"Los papeles, sermones y demás alhajas de la misión". José de Carabantes y la escritura misionera en la España del siglo XVII*.

"Papers, sermons and other jewels of the mission". José de Carabantes and Missionary Writing in Spain (XVIIth century).

Ángel Gabriel Ureña Palomo
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En este estudio pretendemos destacar la importancia que tuvieron los textos, tanto impresos como manuscritos, en el contexto de las misiones ibéricas del siglo XVII. Para ello, nos valdremos del caso privilegiado de José de Carabantes (1628-1694), misionero capuchino "retornado" que ejerció su tarea apostólica en Indias y en la Península Ibérica. Avalado por esta experiencia, Carabantes desarrolló a lo largo de su vida religiosa una estrecha relación con la escritura, dando lugar a un vasto legado libresco (manual de misiones, sermonarios, devocionarios, libros de pláticas, etc.), con el que buscaba, al igual que otros muchos misioneros escritores, prolongar los efectos de su labor una vez concluida esta. A partir del análisis de estas obras trataremos de determinar el significado que los religiosos otorgaron a la escritura, así como las características de estas "letras misioneras" y su papel en la misión, considerando aspectos como su naturaleza impresa o manuscrita, su circulación o, en la medida de lo posible, sus potenciales formas de recepción.

Palabras clave: José de Carabantes, misiones de interior, capuchino, impresos, España, siglo XVII.

Abstract: In this study we attempt to emphasize the importance that printed and handwritten texts had in the context of the Iberian missions during the XVIIth century. We are going to use the privileged case of Jose de Carabantes (1628-1694), returned Capuchin missionary who performed his apostolic work in the West Indies as much as in the Iberian Peninsula. Supported by this experience, he developed a prominent relation with writing throughout his religious life. For this reason, the missionary composed a vast bookish legacy (a manual of missions, some books of sermons and prayer books, etc.). By means of these books, the Capuchin, as other missionary writers used to do, tried to extend and increase the effects of their preaching when it had finished. Analyzing Carabantes´ books, we want to determine the meaning of these "missionary words" and their role during missions and after them, considering their handwritten or printed nature, their circulation or, if possible, their potential modes of use.

Key words: José de Carabantes, rural missions, Capuchin, prints, Spain, XVIIth century.

* Artículo recibido el 29 de octubre de 2016. Aceptado el 27 de abril de 2017.

"Los papeles, sermones y demás alhajas de la misión". José de Carabantes y la escritura misionera en la España del siglo XVII.

Introducción: José de Carabantes, "atlante de dos mundos".

En el contexto de las historiografías ibéricas, los estudios sobre el libro religioso y la cultura escrita del clero se han intensificado en los últimos años. Este florecimiento debe ponerse en relación con los trabajos de historia cultural y de historia de la escritura, cuyos caminos abrieron figuras de la talla de Roger Chartier, Armando Petrucci, Robert Darnton o Peter Burke, entre otros. Estos, valiéndose de la influencia y de recursos interpretativos de diferentes disciplinas (tales como la sociología, la bibliografía o la paleografía), generaron nuevos y sugerentes enfoques centrados en el análisis de las condiciones de producción de los textos, de su materialidad, de su naturaleza impresa o manuscrita, o de las formas de lecto-escritura que generaron, entre otros aspectos.

Por su parte, y de forma paralela al desarrollo de estos trabajos, algunos historiadores vienen llamando la atención sobre la importancia que tuvieron los textos en la misión. Las "letras misioneras", que iban desde obras normativas, reglas, cartas, relaciones, hagiografías, crónicas o sermonarios, hasta libros espirituales, compendios de saberes naturales, tratados morales o pequeñas obritas de devoción y doctrina[1], dan buena muestra del recurso continuo que de la tipografía y de la escritura *ad vivum* hicieron los misioneros en sus empresas apostólicas[2]. La investigación, desde muy pronto, insistió en el estrecho vínculo existente entre la escritura y la misión entre gentiles e infieles. Este desarrollo (que se tradujo en la publicación de varios estudios centrados en los espacios extraeuropeos[3]) contrasta con la poca atención que, hasta hace

[1] Federico PALOMO, "Misioneros, libros y cultura escrita en Portugal y España durante el siglo XVII" en Charlotte de CASTELNAU- L´ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY, Inés G. ŽUPANOV (coords.), *Missions d´évangelisation et circulation des savoirs; XVIe- XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011. p. 132.

[2] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)" en *Manuscrits. Revista d´Història Moderna*, nº 25, 2007, p. 244. Sobre la relación entre catolicismo e imprenta durante la Edad Moderna, véase Elisabeth L. EISENSTEIN, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, 1994; Fernando BOUZA ÁLVAREZ, "Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 16, 1995, pp. 73-87; Ugo ROZZO, "Editoria e Storia religiosa (1465-1600)" en Giacomo MARTINA y Ugo DOVERE (eds.), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Seicento. Atti del X Convegno di Studio dell´Associazion Italiana del Professori di Storia della Chiesa, Napoli, 6-9 semptembre 1994*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 137-166; Ronnie Po-Chia Hsia, *The world of Catholic Renewal, 1540*-1770, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 172-186; Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 1999, pp. 23 y siguientes.

[3] Remitimos a Inés G. ŽUPANOV, *Disputed Mission Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in seventeenth century India*, Oxford, Oxford University Press, 1999; Charlotte de CASTELNAU-L´ESTOILE, *Les Ouvriers d´une vigne stérile. Les jésuites et la conversión des Indiens au Brésil 1580-1620*, Liboa-París, Centre culturel Calouste Gulbekian- Commission nationale por les Commémoratios des Découvertes portugaises, 2000; Jean-Claude LABORIE, *Mangeurs d´homme et mangeurs d´âme. Une correspondance missionaire au XVIe siècle, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, París, Honoré Champion, 2003. Por su peso historiográfico, merecen una atención especial Pierre-Antoine FABRE y Bernard VICENT (eds.), *Missions religieuses modernes: Notre lieu est le monde*, Roma, École française

relativamente pocos años, recibieron los textos que los misioneros elaboraron para las empresas apostólicas de interior. Algunos trabajos recientes[4], sin embargo, han destacado este fenómeno, planteando diversas cuestiones al respecto.

¿Qué significado tuvo la escritura para los misioneros de interior? ¿Cuál fue la aportación de estas letras en la misión? ¿Qué tipo de textos se elaboraron? ¿Cuáles fueron sus características y naturaleza? ¿Cómo circularon? A lo largo de las siguientes páginas, valiéndonos del caso de José de Carabantes (Carabantes, 1628- Monforte de Lemos, 1694), intentaremos responder a algunos de estos interrogantes.

José Velázquez Fresneda –nombre de bautismo del capuchino- nació en Carabantes, un pequeño pueblo de Soria, en el seno de una familia de siete hermanos. Huérfano de padre a los ocho años, su madre se preocupó por otorgarle una sólida educación. A la temprana edad de 16 años se produciría su entrada en religión, siendo ordenado sacerdote el 21 de septiembre de 1652. Tras desarrollar una intensa vocación misionera –cuya conveniencia consultó con «algunos varones doctos y almas devotas», como Francisca Carbi o la afamada María de Jesús de Ágreda[5]-, entró a formar parte, junto a otros cinco compañeros, de la empresa que dirigía el padre Lorenzo de Magallón en Cumaná (Nueva Granada)[6]. Tras hacer misión en el barco (algo que «observó en todas sus navegaciones»[7]), Carabantes arribó en la isla de Margarita el 7 de septiembre de 1657[8]. En los últimos meses de 1659, el capuchino –tal y como relató por carta a Guillén Ramón de Moncada y Castro, IV marqués de Aytona y gran protector de las

de Rome, 2007 y Charlotte de CASTELNAU- L´ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY, Inés G. ŽUPANOV (coords.), *Missions d´évangelisation* […], *op. cit*.

[4] De entre los diversos autores que se han preocupado por estos aspectos, destacamos —para los espacios ibéricos— a Fernando Bouza, Francisco Luis Rico Callado y, sobre todo, a Federico Palomo, el cual viene desarrollando desde las últimas décadas numerosos trabajos dedicados al estudio de estas "sacratísimas letras". El acierto y la originalidad historiográfica de los mismos hace que este estudio sea deudor de los esfuerzos del profesor Palomo.

[5] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol de Galicia el venerable Padre Fr. Ioseph de Carabantes, Religioso Capuchino y Missionario Apostolico en la America y Europa: su vida, Virtudes, Predicacion y Prodigios*, Madrid, Viuda de Melchor Álvarez, 1698, p. 84; MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA, *Carta a Mi Padre Joseph de Carabantes (Concepción Descalza de Ágreda, 1 de octubre de 1656*), Cf. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 85-86. En la misiva, la religiosa concepcionista alentó el ardor misionero del joven capuchino, si bien siempre bajo el amparo de la obediencia a la disposición de sus prelados.

[6] José de CARABANTES, "Oración qve hizo el Venerable Padre, refiriendo los progresos de la Mission Apostolica", en Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 198-210. Sobre los capuchinos en Cumaná, remitimos a Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1964; IDEM, *Misión de los Capuchinos en Cumaná*, 3 tomos, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1968; Miren Maite ABAURRE VALENCIA, "El Padre Magallón y las primeras misiones de capuchinos aragoneses en Venezuela (1650-1675)", *Cuadernos de estudios borjanos*, 21-22 (1989), pp. 77-146; Luis LONGAS OTÍN, *Los capuchinos aragoneses en Venezuela*, Zaragoza, Comisión Aragonesa V Centenario-Diputación General de Aragón, 1992.

[7] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 114. Véase Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, "Misión náutica. De libros, discursos y prácticas culturales en la Carrera de Indias de los siglos XVI y XVII", en Federico PALOMO (ed.), *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en los imperios ibéricos de la Edad Moderna*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 71-86.

[8] José de CARABANTES, *Informe sobre las misiones de Cumaná y Caracas dado por el P. José de Carabantes al Consejo de Indias (1660)*, Cf. Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores…*, op. cit., pp. 65-74.

misiones capuchinas[9]- se vería obligado a dejar Cumaná a causa de unos achaques, regresando a España para convalecer. Una vez recuperado, y tras resolver ante el Consejo de Indias algunos temas que afectaban a la misión de Cumaná y a la validez de sus bulas credenciales y cartas patentes[10], el capuchino volvió a América a finales de 1660. Sin embargo, a los pocos años de su regreso, la salud de Carabantes volvió a resentirse, motivo por el cual saldría definitivamente de Indias a mediados de 1666[11]. Tras llegar a Cádiz «muy falto de fuerzas»[12], partió hacia Sevilla, ciudad en la que recibió las atenciones del arzobispo Antonio Payno Osorio. Desde la ciudad del Guadalquivir el capuchino envió una misiva al marqués de Aytona poniéndole al día sobre los avances de las misiones y sobre los numerosos beneficios que la actividad capuchina generaba para la corona. A pesar de su mala salud, la llegada de Carabantes a España escondería otros fines. Tanto él como Lorenzo de Magallón tenían un claro deseo de informar a la Congregación de *Propaganda Fide* del desarrollo de las empresas capuchinas, con la intención de obtener el permiso para fundar una nueva misión, la de Santa Marta. Por este motivo, el capuchino viajó a Roma, donde entregó al colegio cardenalicio y al Santo Padre un documento en voz de indios[13] en el que cinco caciques reconocían al Papa como vicario de Cristo, dándole obediencia y fidelidad.

No obstante, el afán del misionero por la nueva fundación no solo no tuvo respuesta, sino que fue la causa de que, tras saltarse el plácet real y de la orden, los prelados capuchinos prohibieran a Carabantes su vuelta a Indias. El religioso, en misiva al de Aytona, lamentaba con retóricas palabras este hecho

> "yo no puedo ya por mis pecados volver a ella [a la misión de Cumaná], pues los superiores no gustan de ello: hágase la divina voluntad. Lo cierto es que, si hago misiones como las del obispado de Málaga, no tengo que envidiar más misiones de bárbaros"[14].

