

LA DEVOCIÓN O LA BÚSQUEDA  
DE LA FELICIDAD  
(1400-1545)

ELISA RUIZ GARCÍA\*

LA felicidad es eso que se pierde por andar buscándola. Esta definición no es muy académica, pero sí muy certera. En realidad, ese concepto lábil y huidizo es el detonante que mueve a los seres humanos, hasta el punto de que quienes carecen de semejante incentivo están condenados a la extinción. Cada época confiere un rostro a ese estado de perfección utópico y señala una vía para alcanzarlo. En los umbrales de la Modernidad dicha imagen se identificó con el ideal de la salvación eterna y, en la medida de lo posible, de la terrenal<sup>1</sup>. El camino preconizado para alcanzar esa meta fue la devoción, sobre todo en su faceta privada. El sustantivo en cuestión significa desde un punto de vista teológico la prontitud en someterse a la voluntad de Dios, pero en el lenguaje corriente se entiende por tal la piedad y el fervor religiosos y, asimismo, la exteriorización de esos sentimientos. En la presente ocasión me voy a centrar en las últimas acepciones y siempre en referencia al mundo de los laicos.

Como es sabido, el proceso de secularización de las prácticas de culto cristianas se inicia en el siglo XIII. En realidad, el fenómeno constituye una manifestación más dentro de un conjunto de hondas transformaciones sociales, políticas y culturales que se operan en esa centuria. La línea evolutiva alcanza su punto cul-

\* Universidad Complutense de Madrid. zahara@ghis.ucm.es

<sup>1</sup> Walter Benjamin considera que tras la idea de la felicidad está siempre la idea de la salvación.

minante en las décadas finales del Cuatrocientos y en las iniciales del Quinientos. Los testimonios que vamos a analizar son oraciones, con el fin de rastrear los cambios de actitud de los fieles en la manera de interpretar el hecho religioso. Cualquier investigación encaminada al estudio del material eucológico requiere establecer una frontera neta entre el texto primitivo de la plegaria propiamente dicha y sus avatares, entendiendo por tal la forma física de presentación, la traslación a otro código lingüístico y la aglutinación de elementos varios en torno a dicha oración. Para introducir un principio de sistematización en un universo abigarrado, voy a proponer una terminología inspirada en nociones generales de teoría literaria<sup>2</sup>, confiando en que lo que se pierda en pedantería, se gane en claridad conceptual. En definitiva, si reservamos el término «texto» para designar el cuerpo de la oración, llamaremos «fenotexto» a la forma de presentación gráfica y codicológica; «transtexto» a la versión que supone un cambio de código lingüístico; y «paratexto» al material verbal y, en su caso, al figurativo que completa la pieza devocional.

Una vez expuesto mi plan de trabajo, voy a ejemplificar cada una de las categorías para comprobar si el modelo epistemológico funciona correctamente. La primera de ellas, que responde al nombre de texto, no requiere ninguna aclaración especial ya que sobre este particular existe un consenso generalizado: se trata de fórmulas de ruego dirigidas a Dios, la Virgen y otros seres sobrenaturales que, en principio, gozaban de la autorización de la Iglesia o, al menos, eran toleradas por ella. La segunda clase, el fenotexto, se identifica con la noción de artefacto en el sentido etimológico del término, es decir, designa el conjunto de caracteres externos que presentan los objetos transmisores de esas secuencias. Básicamente se refiere a la escritura y al soporte en sus distintas variantes. El estilo gráfico propio de los libros de rezo, *manuscritos o impresos, solía ser la letra gótica de corte caligráfico*; en una realización redonda, si el producto era autóctono, y en una ejecución angulosa o «brisada», si era extranjero<sup>3</sup>. Esta familia de tipos de escritura encerraba ciertas connotaciones, tales como tradicionalismo eclesiástico o conservadurismo ideológico frente a la letra humanística que encarnaba la modernidad en todos los órdenes. El sistema abreviativo y la distribución jerárquica de las iniciales respondían a un esquema establecido muy tipificado. Otro tanto cabría decir del empleo del rojo con valor distintivo para funciones determinadas y de la disposición del texto según usos canónicos, no en vano las estrategias de lectura se han forjado en Occidente en el terreno de los libros litúrgicos y espirituales.

<sup>2</sup> Véase Gérard Genette, *Seuils*, París: Seuil, 1987.

<sup>3</sup> El uso de la letra humanística es raro y tardío.

Respecto del soporte simplemente señalaré que hay dos grupos netamente diferenciados dentro de los libros de rezo: por un lado, los Devocionarios o volúmenes heterogéneos en lo que respecta a su contenido; por otro, los Salterios, Libros de Horas, Diurnales, Misales y Breviarios, o lo que es lo mismo, los ejemplares que responden a un principio de organización uniforme (FIGS. 1 y 2). Los primeros se definen por su preciosismo gráfico en la ejecución de algunos signos alfabéticos y por sus orlas sencillas, ingenuas y coloristas, cuando existen; los segundos se caracterizan por presentar una abundante y esmerada ornamentación en consonancia con otros elementos que determinan la calidad del ejemplar, en particular, el programa iconográfico y la encuadernación. Sin duda alguna, los Devocionarios son mucho más interesantes que los componentes del otro grupo en lo que se refiere al aspecto que estamos aquí considerando. Un rasgo codicológico común y significativo es el formato pues, en efecto, ambas clases tenían un tamaño relativamente pequeño debido al modo de uso de tales objetos. En realidad, eran «libros de mano» que deberían ser transportados y manejados con facilidad.

