

ANAQUELES DE SACRA ERUDICIÓN:
LIBROS Y LECTURAS DE UN PREDICADOR
EN EL PORTUGAL DE MEDIADOS DEL SIGLO XVII

FEDERICO PALOMO *

La historia religiosa de la época moderna, desde hace algunos años, viene incorporando a sus intereses y métodos de análisis las aportaciones elaboradas por investigadores vinculados al campo de la historia cultural y, en especial, a la historia del libro y de la lectura. En el ámbito de la historiografía portuguesa, la intersección de estas dos áreas de investigación se ha traducido en un número relativamente significativo de trabajos que han puesto de manifiesto la pertinencia del estudio del libro religioso, de su circulación y de sus usos a la hora de comprender, desde una perspectiva cultural, las sociedades que poblaron los espacios ibéricos en una época caracterizada, precisamente, por la abrumadora presencia de volúmenes de esta naturaleza ¹. En efecto, los gruesos *in-folio* que recogían

* CEHR – UCP. Becario de post-doctorado de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Portugal). El presente estudio se inscribe en el proyecto de investigación BHA2002-03328, titulado: «Cultura erudita y poder en el Siglo de Oro. Lucha política, comunicación y República de las Letras en torno a la crisis ibérica de 1640».

¹ Limitándonos apenas al ámbito de las monografías elaboradas en los últimos años, cabe citar los estudios, centrados en los escritos de naturaleza espiritual, de José Adriano de Freitas CARVALHO, *Gertrudes del Helfa e Espanha*, Oporto: INIC, 1981; Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica, 1400-1700*, Oporto: Instituto de Cultura Portuguesa-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995; Pedro Vilas Boas TAVARES, *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Oporto: CIUHE, 2005. De destacar, igualmente, los estudios de estos autores, así como los de Zulmira Santos, Luís Sá Fardilha, Isabel Mourujão o Maria Idalina Resina Rodrigues, publicados en la revista *Via spiritus* y en los varios volúmenes colectivos editados por el Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade de la Universidad de Oporto.

comentarios bíblicos o teológico-especulativos, los libros litúrgicos, los innumerables textos de devoción que circularon bajo los más diversos formatos, las obras de carácter didáctico y moral, las crónicas de órdenes religiosas y los relatos hagiográficos, así como los millares de impresos que contenían piezas teatrales, sermones o composiciones líricas de tenor doctrinal o devoto, dan idea del vasto y variado conjunto de escritos religiosos que, si bien no se destinaban siempre a los mismos públicos, ni eran objeto de usos idénticos, tuvieron una presencia constante – de formas y maneras diferentes – en el cotidiano de los hombres y mujeres de la península Ibérica durante los siglos XVI y XVII.

Dicha presencia, por lo demás, no deja de rebatir una vieja imagen historiográfica que identifica el catolicismo moderno como factor de promoción de una religiosidad ágrafa y emocional, frente a un protestantismo racional y alfabetizado. Lo cierto es que, en Portugal, como en otros territorios de la Europa católica, los agentes eclesiásticos y religiosos recurrieron copiosamente al escrito y, en concreto, supieron aprovechar de forma significativa las potencialidades que les ofrecía la imprenta, haciendo así que los textos conociesen nuevos contornos como instrumentos de difusión de los principios doctrinales y morales definidos en el concilio de Trento². En este sentido, aunque la producción editorial portuguesa fuese relativamente modesta, cuando comparada con otros centros europeos, tal circunstancia no significó que en el reino no circularan obras de naturaleza religiosa salidas de las prensas españolas, italianas, flamencas o francesas, como tampoco supuso un uso proporcionalmente menor de las imprentas locales a la hora de divulgar textos de este género. La simple consulta de los repertorios bibliográficos existentes permite apreciar el peso extraordinario que tuvieron tales escritos en el ámbito editorial portugués a lo largo de todo el período moderno³. Con todo, no parece que la dimensión cuantitativa del

² Fernando BOUZA, «Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?», *Cuadernos de Historia Moderna*, 16 (1995), págs. 73-87.

³ En relación con el peso de los escritos de carácter religioso en la producción editorial portuguesa, véanse, para el siglo XVI, el estudio de Jorge Borges de MACEDO, «Livros impressos em Portugal no século XVI: interesses e formas de mentalidade», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 9 (1975), págs. 183-221; así como las informaciones recogidas en José A. de Freitas CARVALHO, «O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires», *Eborensia*, 1 (1988), págs. 3-37. Para la primera mitad del siglo XVIII, remitimos a los datos que, desde una perspectiva diferente, apunta André BELO, *As Gazetas e os Livros. A Gazeta de Lisboa e a vulgarização do impresso (1715-1760)*, Lisboa: ICS, 2001, págs. 75-86.

fenómeno sea por sí misma suficiente a la hora de poder comprender en toda su extensión esa acentuada presencia de literatura religiosa en la sociedad portuguesa del Antiguo Régimen. Para comenzar, no es posible ignorar el sinfín de textos que, en todos los ámbitos de la producción literaria de la época, circularon bajo la forma de manuscritos al tiempo que lo hacían los impresos, poniendo de manifiesto la considerable vigencia que las copias de mano mantuvieron a lo largo de todo el período e, incluso, su preferencia – en según qué circunstancias – como instrumento de comunicación escrita⁴. Por lo demás, el estudio de la cuestión que nos ocupa tampoco puede soslayar la enorme variedad tipológica de textos que, como señalábamos, se encuadran bajo la denominación genérica de «religiosos». Finalmente, cabe asimismo ponderar aspectos relacionados con las condiciones que, en cada caso, rodeaban la producción de este género de escritos, con su circulación en ámbitos sociales diferenciados, con las diversas modalidades de lectura que las obras religiosas podían suscitar en distintos contextos de recepción y con los usos variados – no siempre ortodoxos – de que podían ser objeto.

En relación con tales interrogantes, algunos estudios han dado particular relevancia al análisis de las bibliotecas particulares y colectivas de los siglos XVI y XVII, siguiendo pautas que, más allá del mero trabajo contable, han considerado igualmente aspectos como los espacios que se destinaban al libro y a la lectura; los criterios o, incluso, las taxonomías que se empleaban a la hora de ordenarlos en estantes, baúles e inventarios; las variadas formas de acceder al contenido de los volúmenes que reunían; los intereses literarios de quienes poseían tales acervos⁵. Entre

⁴ Sobre la circulación de manuscritos en los siglos XVI-XVIII, véase, sobre todo, el estudio de Fernando BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons, 2001. Cabe igualmente referir el trabajo de Ana I. BUESCU, «Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na época moderna. Uma sondagem», en *id.*, *Memória e poder. Ensaios de História Cultural (séculos XV-XVIII)*, Lisboa: Cosmos, 2000, págs. 29-48. Recientemente, para el siglo XVIII, son de reseñar los estudios introductorios a João Luís LISBOA Tiago C.P. dos Reis MIRANDA y Fernanda OLIVAL, eds., *Gazetas manuscritas da Biblioteca Pública de Évora*, 2 vols., Lisboa: Colibri, 2002-2005.

⁵ En general, sobre las cuestiones que suscita el estudio de las bibliotecas particulares, véanse, entre otros, Trevor J. DADSON, *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre las bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, Madrid: Arco/Libros, 1998, y Fernando BOUZA, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta edad moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid: Síntesis, 1992, págs. 109-132. En particular, acerca de las formas de clasificación de los saberes en la época moderna y su traducción en determinados acervos libresco, véase: Maria Teresa AMADO, «A ideia de saber na constituição da

otros elementos, se ha puesto de manifiesto la presencia proporcionalmente significativa que, de hecho, los textos para la oración y la meditación, los catecismos, los manuales para la confesión, las biografías devotas, etc. tuvieron en las más diversas librerías de la época, tanto en las que, con un perfil más rico y erudito, pertenecían a personajes provenientes de estratos social y culturalmente privilegiados, como en las modestas colecciones de libros que, en ocasiones, reunían sujetos procedentes de áreas rurales ⁶. Pero el estudio de las bibliotecas particulares de este período, no sólo ha permitido subrayar cómo su formación reflejaba a menudo gustos personales, sino que ha llamado igualmente la atención sobre el modo en el que tales colecciones de libros podían desempeñar funciones de representación y de prestigio o, simplemente, obedecer a criterios de orden profesional o estatutario, siendo así expresión, muchas veces, de determinados perfiles socio-culturales ⁷.

A este respecto, merecen una particular atención los miembros del clero, no sólo por el gran acopio que, con toda lógica, hicieron de libros de carácter religioso en sus bibliotecas, tanto personales como conventuales y escolares, sino porque las propias diferencias entre quienes componían el llamado estado clerical y la variedad de funciones que podían desempeñar dentro del campo religioso obliga a desterrar una visión corriente de los clérigos de la época moderna – seculares y regulares – como un grupo culturalmente homogéneo. Los estudios realizados en torno al contenido de las librerías del clero católico moderno, de hecho, muestran la diversidad que existía en este punto, como consecuencia de las propias distinciones que se

modernidade: os livros e a sua ordem», *Leituras. Revista de Biblioteca Nacional*, 3ª série, 2 (1998), págs. 35-53; ID., «“Bibliotecas” e ordens dos saberes: da biblioteca-livraria à biblioteca-catálogo na Espanha dos Áustrias», *Cultura*, 9 (1997), págs. 23-43; Fernando BOUZA, «La biblioteca de El Escorial y el orden de los saberes en el siglo XVI», en *El Escorial: arte, poder y cultura en la corte de Felipe II*, Madrid: Universidad Complutense, 1989, págs. 81-99.

⁶ En este sentido, remitimos al análisis de las bibliotecas del obispado de Lamego, inventariadas por orden de la Inquisición de Coímbra en 1621, realizado por Rita MARQUILHAS, *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa: INCM, 2000, págs. 167-192.

