

LA EDUCACIÓN DE LAS CLASES SUBALTERNAS A TRAVÉS DE LA LITERATURA PARA EL PUEBLO: LITERATURA Y EDUCACIÓN INFORMAL

Miryam Carreño
Universidad Complutense

1. En torno a algunas cuestiones conceptuales y metodológicas: qué educación, qué fuentes, qué metodología, qué literatura

Educación informal

En este trabajo se pretende indagar en las funciones educativas que pudo cumplir la literatura dirigida al pueblo al transmitir información, conocimientos y valores. Se tratará, pues, de analizar la literatura como medio de educación informal, entendida ésta como una forma no deliberada de educación o con escasa intencionalidad que el individuo recibe teniendo, también, escasa o ninguna conciencia de tal influencia. Se entiende, pues, la educación informal, según la definición del profesor J. Trilla, como “la que se produce indiferenciadamente de otros procesos sociales. Informal es aquella educación –señala– cuya *forma* propiamente educativa no emerge como algo distinto al curso de la propia acción o situación en que transcurre el proceso”¹. Es, por lo tanto, una modalidad de educación que se sitúa al margen de la educación institucional.

El espacio y el tiempo elegidos para este trabajo, corresponden a la España del primer cuarto del siglo XIX, concretamente al período comprendido entre 1808 y 1823.

El objeto de la investigación, la educación de las clases populares o subalternas, requiere dirigir la mirada a la cultura oral dado el escaso número de personas capaces de leer en la España del periodo de estudio. La cultura popular en la España de esta época, como también ocurría en el resto de las sociedades precapitalistas europeas, era fundamentalmente oral. En tales circunstancias son documentos fundamentales para el historiador todos aquellos para cuyo acceso las gentes comunes no necesitaban del conocimiento de la lectura como el teatro, los sermones, los recitados en plazas públicas o mercados, etc.

Si bien es cierto que la cultura escrita tenía, en esa época, un cierto desarrollo, no desplazó todavía a la cultura oral. El libro impreso no termina con la cultura oral, al contrario, desarrolla otra forma de oralidad mediante la unión de cultura oral y escrita, modalidad que, en esta época, tiene ya en Europa una trayectoria secular sobre cuya existencia dan cuenta numerosas investigaciones como las de N.Z. Davis, P. Burke, R. Chartier, entre otras².

Consideraciones sobre las fuentes y la metodología

Las fuentes utilizadas en este trabajo son sermones predicados en España en el periodo mencionado y en circunstancias extraordinarias: la Guerra de la Independencia y el Trienio Constitucional. El contenido de estos textos llegó a las gentes comunes a través de la palabra del predicador, de forma oral.

Esto plantea dificultades metodológicas porque, sin duda, “A las palabras se las lleva el viento” y nos encontramos, por otra parte, con la imposibilidad de contactar con aquéllos que escucharon a los predicadores; sólo queda el recurso a la documentación escrita que ha permanecido y nos llega a través del tiempo; aquélla que fue leída para que fuese escuchada. Escrita, casi siempre, por integrantes de la cultura de las clases dominantes para que fuese escuchada por los iletrados.

De este modo, la documentación escrita, el texto –en este caso el sermón– actúa como intermediario ya que sólo nos permite acceder al discurso leído pero no a las representaciones mentales, es decir, a las ideas surgidas en las mentes de los que lo escucharon; no podemos saber qué entendieron de lo que se predicó. Aunque el texto es imprescindible para el historiador, éste queda irremediabilmente ausente de la escena en que se desarrolla el intercambio, del gesto, el ademán, la voz, la entonación que, seguramente, dotaron el discurso de matizaciones diversas influyendo en la mayor o menor aceptación del mensaje. Sin duda, en el caso del sermón, la teatralidad jugó un papel importante en la transmisión de los mensajes. Entre el predicador que gesticula en el púlpito y el teatro popular, a veces, hay sólo un paso, señala Burke³; es el caso de San Bernardino de quien se dice que era conocido por imitar el sonido de una trompeta o el zumbido de una mosca para que la atención del auditorio no decayera.

¿Cómo se contó luego lo escuchado al predicador, en la casa, en la taberna, en el mercado? ¿Qué actitudes y comportamientos motivó en las gentes el discurso oído? Deseamos conocer las representaciones mentales motivadas por la predicación, queremos saber si esos discursos generaron o no conocimiento, si cambiaron o no las actitudes, es decir, si tuvieron efectos educativos; pero lo que nos llega son los textos. Imposibilitados del diálogo con las gentes que escucharon estos sermones lo único que tenemos son los documentos escritos, esto es lo seguro. Los efectos de estos textos sobre las personas que los escucharon quedan al margen del escrito.