Como se desprende de sus palabras, Carabantes, a pesar de verse obligado a permanecer en la península Ibérica, tuvo la capacidad de reconducir su celo apostólico. A partir de enero de 1668, el capuchino inició la que quizás fue la etapa más brillante de su labor apostólica, que le llevó a misionar en Andalucía, Extremadura, Castilla, la frontera con Portugal, Asturias o, por encima de todo, en la zona gallega, donde la intensidad de su labor en los cinco obispados del reino –Orense, Tuy, Lugo, Mondoñedo y Santiago- le granjeó el sobrenombre de "nuevo apóstol de Galicia"[15]. En 1694 el

[9] José de CARABANTES, *Carta al marqués de Aytona (Cádiz, 1 de febrero de 1660)*, Cf. Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores…*, p. 25.
[10] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 169-174.
[11] "Aunque me hallo, excelentísimo señor, con falta de salud […]". Jose de CARABANTES, *Carta de José de Carabantes al IV marqués de Aytona (Sevilla, 6 de septiembre de 1666)*, Sevilla, Juan Gómez de Blas, 1666. p. 1.
[12] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 197
[13] José de CARABANTES, *Obediencia de los caciques Domingo, Gaspar, Macario, Esteban y Cristóbal a Su Santidad*, Cf. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 211-212.
[14] José de CARABANTES, *Carta al marqués de Aytona (Sevilla, 17 de enero de 1668)*, Cf. Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores…*, p. 34 y siguientes.
[15] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit. Sobre la situación religiosa de Galicia en la Edad Moderna, remitimos a Emilio GONZÁLEZ LÓPEZ, "Las nuevas órdenes religiosas. Los colegios de los jesuitas: el de Monterrey y su limitada influencia en la cultura gallega", en IDEM, *La Galicia de los Austrias*, t. I, La Coruña, Barrie de la Maza, 1980, pp. 417 y siguientes; Camilo J. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)", en Pierre-Antoine FABRE y Bernard VINCENT (eds.), *Missions religieuses modernes…*, op. cit., pp. 315-339.

infatigable misionero afrontaría la recta final de su agitada vida, que finalizaría, tras el agravamiento de su enfermedad, en el alborear de la Pascua de Resurrección, el 11 de abril del mencionado año[16]. Fue enterrado un día y medio después de su fallecimiento, ya en olor de santidad[17], bajo las gradas del altar de la iglesia-convento de Santa Clara de Monforte.

El perfil de Carabantes nos sitúa, ciertamente, ante la práctica misionera de los capuchinos, escasamente estudiada[18], pero, es sobre todo su praxis vital como obrero en esos mundos lo que dota de originalidad a su personalidad, y hace particularmente interesante, como pretendemos aquí, el estudio de su legado escriturario. Las obras del misionero retornado, en buena medida compuestas en esta última parte de la vida del misionero, fueron consideradas

> "Como partos legítimos de su amor, [que] después de las continuadas fatigas del púlpito y confesionario, le hacía sacrificarse a las tareas cuidadosas de la pluma, para que de todos modos fuese un todo para todos por amor de Cristo, en quien los amaba con todo su corazón, y a quien los procuraba atraer"[19].

Como se aprecia en las palabras del franciscano Diego González de Quiroga —hagiógrafo de Carabantes y autor del que hasta hoy es el principal texto sobre la vida del capuchino—, la vocación por la escritura habría sido una de las facetas más brillantes del misionero, algo que tuvo reflejo en la labor misionera del religioso. Según este testimonio, tras haber cumplido sus deberes diarios en la misión, el capuchino se retiraba para dedicar sus esfuerzos a la composición de la "misión eterna" que constituían sus "partos legítimos"; es decir, el conjunto de obras en las que Carabantes hizo misión escrita, proporcionando valiosa información destinada tanto a sus compañeros y sucesores en el ejercicio apostólico, como a los fieles, cuya salvación —se afirmaba— era el centro de sus desvelos. El profundo sentido espiritual que los misioneros otorgaron a la escritura era evidente y está visible en los textos de otros obreros apostólicos que, como el capuchino, se dedicaron al oficio de las letras[20]. La

[16] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 480.

[17] A la hagiografía, la impresión de los sermones fúnebres y el relato de los hechos milagrosos ocurridos tras la muerte del capuchino, hay que sumar los procesos de beatificación, frustrados, que se desarrollaron.

[18] Bernard Dompnier consideró la labor misionera de la orden como "la principale contribution des Capucins à la Réforme catholique" por encima del ejercicio de la caridad y de otras labores. Bernard DOMPNIER, "Les missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France" en *Revue d'Histoire de l'Église en France*, LXX (1984), pp. 127-128. Sobre la historia de los capuchinos, véase Bernard DOMPNIER, *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Etienne, Publications de l´Université-CERCOR, 1993; Valentí SERRA DE MANRESA, "Misiones parroquiales y predicación capuchina", *Memoria Ecclesiae*, IX (1996), pp. 477-488; IDEM, *Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la Guerra Civil (1578-1936)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2009; Giovanni PIZZORUSSO, «I cappuccini della provincia dell'Umbria nelle missioni ad gentes tra XVII e XVIII secolo», en Gabriele INGEGNERI (coord.), *Atti del convegno I cappuccini nell'Umbria tra Sei e Settecento (Todi, 24-26 giugno 2004)*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2005, pp. 145-169; Catarina Madeira SANTOS, "Un monde excessivement nouveau. Savoirs africains et savoirs missionnaires: fragments, appropriations et porosités dans l'oeuvre de Cavazzi di Montecúccolo", en Charlotte de CASTELNAU- L´ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY, Inés G. ŽUPANOV (coords.), *Missions d´évangelisation* […], *op. cit.*, pp. 295-308.

[19] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 437.

[20] La obra de Carabantes debe entenderse en un contexto general en el que estas "letras misioneras" fueron abundantes. A lo largo del texto, iremos remitiendo algunos ejemplos en el aparato crítico.

idea de "retirada", de "huida del mundanal ruido", que diría fray Luis de León, debe ponerse en conexión con la concepción dual que del ministerio de la misión hicieron los capuchinos, que conjugaba el trabajo de Marta –la vida activa, útil, de intenso apostolado entre el pueblo- era importante, con la labor de María –es decir, la vida retirada, dedicada a la meditación, al silencio, a la oración, y, como no, a la escritura[21]-. La tarea de la pluma, rodeada de una atmósfera casi litúrgica, se convertía en una ofrenda, en un acto de reverencia y de loor dirigido a la divinidad[22]. Esta concepción de la escritura, no exclusiva de los capuchinos, tuvo una excelente traducción en el caso de la Compañía de Jesús. Tanto es así que el propio Ignacio de Loyola, en una carta dirigida en 1542 a Pierre Favre, afirmaba que el tiempo dedicado en la composición de las misivas edificantes jesuíticas era tiempo gastado en el Señor[23]. Similar opinión siguieron los padres Antonio de Hondarroa y Buenaventura de Ocaña, censores de algunas obras de Carabantes, que no dudaron en afirmar que

> "Aunque el autor pudiera justamente gozar, en el trabajo de la pluma, del descanso de la predicación, no lo hace: porque le empeña el amor de Dios en el bien de sus fieles, a tener por alivio el cansancio, en que le pone el mismo amor, propia condición suya"[24].

La elección del texto como industria comunicativa del mensaje religioso por parte de los misioneros respondía a la capacidad de las letras para vencer el tiempo, al lograr éstas una mayor conservación y resistencia virtual del efímero mensaje oral que el obrero apostólico lanzaba en su predicación[25]. En otras palabras —las del fundador del instituto jesuítico—, "lo que se escribe es mucho más de mirar que lo que se habla, porque la escritura queda y da siempre testimonio"[26]. Esta mayor resistencia espaciotemporal del texto fue la razón que llevó a Ignacio de Loyola a afirmar que los

[21] Giuseppe ORLANDI, "La missione popolare in età moderna" en Gabriele de ROSA, Tullio GREGORY y André VAUCHEZ (eds.), *Storia dell´Italia religiosa, II: L´età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 422; Louis CHÂTELLIER, *La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 25-27. Carabantes planteó esta idea en forma de metáfora, al afirmar que los misioneros eran como lámparas del mundo, que tras dar luz a los fieles, debían retirarse para el sustancial trabajo espiritual. José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores: sacado de la escritura diuina y de la enseñanza apostolica: aplicado en el exercicio de vna mission* […], *primera parte*, León, Viuda de Agustín de Valdivieso, 1674, pp. 60-61.

[22] Federico PALOMO, "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI" en *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos IV, 2005, pp. 64-65; Camilo J. FERNÁNDEZ CORTIZO, "`Sería nunca acavar contar los muchos odios envejecidos atajados´: los misioneros jesuitas y la pacificación social en Galicia (1555-1675)", *Semata. Ciencias Socias e Humanidades*, 21 (2009), pp. 167-186.

[23] Federico PALOMO, "Corregir letras…, pp. 64 y siguientes.

[24] Aprobación de los padres fray Antonio de Hondarroa, ex provincial y padre de la provincia de los capuchinos de Andalucía; y de fray Buenaventura de Ocaña, predicador de su Majestad, definidor y guardián del convento de capuchinos de Sevilla, 13 de junio de 1677, en José de CARABANTES, *Segunda parte del remedio de pecadores: hallado en las escrituras sagradas: aplicado en la segunda mission: dispuesta con veinte y quatro sermones, fundados en motivos eficaces para reducir y adelantar las almas* […], Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1678, preliminares sin paginar.

[25] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid, Síntesis, 1992, p. 32; Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 15.

[26] El fundador de los jesuitas parece recoger la cita clásica "verba volant scripta manent". Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, "Retrato del jesuita" en Teófanes EGIDO (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 40.

religiosos debían ser mirados, cuidadosos y cautos a la hora de escribir, ya que las letras, frente a la fragilidad de lo oral, permanecían. Las armas del escritor, la tinta y el papel, conseguían evitar el olvido, al forjar una memoria de la misión –y del misionero- que se plasmaba en las obras ligadas a la misma[27]. En lo que respecta al obrero apostólico, no podemos dejar de considerar que otra razón que, en ocasiones, movió a los religiosos a escribir fue la menos espiritual y modesta de alcanzar gloria o, incluso, medrar dentro del propio instituto. Carabantes, según se desprende de su propio testimonio o del de otros (como González de Quiroga o los numerosos religiosos que firmaban los paratextos de sus obras), ganó fama y reconocimiento entre sus correligionarios y entre los fieles gracias a la dedicación a la escritura. Atendiendo meramente al afán de perpetuación doctrinal de la misión, numeroso religiosos, célebres y anónimos, entendieron esta función de las letras. Sirvan los ejemplos de Paolo Segneri en Italia, o de Jerónimo López y Pedro de Calatayud[28] en los espacios ibéricos. Al escribir e imprimir sus textos, impregnados de un hondo sentido apostólico, buscaban crear "misioneros perpetuos" que continuaran la labor de los religiosos tras su retirada del lugar.

En este sentido, Francisco de Sandianés, abad de Candaira, a pesar de lamentar la pérdida de Carabantes en el sermón fúnebre que compuso tras el fallecimiento del afamado capuchino, encontraba consuelo en el inmenso legado escriturario en el que éste "copió sus virtudes y retrató su espíritu"[29]. De esta forma, si el misionero hizo fruto prolífico en vida, sus obras, como misioneros mudos y disimulados, conseguían prolongar en un ámbito cronológico y geográfico más amplio los beneficios espirituales de su tarea apostólica[30]. En esta "misión sorda", realizada a través de las letras y ya planteada por el jesuita Jerónimo López[31], las obras de Carabantes lograban sobrevivir a la temporalidad de su empresa apostólica. La lectura de los textos suponía, en conclusión, una especie de caja de resonancia y de eco de la presencia del misionero en los lugares en los que predicó, logrando además la renovación y la reactivación de la vocación pedagógica y adoctrinadora con la que nacieron todas estas obras misioneras[32]. Los también capuchinos Leandro de Antequera, José de Campos y Miguel de Antequera, en la aprobación de uno de los libros de Carabantes, así lo atestiguaron

> "Viéndose ya en años mayores, con muchos achaques, estropeado de los pies por los largos y continuos viajes, e imposibilitado de su celo ardiente y espíritu fervoroso de continuar sus misiones como antes, para dar enseñanza a los desvalidos y

[27] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y* […], op. cit., pp. 15-18.
[28] Federico PALOMO, "Misioneros, libros y […], op. cit., p. 139; Federico PALOMO, "Algo más que la divina gracia. 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.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, t. II, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, p. 122.
[29] Francisco de SANDIANÉS, *Sermón en las honras, qve hizo al Venerable Padre Fray Joseph de Carabantes, de la sagrada Religión de Capuchinos, el señor Don Francisco de Sandianes, Abad de la Candayra. En el Colegio de la Compañía de Jesús de la Villa de Monforte de Lemos. Predicole el Padre Roberto Xavier, de la Compañía de Jesús*, Cf. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y lecciones doctrinales de las cosas mas essenciales sobre los evangelios de las dominicas de todo el año: para desempeño de párrocos y aprovechamiento de feligreses* […], t. I, Madrid, Juan de Ariztia, 1717, paratextos sin paginar.
[30] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., p. 247.
[31] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. 47.
[32] Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Homo viator, homo* […], op. cit., pp. 31-32.

necesitados, se ha valido de la pluma para dejarles su celoso espíritu con sus escritos, y en ellos una perpetua misión, y divina enseñanza"[33].

