cit.*, 1996, p. 97.

³⁰ Granada, Fray Luis: *op. cit.*, p. 59.

decreto del Sancto Concilio Tridentino, enseñan al pueblo christiano la doctrina”.³¹ En cualquier caso estamos ante un modo de dirección sociopsicológica, de mentalización y sensibilización, del individuo que entonces era igualmente factible desde el teatro y el púlpito, escenarios habituales en las fiestas religiosas y en los que las clases dominantes activaban toda una artillería didáctica y emotiva encaminada a anular los deseos de rebeldía y justicia social en la población, a la que se le convencía, mediante sermones plásticos (discursos en imágenes), con una devoción espectacular y violenta y el ejemplo de Cristo y los santos, de la utilidad de sus sufrimientos como vehículo para alcanzar el goce eterno.³²

No parece fortuito que en la Contrarreforma, y así lo dispuso Trento y lo propagaron los jesuitas, el templo haga las veces de una escena y tramoya teatral para cumplir, a lo divino dice E. Orozco, la función social que en los asuntos mundanos ejerce el teatro; y el predicador, la de un comediante cuyo éxito y resultados dependerán de sus dotes declamatorias y de los artificios auxiliares que emplee en sus funciones. A esta teatralidad efectista y mecanismos de acción psicológica, ideales en los sermones, responde el derroche decorativo de las iglesias y los recursos retóricos y sensitivos (imágenes, olores, cenizas, calaveras, cenizas...) que utilizan los clérigos para hacer de la predicación un espectáculo atrayente, divertido, aleccionador y conmovedor. Un buen orador, apelando a los pecados y al miedo a la condenación, podía provocar en un auditorio sentimientos de culpa y llevarle a creer, al arrepentimiento y al autocastigo de sus faltas; es más, sobraron ocasiones en las que el sermón terminaba acompañado de emociones fuertes: gritos, llantos, inculpaciones públicas, flagelaciones y otras penitencias. Veamos qué dice un jesuita, cómo no, curtido en estas lides: “El mostrar al auditorio una calavera, hablando con ella el predicador, es espectáculo tan provechoso, que no solamente despierta emoción en los corazones, sino que también ataja abusos y escándalos públicos”.³³ De su correligionario Gerónimo López, afamado predicador, relata:

Era tan grande la emoción que despertaba en el auditorio, que le era preciso parar un rato, dando lugar a que cesase el llanto, y se moderase el fervor, porque con el ruido de las voces, gemidos y bofetadas que se daba el auditorio, no se pudiera percibir palabra del predicador.³⁴

Desde los planteamientos abordados resulta lógico pensar que el género ascético-

³¹ Salazar, Esteban de: *Veinte discursos sobre el credo*, Sevilla, Andrea Pescioni y Juan de León, 1586, p. 3.

³² Al respecto es muy esclarecedor Orozco, Emilio: “Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante”, en su *Introducción al Barroco*, op. cit., vol. 1, pp. 269-294). También Maravall, José A.: *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Barcelona, Crítica, 1990; Sánchez Lora, José L.: “Barroco y simulación: cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias”, en *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 75-86; y Bouza Álvarez, José L.: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

³³ Lanaja, Martín de: *El misionero perfecto*, Zaragoza, 1678. Cfd. Sánchez Lora, José L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria, 1988, p. 290.

³⁴ *Idem*. Recientemente ha aparecido publicada la tesis doctoral de Núñez Beltrán, Miguel A.: *La oratoria sagrada de la época del Barroco*, Sevilla, Fundación Focus, 2000.

espiritual puede tener también como finalidad el entretenimiento, eso sí, cristiano. Esta fue la pretensión del franciscano Antonio Álvarez, que escribió su obra para “sustentar y entretener en ella los siervos de Dios, los mismos ratos que el mundo trae los suyos tan distraídos y mal empleados [...] Pues este es el intento desta sylvezilla, hazer una manera de entretenimiento christiano en la consideración de los divinos misterios”.³⁵ No cabe duda de la posibilidad que se daba a los hombres de distraerse de los problemas vitales, de elevarse a instancias superiores ocupándoles la mente en la meditación de cosas divinas. Si bien, los verdaderos móviles de la evasión radican en el abismo de maravillas y prodigios que, al estilo de los Amadis y Esplandianes, y todas las maléficis ficciones que querían desterrar, colman los textos devocionales del Barroco. Milagros y portentos sirven a las gentes para huir de un complejo y difícil avatar vital cotidiano y acariciar efectos sobrenaturales, los del poder divino, portadores de esperanza o de la confirmación de su pérdida. Pero este continuo anhelo del trasmundo dio lugar a las extravagancias y los esoterismos vistos con recelo y suspicacia por algunos de los defensores de la ortodoxia católica. Apariciones, revelaciones, arrobos, estigmas, alucinaciones, magos, brujas, acciones del demonio y una diversa suerte de intercesores celestiales y sus referentes simbólicos (reliquias, imágenes, rezos, etc.) estuvieron a la orden del día, no sólo en la creencia de los sectores populares sino también en la de las elites, incluso las eclesiásticas que, a menudo, las fomentaban. Sin embargo hubo quienes las negaron y, en mayor medida, quienes, como los inquisidores, quisieron diferenciar lo verdadero de lo falso, las acciones divinas de las demoniacas; porque, normalmente, los que las rechazaban lo hacían no por ser invenciones sino por tratarse de artimañas del maligno. En el Barroco el demonio sale del infierno y se transforma en un ser físico que actúa sobre los hombres y las cosas cotidianas.