Esto constituye una dificultad para la investigación que hay que tener presente. Se trabaja con intermediarios. Los historiadores de la educación informal que indagan en lo oral se encuentran con que no pueden acceder a su objeto de estudio sino indirectamente, a través de los autores de los textos y éstos interfieren entre los historiadores y los sujetos que se intenta conocer, en este caso, las clases subalternas. En síntesis, estas fuentes no son directas o todo lo directas que pueden ser

otras fuentes habituales. Para C. Ginzburg⁴ son doblemente indirectas en tanto que escritas y en tanto que escritas por individuos más o menos vinculados a la clase hegemónica.

Dado que la mayoría de los integrantes de las clases subalternas no podía expresarse por medio de la escritura, los efectos que el discurso oído generó, se expresaron, cuando se expresaron, por medio de actitudes y comportamientos y éstos no necesariamente están documentados. Sólo si los miembros de las clases dominantes se interesaban por esos acontecimientos, éstos quedarían registrados.

Se trabaja, por tanto, sólo con posibilidades histórico-educativas; lo único seguro, en el caso de esta investigación, es el sermón que fue predicado pero más allá de este texto poco puede decirse con certeza en lo que respecta a sus efectos educativos. El resto hay que averiguarlo, si es posible, utilizando otras fuentes que estén, de alguna manera vinculadas, a los textos empleados como fuentes (relatos, crónicas, correspondencia, etc.) y valiéndose, con cautela, de la conjetura.

Con respecto a las fuentes aquí utilizadas es necesario apuntar que tienen todas las limitaciones que se señalaron antes para las fuentes indirectas. Pero, aun participando de la condición de intermediarios, los sermones poseen algunas características particulares que suavizan esa condición, singularidades que hay que tener en cuenta para poder valorar su importancia como fuentes histórico-educativas.

* Los sermones son medios de comunicación con escasos rivales en cuanto a sus posibilidades de llegar a un público muy amplio. Podrían caracterizarse como los *mass media* de la época. Si bien el sermón no es la única forma de cultura oral —el teatro, los recitados de romances en sitios públicos, las lecturas colectivas, constituyen otras formas de manifestación de este tipo de cultura— sí es la de más fácil acceso dada la obligatoriedad de la asistencia a misa en domingos y en determinadas fiestas y, por otra parte, la existencia física de iglesias, incluso en las aldeas más recónditas, que permitían a los fieles

congregarse en el cumplimiento de este precepto. Las condiciones sociales y culturales de la España de los inicios del siglo XIX –población mayoritariamente iletrada y católica– hacen de los sermones los medios de comunicación por excelencia y una fuente importante para el estudio de la educación informal. Cabe pensar que la Iglesia tenía plena conciencia del valor de este medio de comunicación de masas y que las autoridades religiosas y los líderes políticos los utilizaron como medio para influir en el mayor número posible de personas, es decir, como vehículo de control de clase. Fueron, sin duda, elementos propagandísticos de mayor eficacia que la prensa escrita.

* En este trabajo se han utilizado sermones circunstanciales –no se trata de sermones dogmáticos– que atienden a alguna situación conocida que proviene del contexto y que, en consecuencia, está cercana a las gentes a las que iban dirigidos. Esto, además, crea una mayor expectativa, un mayor interés por lo que se va a oír, seguramente una mayor asistencia al templo y una atención también más esmerada. En determinadas ocasiones, la predicación no se limitó a la enseñanza de la doctrina sino que se hizo cargo del momento presente, se adaptó a la mudanza de los tiempos y dejó oír su palabra sobre el *qué* hacer y el *cómo* actuar. Suelen ser éstas circunstancias extraordinarias como epidemias, catástrofes naturales o guerras.

* En el caso de esta investigación la circunstancia es política y coincide con un momento de conmoción social –la invasión de los ejércitos de Napoleón– en el que las gentes se vieron necesitadas de guía. El asombro y la desorientación, que en circunstancias similares sobrevienen, tuvo que contribuir a facilitar la tarea de información y orientación de los sacerdotes. El sentimiento de desamparo que genera la pérdida del vivir cotidiano, tal vez tan violento como las armas, el estupor, el asombro, fueron seguramente factores que estimularon a los hombres y mujeres, especialmente a los más simples pero también a los menos piadosos, a buscar la palabra del heraldo y consejero

proverbial de los tiempos de paz: el párroco. De ahí que pueda inferirse sin demasiado riesgo, que la influencia de la Iglesia pudo ser decisiva en estos momentos.