⁷ En relación con estas cuestiones, remitimos, sobre todo, a Trevor J. DADSON, *op. cit., passim*. En particular, sobre las funciones del libro y la constitución de grandes bibliotecas entre los grupos eruditos y nobiliarios portugueses en el siglo XVII, véase Diogo Ramada CURTO, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1988, págs. 110-114.

producían en virtud de tareas y grados de erudición diferentes ⁸. En definitiva, la biblioteca de un párroco rural, por el número de volúmenes que poseía y por la naturaleza temática de los mismos, distaba de ser idéntica a las que podían reunir teólogos o canonistas. Si bien todas ellas tenían un marcado carácter «profesional», lo cierto es que el curato de una iglesia parroquial solía juntar un exiguo acervo, consistente en un puñado de textos para la confesión, dos o tres catecismos, este o aquel sermonario y algún tratado de espiritualidad, todos ellos en lengua romance ⁹. Por el contrario, las bibliotecas de quienes se dedicaban al cultivo de las ciencias sagradas o del derecho canónico estaban constituidas generalmente por un número significativo de especies manuscritas e impresas, de gran formato y en latín, que se destinaban al estudio y al desempeño de una actividad docente o, incluso, jurídica (como era a menudo el caso de los canonistas) ¹⁰.

A pesar de la naturaleza ‘cultá’ de estas colecciones de libros, la especificidad que le imprimía la actividad ejercida por su propietario las

⁸ En este sentido, son pertinentes las indicaciones que, en relación con el contexto italiano, han sido apuntadas por Roberto RUSCONI, «*Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell’età post-tridentina fra pulpito e biblioteca*», en Giacomo Martina y Ugo Dove, eds., *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Roma: Ed. Dehoniane, 1996, págs. 15-46.

⁹ Sobre la biblioteca del párroco en el Portugal de Antiguo Régimen, además de los ejemplos analizados sobre la base de inventarios inquisitoriales por Rita MARQUILHAS, *op. cit.*, págs. 167-192, nos permitimos remitir al estudio que realizamos a partir de fuentes normativas en Federico PALOMO, «Exigências na formação do clero eborense em fins do século XVI: o ‘Regimen ab examinadoribus’ de D. Teotónio de Bragança», en *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, Évora: Instituto Superior de Teologia-Seminário Maior de Évora, 1994, vol. II, págs. 81-92. Por su carácter extraordinario, además de centrarse en el caso de un párroco urbano, véase igualmente el estudio de Trevor D. DADSON, «El coleccionismo particular en el siglo XVII: los cuadros y libros del Doctor Antonio de Riaño y Viedma, cura de la iglesia parroquial de San Miguel, Madrid (1659)», *Hispania Sacra*, 50 (1998), págs. 175-222 (reeditado en ID., *Libros, lectores y lecturas*, *op. cit.*, págs. 215-236). Para Portugal, un estudio sobre los libros del clero urbano a finales del Antiguo Régimen, es el de Olímpia LOUREIRO, «Bibliotecas e leituras do clero do Porto (1769-1770)», en *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. Actas*, *op. cit.*, vol. II, págs. 169-177.

¹⁰ A este propósito, son de obligada referencia, a pesar de su antigüedad, los estudios de António de CARVALHO, *A livraria de um letrado do século XVI: frei Diogo de Murça*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1927; António de OLIVEIRA, «A livraria de um teólogo do século XVI», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 26 (1966), págs. 541-588; ID., «A livraria de um canonista do século XVI», *Revista da Universidade de Coimbra*, 22 (1970), págs. 61-155; ID., «A livraria de um canonista do século XVII», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 28 (1970), págs. 39-82.

solía distinguir aún de las librerías, más diversificadas en su composición, pertenecientes a algunos miembros del clero que se acreditaron por su vasta erudición o que supieron conjugar un acentuado gusto bibliófilo con el ejercicio de funciones prelaticias en alguno de los obispados del reino ¹¹. También en el seno de las congregaciones religiosas, que solían reunir en sus casas e instituciones colegiales importantes colecciones de libros ¹², las diferencias a este respecto no sólo podían surgir entre una orden y otra o entre sus ramos masculinos y femeninos, como se producían también entre los propios sujetos de un mismo instituto regular en función de las ocupaciones que se les asignaban dentro de sus respectivas comunidades. El doctrinero, el maestro de novicios o el confesor de una misma orden, si bien solían compartir una cultura religiosa y, sobre todo, una tradición espiritual común, no participaban necesariamente del mismo universo literario, ni sus relaciones con el escrito eran exactamente iguales, resultando mayores las afinidades que a este respecto podía haber entre quienes desempeñaban funciones y ministerios semejantes en congregaciones religiosas diferentes ¹³.

¹¹ Además de las noticias que nos han llegado sobre la extensa y variada biblioteca, de más de 3000 volúmenes, que poseía el canónigo eborense Manuel Severim de Faria a principios del siglo XVII, igualmente notable fue la colección que, a mediados de esa misma centuria, reunió Jorge Cardoso, recientemente reconstituida en el estudio de Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *A biblioteca de Jorge Cardoso († 1669), autor do Agiológio Lusitano. Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Oporto: Faculdade de Letras, 2000. Para el siglo XVIII, vale la pena consultar el estudio, referido a un canónigo lisboeta, de Manuela D. DOMINGOS, «Erudição no tempo joanino: a Livraria de D. Francisco de Almeida», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, 3ª série, 9-10 (2001-2002), págs. 191-219. En relación con las librerías de los prelados portugueses, cabe destacar el estudio de Pedro Vilas Boas TAVARES, «A biblioteca e a bibliofilia de um prelado ilustrado. D. Gaspar de Bragança, arcebispo de Braga: 1758-1789», en *Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Actas*, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990, vol. 2(II), págs. 273-302.

¹² Aunque los estudios sobre las bibliotecas pertenecientes a las casas y conventos portugueses del período moderno continúan siendo escasos, son de reseñar los trabajos de José A. de Freitas CARVALHO, *dir.*, *Nobres leteras... Fermosos volumes... Inventários das bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Oporto: Faculdade de Letras, 1995; *id.*, *dir.*, *Da memória dos livros às bibliotecas da memória: inventário da livraria de Santo António de Caminha*, Oporto: CIUHE, 1998; y de Olímpia LOUREIRO, «Os livros das monjas do convento de S. Bento da Ave-Maria do Porto», *Revista de Ciências Históricas*, 12 (1997), págs. 227-237.

¹³ Roberto RUSCONI, «*Rhetorica ecclesiastica*. La predicazione nell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca», *op. cit.*, pág. 36.

En este sentido, una de las figuras más sobresalientes en la mayoría de las comunidades religiosas masculinas de la época fue, ciertamente, la del predicador, cuya relevancia en el contexto religioso, social y cultural del barroco peninsular ha sido subrayada en varios de los estudios realizados acerca de la práctica de este ministerio y sobre algunos de sus protagonistas más destacados ¹⁴. No obstante la ingente producción escrita que, bajo la forma de prédicas sueltas y de sermonarios, salieron de las plumas de estos religiosos, son escasos los trabajos que, hasta el momento, hayan prestado particular atención a los libros que, en el contexto ibérico de la época moderna, solían ser de uso de los predicadores y al modo en el que éstos se servían de los mismos para atender a sus obligaciones parenéticas y, en concreto, cuando debían componer la pieza escrita que serviría de base a sus intervenciones sobre el púlpito ¹⁵. El presente estudio, por consiguiente,

¹⁴ Para el caso portugués, valga señalar los estudios de João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a dominação filipina*, Oporto: INIC, 1986, y *A parenética portuguesa e a Restauração*, 2 vols., Oporto: INIC, 1988; así como la monografía de Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa: Caminho, 1988, el ensayo clásico de Maria de Lurdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*, Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953; y, recientemente, el trabajo de José A. de Freitas CARVALHO, «Um pregador em tempos de guerra: Inácio Martins, S.J.. Seis sermões contra os ingleses (1588-1596) e cinco cartas de viagem por Europa (1573-1574)», en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, Oporto: CIUHE-Faculdade de Letras, 2004, vol. I, págs. 231-368. Cabe asimismo reseñar los trabajos reunidos en el reciente número monográfico *Espiritualidade e púlpito: gestos, palavras e devoções* de la revista *Via spiritus*, 11 (2004). De forma más general, para el caso español, remitimos fundamentalmente a Gwendolyn BARNES, *Sermons and discours of power. The rhetoric oratory in Spain, 1550-1900*, Ann-Arbor: UMI, 1988; y a los ensayos y bibliografía reunidos en Francis CERDAN, ed., *La oratoria sagrada en el Siglo de Oro*, número monográfico de *Criticón*, 84-85 (2002). En concreto, sobre la figura del orador sagrado, véase asimismo Manuel MORÁN y José ANDRÉS-GALLEGO, «El predicador», en Rosario Villari, ed., *El hombre barroco*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, págs. 283-200.

¹⁵ Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, «La biblioteca del predicador (siglo XVI): renovación y continuidad», en Pedro M. Cátedra, Augustin Redondo y María Luisa López-Vidriero, dirs.; Javier Guijarro Ceballos, ed., *El libro antiguo español, V. El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca-Publication de la Sorbonne-Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, págs. 289-304. Aunque centrado en la figura del misionero de interior y en la que fue su biblioteca 'ideal' en el siglo XVIII, véase asimismo Federico PALOMO, «Algo más que la gracia divina. La cultura literaria de los misioneros de interior jesuitas en la península Ibérica (siglos XVII-XVIII)», en Pedro M. Cátedra y María Luisa López-Vidriero, dirs.; María Isabel de Páiz Hernández, ed., *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en*

pretende acercarse a lo que, dentro del contexto portugués de los siglos XVI y XVII, solía ser el acervo literario de estos religiosos, considerando no sólo qué leían, sino también las prácticas que observaban a la hora de acceder y apropiarse de algunos de los textos que poblaban sus bibliotecas y, en definitiva, cómo éstas delineaban un universo literario que, en buena medida, era reflejo de determinados modelos retóricos y de una imagen cada vez más codificada del orador sagrado.