La tercera categoría aborda la cuestión de la transtextualidad. De todos es conocido que la traducción fue una técnica practicada de manera floreciente en la Península Ibérica durante el siglo XV. Hay una abundante bibliografía a este respecto. Sin embargo, no se ha prestado la atención debida a las versiones de textos devocionales. Ignoramos quiénes fueron sus autores, el número de los traslados y la forma de realización. Las oraciones en su mayoría fueron redactadas en latín y por este canal circularon durante mucho tiempo. Esta lengua, al ser la oficial de la Iglesia, se mantuvo en el ritual litúrgico. Semejante práctica

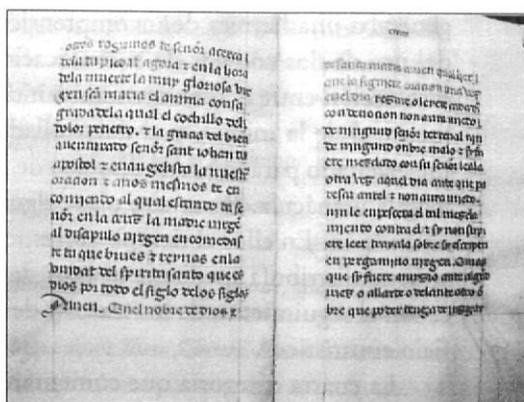


FIG. 1. Devocionario (s. XV), Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/5809, ff. 123v-124r.



FIG. 2. Libro de Horas (s. XV med.), Madrid, Biblioteca de la Fundación Lázaro Galdiano, ms. 15452, ff. 68v-69r.

generaba una barrera de incompreensión entre el celebrante y los fieles a causa del uso de dos códigos de comunicación distintos. Tal dificultad fomentó una disociación entre el mensaje transmitido a lo largo del ceremonial —particularmente el de la misa— y el desarrollado por el laico asistente al mismo, quien incapacitado para seguir el discurso de la Iglesia lo sustituía por otro distinto en lengua vernácula. Basta con ojear algunos Devocionarios para comprobar esta afirmación. En ellos el tiempo correspondiente a la celebración del misterio del altar se distribuía mediante el rezo de unas oraciones paralelas que no implicaban el seguimiento de los textos y de las acciones simbólicas propias del sacrificio eucarístico<sup>4</sup>.

La cuarta categoría que comentaré —y en la que voy a centrar mi exposición— está compuesta por los elementos paratextuales. Con este nombre designo el aparato que completa la pieza devocional, bien proporcionando indicaciones sobre autoría, título, modo de ejecución, efectos resultantes y ejemplo probatorio, bien ilustrando la oración de manera figurativa, en el caso de que tal adición exista. Por tanto, bajo dicho término conviene distinguir dos categorías íntimamente relacionadas. Una discurre por la vía de la expresión verbal; otra, por la icónica. La primera modalidad suele manifestarse, desde un punto de vista formal, como una rúbrica que antecede a la oración. En ocasiones la secuencia aparece al final a modo de escatocolo. Tanto en una como en otra posición el contenido de la misma es básicamente informativo. El material de esta naturaleza es de carácter auxiliar y representa no solamente una transición sino también una transacción respecto del texto principal, como puede comprobarse en los fragmentos 1 y 2. He reproducido el texto latino y su versión en castellano. Se puede apreciar un fenómeno de amplificación del original en extremo interesante, pero que no comentaré por falta de espacio.

1. Oración de san Gregorio

1.1. Madrid, Biblioteca Nacional, ff. 107r-109r.

Rúbrica: *Oratio beati Gregorii pape.*

Inc: *Domine, exaudi orationem meam, quia iam cognosco tempus meum prope.*

1.2. Real Academia de la Historia, ff. 17v-23r.

Rúbrica: Esta es la oración que el bienaventurado señor sant Gregorio estableció para pedir merced a Dios. E fizola por gracia del Spíritu Santo. E son palabras muy ciertas e de muy grand virtud. E esta oración vale tanto para todo onbre o para toda muger que está en pecado mortal, e para todo onbre e para toda muger que está en penas de Purgatorio, si la rezare o fiziere rezar por ellos. Esta oración vale para todo onbre e para toda muger que es

<sup>4</sup> Incluso hay acotaciones que indican, a través de la gestualidad del sacerdote, el tipo de oración que el fiel debía rezar.

tentada del enemigo. E vale para todo onbre que va en lide o batalla. E vale para todo ome que ha enemigos e para otras muchas cosas de cada día. E muchas dueñas de buena vida, rezando esta oración, e vieron a Santa María en visyón e acabaron con ella todo lo que quisieron. *Santi Spiritus assit nobis gracia. Amen.*

Inc.: Señor, oye la mi oración e la mi palabra, que cerca es el mi tiempo.