Esta influencia está avalada, también, por el hecho de que en el periodo que aquí se estudia los lazos de unión entre el clero y la base popular eran, todavía, muy sólidos. Tuñón de Lara señala las fechas 1834-1835, en que se producen quemas de conventos en Madrid y Barcelona, como el comienzo del divorcio entre Iglesia y pueblo. Este trabajo quedaría, pues, al margen de la iniciación del declinar de la influencia clerical sobre las clases subalternas y, por tanto, puede aceptarse que la palabra del sacerdote tiene toda la firmeza que le proporciona su prestigio y la religiosidad del común de las gentes.

* Otra particularidad de los sermones es su posibilidad de amplia difusión ya que su exposición solía repetirse por los curas de ciudades y aldeas; un sermón predicado en una iglesia no tuvo un único auditorio. La repetición de los sermones era una costumbre secular⁵. Algunos de los utilizados en este trabajo fueron reimpresos en varias ocasiones.

* También es importante el hecho de que los sermones analizados aquí están escritos en la lengua en que fueron dichos y, además, impresos casi inmediatamente de haber sido predicados lo que permite pensar que lo que estamos leyendo hoy, casi dos siglos después, es lo que se dijo o muy cercano al discurso original. Estos sermones no son piezas oratorias escritas en otro idioma, por ejemplo en latín, aspecto éste que hubiera obligado a traducciones y adaptaciones del texto escrito con lo que no sólo es difícil conocer las representaciones mentales de los oyentes sino, incluso, hay que dudar de que lo dicho se corresponda con el texto.

* Otro aspecto que tiene importancia, tratándose de indagar sobre la educación, es que en la predicación se cuida especialmente la forma didáctica, la manera de llegar a todos los públicos, incluido el más sencillo, con un mensaje claro, agradable y persuasivo. El discurso sagrado ha de cumplir con esos tres objetivos que constituyen su razón

de ser y le dan la perspectiva pedagógica. San Agustín los pone de manifiesto cuando exige: *Ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat*⁶.

¿Literatura?

Teniendo en cuenta el tema del Coloquio que ha motivado la realización de este trabajo –*Educación en la literatura y literatura en la educación*– cabe preguntarse, como lo hace algún historiador de la cultura, si los sermones pueden ser considerados literatura. Michel Vovelle los denomina literatura aunque se pregunta si es pequeña o grande, sin responder. Igualmente se pregunta dónde está la frontera que separa la literatura de lo que no lo es⁷. Aunque con poco espacio y como género literario menor, el sermón figura en las historias de la Literatura española. Tal vez la denominación de “menor” se deba a que, como señala F. Herrero Salgado en una imprescindible recopilación bibliográfica sobre la oratoria sagrada⁸, el estudio de ésta constituye el mayor vacío que hay en la Literatura hispana. El mismo autor indica como causa del desinterés por su estudio, el hecho de que hablar de predicación en España parece que es hablar de *Fray Gerundio de Campazas*, la famosa caricatura que elaboró el Padre Isla como crítica a los frailes oradores de su época. El éxito de la obra transformó a su personaje en figura simbólica de la oratoria sagrada. De esta manera, se identificó retórica hueca, vana y presuntuosa con predicación. Se dificultó, así, el estudio de ésta como género literario. Más allá de su mayor o menor valor literario, indudablemente, el sermón puede aportar elementos que permitan acercarse a la inteligencia de una época, a la comprensión de ciertas actitudes, a la percepción de un mundo del pasado. Para la historia de la cultura resulta un buen recurso; para la historia de la educación informal, un medio cuya importancia crece en la medida en que nos alejamos hacia épocas de predominio de la cultura oral.

Sobre el sujeto de estudio

Se ha utilizado aquí la expresión *clases subalternas*⁹ porque se entiende que alude a una realidad amplia, no homogénea, compuesta por grupos de personas pertenecientes tanto al medio rural como al medio urbano; de esta manera, se intenta evitar lo que han señalado algunos historiadores de la cultura, como N.Z. Davis, cuando observan que las palabras “pueblo” y “popular” se usan, muchas veces, haciendo hincapié en los campesinos más que en los habitantes de las ciudades¹⁰. Me ha parecido, pues, que aquella expresión se adecuaba más a este trabajo aunque podía haber utilizado “clases populares” haciendo estas mismas consideraciones, o “gente menuda” o “vulgo” según expresiones de J. Caro Baroja, o, incluso, definiendo la expresión “clase popular” por defecto, como lo hace R. Chartier, considerando que este grupo lo forman todos aquellos que no pertenecen a ninguna de las tres togas¹¹.