Entre el escribir y el obrar: los "partos legítimos de su amor"

A la hora de analizar el legado escriturario del capuchino, resulta imperativo poner los ojos, en primer lugar, en el periodo americano (1657 y 1666). Sería allí donde —según las fuentes— el joven misionero, novel en la labor de misionar, desarrollaría sus primeras experiencias con la escritura destinada a las misiones. Tras aprender la lengua de indios, el misionero habría escrito un *Arte para aprenderla y enseñarla* y el *Vocabulario para la significación de nombres, verbos, adverbios, conjunciones e interjecciones*[34]. Si seguimos el testimonio del misionero, parece que también redactó "sermones varios en la misma lengua"[35], además de una *Cartilla Cristiana* y de "muchos himnos y canciones en alabanza de Dios"[36]. Estos textos, no conservados, habrían pasado al olvido si González de Quiroga no hubiese asegurado que, a su regreso a España, el capuchino había dejado los papeles de las obras manuscritas a su compañero de misiones Francisco de Tauste, con la intención de que éste, con su nombre y para preservar la humildad de Carabantes, los llevase a la imprenta[37]. Sea como fuere, está fuera de toda duda, a la luz de diversos estudios monográficos, que Tauste fue el autor del *Arte y Bocabulario de la lengua de los indios* […][38] impreso en Madrid en 1680. No obstante, teniendo en cuenta el sentido que tuvo la autoría en los siglos XVI y XVII[39], tampoco cabría descartar que Tauste, a la hora de redactar el vocabulario que imprimió en la Villa y Corte, utilizara alguno de los textos elaborados por Carabantes[40]. Por otro lado, el religioso mantuvo relación epistolar con el IV

[33] Aprobación de los PP. Fr. Leandro de Antequera (predicador de S.M., ex provincial de la provincia de Andalucía de los capuchinos), Fr. José de Campos (dos veces provincial de dicha provincia), y Fr. Miguel de Antequera (lector jubilado y ex definido de la provincia). Cádiz, 4 de agosto de 1685, Cf. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., preliminares sin paginar.
[34] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 154.
[35] José de CARABANTES, *Carta de José de Carabantes…*, op. cit., 1666, pp. 6-7.
[36] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 155.
[37] *Ibidem*, p. 154.
[38] Fernando de TAUSTE, *Arte y Bocabulario de la lengua de los indios chaymas, cumanagotos, cores, parias, y otros diversos de la provincia de Cumana, o Nueva Andalucia: con un tratado a lo ultimo de la Doctrina Christiana, y Catecismo de los Misterios de nuestra Santa Fè* […], Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1680. Recomendamos la edición facsímil con el estudio introductorio de Miguel Ángel Pallarés Jiménez, publicada en Zaragoza por el Instituto Aragonés de Antropología y la Universidad de Zaragoza en 2002. Véase también Buenaventura de CARROCERA, *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*, Caracas, Universidad Católica Andrés, 1981. Sobre la circulación de libros entre la metrópoli y los espacios coloniales, remitimos a Pedro RUEDA RAMÍREZ, "Libros a la mar: el libro en las redes comerciales de la Carrera de Indias" en Antonio CASTILLO GÓMEZ (ed.), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América (siglos XIII a XVIII)*, Salamanca, Junta de Castilla y León- Consejería de Cultura y Turismo, 2003., pp. 189-207; Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Atlantes de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Rubeo, 2008.
[39] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, "Para qué imprimir. De autores, público, impresores y manuscritos en el Siglo de Oro" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, 1997, pp. 31-50.
[40] Resulta innegable la importancia que tuvo el aprendizaje de las lenguas de los naturales por parte de los misioneros. Este hecho, obligado por la Santa Sede desde los años 80 del siglo XVI, trajo consigo numerosos problemas, dificultades y resistencias, a las que pareció aludir el capuchino cuando, sin desligarse de la connatural retórica de su pluma, afirmaba que la redacción de la mencionada gramática había sido una de las tareas "más dificultosas que tiene el mundo". José de CARABANTES, *Carta de José de Carabantes* […], op. cit., 1666, pp. 6-7. Véase también Charlotte de CASTELNAU-L´ESTOILE,

marqués de Aytona durante este periodo, cartas en las que incluía relaciones de misión sobre los avances realizados en Cumaná. Además de algún testimonio manuscrito conservado en el Archivo de la Casa de Medinaceli, muchas de estas misivas tuvieron una traducción impresa, bien siendo incluidas en la hagiografía de González de Quiroga –que también reproduce otros textos de este corte, como el relato que el capuchino realizó ante la *Propaganda Fide* durante su viaje a Roma-, o bien siendo editadas de forma exenta[41].

Más allá de estas supuestas primicias americanas de la pluma del autor, no fue hasta su retorno a la Península Ibérica cuando el capuchino, en su nueva faceta como misionero de interior, estrechó sus vínculos con la tinta y el papel. Ejemplo excepcional de ello fue la publicación en León, en 1674 —cuando el religioso llevaba ya más de cinco años misionando en Galicia—, del volumen titulado *Práctica de missiones, remedio de* pecadores[42], en el que el Carabantes, avalado por "la experiencia de veinte y dos años de misiones hechas en diferentes obispados y reinos"[43], presentaba de manera prolija y completa el modo en el que realizar una misión, proporcionando numerosos materiales para garantizar su utilidad y provecho[44]. La obra se encuadra en toda una serie de tratados normativos editados en el siglo XVII en torno a la misión, de los cuales algunos ejemplos son el *Expeditiunum spiritualium Societatis Iesu* de Miguel de San Román (Lyon, 1644), *El missionero perfecto* de Martín de la Naja (Zaragoza, 1678), *El missionero instruido* de Miguel Ángel Pascual (Madrid, 1698) o, para el siglo XVIII, *Arte y Methodo, primer tomo de Missiones y Sermones* de Pedro de Calatayus (Madrid, 1754)[45].

La empresa apostólica, gracias al manual de misiones del capuchino, quedaba perfectamente definida en cuanto a concepto, objetivos, motivaciones, actividades, formas de actuación, control del espacio y del tiempo o consejos prácticos, fruto de la dilatada experiencia del autor. El volumen se presenta dividido en tres libros. En el primero, con un contenido puramente normativo, Carabantes facilitaba un corpus completo de reglas para predicadores, confesores y misioneros de interior y entre gentiles. El segundo de los libros trataba sobre el celo de las almas del que debían dar muestra los misioneros, así como de la necesidad de que los religiosos hicieran misiones, auxiliados por la corona, el clero diocesano y los fieles en general. Finalmente, en el tercer libro, el misionero recogía quince sermones temáticos, que, en palabras de Baltasar de los Reyes —fraile jerónimo y obispo de Orense que los había

Les Ouvriers d´une vigne […], op. cit., p. 141, y "Langues indiennes et empire dans l´Amérique du Sud coloniale", número temático de *Mélanges de la Casa de Vélázquez*, 45-1, 2015.

[41] Sobre las cartas manuscritas: Archivo Ducal de Medinaceli, Archivo Histórico, manuscrito, legajo 85. Algunas de las cartas- relaciones incluidas por el hagiógrafo: José de CARABANTES, *Carta de José de Carabantes al IV marqués de Aytona (En Ubrique, y de partida a Sevilla. 3 de enero de 1668)*, Cf. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 231-235; José de CARABANTES, *Oración que hizo el Venerable padre, refiriendo los progresos de la Misión Apostólica [ante los Cardenales de la Congregación de Propaganda Fide]*, Cf. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 198-210. La única carta impresa de forma exenta que conservamos es José de CARABANTES, *Carta de José de Carabantes …*, op. cit., 1666.

[42] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 81.

[43] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[44] *Ibidem*, p. 128.

[45] Para el mundo capuchino cabe señalar, en el contexto francés, la obra de Albert de PARÍS, *Manuel de la Mission à l'usage des capucins de la Province de Paris*, Troyes, Jacques Oudot, 1702.

escuchado predicar en la misión desarrollada en la ciudad— estaban colmados de "santa y sólida doctrina"[46].

Carabantes, desde el primer capítulo de la obra, hizo gala de poseer una concepción universal de la labor misionera[47]

> "Debajo del nombre de misiones (de que aquí hablo) entiendo yo, no sólo las que los religiosos de diversas religiones hacen en tierras de infieles con espíritu apostólico, y las que con tanto celo, ejemplo, y fruto, los muy religiosos padres de la sagrada religión de la Compañía de Jesús, y otros muchos de diferentes Religiones y del estado eclesiástico practican entre año con la bendición de sus Prelados, sino también las cuaresmas que los de uno y otro estado (movidos de Dios y con orden de sus superiores) predican, atendiendo sobre todo al mayor servicio de Dios y utilidad de las Almas, disponiéndose a este fin con el medio necesario del ejemplo ajustado de sus obras y del estilo fervoroso de sus palabras"[48].

Haciéndose partícipe del sentir general de su orden[49] —pero también de ideales presentes en la Compañía de Jesús y en otras religiones—, el capuchino defendía la unidad del apostolado desarrollado en las Indias "de aquí" y "de allí"[50] por miembros de distintas órdenes, poniendo de manifiesto la existencia de una *episteme* misionera, es decir, de una comprensión del trabajo apostólico dentro y fuera del mundo europeo más o menos común a todas las órdenes[51]. Si la actividad en las "Indias gentiles", tenía como objetivo evangelizar y reducir a los indios; la misión parroquial, en las "Indias domésticas"[52], buscaba formar y revigorizar la fe de los creyentes, cambiando sus

[46] Censura y aprobación del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fray Baltasar de los Reyes, obispo de Orense, del consejo de Su Majestad y su predicador, 12 de julio de 1672, en José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., preliminares sin paginar. La fecha de dicha aprobación hace pensar que el texto ya estaba escrito en 1672.

[47] Adriano PROSPERI, "El misionero" en Rosario VILLARI (ed.), *El Hombre Barroco*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 199-239, pp. 203-204.

[48] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., pp. 1-2.

[49] Bernard DOMPNIER, "Les missions des capucins […], op. cit., pp. 130-133.

[50] Paolo BROGGIO, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compania di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004, pp. 3-145 y 245-297 (sobre todo 248 y siguientes); Bernard DOMPNIER, "Les missions des capucins […], op. cit., p. 128.

[51] Dominique Deslandres fue una de las primeras historiadoras en detectar esta *episteme* o cultura misionera compartidos por misioneros de distintos institutos. Dompnier, por su parte, adujo que esta filiación conceptual, instrumental etc., debía ser matizada en función de las características propias de cada religión, lo que le llevó a aludir a la "particularidad" capuchina, es decir, la complementariedad de la vida activa y de la vida retirada, a la que ya se ha aludido con anterioridad y que aparece perfectamente recogida en el manual de misiones. Dominique DESLANDRES, "Des ouvriers formidable sà l'enfer. Epistémè et missions jésuites au XVIIe siècle" en *Mélanges de l'École Française à Rome*, 111-1, 1999, pp. 251-276; Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire: les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650)*, París, Fayard, 2003. Este concepto ha tenido una amplia acogida historiográfica: véase Paolo BROGGIO, *Evangelizzare il mondo* […], op. cit.; Adriano PROSPERI, "El misionero […], op. cit., p. 2; Bernard DOMPNIER, "Les missions des capucins […], op. cit., p. 133. Para el espacio español remitimos a Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2006, p. 68.

[52] Sobre la aparición del concepto de "Indias de acá", remitimos al estudio de Adriano PROSPERI, "El misionero […], op. cit., pp. 226-227; IDEM, "«Otras Indias»: missionari della controriforma tra contadini et selvaggi" en VV.AA., *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, Convegno internazionale di studi (Florence, 26-30 juin 1980)*, Florencia, Leo S. Olschki, 1982, pp. 205-234; IDEM, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori e missionari*, Turín, Einaudi, 1996.

costumbres e introduciendo la disciplina en sus vidas[53]. De esta forma, el capuchino, acudiendo a un topos habitual en las retóricas misioneras, lamentaba que las naciones de indios vivieran hechas "unas "Sodomas" de pecados y tan lejos de la salvación y de su Criador", situación muy parecida a lo que ocurría, a su modo de ver, en algunas zonas del corazón de España, como las Batuecas o las regiones montañosas, cuya población no estaba exenta de "un barbarismo ciego" al haber carecido de la predicación evangélica[54].