2. Oración de san Agustín.

2.1. Madrid, Biblioteca Nacional, ff. 88r-89r.

Rúbrica: *Sequitur quedam deuotissima oratio et de maxima uirtute, quam composuit beatus Augustinus episcopus.*

Inc.: *Thetagramathon, titulus triumphalis passionis Ihesu Christi: Ihesus Nazarenus rex Iudeorum sit semper adiutor meus.*

2.2. Real Academia de la Historia, ff. 106v-108v.

Rúbrica: Sant Agostín escrivió esta oración e qualquier que la oyere o la oviere en remenbrança o la consigo troxiere que ninguno enemigo non le podrá enpescer, nin engañar, nin aquel día que la traxere o la rezare non podrá ser dañado de fuego, nin de yervas, e non podrá morir a fierro. E a qualquier cosa que demandare a Dios, dárge la ha, e nunca morirá muerte supitánea, e comiença ansý.

Inc.: Dios Señor, ruégote que seas guarda de mí, pecador.

La estructura de la parte paratextual no responde a un esquema fijo. Los datos que en teoría se pueden encontrar son:

- Nombre del autor
- Título de la plegaria
- Modo de ejecución
- Efectos resultantes
- Ejemplo probatorio

Por supuesto, la presencia de los elementos citados es facultativa. Lo habitual es que tan sólo se incluyan algunos. Empezaré por el primer punto. El nombre del autor no aparece siempre en la producción eucológica. En los contados casos en que se indica una mención de responsabilidad hay que poner en tela de juicio tal atribución, ya que prevalecía el criterio de prestigiar la composición mediante su adscripción a un personaje notable en el seno de la Iglesia. Indefectiblemente los nombres citados son de santos, por ejemplo, san Edmundo y santo Tomás de Canterbury. En ocasiones serán además papas como sucede con León III, a quien se debe la famosísima oración que lleva su nombre<sup>5</sup>, o bien reconocidos escritores, tales como san Agustín, san Gregorio, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura y san Anselmo, por citar los casos

<sup>5</sup> Elisa Ruiz García e Isabel García-Monge, «Una muestra de religiosidad popular: la Oración de san León», *Memoria Ecclesiae*, XX (2001), pp. 581-596.

más conspicuos. A veces se indica que la pieza es obra de seres sobrenaturales. Tal sucede con la plegaria que comienza: *O Ihesuchristo, fiyo de Dios bivo*, cuya autoría se atribuye nada menos que a santa María<sup>6</sup>.

La expresión del título suele asimismo faltar. Con frecuencia la composición es introducida llanamente mediante una expresión ponderativa del tipo de «Oración muy devota». La palabra o palabras iniciales sirven a veces de forma de denominación, por ejemplo *Obsecro te, O intemerata, Stabat Mater, Magnificat*, etc. También se recurre a un sintagma nominal formado por el término genérico seguido del nombre de un santo. Hay que tener en cuenta que unas veces se trata de un genitivo subjetivo y otras, de uno objetivo, es decir, alude al destinatario del ruego. En la citada *Oración de san León* tendríamos una muestra del primer caso, en la *Oración de san Cristóbal*, del segundo.

El tercer elemento paratextual indica el modo de ejecución de la plegaria. El hecho de dirigirse a Dios para pedirle una merced conllevaba realizar esta acción de acuerdo con determinados requisitos, los cuales solían ir introducidos lingüísticamente mediante la conjunción *si*. De ahí que consista en la exposición de las condiciones que el creyente debe reunir para que se actualice el mecanismo garante de la operatividad suplicatoria. En este apartado hay que considerar dos aspectos:

- La manera de orar
- La actitud corporal

El primer punto indica la forma de establecer la comunicación con las instancias sobrenaturales o, en su defecto, el dispositivo equivalente. La vía de contacto verbal se expresa por lo general en las fuentes latinas mediante el vocablo *dicere*<sup>7</sup>, lo cual subraya el aspecto oral de la «performance» o ejecución, con fórmulas del tipo: *Si quis deuote dixerit*. La utilización de *legere* en su lugar es excepcional. En las versiones en lengua vernácula predomina el uso del término «rezar», en el sentido etimológico de «recitar», pero a veces figura en su puesto «leer». En alguna ocasión se contempla la eventualidad de que el fiel sea analfabeto, en cuyo caso se recomienda que si «éste no supiere leer, tráyala sobrescripta en pergamino virgen». Aunque no se especifica de manera explícita<sup>8</sup>, cabe suponer que la dicción o la lectura fuese oralizada, bien de manera musitada o en voz alta.

Con relativa frecuencia los seglares se servían de libros piadosos compuestos en latín. La explicación de este hecho quizá resida en que los interesados

6 Madrid, Real Academia de la Historia, 9/5809, f. 27r.

7 En algún caso se encuentra en su lugar *recitare*.

8 El empleo de los verbos *dicere* y *recitare* («rezar») abona esta hipótesis.

practicaban un tipo de lectura que Paul Saenger denomina «phonetic literacy», esto es, una pronunciación sílaba por sílaba<sup>9</sup>. Tal modalidad no implicaba una comprensión gramatical del texto, sino una captación global del significado. Este género de descodificación sería habitual entre los laicos con escasa o nula formación en lengua latina. El desconocimiento del canal empleado para dirigirse a Dios no constituiría un obstáculo insalvable, antes al contrario, la enunciación de un mensaje críptico podría ser interpretado en clave de mayor eficacia, al igual de lo que sucede con las fórmulas cabalísticas. Un buen ejemplo de este recurso se encuentra en la «Oración de san Agustín», recién citada, la cual comienza: *Thetagramathon, titulus triumphalis passionis Ihesu Christi*. Y más adelante incluye la fórmula doxológica en lengua griega: *Agios o theos, agios ysquiros, agios athanatos*<sup>10</sup>.