Entiendo que en este caso puede hablarse de una “hegemonía cultural” dada la situación en que se produjeron los discursos que son objeto de este trabajo y a la que se ha hecho referencia anteriormente. La influencia de la Iglesia y su vinculación al poder en el periodo de estudio, es un hecho que permite considerar la existencia de una clase hegemónica que ejerce dominio y control indirecto sobre las clases subalternas transmitiendo desde arriba hacia abajo los conocimientos, determinados valores, y que estimula ciertas actitudes e inhibe otras.

Hablar de cultura hegemónica y clases subalternas no supone admitir que las ideas transmitidas desde arriba hacia abajo sean aceptadas pasivamente por las clases populares. Este ha sido un tema de debate que ha evolucionado superando las posiciones extremas de los que pensaron, por un lado, que la cultura “desciende de las personas de calidad a las de clase media y de éstas al vulgo donde a la larga cesan y desaparecen” —como afirmaba J. Swift—¹² y, por otro, los que sostuvieron el punto de vista contrario, es decir, que la creatividad procedía de abajo, del pueblo.

A la pregunta de cuál es la teoría correcta, la respuesta pasa hoy por aceptar la interacción, la existencia de influencias mutuas entre élite y clases subalternas¹³. Es la posición de P. Burke, N. Z. Davis, C. Ginzburg, o M. Vovelle, entre otros. Siguiendo esa línea de pensamiento, en este trabajo se considera que no hay una transmisión mecánica de arriba a abajo, es decir, desde la cultura hegemónica a la cultura popular, que no hay una aceptación pasiva, por parte de las clases subalternas, de los valores transmitidos sino que hay modificación o, por lo menos, selección de lo escuchado. P. Burke señala que “Las mentes del pueblo ordinario no eran hojas en blanco sino que estaban provistas de ciertas ideas e imágenes. De hecho toda nueva idea era rechazada si ésta era incompatible con las ya existentes. Las vías tradicionales de percibir y pensar se comportan como un tamiz que permite que pasen algunas novedades pero no todas”. El mismo autor afirma que el pueblo participaba en la creación y la transformación de la cultura seleccionando lo que se aceptaba¹⁴. Hay, pues, transformación de lo recibido desde arriba, en consecuencia no hay transmisión aceptada mecánicamente. Es decir, hay modificación; una modificación que vista desde arriba puede asemejarse a un mal entendido o a una distorsión pero que observado desde abajo se ve como una adaptación a unas posibilidades o necesidades específicas E. Thompson sintetizó muy bien esta cuestión al describir a los cristianos comunes como aquellos que “sólo aceptan de la Iglesia tanta doctrina como la que puede asimilar la experiencia vital del pobre”¹⁵.

2. Acerca de la posibilidad de la formación de una conciencia cívico-política popular a través de la predicación (1808-1823)

En este apartado se analizarán los sermones de carácter político predicados durante la Guerra de la Independencia y el Trienio Constitucional. Se trata, por lo tanto, de indagar en qué medida los

sermones predicados en el periodo señalado contribuyeron a la formación de una conciencia cívico-política popular.

Aquí se entenderá por política el conjunto de asuntos vinculados al Estado y al gobierno que constituyen una preocupación para los gobernantes tales como la guerra, la sucesión, la nación, la independencia, la monarquía, la ciudadanía, cuestiones que, en el momento histórico aquí analizado, forman parte de las inquietudes de los gobernantes y de la minoría ilustrada. Sin embargo, poco a poco, estas cuestiones se incorporan a las preocupaciones de las clases populares que manifiestan un marcado interés por el conocimiento de estos asuntos. Por conciencia cívico-política se entenderá el interés por conocer las cuestiones antes señaladas y sus posibles soluciones.

El despertar de la conciencia política así entendida, es un fenómeno generalizado en la Europa moderna. En sus investigaciones sobre la cultura popular europea, el profesor Burke afirma que, en este periodo, hubo cambios importantes en las actitudes del pueblo; uno de ellos fue la politización de la cultura popular. Entre la Reforma y la Revolución Francesa, afirma el citado autor, “los artesanos y los campesinos tuvieron un mayor interés en las acciones de los gobiernos y sintieron un mayor compromiso que antes con la política”¹⁶.

Sin duda, el interés de las clases populares por la política se fue conformando, en el pasado, en el ámbito de lo informal y de manera discontinua, vinculado a acontecimientos extraordinarios que estimularon la inquietud por el conocimiento de la situación presente. Como dice el historiador citado anteriormente: “La educación política del pueblo común fue una educación informal muy relacionada con los diversos acontecimientos, lo que la hizo necesariamente intermitente”¹⁷.