Entre la gracia de Dios y la obligación del estudio: los arquetipos retóricos

En 1576, salía a la luz en Lisboa, de la oficina de António Ribeiro, la obra *Ecclesiasticae Rhetoricae sive de concionandi ratione libri sex* de Luis de Granada, dedicada a los padres y hermanos jesuitas de la universidad de Évora ¹⁶. El religioso dominico, afecto al espíritu apostólico con el que había nacido la orden ignaciana, les legaba así uno de los manuales de oratoria sagrada que mayor incidencia habría de tener en todo el ámbito ibérico durante la época moderna. En cierto sentido, el escrito, como el mismo autor indicaba, no era sino el corolario natural de lo que, durante años, había sido su nutrida labor sobre el púlpito. Al mismo tiempo, se sumaba o, mejor, completaba otros textos que elaboró en aquellos años y que, al igual que esta obra, fueron expresión del empeño de Granada y, en general, de las autoridades religiosas de la época por intensificar y revitalizar, desde parámetros retóricos diferentes a los medievales, una práctica apostólica considerada, como nunca antes, una pieza fundamental en la labor de adoctrinamiento y de disciplinamiento de los fieles que, tras el concilio de Trento, la Iglesia pretendía desarrollar ¹⁷. En este sentido, el

Europa y América, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, vol. II, págs.113-131. Una perspectiva diferente, basada en los libros utilizados por Vieira en sus escritos, es la que ofrece Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, «Livros do uso do padre António Vieira», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, 3ª série, 9-10 (2001-2002), págs. 177-190.

¹⁶ Luis de GRANADA, *Ecclesiasticae Rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex*, Lisboa: António Ribeiro, 1576. En adelante, citaremos siguiendo la edición en español: *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en Luis de Granada, *Obras*, t. III, Madrid: Ribadeneira, 1879, págs. 488-640. Ésta edición sigue la traducción que, en el siglo XVIII, ordenó realizar e imprimir el obispo de Barcelona, José Climent.

¹⁷ Nos referimos al *Compendio de Doutrina Christã* (Lisboa, 1559), que incluía varias prédicas para uso del clero parroquial, a la colección de sus sermones, cuya edición en cuatro volúmenes también la llevó a cabo António Ribeiro, entre 1575 y 1576, y, finalmente, a

manual del dominico no sólo contribuía, como sus otros escritos de naturaleza homilética, a la difusión de instrumentos que párrocos y otros religiosos pudiesen utilizar a la hora de emplearse en el ministerio del púlpito. Desde el punto de vista de sus presupuestos teóricos, el volumen era asimismo un excelente reflejo de los términos en los que, durante la centuria de 1500, se había producido la renovación de la oratoria sagrada, marcando, de hecho, su evolución a lo largo de los siglos XVII y XVIII¹⁸. La obra de Luis de Granada constataba así, por un lado, el abandono definitivo del método escolástico que había caracterizado la predicación medieval y, por otro, la apuesta decidida por un *ars concionandi* que hundía sus raíces en los modelos de la retórica clásica, recuperados por la cultura humanista a partir de los textos de Aristóteles, Quintiliano y, sobre todo, de Cicerón¹⁹.

En el ámbito ibérico, esta progresiva transformación de la predicación no estuvo falta de polémicas entre quienes no concebían la posibilidad de encuadrar el ejercicio de la palabra divina en moldes que, en definitiva,

la *Sylva locorum*, publicada en Salamanca, en 1585. Sobre el lugar que ocupa la *Ecclesiasticae Rhetoricae* en la producción espiritual y pastoral de Luis de Granada, véanse los estudios de María Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1988, págs. 488-513, y de Sagrario López Poza, «Circunstancias y contexto de la *Retórica Eclesiástica* y la *Silva de Lugares comunes* de fray Luis de Granada», *Documentos A. Genealogía científica de la cultura*, 4 (1992), págs. 102-107. Acerca del interés de las jerarquías religiosas y eclesiásticas de la época por divulgar textos que facilitasen el ejercicio de la predicación bajo moldes diferentes, véanse las referencias recogidas en José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI-XVIII)*, Coímbra: Universidade, 1960, t. I(2), págs. 495-495. Recientemente, nos ocupamos de esta cuestión en *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa: Livros Horizonte, 2006, págs. 78 y ss.

¹⁸ En relación con los presupuestos retóricos que Luis de Granada desgranó a lo largo de su manual de oratoria sagrada, véanse, sobre todo, Giuseppina LEDDA, «Práctica y arte *concionandi* en la *Retórica* de Luis de Granada», *Documentos A. Genealogía científica de la cultura*, 4 (1992), págs. 108-114, y las páginas que le dedicó, en su obra clásica, Aníbal Pinto CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, Coímbra: Centro de Estudos Românicos, 1973. Véase asimismo el reciente estudio, basado en el análisis de los sermones del religioso dominico, de María Idalina Resina RODRIGUES, «Frei Luís de Granada. Sermões para o povo português», *Via spiritus*, 11 (2004), págs. 27-44.

¹⁹ En general, sobre la adopción, dentro del mundo católico, de modelos retóricos clásicos en la práctica homilética de los siglos XVI y XVII, véase el estudio, ya clásico, de Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra: Librairie Droz, 1980.

eran paganos y quienes, por el contrario, no veían impedimento en usar de los artificios del lenguaje establecidos por los autores de la antigüedad greco-romana para reforzar la eficacia de esta actividad apostólica. Como es bien sabido, fueron los criterios de estos últimos los que acabarían imponiéndose, aunque no faltaron aspectos, defendidos desde posturas anti-ciceronianas, que dejaron asimismo su impronta en las concepciones acerca del ministerio de la palabra que se articularon durante el período moderno ²⁰ La propia definición de modelos en torno al *ethos* y a la figura del predicador, presentes en la mayoría de los tratados de la época, pone de manifiesto los paralelismos que se establecieron entre el *orator* clásico y el ministro de la palabra. Sin embargo, hubo quien cifrase la eficacia que este último podía llegar a alcanzar cuando intervenía desde el púlpito, no tanto en sus eventuales habilidades retóricas, como, sobre todo, en la gracia que recibía de Dios y que lo convertía en instrumento mediante el cual operaba la voluntad divina. El argumento se hizo particularmente presente en algunos autores del siglo XVI, como el agustino Lorenzo de Villavicencio ²¹ o el jesuita Francisco de Borja, cuyo tratado sobre el modo de predicar, elaborado en torno a 1550, planteaba la cuestión en los siguientes términos:

«Desconfiado de su ciencia, póngase [el predicador] delante de Dios y pídale ciencia y gracia y virtud y fortaleza; y diga con humilde verdad: Señor, no hay palabras en mi lengua. Y, Señor, abrirás mis labios y contará mi boca tus alabanzas; que si vos, Dios mío, me favorecéis, yo corregiré mi vida y guiaré por vuestras sendas a mis hermanos [...] Con esta confianza, id luego, predicador, y ceñíos la espada que es la palabra de Dios, y suplicad al Espíritu divino que se envuelva en vuestras palabras y entre en los corazones de los que las oyen, pues Él sólo tiene las llaves de ellos y los abre cuando quiere» ²².

En realidad, la idea que articulaba el futuro general jesuita por medio de estas palabras surgía, con mayor o menor intensidad, en casi todos los

²⁰ Margarida Vieira MENDES, *op. cit.*, págs. 51-68.

²¹ Lorenzo de VILLAVICENCIO, *De formandis sacris concionibus*, Amberes: In aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, 1565.

²² Francisco de BORJA, *Tratado breve del modo de predicar el Santo Evangelio* [ca. 1550], en *id.*, *Tratados espirituales* (ed. de Cándido de Dalmases), Barcelona: Juan Flors, 1964, págs. 441-459 (la cita en pág. 443). El escrito, elaborado antes de que Borja alcanzase el generalato de la Compañía, se incluyó como apéndice en la «Vida» del general jesuita que compuso Pedro de Ribadeneira, editado en 1592.

tratadistas de la época. En efecto, ninguno dejó de ver la intervención divina como la causa última del potencial transformador de una prédica y todos insistieron, de forma sistemática, en la obligación que el predicador tenía de cultivar la virtud de la oración, como medio de incrementar la comunicación con Dios. El mismo António Vieira, en tiempos ya en los que las controversias oratorias del siglo XVI estaban plenamente superadas, no dejaba de recordar, en su conocido sermón de la Sexagésima, la necesidad del concurso divino – además, eso sí, de la doctrina del predicador y el entendimiento del oyente – para que, desde el púlpito, se pudiese alcanzar la conversión de un alma ²³.

Este *topos* en torno al carácter carismático que otorgaba al predicador la gracia recibida de Dios, habría de tener una incidencia más acentuada en el discurso y las autorrepresentaciones que se construyeron en torno a la actividad de los misioneros de interior. Quienes solían atender esta singular forma de predicación surgían descritos a menudo como notables depositarios de las virtudes de ejemplaridad de vida, de humildad y de celo apostólico que siempre debían adornar al orador sacro. Pero, además, solían aparecer asimismo como acreedores de una particular comunicación con la divinidad, que, en detrimento de toda erudición o de un particular talento para la elocuencia, era la que acababa despertando en los auditorios las mociones necesarias para operar su conversión. Así, Manuel Godinho, biógrafo del franciscano António das Chagas, no dudaba en afirmar que, en el caso de este misionero, «o estudo para os sermoens era no livro do seu Crucifixo, no qual aprendia mais a vontade amando, que o entendimento comprehendendo, e descobria aquelles thesouros de Sabedoria & Ciencia, com que fez admirar os mais doutos Cathedraticos de Coimbra». Y a continuación añadía que «as suas livrarias erão as estradas, porque como o caminhar o não apartava da oração, nella lhe lia Deus de cadeira as mais subidas materias» ²⁴.

²³ António VIEIRA, «Sermão da Sexagésima», en ID., *Sermoens*, t. I, Lisboa: João da Costa, 1679, cols. 17-18. Sobre las ideas en torno a la oratoria sagrada que el religioso jesuita articuló en este sermón, remitimos a los trabajos de Margarida Vieira MENDES, *op. cit.*, págs. 143-199; y Maria Lucília Gonçalves PIRES, «Pregador e ouvintes nos Sermões de Vieira», en ID., *Xadrez de palavras. Estudos de literatura barroca*, Lisboa: Cosmos, 1996, págs. 87-100.

²⁴ Manuel GODINHO, *Vida, Virtude, e Morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1687 pág. 76. Sobre estos aspectos ligados a la predicación misionera, nos permitimos remitir a Federico PALOMO, «Malos panes para buenas hambres. Comunicación e identidad religiosa de los misioneros de interior en la península Ibérica», *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, 28 (2003), págs. 7-30.