El propio ejemplo de José de Carabantes, tildado por González de Quiroga como "seráfico Atlante de dos mundos"[55], da muestra singular de la mencionada universalidad que, para muchos, encerraba el ejercicio apostólico. Formado, como se ha indicado ya, en el espacio americano, cuando emprendió su nueva etapa en la península como misionero de interior, enriquecido con el bagaje indiano, desarrolló una transición sin aparentes dificultades. Al tratarse de un misionero "de ida y vuelta", el capuchino pudo conocer la realidad de los dos espacios, de modo que ambos tipos de misión aparecieron analizados en su manual. Esto otorgó a su obra cierta originalidad frente a la mayoría de tratadistas. De esta forma, a pesar de compartir una concepción única del apostolado, el capuchino no tuvo objeción en apuntar las características propias de cada tipo de misión, diferenciando las características de los misioneros que debían implicarse en ellas, los modos de evangelización a desarrollar, etc. Carabantes pensó la misión en los mundos extraeuropeos apenas desde su propia experiencia en Indias. Llama la atención que su visión del mundo gentil quedase confinada a los escenarios que conoció de primera mano, pasando por alto otros posibles públicos gentiles en un momento en el que, sin embargo, ya había plena conciencia de las diferencias que existían al respecto en función de la geografía en la que se desarrollara la actividad misionera entre infieles y gentiles. En este sentido, en el último tercio del siglo XVI el jesuita José de Acosta hizo patentes las diferencias existentes entre distintos grupos humanos en función de su civilidad o barbarie, de su situación política y de su manejo —o no— de la escritura[56].

La tercera parte de la obra, en la que Carabantes presentó quince sermones, es apenas una muestra del gran desarrollo tipográfico que tuvo la sermonaria misionera en el Seiscientos[57]. En este sentido, para el contexto peninsular, además de las traducciones de los sermones de Paolo Segneri, debe tenerse en cuenta la *Predicación fructuosa* de Jerónimo Continente (Zaragoza, 1651), las *Instrucciones predicables* de José Gavarri (Málaga. 1674), el *Despertador christiano* de José de Barcia y Zambrana (Granada,

[53] Giuseppe ORLANDI, "La missione popolare […], op. cit., p. 419. Federico Palomo apuntó que "a missão do interior surgiu, portanto, como um fenómeno directamente ligado às experiências acumuladas fora da Europa e ao descobrimento de umas `Índias´ domésticas, ou seja, dessas `Índias de aqui´". Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Foundation Calouste Gulbenkian – FCT / MCES, 2003, p. 429.
[54] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 7.
[55] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 101-102.
[56] Remitimos al proemio de José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Salamanca, Guillermo Foquel, 1589 (1588).
[57] Para una visión general sobre la sermonaria moderna española, véase a Gwendolyn BARNES-KAROL, *Sermons and the Discourse of Power: The Rhetoric of Religious Oratory in Spain (1550-1900)*, Ann Arbor: University of Michigan, 1988; Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, 3 vols., Madrid, FUE, 1996-2001; Miguel Ángel NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla- Fundación Focus-Abengoa, 2000; José Luis GONZÁLEZ GARCÍA, *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2015.

1677-1682), la *Escola de Penitência y Sermoens genvinos e practicas espiritvaes* de Antonio das Chagas (Lisboa, 1687) o, en el Setecientos, el *Flagello do Peccado* de Paulo de Santa Teresa (Lisboa 1734-1738) o las *Doctrinas Prácticas* de Pedro de Calatayud (Valencia, 1737-1739). A esto habría que añadir la también significativa circulación manuscrita de sermones y pláticas doctrinales para la misión, siendo continuos los traslados de los textos elaborados por Jerónimo Dutari, Jerónimo López, Valentí de Céspedes, Tirso González y otra serie de autores misioneros[58].

Por su parte, Carabantes completó las prédicas del manual con la publicación en 1678 de la *Segunda parte del remedio de pecadores*[59]. El volumen estaba compuesto por un total de 24 sermones que el capuchino "había predicado con fervoroso celo en las misiones"[60]. Los mismos, pulcramente ordenados en función de la temática y del momento en el que los distintos puntos de la doctrina debían tratarse, seguían un esquema similar al presentado por el jesuita Pedro Jerónimo Continente en su obra *Predicación Fructuosa* (Zaragoza, Diego Dormer, 1652). Según este planteamiento, las misiones debían iniciarse con los sermones relacionados con la confesión y la penitencia (así como con la gravedad del pecado, las postrimerías, el Juicio Final, la muerte, el infierno, etc.). Gracias a estas prédicas, de enorme carga sensible, los religiosos lograban predisponer a los fieles para la conversión y la reforma de costumbres, al despertar en ellos el miedo al pecado y al castigo eterno[61]. Una vez concluidos estos discursos, tocaba el turno de las prédicas sobre la gloria, el decálogo o los sacramentos, para, conforme se acercaba el fin de la misión, volver a reiterar los beneficios espirituales de la buena confesión y penitencia.

No obstante, a pesar de que las dos obras anteriores constituyeron una de las principales aportaciones realizadas por José de Carabantes, sólo contaron con una edición. Mayor fortuna tuvieron las *Pláticas Dominicales y lecciones doctrinales de las cosas más esenciales sobre los evangelios de las dominicas de todo el año*[62]. Divididas en dos tomos —el primero de ellos vio la luz en Madrid, en la oficina de Melchor Álvarez en 1686, siendo publicado el segundo volumen un año después—, estas pláticas destinadas a la predicación parroquial fueron, sin duda, el mayor éxito editorial del

[58] Los fondos de las bibliotecas ibéricas conservan numerosos volúmenes con traslados de sermones manuscritos. Algunos ejemplos en la Biblioteca Nacional de España son los mss. 5820, 5840, 5886, 6032 y 6792; así como el cód. 208 vermelho de la Academia das Ciências de Lisboa. Agradezco a Federico Palomo su generosidad al darme estas y otras indicaciones.

[59] José de CARABANTES, *Segunda parte del* […], op.cit., preliminares sin paginar.

[60] Aprobación de Fr. Lucas de la Concepción, prior del convento de los Padres Carmelitas Descalzos de San Hermenegildo de Madrid, Cf., *Ibidem*, preliminares sin paginar.

[61] Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones populares en España* […], op. cit., p. 264. Federico Palomo afirmó, al analizar la obra de Continente, que los objetivos de la misión acabaron por determinar "a seqûencia dos sermões no decorrer da missão e, desse modo, a própiria articulação da acção missionária". No obstante, existieron distintos ciclos de sermones. Mientras que en el siglo XVII el tono de los mismos fue más penitencial, en siglo XVIII las prédicas ganaron en carga doctrinal y sentido pedagógico, por encima de lo afectivo. Esto no fue impedimento para que, a grandes rasgos, en algunos de los grandes sermonarios del Setecientos, como las *Doctrinas Prácticas* de Pedro de Calatayud, el orden temático conservara numerosos paralelismos. Federico PALOMO, *Fazer dos campos* […], op. cit., pp. 290-336, concretamente a las pp. 322-323; Federico PALOMO, "Misioneros, libros y […], op. cit., pp. 132-133.

[62] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y lecciones doctrinales de las cosas mas essenciales sobre los evangelios de las dominicas de todo el año: para desempeño de párrocos y aprovechamiento de feligreses* […], 2 tomos., Madrid, Melchor Álvarez, 1686- 1687 (las ediciones que manejamos son las de Madrid, Juan de Ariztia, 1717; Madrid, Juan Sanz, 1717).

autor[63]. Con el objetivo de instruir a los curas y párrocos en su obligada predicación dominical y de proporcionarles lo que necesitaran "para instruir y dirigir a sus súbditos por el camino de la verdad cristiana" sin que les costara trabajo "revolver libros, ni gastar tiempo"[64], Carabantes presentaba en cada tomo 52 lecciones o doctrinas sobre los evangelios de cada domingo del año, ordenadas en función del calendario litúrgico.

En el prólogo al lector, el capuchino proponía a los sacerdotes una serie de usos del volumen, indicándoles cómo debían preparar la prédica. A este respecto, sugería que leyesen los sermones en privado, de forma calmada y "desde el día de antes"[65]. Con este ejercicio de memorización del sermón se garantizaba, en definitiva, la fluidez de la prédica ante el auditorio. Además, la familiaridad que adquirían con el texto les permitiría elegir, en función de las necesidades del auditorio, entre las dos pláticas que el autor proporcionó para cada dominica. Si bien la forma más habitual de apropiación de los sermones fue la memorización de los mismos y su pronunciación a viva voz, Carabantes también afirmó que los discursos incluidos en sus *Pláticas Dominicales* podían ser objeto de una lectura pública y directa ante el auditorio. A este respecto, el capuchino se dirigía a los párrocos en los siguientes términos

> "Y ninguno se avergüence de leer por estos libros a sus feligreses, pues basta esto para descargo de su obligación y para que ellos se aprovechen; y aun de la gente labradora suelen sacar más fruto los párrocos leyendo, que predicando, como lo han experimentado algunos, de cuya predicación se burlaban y decían que la sacaba de su cabeza y no experimentaban otro fruto; y después que comenzaron a leerles las lecciones […], me aseguraron los mismos párrocos, que les hacía gran ruido la doctrina y que con leérsela salieron muchos de pecados"[66].

Según este testimonio, eran "muy muchos" los feligreses "que se mejoraron y adelantaron"[67] simplemente con oír o leer los sermones. Además, otros autores, como el franciscano portugués y misionero de Varatojo Fr. José de Jesús María, consideraron que estos sermones también podían ser objeto de una lectura en familia mediante la cual los padres facilitarían la formación espiritual y moral de sus vástagos[68]. Pero, al margen de estos usos de las prédicas que Carabantes proponía, en la época moderna igualmente cabía una lectura erudita de este tipo de textos, que eran tomados por los predicadores como fuente y modelo en la elaboración y redacción de nuevas prédicas. La tarea de

[63] Madrid, Francisco Laso, 1704; Valencia, Antonio Balle, 1723; Madrid, Domingo Fernández de Arrojo, 1729; Barcelona, Antonio Arroque, 1742.
[64] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 436-437.
[65] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y lecciones doctrinales de las cosas mas essenciales sobre los evangelios de las dominicas de todo el año: para desempeño de párrocos y aprovechamiento de feligreses* […], t. II, Madrid, Juan Sanz, 1717, prólogo al lector, preliminares sin paginar.
[66] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. II, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.
[67] José de CARABANTES, *Segunda parte del* […], op.cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.
[68] José de JESÚS MARÍA, *Brados do pastos as suas ovelhas*, Lisboa, Manoel Fernandes da Costa, 1785, prólogo exhortatorio, preliminares sin paginar.

"tejer la tela de los discursos"[69] traía ligada no pocas dificultades al exigir no sólo el manejo aceptable de la pluma, sino también un mínimo conocimiento de las Sagradas Escrituras, la movilización de una extensa cultura libraria que incluía a las más destacadas letras del cristianismo, así como la proyección de una serie de anotaciones que, a modo de acotaciones teatrales —véanse los textos de Miguel Ángel Pascual o del ya mencionado Padre Continente—, determinarían la *mise en scène* del sermón[70], indicando los cambios de intensidad de la voz del religioso al proferir el discurso, su gestualidad facial y corporal, el uso de recursos retóricos (amplificaciones, comparaciones, hipotiposis, hipérboles, metáforas, prosopopeyas, etc.) o materiales (como calaveras o crucifijos[71]), con los que, entre otros aspectos, se buscaba mover y compungir a los fieles para lograr su conversión.