Los sermones que se analizan seguidamente tuvieron el objetivo de explicar los fundamentos del nuevo orden político nacido con la Constitución de 1812. Esos textos nos permiten conocer cuáles fueron los objetivos que se propusieron los predicadores, qué informaron, sobre qué instruyeron a sus fieles. Y, a partir de la realidad de ese

discurso, puede conjeturarse sobre su posible contribución a la formación de una conciencia cívico-política de las clases subalternas.

La politización del discurso sagrado

La entrada de las tropas de Napoleón en España en 1808, constituye un hecho excepcional; conforma una amenaza al orden establecido al que la religión daba uno de sus fundamentos esenciales. Ante este acontecimiento, los predicadores, en su habitual tarea de orientación, tuvieron que tomar una postura y encauzar los primeros sentimientos que esta presencia generó en la población. Hubo, en esta coyuntura, una predicación ajustada a la circunstancia presente que atendió las urgencias que de ella derivaron. Desde el púlpito se difundieron mensajes que orientaron actitudes y comportamientos y que pueden encuadrarse en lo cívico-político.

En efecto, a partir de la entrada de los ejércitos de Napoleón, el púlpito se convierte en un importantísimo medio de comunicación con respecto a la nueva situación. Los sermones y pastorales se adaptan a la circunstancia; contienen datos sobre la guerra o sobre cualquier otro suceso que pudiera dar satisfacción al desasosiego generado en la población por la incertidumbre del momento. No sólo se informó sino que, también, se orientó al pueblo a tomar unas determinadas posiciones ante este hecho político. El púlpito se transformó, así, en tribuna desde donde se expresaron opiniones y se dieron orientaciones.

En consecuencia, la predicación política de este periodo es muy rica y extensa. La Iglesia dio respuesta ante la invasión francesa y ésta se constituyó en tema de predicación. La promulgación de la Constitución de 1812 fue, también, motivo para la elaboración de sermones. En ninguno de los dos casos la respuesta de la Iglesia ante estos acontecimientos tuvo un carácter unívoco, no conformó un mensaje unitario. Por el contrario, los mensajes fueron portadores de un desacuerdo fundamental, aunque unos y otros predicadores

cimentaron sus discursos en los mismos dogmas. Con respecto a la entrada de las tropas francesas, desde el púlpito se estimuló la resistencia al invasor y, también, la obediencia a las nuevas autoridades constituidas (el Rey José I); con respecto a la Constitución de 1812, se estimuló su aceptación y cumplimiento y, también, se predicó sobre su peligrosidad y su carácter antirreligioso. De ahí que la oratoria sagrada de este periodo pueda dividirse en, al menos, dos grandes apartados diferentes conforme al contenido político que de ella se desprende tanto en lo que respecta a la guerra como en lo que concierne a la Constitución de 1812.

A continuación se analizará la predicación que tomó como tema central la Constitución de 1812.

3. La Constitución de 1812 como tema de predicación

La tarea de las Cortes, convocadas en 1810 y reunidas en Cádiz en septiembre de ese mismo año, culminó con la elaboración de la Constitución cuyo juramento se realizó el 19 de marzo de 1812. La idea de una Constitución política como fundamento de la organización de la nación, era nueva y, seguramente, para la inmensa mayoría tenía escaso o nulo significado. Una minoría culta, sin embargo, había trabajado para elaborar una carta legal que armonizara los destinos de la nación española con las exigencias de una nueva época; se pretendía con ella dar al Estado un nuevo orden político alternativo al viejo orden feudal.

Una palabra nueva aparece, pues, por esta época, en el vocabulario de las gentes comunes: *Constitución*. En tanto las palabras son portadoras de conceptos, habría que decir que los hombres y mujeres de aquella época no sólo entraron en posesión de un nuevo vocablo sino que enriquecieron su pensamiento con un concepto nuevo.

Aquí se considera que el contenido de los conceptos está formado por las vivencias de aquellas experiencias sociales, experiencias prácticas, que generaron la representación ya que antes de formarse una *re-presentación* es necesario conocer y conocer exige una realidad o presencia de lo que se conoce, de lo que, luego, será re-presentado, conceptualizado. En otras palabras, los resultados de la actividad práctica de los seres humanos en sociedad cristalizan en conceptos, o sea, los conceptos se construyen en sociedad. A medida que el conocimiento se amplía, a medida que en la esfera de la acción y la praxis se incorporan nuevas instancias experienciales el pensamiento humano se enriquece con nuevas representaciones mentales, nuevos conceptos. Pero en el caso que aquí nos ocupa no había experiencia práctica que avalara su formación. Un hombre sencillo del comienzo del siglo XIX ¿qué idea podía tener del significado de esta palabra?