Como alternativa a la dicción de la plegaria se ofrecía en ciertos casos la posibilidad de llevar sobre sí una réplica escrita. Esta opción se indicaba en oraciones que gozaron de gran difusión por ser consideradas un medio infalible para alcanzar el objeto impetrado. En las fuentes que he manejado forman parte de este grupo, entre otras, el comienzo del evangelio según san Juan, el Símbolo atanasiano generalmente llamado por su *incipit*, esto es, *Qui-cumque uult*, la Oración de san León y las que comienzan así: «O Jesuchristo, fijo de Dios vivo, oye a mí, pecador»; «El Señor vuestro e el Señor mío» y la versión latina que reza: *Culter, qui circumdidisti*. Esta forma de utilización supone un deslizamiento del acto de pedir a Dios una gracia hacia la conversión del escrito en un objeto portátil al que se le atribuye una virtud sobrenatural. El culto de las reliquias había propiciado la idea de contacto con lo sagrado. Por extensión también se aplicó este principio a la palabra escrita, manifestación cargada de simbolismo en casi todas las culturas<sup>11</sup>. Los testimonios en tal sentido son abundantes y están esparcidos por toda la Cristiandad. La forma material empleada solía ser un trozo de pergamino. Cuando el contenido textual era extenso, la pieza se enrollaba<sup>12</sup>. En el bellissimo tríptico del Maestro de Flémalle se aprecia sobre la mesa un ejemplar que pende de la misma (FIG. 3). Los términos empleados para designar estas muestras dejan constancia de sus características físicas. Por lo general, son llamados «breue»,

9 «Books of Hours and the Readings Habits of the Later Middle Ages», *Scrittura e civiltà*, 9 (1985), pp. 240-241.

10 Reproduzco la grafía del manuscrito.

11 Elisa Ruiz García, «La escritura: una *uox Dei* (siglos X-XIII)», en *Centenario de la Cátedra de Paleografía y Diplomática de la Universidad Complutense*, ed. Ángel Riesco, (en prensa).

12 Se trata de los llamados «roll» en el ámbito anglosajón.



FIG. 3. Maestro de Flémalle, *Tríptico de la Anunciación de Merode*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art.

«nómina», «cédula» o «cultre»<sup>13</sup>. En muchas ocasiones los autores eran religiosos, quienes facilitaban al fiel el escrito a cambio de un limosna. El poseedor de este preciado don podía servirse de él mediante aplicación material, de tal manera que actuase el principio mágico de contacto. Esta particularidad queda reflejada en el léxico de la época, donde con frecuencia se mencionan las llamadas «oraciones de toque»<sup>14</sup>. En casos de enfermedad o sufrimiento físico se colocaba sobre la zona afectada. Por ejemplo, sobre el vientre de la mujer embarazada. En el cultre arriba citado se indica esta función de manera patente: *Mulier*

*in partu a[d]stricta / portans secum arma picta / intuenta reuerenter / mox soluetur eius uenter.*

La función propiciatoria del objeto así confeccionado era el uso más extendido. Pero, también, se podía recurrir a él con valor apotropaico. Esta segunda modalidad era conocida bajo el nombre de «carta de resguardo y daño». La propia denominación explicita su significado. Resulta difícil determinar en qué momento la práctica piadosa dejó de serlo y se transformó en una superstición encarnada en un amuleto. Son abundantes los testimonios de autoridades de la Iglesia y de simples particulares que censuran tales hábitos desde comienzos del siglo XVI. Baste con citar el curioso tratado de Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*<sup>15</sup> para comprobar la difusión de semejantes prácticas y la reacción contraria por parte de un sector ilustrado de la sociedad.

El otro aspecto que el fiel debía observar en el momento de dirigirse a Dios era su disposición mental y su actitud física. La dicción de unas secuencias, rimadas o en prosa, no debía convertirse en un acto realizado mecánicamente,

13 Sobre el significado y origen de este vocablo véase Elisa Ruiz García, «La relación texto e imagen en una versión de los *Arma Christi*» (en prensa).

14 Véase Fernando Bouza, «Tocar las letras. Cédulas, nóminas, cartas de toque, resguardo y daño en el Siglo de Oro» (en prensa).

15 Madrid: Colección Joyas Bibliográficas, 1952 (edición facsímil).

sino que requería una participación mental del sujeto. De ahí la continua apelación a la idea de devoción bajo distintas formulaciones lingüísticas. El modo de lectura o recitación practicado se completaba con el aparato gestual desplegado. Esta teatralidad, fiel trasunto de la liturgia oficial, se aplicaba a todas las prácticas religiosas privadas, entendiéndose por tal el rezo de las Horas canónicas y el cultivo de otras devociones particulares de los individuos. La participación del laico en el hecho religioso se conseguía por la vía del sentimiento. Los misterios de la fe eran objeto de una experiencia subjetiva más que de un conocimiento teológico.