No obstante, pese a la ingente cantidad de sermones impresos o manuscritos que aparecieron en los siglos modernos, no podemos olvidar el peso que la improvisación y la memorización tuvieron en la predicación misionera[72]. En la Edad

[69] Aprobación de los PP. Fr. Leandro de Antequera […], Cf. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., preliminares sin paginar. Para profundizar sobre la elaboración de los sermones en la Edad Moderna, remitimos a Antonio CASTILLO GÓMEZ, "El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco" en *Via Spiritus*, nº 11, 2004, pp. 7-26; Jean CROIZAT-VIALLET, "Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor" en *Criticón*, nº 84-85, 2002, págs. 101-122. Véase también, sobre los capuchinos y los libros, Bernard DOMPNIER, "Entre possession collective et usage individuel. Le libre chez les capucins français des XVIIe et XVIIIe siècles", en Bernard DOMPNIER y Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, *Les religieux et leurs libres à l´époque moderne*, París, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2000, pp. 213-233.

[70] Una de las autoras que mejor han tratado la faceta espectacular de la misión ha sido Bernardette Majorana. De su extensa producción, remitimos a Bernardette MAJORANA, *Teatrica missionaria. Aspetti dell´apostolato popolare gesuitico nell´Italia centrale fra Seu e Settecento*, Milán, Euresis Edizione, 1996; Bernardette MAJORANA, "Une pastorale spectaculaire. Misión et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècles)" en *Annales. Histoire et Sciences Sociales*, nº 57-2, 2002, pp. 292-320. Véase, para los espacios ibéricos, Federico PALOMO, *Fazer dos campos* […], op. cit., pp. 215-423; Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones populares en España* […], op. cit., pp. 95-123, 125-150 y 175-208; IDEM, "La teatralidad en la predicación barroca: las misiones populares en la España de los siglos XVII-XVIII" en José ALCALÁ-ZAMORA y Ernest BELENGUER CEBRIÀ (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. 1, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, pp. 549-563.

[71] González de Quiroga narra un pasaje esclarecedor. En un escenario nocturno, el biógrafo presenta al capuchino predicando un sermón sobre el Juicio Final. Al finalizar la prédica, y para dar más viveza a sus palabras, Carabantes –dice Quiroga- enarboló un crucifijo, afirmando ante los fieles que ese Señor piadoso y benigno, ante la falta de arrepentimiento y conversión, los juzgaría severo y riguroso. Tras esta aseveración, el misionero giró el simulacro divino, apagándose de forma simultánea "cuantas luces, y lámparas había en la Iglesia […]", con lo que todos los circundantes quedaron sumidos "en una confusión horrible de sombras, y de temores". Este hecho, de gran fuerza expresiva y dramática (y sin duda hábilmente orquestado por el obrero apostólico) sirvió para cumplir con creces los objetivos del orador, al quedar los fieles sumidos en un "asombroso horror" y en un "horroroso asombro". Se conseguía, dicho de otro modo, "fazer arrepiar as carnes e os cabelos". Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 134; PALOMO, *Fazer dos campos* […], op. cit., pp. 323-336.

[72] "The need for preachers to learn to manage without a written text is repeated over and over again in the preaching manuals". No obstante, la relación entre lo oral, lo escrito y lo impreso-manuscrito se desarrolló en términos de complementariedad, no de competitividad, lo que indica que, a pesar de la aparición del ingenio de Gutenberg, la cultura española siguiera estando dominada por la oralidad de prédicas, "pregoneros, letanías, tedeums y audiencias". Arnold HUNT, *The Art of Hearing. English Preachers and their Audiences, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 131; D. F. MCKENZIE, "Speech-manuscript-print" en *Library Chronicle of the University of Texas at Austin*, nº 20 1-2, 1990, pp. 86-109; Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y* […], op. cit., p. 41. Véase Francisco Luis RICO CALLADO, "Conversión y persuasión en el barroco: propuestas para el

Moderna, la mayoría de sermones "were never written down at all, and even in the rare cases when they were committed to paper, they frequently show sings of extreme textual instability and indeterminacy"[73]. Partiendo de lo anterior, los sermones impresos por Carabantes apenas serían un modelo ortodoxo de prédica al que, sin embargo, no necesariamente tenía que responder el predicador misionero en la práctica. Eran, en otras palabras, una simple referencia para la predicación, una pauta y patrón para que los sermones fueran "sermones y no pinturas"[74]. El misionero —siguiendo lo fijado en los manuales de predicación misionera— debía buscar la continua improvisación y adaptación a los fieles y a las circunstancias[75], para intentar maximizar el fruto del mensaje. Aludiendo a esa capacidad de la que los religiosos debían hacer gala, Carabantes indicaba que los misioneros, al elaborar por escrito sus prédicas

> "Dejasen en ellos algo en blanco, para que tuviese en él lugar el Espíritu Santo de poner lo que fuese servido y de mayor utilidad de las almas, el cual singularmente en la hora de predicar asiste e inspira lo más conveniente para ellos"[76].

Sin negar el poder mediador de la tercera persona de la Trinidad —y atribuyendo los logros a la habilidad de los misioneros para repentizar en el transcurso de las prédicas—, González de Quiroga, siempre en clave providencial, plasmó en su hagiografía la capacidad de improvisación de la que el capuchino hizo gala en buena parte de sus misiones. Las numerosas ocasiones en las que el hagiógrafo refirió cómo el misionero era asistido en el púlpito por una paloma blanca —aparece aquí de nuevo el tópico trinitario— o por el propio Cristo[77] haciendo ademán "de estarle dictando lo que predicaba"[78], son buena muestra de ello.

El estilo de Carabantes se caracterizó, muy en línea con lo dicho por numerosos teóricos desde la baja Edad Media, por la importancia central que se otorgaba al Evangelio. El capuchino indicaba que los misioneros debían hacer una interpretación ajustada del mismo, seleccionando los lugares "más a propósito"[79] y dejando aparte lo superfluo, "la elegancia y lenguaje curioso"[80] y las "flores"[81]. Con esta apuesta por un lenguaje accesible, sencillo, llano, comprensible y no remontado[82], los religiosos lograban, de forma premeditada, marcar la distinción entre la oratoria

---

estudio de las misiones interiores en la España postridentina" en *Studia histórica. Historia moderna*, nº 24, 2002, p. 366. También aparece perfectamente definido en IDEM, *Misiones populares en España* […], op. cit., pp. 128-133.

[73] Arnold HUNT, *The Art of Hearing* […], op. cit., p. 131.

[74] Aprobación del M. R. P. Manuel Fernández de Lara, de la orden de Clérigos Menores de San Felipe Neri. Predicador mayor de la casa de Madrid, Cf. José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., preliminares sin paginar.

[75] David GENTILCORE, "«Adapt Yourselves to the People´s Capabilities»: Missionary strategies, methods and impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800" en *Journal of Ecclesiastical History*, nº 45-2, 1994, pp. 269-296.

[76] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p 69.

[77] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 275, 178 y 347.

[78] *Ibidem*, p. 275.

[79] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 56.

[80] *Ibidem*, p. 57.

[81] "Nunca yo prediqué flores (gracias a Dios) y siempre tuve grandes auditorios". *Ibidem*, pp. 237-238.

[82] Miguel Ángel Núñez Beltrán, en su trabajo sobre la oratoria sagrada del barroco sevillano, constataba que convivieron tres estilos: el conceptista, que en cierta medida predominó sobre el culterano, y el llano, en el que podemos situar a Carabantes. Miguel Ángel NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada* […], op. cit., p. 31.

misionera y otros tipos de predicación[83]. Desde san Juan de Ávila en el quinientos, hasta Pedro de Calatayud en el siglo XVIII, pasando por Pedro de León en el seiscientos, los misioneros optaron por la mencionada simplicidad de la predicación misionera que, pese a no ser de la mejor estofa, era pan útil —como entonces se decía— para buenas hambrunas[84]. Los contenidos fueron reducidos a la par que se disminuyó la calidad de la predicación[85], dando lugar a una "papilla doctrinal"[86] en la que las semejanzas y, sobre todo, los ejemplos (que según el misionero quedaban mejor en la memoria de los fieles), tuvieron un lugar destacado[87]. La carencia de ampulosidad fue muy evidente en el caso de Carabantes. Tal es así que, en los paratextos de sus obras, los religiosos que firmaron las distintas aprobaciones y censuras, definieron su estilo como "devoto […] y muy provechoso, sin artificio de pulidas frases, sin ostentación de voces hinchadas y elocuencias inútiles"[88] y con palabras que rendían "el corazón a la dulce coyunda de la virtud"[89].

Junto a las obras anteriores, el capuchino también escribió una variada gama de textos "menores", que, dirigidos a los fieles y a su uso en los contextos misioneros, tuvieron un notable desarrollo en los siglos XVII y XVIII. Algunos ejemplos fueron los casos de Vincenzo Bruno y sus *Meditações sobre os Mysterios da Paixam, Resvrreiçam e Acensão de Christo* (Lisboa, 1601. Primera edición Venecia, 1586), António das Chagas y los *Actos para mover à contrição, que fazia & ensinava o veneravel Fr. Antonio, para diante de hum Crucifixo* (incluido en la Segunda Parte das Obras Espirituaes, Lisboa, 1688, pero que fue objeto de múltiples ediciones y reimpresiones sueltas), Manuel de Deus con su *Pecador convertido* (Lisboa, 1743), Alfonso Prazeres y la *Carta directiva para hum peccador* (Lisboa, 1752) o las *Máximas espirituais* (Lisboa, 1737, o Pedro de Calatayud con *Práctica de la vida dulce y racional del Christiano* (Valladolid, 1734), *Incendios del Amor Sagrado* (Murcia, 1734) y *Gemidos del corazón contrito y humillado* (Salamanca, 1736)[90].

Carabantes, en el manual de misiones, indicó que los obreros apostólicos debían hacerse acompañar en sus empresas de

> "Algunos cuadernitos impresos, breves y vivos, sobre lo que más se necesita en la tierra donde han de hacer la misión, para que les sirvan de continuos predicadores y no se olviden de lo que les predicaren"[91].

[83] Federico PALOMO, "Malos panes para buenas hambres: comunicación e identidad religiosa de los misioneros de interior en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)" en *Penélope: revista de história e ciencias sociais*, nº 28, 2003, p. 15.
[84] *Ibidem*, p. 14.
[85] Francisco Luis RICO CALLADO, *Misiones populares en España* […], op. cit., p. 264.
[86] Federico PALOMO, "Malos panes para […]", op. cit., p. 16.
[87] El capuchino indicó que entre los dos tomos de las *Pláticas Dominicales* reunió, según el ejemplo de Gregorio Magno, más de 2400 ejemplos, de los que un tercio eran fruto de su propia experiencia como misionero. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.
[88] Aprobación de los PP. Fr. Leandro de Antequera […], Cf. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., preliminares sin paginar.
[89] Aprobación de Fr. Diego de Flores, lector jubilado de la religión de San Agustín de la provincia de Castilla. Real convento de san Felipe de Madrid, 25 de noviembre de 1685, Cf. José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., preliminares sin paginar.
[90] En este punto seguimos a Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., pp. 246-249.
[91] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 149.

Un ejemplo brillante de este tipo de textos fue el *Jardín florido del alma, cultivado del christiano*[92], obra de pequeño formato en la que el capuchino expuso el modo de rezar el rosario y el viacrucis. El volumen se completaba con una serie de actos de contrición, canciones, poesías edificantes, letanías y oraciones diversas (a la Virgen, a San Antonio de Padua, a las Ánimas del Purgatorio, para los sacramentos, o el célebre soneto anónimo *A Cristo Crucificado*, entre muchas otras). La primera edición que conservamos de este interesante devocionario, que contó con numerosas reimpresiones[93], apareció en Valladolid en 1672. No obstante, el *Jardín florido* tuvo su origen en otra publicación anterior. Así parece quedar constatado en una nota al lector en la que se afirmaba que "las flores de este florido jardín" habían sido "trasplantadas de aquel pensil de *Medios, y remedios para ir al cielo* que dio a la estampa el Reverendo Padre Fray José de Carabantes"[94]. Desafortunadamente, sólo tenemos conocimiento de los *Medios, y remedios para ir al cielo* y de otros opúsculos a través de menciones indirectas en los paratextos de las obras reseñadas o en el propio contenido de las mismas. El capuchino, en su manual, mencionó varios de estos opúsculos perdidos:

> "Imprimí algunos tratados de la necesidad y excelencia del acto de contrición, de la frecuente comunión, de la buena confesión, de la devoción de Nuestra Señora y de la vía sacra, del modo de hacer oración mental, de la dirección de las obras, de remedios para no caer en pecado, y de otro tratado de documentos políticos, cristianos y de perfección"[95].