Si se parte de que los conceptos se van conformando a medida que la experiencia social aporta elementos que permitan configurarlos como tales y de esta manera, poco a poco, incorporarlos al acervo de las representaciones mentales que todo sujeto tiene; si, como aquí se considera, los conceptos se forjan como resultado de la actividad práctica de los seres humanos en sociedad, parece razonable pensar que el hombre simple de 1812 no podía tener una idea clara de lo que significaba la Constitución política porque le faltaba, como dice R. Chartier, el “utillaje nocional” que los sujetos utilizan para “volver menos opaca a su entendimiento su propia sociedad”¹⁸.

El juramento de la Constitución en 1812 empezaría a generar la experiencia social de vivir según un régimen político constitucional, pero su aplicación no alcanzó a tener resultados palpables para la mayoría de las gentes. De todas maneras era un tema del que se hablaba y sobre el cual se transmitía información; uno de los canales de información fue el púlpito. En las iglesias no sólo se habló de la Constitución sino que se contribuyó a dar cuerpo a esta nueva idea ya que las experiencias primeras ligadas a esta instancia política

estuvieron inmersas en actos religiosos. Misas solemnes o el canto del *Te deum* dieron el marco de aparato y solemnidad de las grandes ocasiones a los actos de juramento.

La instrucción sobre este tema comienza a partir del 19 de marzo de 1812 en que fue promulgada la carta legal que nos ocupa; en adelante su contenido se convierte en materia para la composición de sermones y pastorales.

En el periodo que se extiende desde 1820 a 1823 –Trienio Constitucional– la enseñanza de la Constitución en las iglesias toma el carácter de obligación atendiendo a una disposición del gobierno del momento. Se trata del R. D. de 24 de abril de 1820 mediante el que se obliga a la enseñanza de la Constitución en las instituciones educativas (escuelas de primeras letras y humanidades, universidades, seminarios conciliares, colegios de las Escuelas Pías y demás casas de educación pública o privada según se especifica en los artículos segundo, tercero y cuarto de dicha norma). El primer artículo, en cambio, va dirigido al púlpito y dice así:

“Los prelados diocesanos cuidarán de que todos los curas párracos de la Monarquía o los que hicieren sus veces, expliquen a los feligreses en los domingos y días festivos la Constitución política de la Nación, como parte de sus obligaciones, manifestándoles al mismo tiempo las ventajas que acarreará a todas las clases del Estado, y rebatiendo las acusaciones calumniosas con que la ignorancia y malignidad hayan instado desacreditarla”¹⁹.

El Real Decreto citado no hace más que confirmar la importancia que todavía entonces tenía este medio de comunicación. El gobierno liberal de 1820 pretendió utilizar un canal de información y de instrucción más poderoso que el que le brindaba entonces la educación institucional. De esta manera, podía llegar a sectores de población que tradicionalmente no accedían a la enseñanza formal. El primer artículo

apunta, por un lado, al deseo de una instrucción cívica para los más posibles y, por otro, a que el logro del objetivo deseado sólo se podía realizar, en aquel momento, mediante la oralidad, especialmente a través de la predicación. Sin duda, era el púlpito el medio más eficaz para cumplir con la finalidad de extender el conocimiento sobre la Constitución dada la debilidad del sistema formal que no hubiera permitido que esta instrucción llegase a todos.

Como ya se dijo, la predicación sobre este asunto no fue uniforme. Por el contrario, la información sobre la carta legal de 1812 y sus consecuencias sociales y políticas dio lugar, por una parte, a una predicación favorable, que aquí se ha denominado constitucionalista y que coexiste, dentro del mismo periodo, con una predicación contraria a ella que se ha denominado anticonstitucionalista

Hay, pues una predicación que tomó como tema central de su discurso la explicación de la Constitución de 1812; en consecuencia desde el púlpito, a través de esta literatura, se enseñó, se exhortó a su cumplimiento o a recelar de ella.

La predicación favorable a la Constitución

Realizando una lectura transversal de los sermones constitucionalistas que forman parte de la bibliografía utilizada para este trabajo, puede hacerse una relación de los temas más comunes en que los predicadores liberales instruyeron a sus feligreses. Realizaré una relación de dichos temas citando algunos²⁰ –sólo algunos para evitar reiteraciones– de los sermones y pastorales en que este asunto fue recogido.

Acuerdo de la Constitución con la religión. Sin duda, esta predicación con estar referida a temas políticos, no quedó desvinculada de aspectos religiosos y morales. De ahí que en estos discursos sea notorio el esmerado afán de hacer conocer a los fieles que la nueva ley no comportaba una ruptura con la religión. Los

predicadores constitucionalistas argumentaron como defensa de la nueva ley su carácter religioso explicando detenidamente el artículo 12 por el que se establece que “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y, única verdadera”. Los predicadores señalan con entusiasmo el vínculo entre Constitución y Religión. Por este motivo algunos llegan a calificarla de “código santo”.