Sin duda, las intenciones edificantes no estaban ausentes de este tipo de testimonios y estrategias discursivas, orientados a hacer del misionero de interior y de sus intervenciones sobre el púlpito expresiones excelentes – por su propia eficacia – de un ministerio que, siendo considerado como palabra de Dios, requería siempre, como ya se ha señalado, del concurso divino. Pero, al margen de tales intenciones, no cabe duda de que la formación retórica sería considerada, cada vez más, la base principal sobre la que asentaba el poder del discurso parenético. Y esto, incluso, entre quienes, como los misioneros, practicaban una predicación de naturaleza itinerante y popular, que preconizaba el recurso a un lenguaje simple y despojado de las argucias conceptuales empleadas en púlpitos de mayor solemnidad. Un autor como Martín de la Naja, biógrafo del misionero español Jerónimo López, no dudaba en describir a este religioso jesuita como «aventajado rhetorico», añadiendo que:

«para emprender guerra tan dificultosa y pelear contra las costumbres envejecidas y poderosas, [...] no solamente necessita el Predicador tener mucho de Dios, sino también gran caudal y fuerça de eloquencia y de mucha municion de argumentos y de razones vivas, fuertes y concluyentes, y de muchas figuras y invenciones Rethoricas. Porque aunque es verdad que quien principalmente obra estas azañas de la conversion de las almas y mudança de vidas y alcança estas victorias y triunfo de los coraçones rebeldes, es el Espiritu Santo, que se embuelve en las palabras del Predicador y les comunica virtud y fuerça para que obren maravillas; pero no se puede negar sino que communmente quiere y dispone Dios N.S. que el Predicador y Orador Christiano se valga de la industria y arte umana y de los Preceptos y Reglas de la Rethorica, como instrumentos proporcionados y convenientes para rendir y sugetar los Pecadores a su obediencia».²⁵

Con todo, no bastaba el dominio de un *ars rhetoricae* que, como se verá más adelante, enseñaba el modo de construir el discurso parenético, ordenando las partes que lo debían componer y estableciendo las pautas a seguir a la hora de hilar y combinar los argumentos, figuras y recursos que contribuían mejor a intensificar el potencial persuasivo del sermón. El predicador debía asimismo atesorar una sólida cultura que sólo podía adquirir mediante el estudio de las letras y de las ciencias sagradas. Un autor

²⁵ Martín de la NAJA, *El misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable y apostolico predicador, Padre Geronimo Lopez dela Compañía de Iesus*, Zaragoza: Pascuala Bueno, 1678, pág. 80.

como Terrones del Caño no dudaba en distinguir tres «partes» o «calidades» que debían adornar la figura de todo predicador. Si las «naturales» hacían referencia a sus orígenes, a su aspecto físico, a su voz, etc. y las «infusas» a las virtudes que reunía y a los dones que el Cielo le otorgaba, las que designaba como «adquiridas» aludían expresamente a la ciencia que, para mover los espíritus y convencer el entendimiento de los fieles, exigía la exposición sobre un púlpito de la palabra de Dios ²⁶. En este sentido, apuntaba en primer lugar la conveniencia de conocer el hebreo, el griego y, sobre todo, el latín, a fin de lograr una mayor inteligencia de la Biblia y poder igualmente acceder a los textos de aquellos autores que habían escrito en tales lenguas. Pero si el conocimiento de las mismas se hacía imprescindible en algunos casos, elaborar y proferir una prédica exigía asimismo adentrarse en otros saberes, además de los lingüísticos. Señalaba así Terrones del Caño que «para traer variedad de razones en cada pensamiento del sermón, es menester saber algo, ya de medicina, leyes y Canones, ya de historia antigua y humanidades», además de conocer, como ya se ha indicado, la propia retórica. Con todo, nada era más necesario que el dominio de la filosofía, de la teología escolástica y, en especial, de la exégesis:

«pero quando todo esto faltasse, lo forçoso e inescusable es saber Dialectica y Filosofia natural, moral y Methaphisica y, sobre todo, Theologia escolastica bien sabida, sopena de perderse a cada passo, y Sagrada Escritura, mayormente en sentido literal, leccion de santos y otros Autores graues que escriuen comentarios sobre la sagrada Escritura o tratados o sermones». ²⁷

No dejaba el autor castellano de apuntar algunos de los libros por medio de las cuales el orador sacro mejor podía acometer el estudio de tales materias, dando especial relieve a los que permitían profundizar en el conocimiento de las Sagradas Escrituras. Hacía así relación de un número importante de escritos, entre los que se encontraban varias de las obras de autores modernos, como, entre otros, Arias Montano, Juan Maldonado,

²⁶ FRANCISCO TERRONES AGUILAR DEL CAÑO, *Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que à de tener el predicador Euangelico: como à de componer el sermón: que cosas à de tratar en el, y en que manera las à de dezir*, Granada: Bartolomé de Lorenzana, 1617, fols. 4-12v.

²⁷ ID., *ibidem*, fol. 4v. Abundaba el autor castellano en esta cuestión, más adelante, al tratar de forma específica las «calidades adquiridas» que debía tener todo predicador; *ibidem*, fols. 8v-12v.

Francisco de Toledo o Luis de León, sin olvidar tampoco la lección que el predicador podía sacar del estudio de los santos, es decir, de aquellos autores que constituían el núcleo de la tradición interpretativa de la Iglesia, como san Agustín, san Jerónimo, san Crisóstomo, etc. En cierto modo, Terrones del Caño venía a configurar la que entendía ser la biblioteca ideal de un ministro de la palabra, siguiendo, por lo demás, una pauta que fue habitual en los tratados de elocuencia sagrada de la época. Sus autores, atendiendo muchas veces a lo que era su propia experiencia lectora y retórica, no dejaron de establecer repertorios, más o menos exhaustivos, de los textos que debían alimentar la «ciencia» de los predicadores y servir de base e instrumento para la elaboración – escrita o apenas oral – del sermón ²⁸. Se fue así conformando, a lo largo de los siglos XVI y XVII, un universo de lecturas que, centrado principalmente en géneros como la patrística, la exégesis y la sermonaria, no dejó de tener expresión en la constitución de las propias librerías que los predicadores de la época reunieron, como se constata, por ejemplo, al analizar el modesto acervo de libros que, a mediados del siglo XVII, se acumulaba en el cubículo de un anónimo religioso de la Compañía de Jesús.

Usos privados del libro en una comunidad jesuita: la biblioteca del predicador

La relación de los volúmenes que conformaban la biblioteca de este jesuita surge, en realidad, en un inventario más extenso, en el que, a mano y con escasos aditamentos posteriores, se hizo registro de los libros pertenecientes a una residencia portuguesa de la orden ignaciana ²⁹. Si el manuscrito nada refiere sobre quién desempeñaba entonces las funciones de predicador dentro de la comunidad, tampoco ofrece cualquier información acerca del propio establecimiento. En realidad, el propio número de especies que

²⁸ Véanse, por ejemplo, las indicaciones que daba a este respecto Luis de GRANADA, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, *op. cit.*, págs. 503-504. Encontramos, asimismo, listas detalladas de autores que los predicadores y misioneros de interior debían conocer. Es el caso de la relación de obras que establecía José de BARCIA Y ZAMBRANO, *Despertador Cristiano de Sermones Doctrinales*, Lisboa: Francisco de Sousa y António Leite Pereira, 1679, vol. I, págs. 105-106; o, ya en el siglo XVIII, Pedro de CALATAYUD, *Misiones y Sermones*, Madrid: Eugenio Bieco, 1754, vol. I, págs. 82-86.

²⁹ Biblioteca Nacional de Lisboa [= BNL], cód. 4279. Véase la transcripción de los libros del predicador en el anejo que incluimos al final de este estudio. En el pasado, ya hicimos mención a esta biblioteca, con un análisis más somero que el que aquí presentamos, en *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG-FCT/MCES, 2003, págs. 306-308.

recogía el inventario, las materias que clasificaban los libros de la llamada librería pública (*scripturarii, concionatorii, patres, scriptores Societatis, ius canonicum et civile, theologi morali et speculativi, historici sacri et profani, humanistae et grammatici*) y determinadas indicaciones acerca de los profesores presentes en la comunidad, permiten pensar que se tratase de uno de los seminarios o colegios secundarios que la orden poseía en varias ciudades del reino, destinándolos a impartir una formación propedéutica, centrada, sobre todo, en los estudios de gramática y de casos de conciencia. Lo cierto es que, a pesar de las incertidumbres que a este respecto pueda suscitar el catálogo, la información que éste reúne y los elementos de análisis que ofrece no dejan de ser inestimables a la hora de examinar no sólo el contenido en sí de la biblioteca del predicador, como algunos aspectos relativos al modo y a las condiciones en las que determinados religiosos de la Compañía y, en concreto, quienes desempeñaban funciones apostólicas y pedagógicas, accedían y se relacionaban con los textos impresos.

En este sentido, cabe recordar la implicación en el campo educativo que, a lo largo de la época moderna, tuvo buena parte de los establecimientos de la Compañía de Jesús, tanto en Europa como en los dominios asiáticos y americanos de las coronas ibéricas. La participación de los religiosos jesuitas en este ámbito, de hecho, se convirtió en una de las señas que, junto a su actividad misionera, mejor definiría la identidad de la congregación fundada por Ignacio de Loyola. En realidad, la orden fue progresivamente asumiendo tareas escolares, como consecuencia, en un primer momento, de las propias necesidades educativas de quienes la integraban y, poco después, como respuesta a una demanda externa procedente de determinados grupos sociales³⁰. El notable aumento – ya durante la segunda mitad del siglo XVI – del número de colegios y casas jesuitas, favoreció la constitución, a lo largo y ancho de esa densa red de establecimientos, de importantes bibliotecas, que, a pesar de su relevancia, no siempre han despertado el interés de los historiadores³¹. Lo cierto es que

³⁰ Sobre las condiciones que favorecieron la progresiva implicación de la Compañía de Jesús en el campo pedagógico moderno, véase el ensayo de Luce GIARD, «Le devoir d'intelligence ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir», en Luce Giard, *ed.*, *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, París: PUF, 1995, págs. XI-LXXIX.