Gracias a estas alusiones sabemos que doce tratados que circulaban sueltos fueron recopilados en un solo volumen por el impresor leonés Agustín de Valdivieso[96]. Valdivieso, testigo de las misiones de Castro-Mao y de Peñafurada, quedó –según el texto de González de Quiroga- impresionado por la doctrina y la multitud que consiguió reunir el capuchino[97]. En el prólogo de dicho volumen (que tuvo que imprimirse antes de 1674[98]), Valdivieso habría dejado constancia de que el motivo de la impresión de esos libros no era otro que "la noticia de la muy útil doctrina" en ellos contenida y del fruto que Carabantes, haciendo uso de ellos, había conseguido "ya en las Indias entre

[92] José de CARABANTES, *Jardin florido del alma, cvltivado del christiano. Con el exercicio del Santo Rosario de las Cruzes y otras devociones, regado del cielo con tiernos llamamientos de Cristo para sacar al pecador de la culpa y encaminarlo á la gloria* […], Valladolid, Valdivieso, 1672.

[93] Valladolid, Alonso del Riego, 1714; Madrid, Juan Gómez Bot, 1737; Valladolid, Tomás de Santander, 1764; Madrid, Manuel Marín, 1764; Valladolid, Roldán, 1815-1862; Madrid, Viuda de Barco, 1823; Valladolid, Viuda de Roldán, 1843; Valladolid, Dámaso Santarén, 1850.

[94] José de CARABANTES, *Jardin florido del alma, cvltivado del christiano. Con el exercicio del Santo Rosario de las Cruzes y otras devociones, regado del cielo con tiernos llamamientos de Cristo para sacar al pecador de la culpa y encaminarlo á la gloria* […], Madrid, Juan Gómez Bot, 1737, prólogo al lector devoto, preliminares sin paginar.

[95] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 149.

[96] Francisco Laso, mercader de libros (a cuya costa se realizó la edición de 1717 del tomo de las *Pláticas Dominicales* en Madrid en la imprenta de Juan de Ariztia), conoció otra edición de los doce tratados espirituales. En los paratextos de la edición de las *Pláticas dominicales* que presentaba, constató que los opúsculos circulaban "impresos en dos tomos de a dieciséis". Advertencia que hace Francisco de Laso, mercader de Libros, a los lectores acerca de la persona y escritos del Venerable Padre Fray José de Carabantes, religioso capuchino y misionero apostólico en la América y Europa, en José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., preliminares sin paginar.

[97] "Por las formas que se gastaron en las comuniones, se reconoció haber llegado más de cien mil personas a ganar el jubileo". Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 435.

[98] En este año se publicó el manual de misiones, en cuyo pie de imprenta ya aparece la viuda de Agustín de Valdivieso.

bárbaras y gentiles naciones, ya en nuestra España, y principalmente en el reino de Galicia"[99].

Uno de estos trataditos —hoy desaparecido— recibió el título de *Silvos del Buen Pastor*. No sabemos en qué medida esta obra pudo estar relacionada con otra titulada *Silvos del Pastor Divino*[100], de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid. Firmada por Pedro Galindo y publicada en Madrid en 1680, comparte con el *Jardín florido* (el único ejemplo, valga la insistencia, de este tipo de textos que conservamos de Carabantes) el pequeño formato y la tosca materialidad. Además de estos paralelismos, el hecho de que Galindo afirmara que los *Silvos* habían llegado hasta sus manos en un solo pliego, sin autoría ni aprobación, procedentes de Aragón —provincia capuchina a la que pertenecía el misionero— permite conjeturar una posible vinculación entre este volumen y el opúsculo no conservado de Carabantes. En todo caso, el testimonio de Galindo sirve para ver la activa circulación de estas obritas, que podían circular manuscritas, pero que, a su vez, fueron objeto de numerosas impresiones y de "aditamentos y alteraciones sucesivas a lo largo de la época moderna e, incluso, durante el periodo contemporáneo"[101].

El reducido tamaño de estos opúsculos —dieciseisavo en el caso del *Jardín florido*— y su producción rápida y económica[102] (en muchas ocasiones no eran más que pliegos sueltos y simples hojas volanderas), hizo posible que estos "misioneros de papel" llegasen a un público laico verdaderamente moderno[103] y variado que, en definitiva, los leían u oían leer con el fin último de creer[104]. En este aspecto, la materialidad de estos textos cobraba sentido, determinando, en gran medida, las potenciales formas de recepción –por un público, como se ha dicho, extenso- y de circulación –ágil, dinámica-. Carabantes fue tajante al afirmar que los trataditos "daban grandemente la mano a la misión", de modo que "la que iba acompañada de ellos, lograba el doble de fruto, y más"[105]. La empresa apostólica se convertía en un escenario en el cual la presencia de las letras respondía a la eficacia de las mismas para multiplicar los frutos de la predicación y para "dar la mano" a la voz del pastor de almas, lo que

[99] Prólogo de Agustín de Valdivieso, impresor, al libro con los 12 tratados de José de Carabantes, Cf. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 435-436.
[100] Pedro GALINDO, *Silvos del Pastor Divino*, Madrid, 1680.
[101] El ejemplo de los *Silvos* es ilustrativo. Galindo, en torno a 1676, resolvió llevarlos a la imprenta en un solo pliego, con licencia y a costa del cardenal primado Pascual de Aragón. Años más tarde, en 1680, el mismo autor presentaría en Madrid una edición ampliada del texto anónimo que había llegado hasta sus manos. Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., pp. 249-250.
[102] Debemos pensar que las circunstancias logísticas, financieras, etc. en las que se trasladaron o editaron estas obritas. Además de esto, estaba la propia opción de los religiosos por un determinado tipo de formato que facilitara la accesibilidad a estas limosnas. Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., pp. 237,265; Federico PALOMO, "Misioneros, libros y […], op. cit., pp. 133-134; Fernando BOUZA ÁLVAREZ, "Público pastoral: de la prédica a la imprenta. Da golosina y otras industrias de misionalización" en IDEM, *Papeles y opinión* […], op. cit., pp. 52-61.
[103] El profesor Bouza afirmó que la imprenta permitió "la creación de un público de lectores laicos verdaderamente moderno, el cual, sin distinción de condición social, sexo, edad, lugar e, incluso, tiempo, pudo disponer de un numero de libros cada vez mayor y más uniforme". Fernando BOUZA ÁLVAREZ, "Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna" en Antonio Luis CORTÉS PEÑA (coord.), *Historia del Cristianismo. III. El mundo Moderno*, Madrid, Trotta- Universidad de Granada, 2006, pp. 637-679 (cita en la p. 655).
[104] *Ibidem*, p. 638.
[105] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 149.

explica la efervescencia que tuvieron las plumas de los religiosos y su interés por llevar a los tipos de la imprenta tratados devotos con los que prolongar y optimizar su celo.

Además, cabe tener en cuenta que en este tipo de textos la conexión con la actividad escrituraria desarrollada por Carabantes en el ámbito americano resulta más evidente. En este sentido, las obritas de devoción y doctrina, los libros de oraciones y las cartillas de instrucción religiosa que el capuchino escribió en la península, respondían a los mismos métodos y objetivos –como ya se ha indicado, ser útiles en la misión y auxiliar a los fieles una vez concluida esta- que los vocabularios, gramáticas o cartillas que las fuentes dicen que el capuchino compuso en América, facilitando la mencionada articulación textual entre ambos mundos.

Si atendemos al contenido del *Jardín florido*, son tres las principales devociones que aparecen compendiadas en la obra: el rosario, el acto de contrición y el viacrucis. El rezo del rosario constituyó un capítulo sobresaliente del proyecto de cambio de costumbres que tenía lugar durante la misión[106]. Carabantes, en todas sus empresas, mostró un gran interés por la difusión de esta devoción mariana, enseñando a los fieles su rezo y fijando la necesidad de ayunar los sábados, vísperas y fiestas de la Virgen[107]. Además, el misionero acostumbraba a repartir entre los fieles "cantidad de rosarios de limosna"[108], que junto con los numerosos ejemplares del *Jardín florido* que se imprimieron o copiaron de forma manuscrita, fueron medios útiles para el desarrollo de esta práctica mariana. Y no sólo esto. Según González de Quiroga, el capuchino también escribió en verso los distintos misterios del rosario —gozosos, gloriosos y dolorosos— en el transcurso de la misión de San Benito de Arnoya (Orense)[109]. Con estas composiciones, instrumentos muy eficaces para la memorización de los *rudimenta fidei*[110], Carabantes perseguía "atraer con el cebo de la dulzura del metro los humanos corazones", desterrando "inclinaciones menos honestas" y grabando a fuego en ellos la devoción a la Virgen y su rosario[111].

La misma predilección por el metro aparecía en el caso de los actos de contrición. Además de ser una de las partes del sacramento de la confesión, el acto de

[106] "Y tengo notado que en los pueblos donde se ha entablado rezar esta santa devoción (el Rosario), desde luego se vieron muy trocados en costumbres sus moradores y muy mejoradas sus almas" José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 571. La devoción del capuchino a la Virgen del Rosario fue destacada en su tarea, siendo recurrente que en la contraportada de sus obras apareciera un grabado en el que se representaba al simulacro mariano. Sobre la devoción del rosario y las misiones de interior, véase Camilo J. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Los misioneros populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (siglos XVI-XVII)" en Miguel ROMANÍ MARTÍNEZ y María Ángeles NOVOA GÓMEZ (eds.), *Homenaje a José García Oro*, Santiago, 2002, pp. 153-170; Camilo J. FERNÁNDEZ CORTIZO, "Les missions populaires dans le royaume de Galice (1550-1700)" en Pierre-Antoine FABRE y Bernard VICENT (eds.), *Missions religieuses modernes* […], op. cit., pp. 315-339 ; Carlos José ROMERO MENSAQUE, "El Rosario y sus cofradías. Una aproximación histórica", *Hispania Sacra*, LXII, 126 (2010), pp. 621-659.
[107] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 145.
[108] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 267.
[109] *Ibidem*, p. 325.
[110] Federico PALOMO, *Fazer dos campos* […], op. cit., pp. 262. El profesor Palomo aludió a la amplia difusión en la Península Ibérica de este tipo de composiciones. Ejemplo paradigmático fue, para el siglo XVI, el catecismo en verso de Juan de Ávila. Ya en el siglo de Carabantes, Jerónimo Ripalda o Marcos Jorge también incluyeron algunos versos en sus célebres catecismos.
[111] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 290.

contrición también fue una devoción de marcado carácter afectivo-sentimental[112] y dramático que era realizada diariamente tras el sermón[113]. Si bien su potenciación ha sido atribuida –a partir de algunos precedentes- al jesuita Jerónimo López[114], que fijó la realización de procesiones penitenciales nocturnas en las que el misionero debía exhortar al pueblo para que confesaran, salieran del pecado y alcanzaran el estado de gracia; Carabantes, al igual que otros miembros de la familia seráfica, se apartaron de estos presupuestos típicamente ignacianos, optando por la realización, bajo el nombre de actos de contrición, de meditaciones o apelaciones a la contrición que eran vertidas cuando las prédicas concluían.

Aunque tenemos noticia de que el capuchino imprimió varios libritos con sentidos actos de contrición para impulsar la devoción y facilitar su aprendizaje[115], únicamente conservamos los que aparecen en el *Jardín florido*, de entre los cuales destacamos el que lleva por título *Remedio único del pecador*[116]. De forma paralela a los actos de contrición, Carabantes también incluyó en la obra unos sencillos versos (que en ocasiones no iban más allá de simples pareados con rima consonante) de fácil memorización, en los que se insistía en las excelencias de la contrición, en la fealdad del pecado y en el peligro de las malas confesiones. Estas estrofas edificantes, además de ser recitadas por los fieles, podían ser dichas "en tono flébil" por el predicador al acabar los sermones y junto al acto de contrición[117].

Ven a penitencia
Hombre descuidado:
Ven a penitencia,
No quedes burlado […]

Vivamos ajustados
Con la conciencia;
Porque es Dios riguroso,
La cuenta estrecha.

Quien se olvida de lo eterno,
Caminando va al infierno.

Por un pequeño contento,
Teme un eterno tormento. […]

Alerta, pecador, alerta,
Que la muerte está en la puerta.

[112] Luciana GENTILLI, "El Padre Jerónimo López, "maestro y caudillo de misioneros"" en *Lectura y Signo*, 7, 2012, p. 103.