Así, el predicador José María de Miera Pacheco, en sermón predicado en la Villa de Estepa con motivo, precisamente de la jura de la Constitución el 18 de octubre de 1812, recuerda a los que temen que la nueva ley menoscabe los valores religiosos, que la Constitución “se ha jurado al pie de los altares” y para reafirmar su idea transcribe, en el texto del sermón, entrecomillado, el art. 12, por lo que hay que suponer que lo lee y explica²¹. En este contexto de ideas y fervores el juramento constitucional es, para Vicente Velilla, en sermón predicado a los fieles de Osuna el 8 de abril de 1820, “un acto de los más augustos de nuestra Religión católica, de esa Religión a la que la Nación reconoce por única verdadera con exclusión de todas las demás”²² También para Juan Manuel Bedoya el acuerdo no presenta dudas, “hermanadas están con la sana religión todas las instituciones de nuestro augusto código”²³. Igualmente para Sebastián Hernández de Morejón, “la divina religión de vuestros padres sirve de fundamento y apoyo al nuevo orden social...”²⁴. El Cardenal Borbón en *Pastoral* fechada el 15 de marzo de 1820 se dirige a todo el clero y fieles de su Arzobispado exhortando al cumplimiento de la nueva ley recordando, también, el artículo que señala la religión católica como única y verdadera²⁵. También el Obispo de Mallorca, Pedro González Vallejo adhiere a la Constitución según manifiesta en la *Pastoral* del 18 de abril de 1820 donde pide al clero de su diócesis que se instruya a las almas “en sus deberes religiosos en que se contienen los políticos”. Son, éstos, algunos ejemplos de un tema que se reitera sin excepción en la predicación constitucionalista.

A veces la armonía entre religión y Constitución se presenta de forma indirecta a través de metáforas y símiles bíblicos que sitúan a la España constitucional muy cerca de las experiencias heroicas de la historia del cristianismo. Por tomar sólo un par de ejemplos, el ya citado Miera Pacheco en su sermón de Estepa saluda a su auditorio con un alegórico, “Levántate y desata las cadenas de tu cuello, hija cautiva de Sión y recobra tu libertad”²⁶. Para Vicente Velilla, “valiéndose Dios de nuevos Moiseses nos sacó de una tierra de opresión y de esclavitud...”²⁷. Otros apelaron a la tradición encarnada en los pensadores de la Iglesia para confirmar la armonía entre religión y Constitución; es el caso de don Joaquín Lorenzo Villanueva para quien fue santo Tomás el que sentó las bases de esta ley ²⁸.

La religión como base del orden constitucional fue una afirmación común a todos los predicadores que aquí se han denominado constitucionalistas de manera tal que puede decirse que la toma de conciencia a favor del nuevo orden político que fomentaron estos predicadores, se articuló en un plano específicamente religioso. Predicaron desde su fe, transmitiendo a los fieles la idea de que podían ser ciudadanos sin que cambiara el marco referencial de su existencia que era el que la fe católica había delimitado. La conciencia de los derechos cívicos quedó, de esta manera, vinculada a la experiencia religiosa.

Derechos y libertades. La Constitución como fuente de derechos y libertades es tema central y recurrente de la predicación constitucionalista. Como otros partidarios del nuevo orden político, Miera Pacheco se preocupó de transmitir a sus fieles la idea de que la expulsión del ejército francés no garantizaba la libertad y que todo el sacrificio de la guerra habría sido inútil sin la elaboración de una ley que la sustentase. Aludiendo a la necesidad de reformas exclama: “Lanzando del suelo patrio un enemigo, dejabais dentro un enjambre que la contaminase y la infestase”. Todo el sacrificio de la guerra habría sido inútil sin este nuevo paso porque sólo la Constitución daba

la posibilidad de aniquilar al “horroroso monstruo del despotismo”²⁹. Convirtiendo su sermón en una lección magistral de formación cívica, este predicador interpreta parte del articulado de la Constitución (14-172-122-124-125-128-129 y 130) que cita a pie de página, y que va explicando con sencillez y claridad. Afirmando una y otra vez las posibilidades que da el nuevo orden político este predicador afirma: “la Constitución que acabaís de leer es el antemural de vuestros derechos y de vuestras inmunidades primitivas. La que os despierta del profundo letargo en que yacíaís, la que rompe el funesto velo con que os cubrieron, la que deshace la dura cadena con que os aprisionaron y por la que dejareis, al fin, de ser esclavos miserables sabiendo que nacisteis libres, independientes y señores”³⁰.