Pues bien, y para comprender mejor una opinión común en torno a este entramado mágico, quiero traer a colación unos comentarios del benedictino Leandro de Granada, escritor de un tratado sobre apariciones y visiones de gran aceptación durante el siglo XVII que, en principio, concibió a modo de estudio introductorio para la traducción que hizo de la *Vida y revelaciones de Santa Gertrudis la Magna*. En él, y tras aceptar que la melancolía es madre de muchos engaños, advierte lo siguiente:

Y si alguno dixere que esto de revelaciones y tratos espirituales, apartados del sentido ordinario, no conviene que ande en romance, porque los flacos no tomen ocasión de cayda [...] advierta que aunque no es justo que las revelaciones falsas salgan a la luz, a las verdaderas, como son las que se pretenden declarar en este libro, les es debido el manifestarlas, reverenciarlas y estimarlas [...] porque en los libros de mystica ay muchas cosas que no se pueden enterder, no teniendo noticia desta materia de revelaciones.³⁶

Entre las claves irracionales y mágicas de la religiosidad está la fuga barroca, deseo y experiencia que Sánchez Lora define como el conjunto de prácticas transgresoras de la norma que

³⁵ Álvarez, Antonio: *Primera parte de la sylva espiritual de varias consideraciones*, Zaragoza, Pedro Puig, 1590, p. 5.

³⁶ Granada, Fray Leandro: *Luz de las maravillas que Dios ha obrado*, Valladolid, 1607, p. 6.

sin violentar el sistema de creencias lo desarrollarán de modo diferente al establecido.³⁷ Este piélagos de supersticiones, o frontera, en las fechas imperceptible, entre lo natural y lo sobrenatural, en los impresos a los que nos referimos es accesible gracias a la atrición, al castigo eterno y a la represión institucional que transmite la meditación, repulsiva, espeluznante y macabra (la putrefacción de los cuerpos y el acopio de vanidades que, al igual, recrea la pintura del tiempo), de las postrimerías y la muerte, de lo transitorio de la existencia humana y sus glorias terrenales. Mas para quienes cumplieran la norma ortodoxa y sagrada se ofrecía la bondad infinita del más allá, una meta a la que se podía llegar imitando las vidas célebres en piedad y santidad, argumento de otro género literario, la hagiografía, no menos maravilloso y exitoso en el siglo XVII. Fray Luis de Granada de nuevo da la pauta a seguir:

Procuré acompañar esta doctrina con algunas historias, y vidas de Sanctos, traydas a sus propósitos, y estas las más suaves, que yo hallé, y más auténticas: porque como la historia sea cosa apazible, quise recrear, y cevar al Christiano Lector con estos bocados tan suaves.³⁸

Una pedagogía, en definitiva, que, conforme a la visión negativa del hombre, tendrá en el miedo el núcleo generatriz del arrepentimiento de los fieles. Irremediamente la literatura ascética quiso perpetuar en las masas la condición de pecadora y el sentimiento de culpabilidad consecuente, ofertándoles, a cambio y pese a sus miserias, una solución eficaz que, mediante el uso y posesión del libro ascético, justifica, porque es la voluntad de Dios, el sistema político-social y contribuye a lograr la salvación eterna. De la tipografía, por tanto, utilizaron, con unos fines muy precisos (había muchos otros que denostaron), su enorme potencial multiplicador y publicístico, o sea, la posibilidad, con los impedimentos propios de la época, de poner en circulación un número ilimitado de textos en cualquier sitio y de llevarlos a las manos de cualquiera. Teniendo en cuenta estas circunstancias, resulta normal encontrar alegatos en favor del libro, sólo de los buenos, semejantes al que sigue de Esteban de Salazar:

es grande utilidad que se sigue de que muchos autores escrivan muchos libros de un mesmo argumento. Assí porque no todos los libros llegan a todas partes, como porque diversos autores satisfazen mejor a la diversidad de los ingenios: como porque es necesario y conviene, que según las ocasiones y variedad del tiempo, se proponga la doctrina Christiana a los fieles.³⁹

El fin, y como fuere, consiste en formar buenos cristianos de acuerdo a la manera de vivir, sentir y expresar la religión que interesaba a la jerarquía eclesiástica y se transmitía en la predicación, en la confesión auricular y en la literatura piadosa examinada, la que, por cierto, circulaba en unos productos tipográficos cuyos títulos (empleando términos como arte, guía,

³⁷ Sánchez Lora, José L.: *Mujeres, conventos...*, *op. cit.*, p. 145.

³⁸ Granada, Fray Luis de: *Introducción al Símbolo de la Fe*. Salamanca, Herederos de M. Gast., 1585, p. 10.