Para que el ejercicio de la devoción privada se realizase en las mejores condiciones posibles, se requerían tres enseres: un reclinatorio<sup>16</sup>, un soporte escrito y una representación icónica. Este «*atrezzo*» facilitaba que el fiel entrase en situación escénica. La propia persona practicante en una actitud adecuada<sup>17</sup> y, ante su vista, el soporte del texto en conexión con la imagen requerida constituían el decorado ideal. El fiel establecía una relación entre ambos elementos, ya que eran indispensables para poner en funcionamiento el mecanismo de la incorporación afectiva del orante al asunto contemplado durante el rezo. Por lo general, en las rúbricas se insiste en que el creyente esté de rodillas y ante una representación figurada. Los ejemplos que aquí podríamos citar como ilustración de esta disposición son muy numerosos. Cuando la escena en cuestión es un cuadro, el libro representado suele ser una clave para la interpretación global de la pintura. Tal sucede, por ejemplo, con la obra de Jan van Eyck, conservada en el Museo del Louvre, *La Virgen y el canciller Rolin*



FIG. 4. Jan van Eyck, *La Virgen y el canciller Rolin*, París, Musée du Louvre.

<sup>16</sup> Tipo de mueble que se introduce en los hogares de las personas acomodadas por esta época. Se encuentra representado por doquier en los aposentos.

<sup>17</sup> En las rúbricas a veces se indica que el interesado esté genuflexo en tierra o que sus rodillas estén desnudas, para añadir un punto de mortificación corporal. Este sacrificio sería valorado positivamente por la instancia superior invocada.

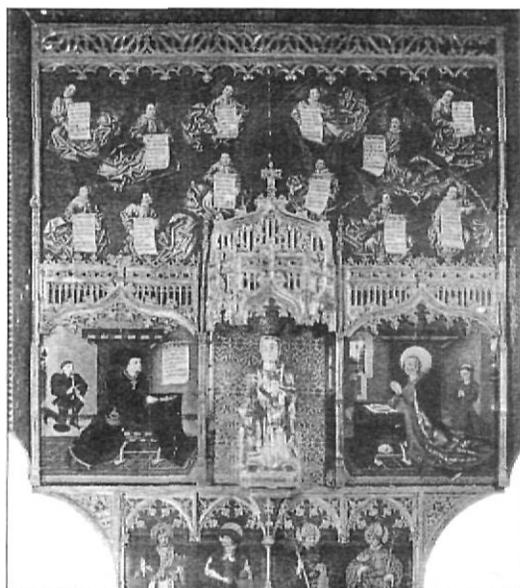


FIG. 5. Jorge Inglés, *Retablo de los ángeles*, Guadalajara, Colección Duque del Infantado.

(c. 1435), en la que los componentes del paisaje, la secuencia del Oficio bordada en la orla del manto de la Virgen y la calidad y orientación de la luz son otros tantos elementos parlantes que remiten a la devoción practicada por el protagonista (FIG. 4)<sup>18</sup>. En nuestra geografía se podría citar el hermoso óleo sobre tabla de Jorge Inglés, llamado *Retablo de los ángeles* (a. 1455), que representa en posición orante al Marqués de Santillana y a su esposa<sup>19</sup> (FIG. 5). En cambio, cuando el libro es representado en un manuscrito, se intenta retratar el propio ejemplar en sus aspectos funcionales, por ello no hay un interés en conseguir un parecido material.

En alguna ocasión el acto impetratorio exigía un complejo ritual de gestos. Tal sucede con una oración que se prolongaba por espacio de siete días. Con motivo de la celebración del Domingo de Ramos era preciso ayunar y ante el crucifijo, «teniendo la cabeza baja y el cuello derecho y de rodillas desnudas en tierra dirás treynta Padrenuestros con otras tantas Avemarías, etc». El Lunes Santo había que estar con la misma disposición, esto es, en ayunas y ante el crucifijo, y una vez «con la cabeza alçada, teniendo las manos y las rodillas en cruz (*sic*), se rezarán quince Padrenuestros y Avemarías». Las instrucciones gestuales se prosiguen día a día a través de toda la Semana Santa, siguiendo miméticamente unos movimientos que rememoran puntos claves de la Pasión de Cristo. El valor pedagógico de este ritual es indiscutible. En otra plegaria se dice lo siguiente:

18 El simbolismo de esta pieza artística y la identidad del personaje central han sido objeto de diversas interpretaciones. Una aproximación a esta problemática se encuentra en: Eberhard König, «The history of art and the history of the book at the time of the transition from manuscript to print» en Lotte Hellinga y John Goldfinch, *Bibliography and the study of 15<sup>th</sup> century civilisation. Papers presented at a colloquium at the British Library*, Londres: British Library, 1987, pp. 154-184.

19 La pieza procede del retablo mayor de la iglesia del Hospital de Buitrago (Madrid). Forma parte de la Colección Duque del Infantado, en cuyo palacio alcarreño se conserva. Toda la obra constituye una exaltación de la escritura.

Esta oración es muy provada. Primeramente se debe confessar y aver grand contrición de sus pecados. Lo terçero, diga la dicha oración con grand devoçión y fe. E non lo sepa persona ninguna. E levántese en quebrando el alva e fynque los finojos ante la ymagen de Nuestra Señora sancta María, la que está al pie de la cruz, etc. Iten yréys quarenta días ant'el crucifixo con una candela encendida e pornás las rrodillas desnudas en tierra, la boca puesta en la tierra, e dirás el salmo *Miserere me Deus* [...]. Iten tomaréys un pavilo e medildo con el crucifixo e fazedlo nudos [e] en espacio de nueve días rrezad los nudos en *Pater noster*, etc.<sup>20</sup>

El cuarto apartado comprende los efectos que el interesado pretendía alcanzar de la divinidad. En principio las peticiones eran de orden espiritual o terrenal. Las primeras se centraban en torno a cuatro objetivos:

- Vencer las tentaciones del demonio.
- Recuperar el estado de gracia en el caso de haberlo perdido.
- Poder confesarse antes de la muerte.
- Obtener la remisión de deudas purgatorias.