³¹ A este respecto, cabe destacar los estudios de carácter general, aunque sugerentes desde un punto de vista metodológico, de Dominique JULIA, «La constitution de bibliothèques des colleges. Remarques de méthode», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 83

su creación, uso y organización fueron, desde muy pronto, objeto de particular atención por parte de los superiores jesuitas³². Orientadas y organizadas frecuentemente de acuerdo con las propias funciones pedagógicas, pastorales y espirituales desempeñadas por cada residencia, las colecciones de libros que fueron reuniendo los religiosos de la Compañía en sus diferentes establecimientos se nutrían generalmente mediante la compra de obras y la recepción de donaciones y legados, adquiriendo así un carácter patrimonial, acumulativo y colectivo. Con todo, el acceso a las especies que contenían estas librerías estaba sometido al control de los superiores locales, que no sólo restringieron durante mucho tiempo el uso que estudiantes y externos podían hacer de sus fondos, como determinaban quiénes y cuándo, dentro de la propia comunidad jesuita, tenían igualmente posibilidad de leer determinadas obras, en función del estatuto (profeso, coadjutor, estudiante, novicio) que cada sujeto tenía en el seno de la orden, pero también de acuerdo con las tareas que se le encomendaban (profesor, confesor, maestro de novicios, etcétera)³³. En este sentido, la relación que determinados religiosos de la Compañía tuvieron a menudo con los acervos librescos de las casas y colegios en los que residían, pasó – como sucedía en otros institutos religiosos – por un uso/‘posesión’ personal de ciertos volúmenes que, siendo patrimonio de la comunidad, formaban parte, sin embargo, de las bibliotecas que reunían en sus celdas³⁴.

(1997), págs. 145-161; y de Paul MECH, «Les bibliothèques de la Compagnie de Jésus», en Claude Joly, *dir.*, *Histoire des bibliothèques françaises*, vol. II: *Les bibliothèques sous l'Ancien Régime*, París: Promodis, 1988, págs. 57-63. Para el caso español, son de reseñar los ensayos recientes de Inmaculada ARIAS DE SAAVEDRA, «Lecturas de los superiores jesuitas de Granada en el siglo XVIII», en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe, *eds.*, *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la edad moderna*, Granada: Universidad, 1999, págs. 267-288; ID., «La biblioteca del jesuita José Ruiz, profesor de teología moral (1767)», en Antonio Luis Cortés Peña, Miguel Luis López-Guadalupe y Antonio Lara Ramos, *eds.*, *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, Granada: Universidad, 2003, págs. 311-325.

³² «Regulae praefecti bibliothecae», *Summarium Constitutionum et Regulae*, en *Institutum Societatis Iesu*, Florencia: Typ. a SS. Conceptione, 1892-93, t. III, pág. 146.

³³ Dominique JULIA, *op. cit.*, *passim*; Paul MECH, *op. cit.*, *passim*.

³⁴ Sobre esta dicotomía entre la posesión colectiva de acervos librescos y el uso personal de los mismos, dentro de las comunidades religiosas de Antiguo Régimen, véase Bernard DOMPNIER, «Entre possession collective et usage individuel. Le livre chez les capucins français des XVII^e et XVIII^e siècles», en Bernard Dompnier y Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, *eds.*, *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000, págs. 213-233.

Es éste un primer aspecto que se deduce del análisis del propio catálogo manuscrito perteneciente al colegio portugués en el que residía el anónimo predicador que nos ocupa. Junto a la relación de volúmenes que formaban parte de la llamada librería pública, el inventario dejaba constancia de cómo los libros poblaban asimismo otros muchos espacios de la residencia jesuita. Además de lugares como el refectorio, en el que la lectura en voz alta formaba parte de la disciplina cotidiana de la comunidad ³⁵, escritos de diferente tenor se acumulaban también, en mayor o menor número, dentro de las celdas del visitador ³⁶, del rector del colegio ³⁷, del prefecto de estudios ³⁸, del maestro de casos ³⁹ o, incluso, en habitáculos como el del sacristán ⁴⁰ o en el que, sin referencias más específicas, se denominaba apenas como «cobicolo junto à janella do mar» ⁴¹.

Uno de los acervos que mayor volumen de libros reunía era, precisamente, el que se encontraba en la pieza ocupada por el padre predicador, que contaba con un total de 62 tomos ⁴². Entre los mismos, no faltaban autores como Cicerón, Virgilio u Horacio, permitiendo atribuir a este anónimo religioso un particular interés por una literatura latina que, por lo demás, era habitualmente utilizada dentro de la Compañía para la formación en aquellas materias directamente ligadas al uso de la lengua y la elaboración discursiva, como eran la gramática y la retórica ⁴³. En este sentido, no faltaba tampoco entre los volúmenes un ejemplar de los ya mencionados *Ecclesiasticae rhetorica libri sex* de Luis de Granada, indicativo del peso que, aún a mediados del siglo XVII, continuaría ejerciendo el tratado del dominico en el

³⁵ BNL, cód. 4279, fol. 47v. Conservada por los jesuitas y por el conjunto de congregaciones regulares de la época moderna, la lectura en voz alta durante los tiempos de refectorio tenía sus orígenes en la propia disciplina monástica medieval. Sobre sus connotaciones rituales y espirituales, en las comunidades religiosas femeninas, véase el ensayo de Antonio CASTILLO GÓMEZ, «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Via Spiritus*, 7 (2000), sobre todo, págs. 114-122.

³⁶ BNL, cód. 4279, fol. 28.

³⁷ *Ibidem*, fols. 29-29v.

³⁸ *Ibidem*, fol. 34.

³⁹ *Ibidem*, fols. 35-35v.

⁴⁰ *Ibidem*, fol. 44.

⁴¹ *Ibidem*, fol. 42.

⁴² *Ibidem*, fols. 30-31.

⁴³ Un análisis sobre el uso – expurgado – de los autores clásicos en los cursos de gramática y retórica de la Compañía de Jesús, es el de Pierre-Antoine FABRE, «Dépouille d’Egypte. L’expurgation des auteurs latins dans les collèges jésuites», en Luce Giard, *ed.*, *Les jésuites à la Renaissance, op. cit.*, págs. 55-76.

campo de la oratoria sagrada peninsular, así como del triunfo definitivo, como se ha señalado, de un *modus concionandis* basado en los modelos retóricos de la antigüedad. Con todo, no era este tipo de obras el que caracterizaba el grueso de la biblioteca aquí reunida, orientada principalmente a servir de base a la erudición que requería la práctica del púlpito.

A pesar de las raíces clásicas y paganas que conformaron la práctica oratoria moderna, en lo que a la elaboración y organización del discurso parenético se refiere, la predicación post-tridentina no renunció, como indicábamos anteriormente, al magisterio que le ofrecía la tradición patristica e, incluso, medieval, de las que se siguió sirviendo como referentes, no sólo doctrinales, sino también homiléticos. No puede así sorprender el hecho de que, junto a la Biblia, un primer núcleo de las obras pertenecientes a la librería de este jesuita estuviese formado por los escritos de Tertuliano, san Jerónimo, san Ambrosio, san Gregorio papa – del que se mencionan, precisamente, sus *Homilias* – o san Crisóstomo, cuyos *Sermones* fueron considerados por muchos como particular modelo de una predicación de claras connotaciones apostólicas ⁴⁴. Más llamativo puede resultar, por un lado, la presencia discreta de las obras de san Agustín, de quien, a pesar del ascendente que ejerció sobre la producción y los modelos parenéticos de la época, apenas se referían sus *Meditaciones soliloquios*; por otro, el número relativamente significativo de textos de Tomás de Aquino, que parece poner de manifiesto el papel que, sobre todo en el ámbito ibérico, continuaría desempeñando la Escolástica en la práctica de la predicación, a pesar de que lo hiciese más desde el punto de vista ideológico que desde una perspectiva formal ⁴⁵. Con todo, además de varias de las partes que constituían su *Summa Theologiae* ⁴⁶, se mencionaban algunos de los comentarios del doctor angélico a las Sagradas Escrituras y, en particular, la conocida *Aurea catena* en torno a los cuatro Evangelios.

⁴⁴ En el siglo XVIII, por ejemplo, Pedro de Calatayud hacía referencia en su manual de misiones a los *Sermones* de san Crisóstomo, señalando que eran «los más prácticos» para los predicadores que se empleaban en este ministerio apostólico; *cf.*, Pedro de CALATAYUD, *op. cit.*, vol. I, pág. 83.

⁴⁵ En relación con la influencia de san Agustín sobre los modelos parenéticos modernos y acerca del reflejo que, dentro del contexto hispánico y portugués, tendría aún la Escolástica en la práctica de la predicación, remitimos a Margarida Vieira MENDES, *op. cit.*, págs. 62-68.

⁴⁶ Cabe destacar el hecho de que, entre las mismas, no se haga mención a la *Secunda Secundae*, es decir, a la parte de la *Summa* de Tomás de Aquino que abordaba cuestiones más ligadas a la Moral.

En realidad, los tratados de exégesis formaban un segundo y más nutrido grupo de volúmenes a disposición de este jesuita. Para la mayoría de los predicadores de la época, este tipo de literatura, generalmente editada en latín y bajo la forma de *in-folio*, era el medio más común de acceder al necesario conocimiento de las Sagradas Escrituras y a una interpretación canónica y ortodoxa de las diferentes partes que componían el Antiguo y el Nuevo Testamento. Constituía, por consiguiente, una herramienta básica para sustentar, desde el punto de vista doctrinal, el entramado argumentativo del sermón, pues la lectura de este género de obras no sólo permitía al predicador tener una mayor inteligencia de los libros sagrados, como servía de fuente principal – aunque no la única – a la hora de hacer acopio, como veremos más adelante, de sentencias, ejemplos y, en general, de «lugares comunes», más tarde empleados en la propia elaboración de la prédica. Además de los referidos comentarios de Tomás de Aquino, la librería de este religioso de la Compañía reunía principalmente una literatura coetánea, en su mayoría de procedencia ibérica. No faltaban, por tanto, los tratados de los ignacianos Juan de Pineda⁴⁷, Juan Maldonado⁴⁸, Jacques Tirinus⁴⁹ y el cardenal Francisco de Toledo⁵⁰. Tampoco estaban ausentes las obras de determinados jesuitas portugueses de la primera mitad del siglo XVII, conocidos por su dedicación a la exégesis bíblica, como Cosme de Magalhães⁵¹, Brás Viegas⁵², Sebastião Barradas⁵³ y, sobre todo, Francisco de Mendoça, cuyos comentarios a los Libros de los Reyes no sólo conocieron una circulación relativamente importante en los círculos

⁴⁷ Juan de PINEDA, *Ad suos in Salomonem commentarios. Salomos parevius sive de rebus Salomonis regis. Libri octo*, Lyon: Horatio Cardon, 1609; ID., *Commentariorum in Iob. Libri tredicim*, 2 vols., Sevilla: In collegium D. Ermenegildi, 1598-1602 (en el arco de estos cuatro años, consta otra edición de la obra, publicada en Colonia: Antonium Hierat, 1600).