[113] El capuchino constataba que tras la prédica las personas se hallaban "dispuestas para él". No obstante, algunos religiosos se mostraron contrarios a la habitual recitación del acto de contrición, ya que este hecho podría restarle efectividad. Además, a lo largo del tiempo "este acto se convirtió en un acto específico, gozando de plena autonomía respecto a los sermones". José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 59; Francisco Luis RICO CALLADO, "Conversión y persuasión […], op. cit., p. 372.

[114] Luciana GENTILLI, "El Padre Jerónimo López […], op. cit., pp. 91-106; Paolo BROGGIO, "L´Acto de contrición entre Europe et Nouveaux Mondes. Diego Luis de Sanvítores et la circulation des stratégies d´évangelisation de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle" en Pierre-Antoine FABRE y Bernard VICENT (eds.), *Missions religieuses modernes* […], op. cit., pp. 229-259.

[115] Sobre la difusión, González de Quiroga dice lo siguiente: "aprendiéronle con facilidad algunos hombres, y mujeres pobres, que acudían a pedir limosna en las misiones y, estos, se lo explicaban y repetían a los labradores, que con sagrada aplicación les atendían como a maestros". Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 273.

[116] José de CARABANTES, *Jardin florido del alma* […], 1737, op. cit., pp. 67 y siguientes.

[117] José de CARABANTES, *Jardin florido del alma* […], 1737, op. cit., pp. 201-243. También los encontramos en José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., pp. 135-136 y 153-160. Para más información sobre este tipo de composiciones poéticas en el ámbito de la misión, véase Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., pp. 256-257.

No menos importante fue la práctica del viacrucis[118]. Esta devoción, que conmemoraba el camino de Cristo hacia el monte Calvario, tuvo un profundo arraigo en el tardomedievo[119], siendo los hijos de san Francisco unos de los principales promotores del culto a la pasión de Cristo y a la vía sacra[120]. Conectándose con esta tradición seráfica –pero también con la tendencia cristocéntrica medieval, potenciada en el siglo XVI y XVII gracias a los misioneros[121]-, Carabantes mandó establecer en los sitios donde hacía misión doce cruces[122] "curiosas y con peanas de piedra"[123], lo que garantizaba su resistencia material. No obstante, el rezo del igualmente llamado "camino del cielo" también podía realizarse en privado en las casas. Si seguimos las pautas dadas por el capuchino, los fieles debían visitar las cruces los viernes y días de fiesta[124], rezando en cada una de ellas seis veces el Padre Nuestro, el Ave María y el Gloria. Además, Carabantes facilitó, para cada una de las doce estaciones, un cuarteto de octosílabos y una viñeta representando el pasaje. Si el recurso a la lírica en las misiones fue destacado, la utilización de estampas como forma de divulgar las devociones fue llamativa, produciéndose una difusión de las mismas entre personas de toda extracción social que algunos autores han calificado de vastísima[125]. En otros casos, como el que nos ocupa, la palabra escrita venía acompañada de contenido iconográfico. De esta forma, la imagen —y la fuerza sensible que su contemplación podía tener para el fiel[126]— se convertía en estímulo y soporte visual al rezar, "favoreciendo al mismo tiempo una práctica de la oración más individual, íntima e interiorizada"[127], ya que "ayudaba al devoto a fijar en su memoria las reflexiones interiores de la meditación"[128]. Junto a ello, éstas impulsaban las emociones piadosas

[118] La notoriedad de la ceremonia de plantación de la cruz o cruces de la misión fue evidente, siendo además "un recuerdo permanente de lo que se había dicho y prometido en el curso de estas jornadas de fervor". Louis CHÂTELLIER, *La religión de los pobres* […], op. cit., pp. 167-199 (cita en la página 167).

[119] João Francisco MARQUES, "Rituais e manifestações de culto" en Carlos Moreira ACEVEDO (dir.) y João Francisco MARQUES y Antonio Camões GOUVEIA (coords.), *Historia religiosa de Portugal, II. Humanismos e Reformas*, Casais de Mem Martins, Centro de Estudos de História Religiosa Da Universidade Católica Portuguesa- Círculo de Leitores, pp. 577-581.

[120] Bernard DOMPNIER, "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L´exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)" en *Dimensioni e problema della ricerca storica*, nº 2, 1994, pp. 21-59; Bernard DOMPNIER, "LES missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France", *Revue d'Histoire de l'Église en France*, LXX (1984), pp. 127-147.

[121] Francisco Luis RICO CALLADO, "La imitatio Christi y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna", *Hispania sacra*, 65-1, 2013, pp. 127-152.

[122] A esa docena de cruces podían sumarse otras dos: la que representaba la soledad de la Virgen y la que conmemoraba el Santo Sepulcro. No obstante, el número podía llegar a dieciséis, si se ponía flanqueando al crucificado las cruces de los ladrones "para representar más al vivo la afrentosa muerte de Cristo". José de CARABANTES, *Jardin florido del alma* […], op. cit., p. 149.

[123] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 121-122.

[124] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 146.

[125] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., p. 257.; Javier PORTÚS y Jesusa VEGA, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

[126] José Luís GONZÁLEZ GARCÍA, *Imágenes sagradas y predicación visual* […], op. cit., p. 368.

[127] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., p. 258.

[128] José Luís GONZÁLEZ GARCÍA, *Imágenes sagradas y predicación visual* […], op. cit., pp. 410-437. El autor dedica parte de su estudio al análisis de los "lugares", de los *loci* de la memoria artificial y su relación con la imagen sagrada. También reflexiona sobre la interrelación entre imagen y texto. Véase también Juan CARRETE PARRONDO, "El grabado y la estampa barroca", en VV.AA., *Summa Artis. Historia General del Arte, XXXI: El Grabado en España (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987,

gracias a la eficacia expresiva de lo visual, que conseguía armonizar de forma excepcional las culturas letrada e iletrada al garantizar, a priori, una fácil inteligencia de la devoción[129].

170
Estacion 1. Junto la Iglesia.
Dán azotes, y sentencia de muerte à Christo.
Aqui dieron la sentencia
Al Redemptor de la vida,
Y por el Alma perdida
A muerte le condenaron.
OFRE
© Biblioteca Nacional de España

Figura 1. Primera estación:
la sentencia y flagelación de Cristo.

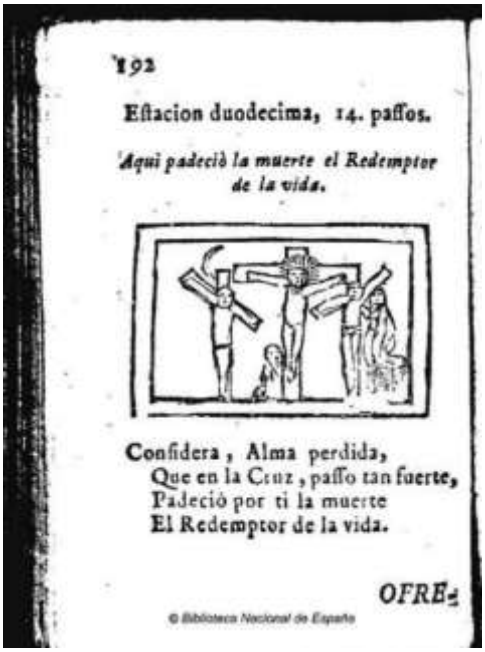
192
Estacion duodecima, 14. passos.
Aqui padeciò la muerte el Redemptor de la vida.
Considera, Alma perdida,
Que en la Cruz, passo tan fuerte,
Padeciò por ti la muerte
El Redemptor de la vida.
OFRE
© Biblioteca Nacional de España

Figura 2. Duodécima estación:
la crucifixión y muerte de Cristo.

Las viñetas del *Jardín florido* presentaban una factura y un desarrollo figurativo bastante sencillos. En el caso de la figura 1, apenas bastaban cuatro personas (Poncio Pilato, dos sayones romanos y Jesucristo atado a la columna) para componer la escena de la flagelación en el Petrorio, cuyo losado otorgaba cierta perspectiva a la imagen. La elementalidad iconográfica, en parte justificada por el bajo coste y la tosquedad de estas ediciones[130], fue llevada al extremo en el caso de la figura 2. En el centro de la misma se presentaba a Cristo crucificado, flanqueado por los dos ladrones y acompañado, a los pies de la cruz, por la Virgen y el discípulo amado, todo ello en un espacio bidimensional en el que ni siquiera aparecía esbozado el paisaje abrupto con el que, de forma tradicional, las artes plásticas han representado el monte Gólgota. Más simples o más desarrolladas, a través de estas imágenes, Carabantes no sólo lograba crear una representación mental del pasaje, a modo de *compositio loci*, sino que estas ideas tomaban materialidad[131], se explicitaban gracias a los textos que las acompañaban. Los mismos, incisivos, puestos en ocasiones en boca de Cristo[132] y dirigidos directamente al

p. 289; Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Imago: la cultura visual y figurativa del barroco*, Madrid, Adab, 2009.

[129] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y* […], op. cit., pp. 57-58.

[130] Aunque hemos utilizado la edición de 1737, al consultar otras impresiones, las viñetas –distintas en función del lugar de impresión- mantienen la misma tosquedad.

[131] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos [...], op. cit., pp. 260-261. Estudia la obra de Marcos JORGE, *Doutrina christã*, Lisboa, Manuel de Lira, 1592.

[132] El caso más llamativo es el de la novena estación (tercera caída de Cristo camino del Calvario), en la que el propio Nazareno, en primera persona, interpela al fiel de la siguiente manera: "pecador anda advertido/pues llevando tu pecado/mira como me has cargado/que tres veces he caído".

fiel, servían para demostrar, una vez más, la efectividad y complementariedad entre las distintas industrias comunicativas[133].

A parte de estos trataditos, las fuentes apuntan que Carabantes también fue el autor de dos cartillas para la instrucción de los niños en las letras y en la virtud, además de la que compuso, cabe recordar, en territorio americano[134]. El capuchino, en sus reglas para la misión, ya había dejado constancia de la importancia de prestar atención a los niños y a la gente moza, afirmando —siguiendo un tópico de la época— que era la primera edad el momento en el cual se necesitaba más doctrina, de forma que, de adultos, esos sujetos desarrollaran una vida cristiana y virtuosa[135]. Con la intención de lograr estos objetivos, el misionero dio a la imprenta dos pequeñas y útiles obras en las que se hallaba, según sus propias palabras, "no sólo cuanto debe saber el cristiano para salvarse, sino también todo lo necesario para ser muy santo"[136]. Estos libros, en resumidas cuentas, reunían "todas las oraciones, artículos, sacramentos, y de todos los Mandamientos de Dios y de su Iglesia, de las postrimerías, de los vicios y virtudes, y de las obras y devociones santas y eficaces para alcanzar el cielo y en él muy grande gloria"[137], pudiendo ser utilizados individualmente, de forma colectiva en los espacios religiosos, o en el contexto de las cofradías –como la de la Purísima Concepción de la Iglesia de la Santísima Trinidad de Orense, dirigida a los niños[138]- que el capuchino fundó en sus misiones. Nuevamente, no hemos podido localizar ningún ejemplar de estas dos obras, si bien sabemos que para 1687, la *Segunda cartilla* ya estaba escrita[139].

En gran medida, los principales costeadores y promotores de la impresión de todas estas letras misioneras fueron los obispos[140]. A este patrocinio aludía Carabantes cuando afirmaba que

> "Los señores obispos, en cuyos obispados se hace la misión, suelen costear la imprenta, y con razón; pues esta limosna espiritual es de las mayores que pueden y deben hacer"[141].

---

[133] Los tres componentes de la "trinidad comunicativa" cumplían las mismas funciones expresiva, comunicativa y rememorativa, si bien no en las mismas circunstancias. Esta misma relación es susceptible de verse entre el mensaje predicado (oral) de los sermones y el mensaje visual de los retablos con imágenes de bulto redondo, lienzos u otra serie de elementos litúrgicos. Lo que queda más que demostrado, por otro lado, es que "la Iglesia postridentina intensificó la visualidad y las figuras plásticas del discurso para combatir la iconoclastia de la Reforma". Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y* […], op. cit., pp. 31 y siguientes. Cita en José Luís GONZÁLEZ GARCÍA, *Imágenes sagradas y predicación visual* […], op. cit., pp. 238, 360 y siguientes.

[134] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 440.

[135] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 132.

[136] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[137] *Ibidem*, prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[138] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 272. En la *Practica de missiones*, el capuchino da las bases que debían regir estas hermandades. José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., pp. 148.

[139] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[140] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 438. Dominique JULIA, "Lecturas y Contrarreforma" en Guglielmo CAVALLO y Roger CHARTIER (dirs.), *Historia de la Lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001; Rita MARQUILHAS, *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa, Imprensa Nacioal- Casa da Moeda 2000, p. 441.