El primer favor demandado se centraba en pedir ayuda para superar las asechanzas del maligno, causante en último extremo de todas las desgracias de la humanidad.

El segundo bien solicitado era recuperar el estado de gracia, tras haber cometido un pecado mortal, mediante el rezo de una oración apropiada a tal fin. Esta actuación suponía introducir una vía equivalente o sustitutiva de la confesión oral en determinadas circunstancias.

Una variante complementaria del caso anterior consistía en tener la oportunidad de confesarse antes de abandonar este mundo, de tal modo que el interesado se presentase ante el tribunal supremo libre de falta grave condenatoria. Tal petición está ampliamente testimoniada. La eventualidad contraria constituyó una auténtica obsesión para la mayoría de los fieles, quienes en sus oraciones rogaban ser avisados con antelación de la fecha de su fallecimiento, generalmente mediante la aparición de la Virgen María o de otro ser sobrenatural. Este temor explica la demanda insistente de no padecer «una muerte supitánea» ya que el óbito repentino podía acaecer sin que el alma del interesado estuviese preparada para presentarse ante Dios.

El último objetivo espiritual contemplado, la remisión de deudas, se refiere a un aspecto teológico de desarrollo tardío dentro de la historia del Cristianismo. En virtud de esa creencia el fiel podía lucrarse con beneficios espirituales bajo la forma de indulgencias mediante el rezo de determinadas oraciones. Dichas plegarias «indulgenciadas», valga el barbarismo, cobraron mayor fuerza

<sup>20</sup> Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/5809, ff. 139v-140r.

a raíz del jubileo establecido en Roma por el papa Bonifacio VIII en el año de 1300. El principio teológico valedor de tales gracias se basaba en que el pecado mortal conlleva: la *culpa*, susceptible de ser anulada mediante confesión oral<sup>21</sup>; y además la *poena* o castigo purgatorio que sólo se satisface con el cumplimiento de la penitencia impuesta. Por el contrario, el pecado venial no exige el recurso al correspondiente sacramento para la cancelación de la culpa, pero sí pagar la deuda espiritual contraída por la comisión de una falta leve. Este mecanismo de acumulación de penas a lo largo de la existencia, que deberían ser redimidas en el Purgatorio, introdujo una noción de cálculo en el terreno espiritual. Quizá el plan se inspiraba en la práctica judicial y en el modelo económico imperante en la vida terrena. La aspiración máxima de todo fiel era no morir en pecado mortal, circunstancia que inhabilitaba el procedimiento de redención de penas, y acumular un capital espiritual que permitiese la cancelación de las deudas propias y, eventualmente, de las ajenas<sup>22</sup>. A tal fin las buenas obras enriquecidas con indulgencias surtían el efecto deseado en virtud del principio de proporcionalidad establecido entre el tiempo de penitencia y el tiempo de permanencia en el Purgatorio. El desarrollo de tal sistema favoreció una mentalidad economicista «a lo divino». Jacques Le Goff ha resumido con acierto la situación al afirmar que: «el Purgatorio introduce una intriga en el tiempo individual de la salvación y esta intriga prosigue más allá de la muerte»<sup>23</sup>. En efecto, el mecanismo no sólo funcionaba mientras el interesado vivía, sino que también actuaba tras su muerte en virtud de la estructura solidaria denominada «comunidad de los santos» o transferencia de méritos en común. Cuando esta concepción escatológica fue asimilada por los creyentes gracias a la actividad pastoral<sup>24</sup>, se produjo un fenómeno creciente de aceptación de tal manifestación de la misericordia divina administrada por la Iglesia.

Los beneficios de orden terrenal constituyen la segunda categoría de peticiones a la divinidad. Un examen de los favores, que los creyentes aspiraban alcanzar, refleja cuáles eran los padecimientos y los temores de la sociedad bajomedieval y alto moderna. A un lado quedan los infortunios naturales depa-  
rados por el azar, tales como sufrir las consecuencias de fenómenos meteoroló-

21 Con carácter auricular y, al menos, anual se implanta a partir del concilio de Letrán del año 1215.

22 En particular las correspondientes a deudos y amigos, en aras del sentimiento de solidaridad.

23 *La naissance du Purgatoire*, París: Gallimard, 1991, p. 390 (= *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1985).

24 Las Órdenes mendicantes —y particularmente la de los dominicos— estuvieron muy ligadas al apostolado urbano.

gicos, accidentes, enfermedades y demás peligros de esta categoría; al otro, las adversidades producidas por terceros, es decir, enemistades, luchas, guerras y conflictos surgidos al hilo del paso de los días. Los ecos de una sociedad muy jerarquizada queda patente en una oración llamada «El Señor vuestro e el Señor mío», en la cual se asegura que quien «una vez en el día la rezare o leyere cada día non avrá miedo de ninguno señor terrenal nin de ninguno onbre malo. E sy fuere mezclado con su señor, léala otra vez aquel día ante que paresca ant'él e non avrá miedo nin le enpescherà el tal mezclamiento contra él, etc.»<sup>25</sup>. A través del análisis de esta categoría paratextual resulta evidente que los hombres de aquella época se sentían particularmente inseguros e impotentes para encauzar los hechos de la vida cotidiana. La misma sensación también se percibe en el ámbito profano en el que las personificaciones abstractas de la Fortuna y la Ventura<sup>26</sup> gozaron de enorme predicamento. Resulta curioso observar cómo en la escala de valores de sus peticiones no figuraban la riqueza ni la belleza ni el deseo de bienestar ni de promoción social, por mencionar algunos objetivos propios de nuestro tiempo. El individuo en el plano terrenal no pretendía mejoras sino simplemente estar al reparo de un destino funesto.