⁴⁸ Juan MALDONADO, *Commentarii in Quator Evangelistas*, Pont-à-Mousson: Stephanus Mercatoris, 1596.

⁴⁹ Jacques TIRINUS, *Commentariorum in S. Scripturam*, 3 tomos, Amberes: Martinum Nuntium, 1632.

⁵⁰ Francisco de TOLEDO, *Commentarii et annotationem in Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos*, Roma: Carolum Vullietum, 1598.

⁵¹ Cosme de MAGALHÃES, *Commentaria in Sacram Iosue Historiam*, 2 tomos, Tournon: Horatius Cardon, 1612.

⁵² Brás VIEGAS, *Commentarii Exegetici in Apocalypsim Ioannis Apostolis*, Évora: Manuel de Lira, 1601.

⁵³ Sebastião BARRADAS, *Commentaria in Concordia et Historiam Evangelica*, 4 tomos, Coímbra: António Mariz 1599.

eruditos eclesiásticos de la Europa del siglo XVII, como parecen haber sido, aún en la centuria de 1700, un texto habitual en las bibliotecas de los predicadores ⁵⁴. Con todo, no parece que fuese la pertenencia a la Compañía de Jesús un criterio esencial a la hora de elegir los autores que elaboraron las obras de exégesis reunidas en la biblioteca. El inventario, en efecto, hace referencia asimismo a textos como los comentarios a las epístolas paulinas del dominico Tomás de Vio, cardenal Cayetano ⁵⁵, a los escritos de historia evangélica de Diego de Baeza ⁵⁶, al tratado sobre el Génesis del canónigo Antonio de Honcala ⁵⁷, a los comentarios en torno al Eclesiastés de Jerónimo Osório ⁵⁸ o a los que Diego de Estella elaboró acerca del evangelio de san Lucas ⁵⁹. Como se ve, eran obras editadas, en su mayoría, entre la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII.

Parecida preferencia por escritos de autores ibéricos se hacía notar también en las colecciones de sermones que, necesariamente, aparecían referidas en el catálogo de esta librería. Se trataba de un género que conoció una enorme difusión en el contexto ibérico de la época, circulando indistintamente, como es bien sabido, bajo la forma de copias manuscritas o impresas, en tomos de cuarto u octavo que reunían las prédicas de un mismo religioso o en folletos que reproducían apenas un sermón ⁶⁰. Aunque

⁵⁴ Francisco de MENDOÇA, *Commentariorum, ac discursum moralium in Regem libros*, 2 vols., Coimbra: Diogo Gomes de Loureiro, 1621 y Lisboa-Évora: Pedro Craesbeck, 1624. Esta obra de Mendocça aparecía citada, por ejemplo, entre los libros que, a mediados del siglo XVIII, Pedro de Calatayud recomendaba a los misioneros de interior; cf. Pedro de CALATAYUD, *op. cit.*, vol. I, pág. 83.

⁵⁵ Tomás de VIO, cardenal Cayetano, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad graecam veritatem castigatae*, París: I. Badium & I. Paruum & I. Roigny, 1532.

⁵⁶ Diego de BAEZA, *Commentaria moralia in Evangelicam historiam*, Valladolid: Juan Bautista Varesio, 1623.

⁵⁷ Antonio de HONCALA, *Commentaria in Genesim*, Alcalá: Off. Ioannis Brocarii, 1555.

⁵⁸ Jerónimo OSÓRIO, jr., *Paraphrasis et commentaria in Ecclesiasten nunc primum edita & paraphrasis in Canticum Cantorum*, Lyon: Horatius Cardon, 1611.

⁵⁹ Diego de ESTELLA, *In sacrosanctum Iesu Christi D.N. Evangelium secundum Lucam Enarrationum*, 2 vols., Salamanca: Haeredes Ioanni a Canova, 1574-75.

⁶⁰ Sobre la presencia y circulación de sermones impresos en el Portugal moderno, véase, sobre todo, el análisis de João Francisco MARQUES, «A palavra e o livro», en Carlos Moreira Azevedo, dir., *História Religiosa de Portugal*, vol. II: João Francisco Marques y António Camões Gouveia, coords., *Humanismos e Reformas*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, págs. 432-442. Desde una perspectiva más específica, centrada en las ediciones de los sermones de António Vieira, véase asimismo Margarida Vieira MENDES, *op. cit.*, págs. 347-398.

leídos por públicos variados, la homilética fue objeto de consumo, sobre todo, entre los propios predicadores que encontraban en la misma, no sólo modelos pernéticos, como también argumentos, demostraciones y ejemplos que reciclar, adaptar o, incluso, llegar a plagiar, lo que, al parecer, no dejaba de suceder con alguna frecuencia. Los sermones constituían así, desde el punto de vista tipológico, un tercer núcleo fundamental dentro del conjunto de libros que formaba la biblioteca que analizamos. Ciertamente, no faltaban los guiños a una tradición de raíces medievales, por medio de obras como las ya mencionadas de san Gregorio papa y de San Crisóstomo o como los *Sermones dominicales* del dominico Hugo de Saint-Cher (†1236). Con todo, se trataba, una vez más, de textos elaborados principalmente en el siglo XVI o en los inicios del siglo XVII, que no sólo conocieron, en algunos casos, sucesivas ediciones a lo largo de la época moderna, como, además, reflejaban la presencia de autores procedentes de muy diversas familias religiosas. Así, junto a los conocidos sermonarios en latín de algunos miembros de la Compañía de Jesús, como los de Gaspar Sánchez ⁶¹ y, probablemente, Juan de Osorio ⁶², se hacía igualmente mención a los varios tomos que componían los *Exercicios espirituales* del agustino Pedro de Valderrama ⁶³, al *Sanctuarium Biblicum* del franciscano Francisco de Osuna ⁶⁴ o a las ediciones latinas de los sermones del flamenco Aegidius Topiarius, religioso de la orden dominica ⁶⁵.

Todo este acervo se completaba aún con dos volúmenes de naturaleza más instrumental, cuya utilidad a la hora de elaborar los sermones – pues

⁶¹ Gaspar SÁNCHEZ, *Conciones in dominicis et feriis quadragesimae*, Toledo: Tomás de Guzmán, 1597.

⁶² Juan de OSORIO, *Concionvm*, 5 tomos, Salamanca: Michael Serranus de Vargas, 1591-93.

⁶³ Pedro de VALDERRAMA, *Exercicios espirituales para todas las festividades de los Santos*, [1ª parte], Barcelona: Sebastián de Comellas, 1607; [2ª parte], Barcelona: Gabriel Graells y Giraldo Dotil, 1607; [3ª parte], Barcelona: Jaime Cendrat, 1607; ID., *Exercicios espirituales para todos los días de la Quaresma*, [1ª parte], Sevilla: Francisco Pérez, 1602; [2ª parte], Madrid: Luis Sánchez, 1603; [3ª parte], Madrid: Juan Flamenco, 1605. De los sermones de Cuaresma, hubo asimismo ediciones en Lisboa, en 1605 y 1606.

⁶⁴ Francisco de OSUNA, *Sanctuarium Biblicum*, Tomo I, Toulouse: Iacobus Colonier, 1533; tomo II, París: Guillaume Lebret, 1533; tomo III, Amberes: Simonus Cocus, 1535; tomo IV, Amberes, Simonus Cocus, 1536. Los diferentes tomos de esta colección de sermones, más conocidas, respectivamente, por *pars septentrionalis*, *meridionalis*, *orientalis* y *occidentalis*, habrían de conocer nuevas ediciones (sobre todo, los tomos II y III) a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI.

⁶⁵ Aegidius Dominicus TOPIARIUS, *Conciones in Evangelia et Epistolas*, París: Michael Sonnum, 1567.

a tal fin se solían destinar – los convertía en libros que, de forma sistemática, formaban parte de las bibliotecas de los predicadores de la época. Se mencionaba así, por un lado, la presencia de un tomo de *concordantiae*, que no era sino un índice de palabras y conceptos que remitían a los lugares de la Sagradas Escrituras en los que los mismos surgían, facilitando la labor del orador sagrado a la hora de reunir citas y pasajes bíblicos que incidiesen sobre las materias abordadas en la prédica. Por otro lado, se hacía referencia a las tres partes que componían la *Silva espiritual* del franciscano Antonio Álvarez de Benavente⁶⁶. Se incluía, de este modo, un tipo de escrito, cada vez más habitual en forma impresa, que, emulando lo que era una práctica de lectura habitual entre los ministros de la palabra, como se verá a continuación, se concebía como repositorio de lugares comunes, sentencias, historias ejemplares, etc., más tarde incorporadas y utilizadas en la elaboración del sermón⁶⁷.

Junto a estos dos volúmenes, la biblioteca de este predicador jesuita contaba además con unos inusuales tres tomos de derecho canónico, un par de manuales de confesión⁶⁸ y un número reducido de obras de carácter ascético y hagiográfico. Entre las mismas, figuraban el *Flos sanctorum* que compuso el dominico Diogo do Rosário en la segunda mitad del siglo XVI⁶⁹, la

⁶⁶ Antonio ÁLVAREZ DE BENAVENTE, *Sylva espiritual de varias consideraciones para entretenimiento del alma christiana*, [1ª y 2ª partes], Salamanca: Juan y Andrés Renaut, 1589; [3ª parte] Barcelona: Herederos de Pablo Mato, 1595. Hubo igualmente ediciones lisboetas en 1594, 1595 y 1598.

⁶⁷ En el contexto portugués, además de la *Silva* que Luis de Granada elaboró en el siglo XVI (véase nota 20), conocieron una difusión importante las obras de este género que compusieron João da FONSECA, *Sylva moral e historica, que contem a explicação e discursos moraes de diversas materias*, Lisboa: Miguel Manescal, 1696; y Manuel BERNARDES, *Nova floresta, ou Sylva de varios apophthegmas e ditos sentenciosos, espirituas & moraes*, Tomoa I y II, Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1706-1708; tomo III, Lisboa: Off. Real Deslandesiana, 1711; tomos IV y V, Lisboa: José António da Silva, 1726-1728. Sobre esta última obra, véase el ensayo de Mafalda Ferin CUNHA, *Persuasão e deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa: FCG-FCT/MCES, 2002. Acerca de este tipo de escritos, véase, además: Lina RODRÍGUEZ VELASCO, «La selección de lo curioso en “silvas” y “jardines”: notas para la trayectoria del género», *Criticón*, 58 (1993), págs. 155-168.