[141] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., pp. 149-150.

De acuerdo con lo expresado, la aprobación que el obispo de Orense, Baltasar de los Reyes, hizo en la *Practica de missiones*, impresa en el tiempo que el capuchino misionó por su diócesis, es un ejemplo ilustrativo de cómo la edición pudo desarrollarse bajo la mano del prelado[142]. En la misma línea, unas décadas después, Francisco Laso, mercader de libros de las gradas de San Felipe el Real de Madrid, manifestaba el amparo y la protección que había recibido de Francisco José de Castillo Albarrañez –obispo de Sebaste y gobernador del obispado de Oviedo-, para la nueva edición de las pláticas que, en 1717, realizó en la imprenta de Juan de Ariztia, y que se distribuiría por "esa dilatada mies del obispado de Oviedo"[143]. Sin embargo, el capuchino también consideró otras alternativas. En la Edad Moderna ibérica llamó la atención el papel de libreros e impresores que, como Agustín de Valdivieso, se implicaron de manera personal en la publicación de libros de temática religiosa, buscando adentrarse en un suculento y atrayente mercado que, fuera de toda duda, les retribuiría considerables beneficios. De esta forma, Carabantes constató que las ediciones podían correr a cuenta del impresor, interviniendo los misioneros únicamente "en el ajuste de la imprenta y disposición de lo que se ha de imprimir[144].

Por otro lado nos encontramos con la iniciativa nobiliaria. Merece la pena recordar el destacado papel que tuvo la nobleza como promotora de las misiones, demostrando las fuentes cómo algunos fieles de abolengo realizaron donaciones y legados a las órdenes "con cargo de que una vez al año, en señalado lugar o lugares"[145] hicieran misión. El amparo que recibió el capuchino por parte de algunos grandes apellidos fue considerable. Tal fue el caso de sor Catalina María de la Concepción[146], tía del XI conde de Lemos que profesaba en el convento de Santa Clara de Monforte donde sería enterrado el capuchino. Si bien la religiosa clarisa no tuvo aparente relación directa con ninguna de las impresiones de Carabantes, la dedicatoria que Juan Manuel Velázquez le realizó en uno de los sermones fúnebres consagrados al capuchino es de sobre ilustrativa de esta protección[147].

---

[142] Además, el celo del obispo para atraer a Carabantes fue destacado. González de Quiroga llegó a afirmar que el prelado, miembro del real consejo, llegó a valerse de su influencia sobre la regente, Mariana de Austria, para que el capuchino fuera a misionar a su obispado. No obstante, a pesar de que dio su aprobación y censura a la obra el 12 de julio de 1672, no llegaría a verla impresa, al fallecer un año después y no ser hasta 1674 cuando el manual salió de los tipos de la imprenta. Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 264.

[143] Francisco LASO, Al Ilustrísimo Señor don Francisco José de Castillo Albarrañez, Obispo de Sebaste y Gobernador del obispado de Oviedo, del Consejo de Su Majestad (Madrid, 20 de mayo de 1717), en José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I (1717), op. cit., preliminares sin paginar.

[144] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., pp. 149-150. Fernando BOUZA, "Costeadores de impresiones y mercado de ediciones religiosas en la alta Edad Moderna ibérica", en Federico PALOMO (ed.), *La memoria del mundo…*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 29-48

[145] José de CARABANTES, *Practica de missiones, remedio de pecadores* […], op. cit., p. 17. José Ignacio Tellechea Idígoras recoge el caso de Gaspar Antonio Velázquez, que legó todos sus bienes al Colegio con la manda de que dos padres, dos veces al año durante dos meses, realizaran misión por el obispado salmantino y su entorno. José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, "EI Real Colegio de la Compañía en Salamanca y las Misiones populares (1654-1766)" en *Salmanticiensis*, nº 22-2, 1975, pp. 297-332.

[146] Fue una de las hijas del IX conde, Francisco Fernández de Castro Portugal, y de Antonia Téllez-Girón y Enríquez de Ribera.

[147] Bernardino GONZÁLEZ, *Sermon qve predico el Reverendissimo Padre Fr. Bernardino Gonzalez, lector jvbilado, y vicario del religiosissimo Convento de Franciscas Descalzas de la Villa de Monforte de Lemos, a veinte de abril de mil seiscientos y noventa y quatro. En las honras del reverendissimo Padre*

En conclusión, ni imprimir era una odisea para el misionero ni el llevar las letras a los tipos estuvo exento de problemas[148]. A alguna de estas contrariedades aludía el capuchino cuando, en el prólogo del segundo tomo de las *Pláticas Dominicales*, lamentaba la demora en la publicación del libro explicando que "lo calamitoso de los tiempos causó la imposibilidad y negó los necesarios medios para los precisos y costosos gastos de la impresión". Si bien Carabantes atribuyó la resolución de la situación a la providencial ayuda divina, en un plano más terreno, fue crucial la ayuda de los fieles y devotos, "que unos emprestaron para hacerla y otros dieron misas que dijeron después muchos sacerdotes, que por ellas habían de dárseles después los libros"[149].

Una cuestión ulterior tiene que ver con la difusión de estos textos. En lo relativo a los trataditos, ya se ha apuntado cómo la materialidad de los mismos hizo que, desde su publicación, "corrieran" de forma ágil y dinámica, de tal manera que su presencia fue corriente en las parroquias de Galicia y en muchas de Portugal, del Principado de Asturias, etc.[150] Cabe insistir en que, a falta de otros elementos que nos aproximen al consumo de estos textos, la materialidad y las formas de los mismos (con elementos en verso, para memorizar y cantar; imágenes, etc.), apuntan a una recepción amplia y transversal. Por otro lado, la circulación de las obras del capuchino no se vio limitada al noroeste peninsular. Varios de sus libros (el manual de misiones, los libros de pláticas, los sermonarios o la propia biografía) fueron publicados y reeditados en importantes centros editoriales, como Madrid, Valencia y, en menor medida, León[151]. De esta forma, resulta evidente el papel de la misión de interior en la difusión y circulación de productos tipográficos, tanto en las áreas rurales de los reinos ibéricos como en las grandes urbes[152]. Fray Miguel de Fuentes, mitrado de Lugo, en la aprobación y recomendación que realizó al primer tomo de las *Pláticas Dominicales*, parece confirmar lo anterior. Haciendo uso de su potestad episcopal, ordenaba que todos los curas del obispado tuviesen el mencionado libro para que lo leyeran a sus fieles. Estos debían comprarlos "luego de la fábrica de las iglesias u de otro cualquier dinero, aunque sea de limosna y a costa de los feligreses" de modo que dichos volúmenes siempre quedaran «para los sucesores en las dichas iglesias»[153].

Fr. Joseph de Carabantes, religioso capuchino, y missionario apostólico, Madrid, Melchor Álvarez, 1694.

[148] Dominique Julia, sobre la producción y circulación de estas obritas, afirmó lo siguiente: "no obstante, los misioneros se hicieron acompañar en sus giras de libreros o buhoneros encargados de difundir la piadosa pacotilla de rosarios, medallas y estampas, y asimismo de folletos y libritos destinados a prolongar los efectos de la misión". Dominique JULIA, "Lecturas y Contrarreforma […], op. cit., pp. 464-466.

[149] José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[150] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., p. 438.

[151] Al hablar de la *Segunda Cartilla para Niños*, de la que hemos dicho que ya estaba redactada para 1687, Carabantes dice querer imprimir este librito en Madrid, ciudad en la que el lector podría encontrar también la primera parte del mismo. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. II, op. cit., prólogo al lector, preliminares sin paginar.

[152] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., p. 245. José Manuel PRIETO BERNABÉ, *Lectura y lectores. La cultura del impreso en el Madrid del Siglo de Oro*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2004, p. 80.

[153] Aprobación y recomendación de Fr. Miguel de Fuentes, obispo y señor de Lugo, catedrático de teología jubilado de la Universidad de Salamanca, dos veces general de la orden de san Bernardo y del consejo de S.M., Cf. José de CARABANTES, *Platicas dominicales y* […], t. I, op. cit., preliminares sin paginar.

Además, junto al recurso más que habitual a la tipografía, es preciso hacer hincapié en la abundante y eminentísima circulación manuscrita[154] de textos misioneros, sobre todo si atendemos, por sus características físicas, a los trataditos, cartas, sermones, memorias o relaciones. Merece la pena recordar que, probablemente, Agustín de Valdivieso, antes de compendiar en un solo volumen los 12 opúsculos que imprimió tuvo contacto con dichos escritos en su versión manuscrita. Otro ejemplo revelador lo facilita González de Quiroga, que en su hagiografía afirmó que los misterios del rosario en verso que el capuchino compuso en San Benito de Arnoya fueron objeto de numerosos traslados *ad vivum*, realizados por estudiantes pobres que con esta actividad ganaban de comer y de vestir, al tiempo que contribuían a la extensión de la devoción mariana[155].

Conclusiones

El caso de José de Carabantes es un ejemplo destacado de la estrecha relación existente entre escritura y misión de interior en el ámbito ibérico. Este misionero "papelero"[156] movilizó en torno suyo un importante y fecundo patrimonio textual (sermonarios, devocionarios, manual de misiones, etc.) a través del cual se constata de forma privilegiada el papel del libro en la misión. Los obreros apostólicos, además de recurrir a lo oral y a lo icónico-visual[157], tuvieron en las letras misioneras –y en particular en los impresos- unas eficaces aliadas a la hora de elaborar, articular, difundir y socializar el discurso religioso con el fin de "persuadir, convencer, educar…, para, de este modo, disciplinar"[158] a los fieles. En esta línea, Carabantes, de forma paralela a su activa labor en las misiones, se preocupó por dejar en estos misioneros de tinta y papel un vasto legado que perpetuaría los frutos de su labor y que serviría a los misioneros de

[154] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2001.
[155] Diego GONZÁLEZ DE QUIROGA, *El Nuevo Apostol* […], op. cit., pp. 290-291.
[156] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Papeles y opinión* […], op. cit., p. 61.
[157] Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y* […], op. cit., pp. 15-40.
[158] Federico PALOMO, "Limosnas impresas. Escritos […], op. cit., p. 243. Sobre la noción de disciplinamiento y confesionalización, remitimos a Erns Walter ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich-Viena, Oldenbourg, 1965; Gerard OESTREICH, "The structure of the absolutist state", en IDEM (ed.), *Neostoicism and the Early modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (original publicado en alemán en Berlín, Duncker & Humblot, 1969); Wolfgang REINHARD, "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), pp. 226-252; Ronnie Po-Chia HSIA, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Nueva York, Routledge, Chapman & Hall, 1990; Heinz SCHILLING, "Confesionalization in the Empire: Religious and Societal change in Germany Between 1555 and 1620", en IDEM, *Religion, Political culture and the emergency of early modern State. Essays in German and Dutch History*, Leiden-Nueva York, E.J. Brill, 1992, pp. 202-245; Paolo PRODI, *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della societâ tra Medioevo ed Età Moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994. Para la historiografía española, remitimos a los trabajos de Federico PALOMO, "«Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en tono a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), pp. 119-136; Allyson POSKA, *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*, Leiden, Brill, 1998; o los números monográficos *Manuscrits: revista d´història moderna*, 17 (1999) y *Manuscrits: revista d´història moderna*, 25 (2007).

espejo en el que instruirse. Estas obras no sólo iban destinadas a los ministros, sino que el capuchino también compuso una serie de tratados de devoción y doctrina dirigidos a los fieles, pero también destinados a su uso en los contextos de la misión. Algunas evidencias muestran que el misionero escribió algunos textos de este corte en América, por lo que su destacado desarrollo en territorio peninsular puede llevarnos a identificar una posible continuidad en este tipo de obras en base a unos mismos métodos y objetivos. Todo esto iría ligado al establecimiento de paralelismos entre los bárbaros gentiles y los salvajes de interior, lo que demuestra la notable circulación de saberes misioneros que se dio entre ambos mundos. Se trataba, en definitiva, de la *mise en écriture*[159] de la misión, a través de la cual los misioneros contribuyeron al triunfo de los proyectos de evangelización y adoctrinamiento al sembrar los campos europeos de numerosos manuscritos e impresos.

[159] Charlotte de CASTELNAU-L´ESTOILE, *Les Ouvriers d´une vigne* […], op. cit., pp. 341 y siguientes.