Además de la existencia de plegarias diversas para combatir un sentimiento de angustia generalizado ante la proximidad de algún daño real o imaginario, se comprueba la presencia de otras oraciones específicas, destinadas a la consecución de favores concretos. En tales casos resultaba imprescindible invocar al ser sobrenatural especializado en mitigar el mal en cuestión. Por ejemplo, para alejar la peste se debía rezar a san Nicasio, para conseguir el regreso de un ser querido, a santa María Magdalena, para aliviar el dolor de muelas, a santa Apolonia, etc.

El mecanismo impetratorio requería que el suplicante reuniese determinadas condiciones para que el mensaje llegase a la instancia adecuada y surtiese los efectos oportunos. En las instrucciones protocolarias se deja entender que el dispositivo, activado correctamente, funcionaría siempre. No obstante, para vencer la resistencia pasiva de algunos y su desconfianza, se incorpora en determinadas oraciones el relato de un caso solucionado satisfactoriamente con el fin de ofrecer una prueba de la eficacia de la fórmula propuesta. Con elementales medios se esboza un escenario que desarrolla el correspondiente núcleo argumental. Se trata de un encuadre narrativo, de corte propagandístico, que confiere a la plegaria un toque de autenticidad. Por ejemplo, en la «Oración de la

25 Madrid, Real Academia de la Historia, ms. 9/5809, f. 124r.

26 Recuérdese la bella divisa personal de Gómez Manrique: «No puede templar cordura, lo que no temple Ventura».

Emparedada» se lee lo siguiente: «En una inhóspita montaña que hay en la tierra de Roma había una mujer emparedada y encerrada en una celda solitaria, la cual hacía muy santa vida y deseaba mucho saber cuántas fueron las llagas que Nuestro Señor Jesucristo recibió en su cuerpo, y con mucha devoción rogaba a Nuestro Señor que se las revelase, y Nuestro Señor se le apareció y le dijo: — Mujer sabe que las llagas que yo recibí fueron seis mil seiscientos setenta y seis...»<sup>27</sup>

Los elementos paratextuales hasta aquí examinados discurren por la vía verbal, pero hay otros complementarios que son de naturaleza icónica. A partir del siglo XIII coexisten en Occidente dos categorías de imágenes. La primera, de ascendencia bizantina y generalmente pintada sobre tabla, aspiraba a ser un retrato sacro; la segunda, ejecutada con técnica al fresco sobre paredes o como miniatura en manuscritos, privilegiaba los aspectos narrativos, de ahí que fuesen llamadas genéricamente *historiae*. La conjunción de ambas tendencias originó una tercera modalidad, la imagen devocional, la cual se desarrollará a lo largo de los siglos XIV y XV. Esta corriente artística se caracterizaba por su intensidad y capacidad expresiva, de tal manera que la representación establecía una relación de empatía con el espectador. Las piezas elaboradas responden a una temática original o bien son una recreación de asuntos tradicionales. Idéntico fenómeno se observa desde el punto de vista literario: se compusieron oraciones de nuevo cuño afines, en la forma de expresión, a la espiritualidad sentimental de moda o bien se valoraron textos antiguos mediante la adición de elementos paratextuales que, como hemos visto, instrumentalizaban su significado. Un caso paradigmático de la relación texto / imagen se encuentra en un material eucológico centrado en la Pasión y Muerte de Cristo. La fuente de este asunto, conocido bajo el nombre de la *Misa de san Gregorio*, es una leyenda que narra cómo durante una celebración eucarística del primer pontífice de ese nombre apareció sobre el altar el Salvador y en torno a su figura los símbolos de la Pasión. La razón de tal milagro fue la duda que asaltó a uno de los fieles asistentes sobre la presencia real de Cristo en la hostia<sup>28</sup>. El tratamiento artístico del tema intenta captar el momento preciso del prodigio con una técnica que hoy calificaríamos de fotográfica. El celebrante se arrodilla tras la consagración del Pan y en el preciso instante en que se opera la transustanciación se produce también la visión celestial. Las réplicas de esta escena son innumerables (véase la FIG. 6). El gusto por los aspectos dramáticos motivará que en algunas versiones la efigie de Jesús

27 *La muy devota Oración de la Emparedada*, ed. y trad. de Juan M. Carrasco, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1997, p. 29.