⁶⁸ En concreto, se hacía referencia a los conocidos textos para la confesión de Martín de AZPILICUETA, *Manual de confessores & penitentes*, Coímbra: João Barreira y João Álvares, 1552; y de Manuel RODRIGUES, *Summa de casos de consciencia*, 2 vols., Salamanca: Juan Fernández, 1594.

⁶⁹ Diogo do ROSÁRIO, *Historia das vidas & feitos heroicos & obras insignes dos sanctos*, Braga: António de Mariz, 1567. Dado el carácter pastoral del volumen, pues se

História dos Milagres do Rosário del portugués João Rebelo ⁷⁰, el *Crisol de desengaño* de Juan Eusebio Nieremberg ⁷¹ y la *Vida* de Ignacio de Loyola que escribió en latín el jesuita italiano Giampietro Maffei ⁷². En su mayoría, se trataba de escritos de sabor netamente jesuita, elaborados en la primera mitad de la centuria de 1600, impresos bajo formatos relativamente pequeños y acreedores de una difusión relativamente amplia dentro del contexto portugués e hispano, como se puede deducir de las varias ediciones que conocieron durante todo el siglo XVII y a lo largo del XVIII.

Con la pluma en la mano y sin leer a manchas

Por su propia naturaleza, estos textos de carácter devoto se dirigían, en principio, a públicos diversificados, tanto religiosos como seculares, pudiendo ser asimismo variados los modos que se observaban a la hora de acceder a su contenido. En efecto, además de los usos eruditos, que, como se verá a continuación, caracterizaron el modo de leer la mayoría de los escritos acumulados en la biblioteca analizada, las modalidades de lectura de las obras de devoción podían ser múltiples, incluso para los propios predicadores, en función de los objetivos a los que, en cada caso, respondía el propio acto de leerlas. Ciertamente, no faltaban intenciones de orden pragmático, orientadas a recabar elementos que, más tarde, pudiesen ser empleados en la práctica parenética. Con todo, este tipo de escritos se destinaba preferentemente a servir de alimento o, incluso, de entretenimiento espiritual para quienes detenían su vista – o sus oídos – en las palabras que tales volúmenes encerraban. Sin menoscabo de aquellas ocasiones en las que, con intenciones doctrinales y edificantes, determinados textos devotos se leían en voz alta ante auditorios más o menos heterogéneos, la pía recreación que por medio de los mismos se buscaba requería a menudo una práctica lectora de carácter personal y silencioso, en consonancia con una forma de aprehensión de los escritos que, como se sabe, fue ganando terreno en la época moderna ⁷³. En este caso, además, la lectura, destinada

pensó para uso del clero parroquial del arzobispado de Braga, incluía asimismo varios sermones y pláticas espirituales.

⁷⁰ João REBELO, *História dos Milagres do Rosário*, Évora: Manuel de Lira, 1602.

⁷¹ Juan Eusebio NIEREMBERG, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Crisol de desengaño*, Madrid: María de Quiñones, 1640.

⁷² Gianpietro MAFFEI, *De vita et moribus Ignatii Loiolae*, Douai: Ioannis Bogardus, 1585.

⁷³ Sobre los avances que, desde los comienzos del período moderno, experimentó la

al aprendizaje e interiorización de prácticas religiosas o a recabar materias que sirviesen para el ejercicio de la oración y la meditación, asumía un carácter intensivo, limitándose generalmente a un número reducido de textos que se visitaban con frecuencia y se recorrían de forma pausada, pensada y repetitiva, a fin de asimilar mejor los fragmentos que se iban leyendo ⁷⁴.

Esta versatilidad en el modo de acceder a los textos de naturaleza ascética y hagiográfica era infinitamente más reducida cuando los predicadores se confrontaban con otros géneros presentes en sus bibliotecas, como la patrística, los comentarios bíblicos, los sermonarios o las obras de teología especulativa. Las prácticas de apropiación del escrito eran entonces diferentes, pues solían conllevar un recurso sistemático a la escritura y se destinaban principalmente a la acumulación de un saber docto, necesario para la articulación de las intervenciones sobre el púlpito, que, como ya se ha señalado, obedecían en su orden y composición a las reglas dictadas por el *ars rhetoricae*. El sermón era un discurso altamente codificado en lo que a su articulación y su formulación escrita se refiere, exigiendo toda una serie de operaciones bien definidas que acompañaban su elaboración y que precedían a su posterior formulación oral ante un auditorio de fieles a los que se pretendía adoctrinar, persuadir y convencer ⁷⁵. Como es bien conocido, el orador sagrado partía de una cita bíblica, seleccionada en función del calendario litúrgico, que le servía de base para desarrollar la que

práctica de la lectura en silencio dentro del contexto ibérico, véase, entre otros, Margit FRENK, *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997, sobre todo, págs. 73-86.

⁷⁴ En relación con este tipo de práctica lectora, orientada a la asimilación de puntos doctrinales y de asuntos para la meditación, cabe destacar el excelente estudio de Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «'Lección espiritual'. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la contrarreforma», en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, eds., *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, México: FCE, 2003, págs. 271-300. Aunque centrado en el mundo de los claustros femeninos, véase asimismo José Adriano de Freitas CARVALHO, «Do recomendado ao lido. Direccão espiritual e pratica de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII», *Via spiritus*, 4 (1997), págs. 7-56.

⁷⁵ Jean CROIZAT-VIALLET, «Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilias de la Circuncisión de Nuestro Señor», en Francis Cerdan, ed., *op. cit.*, pág. 106. A este propósito y, en general, sobre lo que eran las prácticas de lectura y de escritura entre los predicadores de los siglos XVI y XVII, resulta asimismo de particular interés el estudio reciente de Antonio CASTILLO GÓMEZ, «El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco», *Via spiritus*, 15 (2004), págs. 7-26.

había de ser la materia principal de su intervención sobre el púlpito. Ésta se organizaba así siguiendo una arquitectura discursiva que, generalmente, contemplaba seis partes, si bien algunos preceptistas de la época apenas consideraban tres: el exordio, la narración y el epílogo. En función de estas varias divisiones de la prédica, el orador sagrado debía disponer – y ahí se encontraba, en buena medida, la originalidad de su discurso – toda una serie de argumentos, de ejemplos, de sentencias y citas de diversa índole que, como se verá más adelante, resultaban de una actividad intensa de estudio y lectura, sirviendo de sustento a las consideraciones doctrinales y morales que se tejían a lo largo del sermón. Esta actividad, que podía prolongarse durante días, se completaba mediante la propia elaboración escrita de la prédica, su memorización y el examen de los gestos y de la entonación con los que se debía pronunciar.

Bien es verdad que el ejercicio de escribir el sermón no siempre seguía pautas idénticas, pudiéndose limitar, en función de la propia experiencia acumulada por el predicador, a la realización de un simple esquema. En efecto, Francisco de Borja, en el tratado ya referido, señalaba los dos métodos que se solían emplear. El primero, más prudente, preveía la redacción completa de la prédica, aunque el futuro general de la Compañía lo descartaba por su rigidez, por limitar la espontaneidad del orador y por ser propio de predicadores noveles. El segundo consistía, de hecho, en la confección de unas notas o apuntes que reuniesen los puntos principales del sermón de forma esquemática, con breves indicaciones al margen y con otros elementos gráficos que ayudasen a la memoria en el momento de dirigirse a los fieles ⁷⁶.

En todo caso, este modo de elaborar las intervenciones sobre el púlpito, tuviesen o no una expresión escrita previa, confería una acentuada intertextualidad al sermón, pues la mayoría de esos juicios, sentencias, pruebas y pequeñas historias edificantes que el predicador introducía e incorporaba a su discurso, eran originarios de otras obras y autores ⁷⁷. Esta marca del discurso parenético, común a otros muchos géneros escritos

⁷⁶ Francisco de BORJA, *op. cit.*, pág. 449. El método propuesto por el futuro general de la Compañía es, de cierta forma, el que se encuentra en algunos de los sermones del jesuita Inácio Martins (BNL, códos. 3501-3503 e 6271) o en los llamados «apontamentos» del franciscano António das Chagas (BNL, Var. 3742 y cód. 6421; Biblioteca Pública de Évora, cód. CXX/1-32). Sobre estos aspectos, relacionados con las prácticas de escritura de los sermones barrocos, véase: Antonio CASTILLO GÓMEZ, «El taller del predicador», *op. cit.*, págs. 12-16.

⁷⁷ Jean CROIZAT-VIALLET, *op. cit.*, pág. 106.

de la época ⁷⁸, asentaba sobre una particular praxis lectora y escrita, de naturaleza erudita, que el orador sagrado solía adquirir durante sus años de formación.

Recomendando posponer la lectura de los santos y padres de la Iglesia, como san Agustín o san Crisóstomo, para cuando se alcanzase mayor madurez y sosiego, Terrones del Caño, por ejemplo, apuntaba un par de consejos sobre el modo en el que los futuros predicadores debían proceder a la hora de profundizar en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, al que su oficio les obligaba. Así, poniéndose él mismo como ejemplo, advertía de la conveniencia, por un lado, de no estudiar «los passos o capitulos de la Escritura salteados, sino todo vn libro entero arreo, como, digamos, el Psalterio, por dos o tres Autores, los mejores, y acabado aquel libro, luego otro sin cessar». Al mismo tiempo, llamaba la atención sobre la necesidad de que «la pluma siempre esté en la mano, señalando en el libro y al margen los buenos bocados, para reducirlos a vuestros lugares communes o Euangelios. Y hagoos saber que nunca sabreys Escripura bien sabida estudiandola a manchas y sin pluma». El tratadista español animaba así a observar un método de lectura de tintes claramente eruditos, que, además de realizarse en silencio y en la soledad de la celda, exigía del predicador algún concierto y sistema a la hora de decidir cuándo y qué leía, debiendo emplear, además, buena parte de su tiempo en una actividad que tenía un carácter extensivo, debido al número importante de textos que comprendía, pero que no dejaba, al mismo tiempo, de requerir cierta intensidad en el modo de aprehender el contenido de los mismos ⁷⁹. En definitiva, los libros se debían leer por entero, siguiendo algún orden en función de las materias que se iban estudiando, pero, además, la apropiación de su contenido requería asimismo el uso de la pluma, acompañando el propio acto de leer de una práctica escrita que generaba multitud de apuntes y anotaciones.