³⁹ Salazar, Esteban: *op. cit.*, p. 6.

gobierno, norte, ejercicio, escala, práctica, traza...) denotan su condición técnica; de ahí que en ocasiones me haya referido a ella hablando de manuales y tratados.

El estudio del impacto de la literatura española en el Barroco indiano podría haber continuado con el análisis de la exportación y circulación de géneros laicos como la comedia y sus asuntos sacros, históricos, legendarios o de enredos amorosos y de honras, o sea, el teatro que, para muchos estudiosos, defiende los valores de la sociedad monárquico-señorial y que tanto gustó en la América hispana. También del Quijote y la novela picaresca (el *Guzmán de Alfarache* sobre todo) con su crítico y humorístico realismo moralizante; pero el protagonismo certero de los libros ascético-espirituales inclinó mis intenciones hacia una materia que, a diferencia de lo que suele suceder en otros capítulos, no era una mera excepción en manos de unos cuantos clérigos, funcionarios o profesionales. Según acabamos de ver era una sección de textos, de composición sencilla y afán divulgativo, en la que compartían la afición y el deber amplias y variopintas capas de la población, desde un virrey, un obispo o un notario hasta un humilde artesano o un español ambulante y pobre. Idénticas razones, y entre otras y distintas creaciones culturales con una naturaleza similar, hicieron que Maravall viera en el Barroco la primera cultura de masas de la historia. No he abordado, pues, una cuestión atípica, ni ocasional, sino un episodio de la historia del libro y la lectura en los primeros tiempos de la tipografía que nos muestra la influencia decisiva de la imprenta en la consolidación social de unos discursos promovidos desde arriba y con la voluntad de acaparar la atención del mayor número de lectores y oyentes del Viejo y del Nuevo Mundo.

Al final todo ello influiría en la conformación de una época barroca sincrética y original al otro lado del Atlántico, donde, y a pesar de vivir una coyuntura económica, en teoría, opuesta a la de la Península, se va a desarrollar un Barroco con personalidad particular, tanto a causa de la progresiva aculturación occidental como del palpitante dinamismo de una innovadora y multifacética sociedad a la que le afectan un vertiginoso cúmulo de novedades de compleja asimilación. Y es que las Indias también estaban en crisis, entendiéndolo por tal concepto algo más que una oscilación de la economía a la baja o unas connotaciones peyorativas de algunas variables esenciales en el devenir del hombre. Crisis, según el diccionario de la Real Academia, significa cambio (de orden físico, histórico o espiritual) en el desarrollo de un proceso, reconversión de los valores, reajustes, sustitución drástica de unas estructuras por otras. Desde estas perspectivas claro está que a la América del siglo XVII le afectaron los acontecimientos de Occidente; allí transcurrían años fructíferos, los que permitieron amasar las fortunas que financiaron las artes, y se produjeron transformaciones ante las que reaccionaron, en defensa del orden colonial establecido, las autoridades españolas de las dos orillas y los distintos grupos sociales del Nuevo Continente, sobre todo los de las gentes activas y descontentas que ya se sentían americanas (criollos) y querían manifestar una identidad propia, mediante unos símbolos y un lenguaje específicos, frente a la metrópoli y los peninsulares. Sus deseos e inquietudes se van a plasmar en una literatura, sin desechar las raíces comunes con la importada, distinta y de la pluma de escritores y pensadores autóctonos.

Aquel Barroco de las Indias, del mismo modo, ofrecía una extremosidad exuberante, en

colores, imágenes y fantasías, a mestizos, negros y naturales, quienes encontraron en las extravagancias de la religiosidad, en la fuga y el trasmundo de la espiritualidad, cauces para las reminiscencias de sus creencias y ritos ancestrales. La religión, inevitablemente, se convierte en el principal factor de cohesión social, más en unos inabarcables e inmensos territorios donde la cristianización todavía es una empresa en marcha que amplía, sociológicamente hablando, y refuerza la razón de ser de la Contrarreforma, un plan estratégico, para la comunidad en su conjunto, que pretendía la imposición de la ortodoxia y el credo oficial y el disciplinamiento, para dirigirla y gobernarla mejor, de la sociedad. De ahí la urgente necesidad de vidas piadosas ejemplares y santas, y sus referentes simbólicos, pruebas de la presencia de Dios (ciudades, santuarios, reliquias, milagros, fiestas, etc.), que demostraran y propagaran los logros de la misión, la equiparación a la devoción europea y la madurez de una novedosa civilización cristiana. En cualquier caso, el Barroco marcó un hito más, desmesurado, teatral y paradójico, como no podía ser de otra manera, en el extremado ser hispánico, en la historia de nuestros amores y odios o, si quieren, de nuestras pasiones compartidas.⁴⁰



⁴⁰ Para todas estas cuestiones remito a Alberro, Solange: *El águila y la cruz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Brading, David. A.: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Chocano Mena, Magdalena: *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2000; Leonard, Irving A: *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990; Mazzotti, José A. (ed.): *Agencias criollas. La ambiugüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Universidad de Pittsburgh, 2000.