28 Como es natural en este género de relatos hay diversas variantes.

se identifique con la advocación del *Vir dolorum*. Asimismo, los instrumentos y motivos alusivos a los padecimientos de Cristo podrán variar en su número y naturaleza. El efecto óptico provocado por la contemplación de estos *marginalia* visuales se traduce en un sentimiento de curiosidad: la reacción común ante un estímulo enigmático es descifrar su significado. El empleo de un recurso inquietante quizá sea la causa de que este asunto constituya uno de los temas iconográficos más típicos dentro del imaginario devocional del período estudiado. El tratamiento literario del mismo comprende diversas composiciones. Hay una plegaria relativamente extensa que ha pasado inadvertida y a la que he dedicado recientemente una monografía<sup>29</sup>. El autor de la misma pone el acento en aquellos elementos susceptibles de simbolización, tales como la bolsa con los treinta denarios, el beso de Judas, la oreja de Malco, etc. La serie se cierra con las tenazas que permiten desclavar al crucificado, las escaleras del descendimiento, el sudario y el sepulcro. La forma diegética de este relato coincide con el despliegue icónico representado en la *Misa de san Gregorio*, de tal manera que texto e imagen se complementan a la perfección. De hecho, en algún Libro de Horas ocupan páginas contiguas<sup>30</sup>. El orante podía visualizar el argumento de cada una de sus estrofas y situarlas en su espacio físico de acuerdo con las técnicas de memorización. Esta afirmación no es gratuita. En unos versos explicativos del campo de acción cubierto por esta plegaria se dice con toda claridad que *uidendo [arma Ihesu Christi] ymaginantur / et ex corde uenerantur*. El papel evocador de lo representado suscita un sentimiento de compasión auténtico, según se deduce de la expresión *ex corde* que tanta fuerza tiene en la religiosidad del Cuatrocientos. La utilización del término *arma Ihesu Christi* es también un hecho significativo. La acuñación de esta metáfora figura ya en san Pablo<sup>31</sup>, pero adquiere carta de naturaleza y valor específico a partir del siglo XIII. Los instrumentos del martirio y las actuaciones vejatorias de algunos intervinientes en el proceso de Jesús se plasmaron icónica-



FIG. 6. Anónimo, *La misa de san Gregorio*, xilografía (c. 1460), Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, inv. n.º H 13, Kapsel 6.

29 Art. cit.: «La relación texto e imagen en una versión de los *Arma Christi*».

30 Los Devocionarios suelen carecer de ilustraciones.

31 *Epist. ad Eph.*, 6, 10-13.

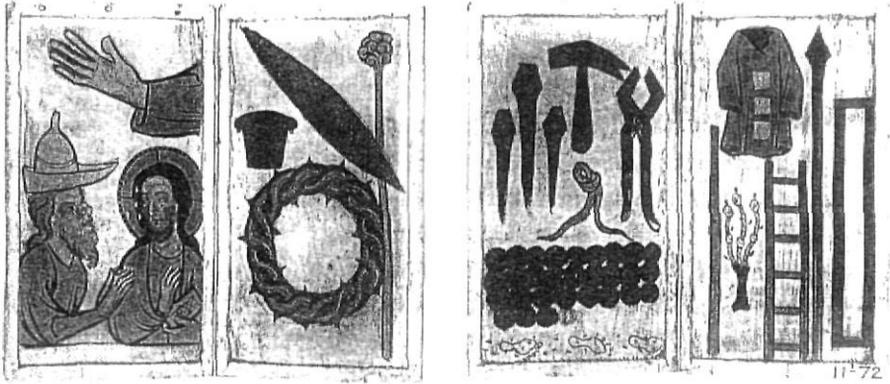


FIG. 7. *Arma Christi*, Devocionario (s. XIV). Anónimo. Bajo Rin-Westfalia. Londres, Victoria and Albert Museum, inv. nº 11-1872, ff. 5v-6r.

mente creando un sistema cerrado a modo de jeroglífico (FIG. 7). Estos signos de muerte, transmutados en causa de vida para el género humano por el misterio de la Redención, pasaron a ser denominados los *arma Christi*. Precisamente el dibujo de los mismos se debía poner sobre el vientre de la mujer en el acto de dar a luz, según vimos en el fragmento 3. En torno a ellos se desarrollaron un culto en el terreno espiritual y una serie de obras en el plano artístico por cuanto que la temática tratada sintonizaba con las inquietudes religiosas y estéticas del momento. Para terminar esta historia, que es interminable, recordaré que en las primeras décadas del Quinientos las manifestaciones devotas de esta naturaleza quedaron prohibidas por la Iglesia. Los ejemplares que transmitían semejantes creencias fueron objeto de persecución, hecho que determinó el abandono o la destrucción de los mismos. A raíz de tales sucesos las devociones privadas perdieron su hegemonía, aunque no su práctica, y con aquélla la prerrogativa de ser el canal privilegiado para alcanzar la felicidad en clave soteriológica. Esta crisis supuso la búsqueda de otros ideales de vida y de unas miras más terrenales. En una palabra, la Modernidad había llegado.

## RESUMEN

*Gran parte de la sociedad occidental identificó el concepto de felicidad con la aspiración de la salvación eterna. A finales de la Edad Media las prácticas devocionales fueron consideradas la vía más adecuada para alcanzar esta meta. Tal creencia propició entre los laicos el desarrollo de unas formas de religiosidad que en el presente artículo se analizan.*

## PALABRAS CLAVE

cristianismo, siglo XV y primera mitad del XVI, religiosidad popular, devociones particulares de los laicos

## ABSTRACT

*Much of western society identified the concept of happiness with hope for eternal salvation. In the later Middle Ages devotional practices were considered the most effective means of reaching this goal. Such beliefs led to the development among the laity of the forms of religiosity analyzed in this article.*

## KEYWORDS

christianity, 15th-16th centuries, popular religiosity, private lay devotions