⁷⁸ Cabe referir, por ejemplo, el modo en el que los modelos retóricos determinaban igualmente el orden y la elaboración de textos producidos en el campo político y jurídico del Antiguo Régimen, imprimiéndoles asimismo un alto grado de intertextualidad; cf. Ângela Barreto XAVIER, “*El-Rei aonde póde & não aonde quér*”. *Razões da política no Portugal Seiscentista*, Lisboa: Colibrí, 1998, págs. 81-116.

⁷⁹ Sobre las formas que adquiriría la práctica erudita de la lectura en la época moderna, véase: José Manuel PRIETO BERNABÉ, «Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII», en Antonio Castillo Gómez, *comp.*, *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, págs. 313-343; Anthony GRAFTON, «El lector humanista», en Guiglielmo Cavallo y Roger Chartier, *dirs.*, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid: Taurus, 1998, págs. 281-328.

Por un lado, los tratados de la época – y no sólo los referentes a la oratoria sagrada – daban a menudo indicaciones acerca de la utilidad de servirse de marcas y signos o, incluso, de breves notas que se inscribían sobre el propio texto o, con mayor frecuencia, en sus márgenes, permitiendo así, en posteriores relecturas de la obra, llamar la atención sobre aquellos pasajes, puntos, tópicos y argumentos que pudiesen ser de particular interés para el predicador. Por otro lado, se insistía igualmente en la necesidad de recopilar todo ese material que se iba anotando y acotando a lo largo de múltiples lecturas, en los llamados cuadernos de lugares comunes. Aunque este género de escritos no dejó de tener expresión tipográfica en las ya mencionadas “silvas”, lo cierto es que, en general, se trataba de cartapacios en blanco sobre los que, progresivamente y de forma personalizada, el predicador iba registrando a mano toda suerte de indicaciones bibliográficas y de fragmentos textuales que, en la mayoría de los casos, retiraba de sus lecturas, pero que podía asimismo hallar en otras muchas situaciones de su vida cotidiana. Ya en el siglo XVIII, el misionero jesuita Pedro de Calatayud no dudaba en recordar que, además de la lección que se sacaba de los libros, cabría asimismo recoger en este tipo de cuadernos «lo que [de selecto] se oye en los Confesionarios, Púlpitos, Refectorios, quando se lee, en las conversaciones», etc.⁸⁰. Así, a modo de repositorios de erudición que asistían a la memoria, estos volúmenes manuscritos funcionaban como una especie de bibliotecas portátiles, en las que el predicador, de hecho, reunía toda una serie de elementos que adquirían de nuevo sentido cuando, necesariamente, los debía consultar para componer y fundamentar doctrinalmente sus intervenciones sobre el púlpito⁸¹.

El propio carácter personal que asumía la elaboración de estos cartapacios no dejó de originar alguna variedad en las formas empleadas a la hora de organizar de forma eficaz las informaciones en ellos recogidas, las cuales, lógicamente, iban incrementándose a medida que aumentaba el número de libros y autores estudiados⁸². En este sentido, Luis de Granada,

⁸⁰ Pedro de CALATAYUD, *Misiones y Sermones*, Madrid: Eugenio Bieco, 1754, vol. I, pág. 86.

⁸¹ Anne BLAIR, «Bibliothèques portables: les recueils de lieux communs dans la Renaissance tardive», en M. Barrain y Christian Jacobs, dirs., *Le pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, París: Albin Michel, 1996, págs. 84-106.

⁸² En relación con esta cuestión, seguimos el análisis desarrollado recientemente por Antonio CASTILLO GÓMEZ, «“No pasando por ello como gato sobre brasas”. Leer y anotar en la España del Siglo de Oro», *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, série 3^a, 9-10 (2001-02), págs. 99-121, que este mismo autor retoma en «El taller del predicador», *op.*

por ejemplo, aconsejaba seguir un orden temático, dividiendo el cuaderno «con los títulos de las cosas que suelen ser los asuntos de los sermones» y asentando «en sus lugares» aquello que de interés se leyese, se oyese o se viese, de tal forma que «si hubiere de predicar de la humildad, caridad, paciencia, abstinencia, ejercicio de la oración o, al contrario, si de la soberbia, avaricia, inhumanidad, consulte estos lugares, y de este repuesto y como promptuario tome lo que le pareciere más acomodado a su sermón»⁸³. Algo semejante era lo que, de hecho, recomendaba Terrones del Caño, quien defendía la conveniencia de seguir un criterio alfabético a la hora de organizar este tipo de libro, en vez de ceñirse a un criterio – más rígido – de naturaleza cronológica, que implicaba agrupar los asuntos en función de las festividades litúrgicas, pero que limitaba su aprovechamiento. Al contrario, el cuaderno debía contener un número suficiente de hojas en blanco para cada una de las letras del abecedario, de manera que el material que se iba recopilando mediante sucesivas lecturas se dispusiese en función de términos, ordenados de la A a la Z, que remitían a materias predicables, permitiendo un uso más flexible de los mismos⁸⁴. Así, ejemplificaba el tratadista español, «ponia en vna plana *Ambitio discordiam parit*, mas abajo *Ambitiosi sunt insatiabiles* [...], y en acabando de passar vn libro o vn Autor, boluia por lo que dexaua apuntado en los margenes y apuntaualo en mis lugares comunes, cada cosa en la letra y consideracion donde tocaua»⁸⁵. Otra cuestión era el modo de hacer los correspondientes asientos en los cuadernos y ahí, quien debía leer por libros ajenos, no tenía más remedio que hacerlo «a la letra o por suma». Pero quien no sentía tales estreñimientos, podía buenamente recurrir a un método, de tenor más bibliográfico, que, de cierta forma, hacía dialogar los registros incluidos en los libros blancos con los volúmenes que se poseían en la biblioteca personal y con las anotaciones que en ellos se había realizado:

«Pongo por ejemplo esta palabra, *abstinentia*, si topa algun punto curioso que toque a esta virtud y luego en sus memoriales o lugares comunes en la misma palabra, *abstinentia*, citado el Autor con libro y

cit., págs. 16-26. Véase asimismo, Lina BOLZONI, *La stanza della memoria. Modelli letterari ed iconografici nell'età della stampa*, Turín: Einaudi, 1995.

⁸³ Luis de GRANADA, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, *op. cit.*, pág. 513.

⁸⁴ FRANCISCO TERRONES AGUILAR DEL CAÑO, *op. cit.*, fols. 18v-19. No descartaba, con todo, la utilidad y la conveniencia de utilizar algún otro libro o tabla con las festividades de todo el año que permitiese registrar algunas materias particulares de los sermones que correspondían a cada día del calendario.

⁸⁵ ID., *ibidem*.

capitulo y parrafo y numero, diziendo Gregorius. l.15. moralium. c.10, o Rupertus. l.2. de operibus Trinitatis. c.4. &c. Que puesto esto assi, vase buscar lo que toca a abstinencia en el lugar comun y de alli tomado el libro y capitulo del Autor que alli se cita, hallase luego el mismo Autor porque está el reclamo de la misma palabra, escrita de mano al margen del»⁸⁶.

En definitiva, una sucinta referencia a un autor, un volumen, un libro, un capítulo, un folio, etc., era suficiente para auxiliar a la memoria, haciendo que el predicador, en el momento de reunir los elementos a partir de los cuales habría de elaborar su sermón, regresase a los volúmenes que, ya leídos, tenía a su disposición, manoseándolos y hojeándolos de nuevo, siguiendo los trazos y notas que lecturas anteriores dejaron apuntadas en sus márgenes y volviendo a leer aquellos trechos y fragmentos que ahora le podían servir y que, eventualmente, copiaba, compendiaba o amplificaba con el objeto de incorporarlos a su discurso.

⁸⁶ ID., *ibidem*, fol. 19.

ANEJO

Da liuraria do Pregador

Opera D. Hieronim. Tom. 4	Santos
Opera Barrd. Tom. 4	D. Sirili opera
Biblia	Sermones dominicales Hugonis
Conciones Ozorii	Stella in Lucam
Vida de N.S.P ^e . Ig ^o Por Mafeo	Conciones Sanches de quadragessima
Pineda in Salomonem	S.Thom. super izaia
Opera Tertuliani	Humiliae B. Greg. Papae
D. Ambroz. opera. Tom. 5	Cicero de officiis
Tom. gloz. 7	Vigilii opera
Flos sanctorum por Di ^o do Roz ^o	Oratius
Originis. Tom. 4	Abbas de electione
Honcala in Genezim	Sermones Ozunae
Atanazii opera	1 ^a p ^{te} . da summa de S ^{to} . Tho. T.2
D. Antonini hist.	1 ^a . 2 ^{ae} . S.Th.
Prouerbia Salom.	3 ^a pars sumae S.Th. Tom. 2
Ozorius in canticum canticorum	Thom. in Mat.
Ecclesiatica Retorica de Fr. Luis de Gran ^{da} .	Caietanus super Epist. Pauli
Paulinus de aduentum	Sexdecim lib. epsit. Ciceronis
Topiarii Conciones	2 ^a pras (sic) sumae D. Antonini
D. Chrisost. T.5	ius canonicum Tom. 3
Magalia in Iozue	Mald. in Euang.
Mendonça in 4.or lib Regum	Catena aurea in euang.
Pineda in Iob	4 ^{or} . Tom. in Baessa euang.
Toletus ad Rom.	Suma Nauarri
Doctor Viegas in Apocalip.	Suma de M ^{el} . Roiz.
1 ^a . 2 ^a . 3 ^a . p ^{te} . da silua spiritual do P ^e . An ^{to} .	Rebelo do Rozario
Alvz.	Costumes das gentes por Tamara
Torinus (sic) in Ecclesiasten.	Soliloquios de S ^{to} . Aug.
Delrius in Canticum	Biblia com concordancias
Valderrama de Sanctis	Missal
Quaresma de Valderrama	Euzebio da deferença entre o temporal e
1 ^a p ^{te} . de Valderrama	eterno