En términos similares se expresaron otros predicadores. Así, Sebastián Hernández de Morejón, en sermón eucarístico a la Virgen del Pilar por la libertad de Zaragoza, se congratuló de la liberación de la capital aragonesa aludiendo a la nueva ley: “Sois libres, pero con una libertad digna del ciudadano español, sancionada por el Augusto Congreso Nacional, y asegurada para siempre en los caracteres indelebles de la sabia Constitución de la monarquía”³¹.

Juan Antonio Posse, “cura, patriota y ciudadano” como él mismo se definió, saludó a sus fieles de la parroquia leonesa de San Andrés en sermón sobre la Constitución con esta efusiva enhorabuena: “¡O, amados feligreses!, ¡o españoles! Ya no somos esclavos de los reyes; ya somos hombres libres; démonos mutuos parabienes de esta gloria incomparable (...)”³².

El monje jerónimo Fray Agustín de Castro transmitió similares ideas a sus fieles de la Villa manchega de Infantes en ocasión de la fiesta cívica del juramento constitucional. Fray Agustín, entonces redactor de la *Gaceta de la Mancha*, dijo en la misa celebrada con tal motivo: “este libro inmortal fija la suerte de nuestros destinos y la gloria de nuestra posteridad. Acabóse desde hoy la esclavitud doméstica; cesó la arbitrariedad, recobró su imperio la ley; y el español hasta aquí

envilecido, entra en la noble posesión de la libertad civil desgraciadamente olvidada por la larga costumbre de llevar cadenas”³³.

No faltó, entre estos predicadores, quien defendiese la libertad de imprenta. Entre ellos, el anteriormente citado Juan Antonio Posse para quien esta ley tenía la función de ilustrar al público y hacer grande y próspera la Nación³⁴.

Estos derechos y libertades transforman a los hombres y mujeres en “ciudadanos” término de uso común en esta predicación; igualmente común es la ausencia del vocablo “vasallo”.

Fuente de felicidad. La libertad y los derechos adquiridos son fuente de felicidad, según estos predicadores. La Constitución como fundamento de la felicidad es tema repetido en los discursos de los predicadores constitucionalistas. En esta nueva forma de vida que anuncian los predicadores, los individuos, que son ciudadanos y no vasallos, no se diferencian de los reyes y en esta igualdad que se desprende de la ley, está el fundamento de la felicidad. Ambos conceptos son inseparables para Fray Agustín de Castro que amonesta a su auditorio: “No llaméis ciudadanos al que se ve privado de sus derechos ni libre al que pende de capricho del que administra la fuerza ni dichoso al que no tiene otra representación que la de contribuir a aumentar la fortuna del déspota que le degrada”³⁵. Para Hernández de Morejón, sólo “en sus leyes y decretos halláis el gran secreto de una vida venturosa y feliz”³⁶. Vicente Velilla manifiesta a su auditorio estar convencido de que (por la Constitución) “Se nos ha ofrecido (...) conducirnos a una tierra donde después de entrar en el goce de la preciosa libertad civil, disfrutaremos de tantos bienes, de tanta felicidad, de cuanta es posible en sociedad”³⁷.

La felicidad de la que hablan estos predicadores es una felicidad terrena, temporal, “en sociedad”, como dice el predicador citado antes. Es más que una promesa para el “más allá”, y, en este sentido, se acercan a la concepción ilustrada de felicidad que se hace presente, también, en la predicación del clero afrancesado.

Restricciones a la autoridad real. Como consecuencia de la prédica acerca de la libertad, algunos predicadores se extienden con claridad sobre la necesidad de restricciones al poder real. En su discurso sobre la Constitución, J. A. Posse es implacable en lo que respecta a este tema. “Los enemigos domésticos –dice– no son menos temibles que los extranjeros; el ejemplo de Napoleón debe hacernos temblar; todos debemos estar alertas sobre la conducta de nuestros generales, reyes, magistrados y representantes. Ningún pueblo puede ser libre sino siendo él mismo su propio legislador”³⁸. Miera Pacheco pone especial énfasis en la explicación del artículo 172 de la Constitución y advierte a los estepenses que: “El Rey no puede imponer por sí contribuciones, ni hacer pedidos; no puede arrogarse la propiedad de ningún particular, no puede privar de la libertad a ningún individuo, ni imponerle por sí pena alguna” para terminar diciendo, “¡qué restricciones, O! Padres ínclitos de la Patria, a la autoridad real, tan dignos de vuestras luces, y tan necesarias a una Nación libre e independiente”. Con estas libertades que el predicador difunde y defiende deja en manos de los ciudadanos su propia libertad: “Pueblos si en lo sucesivo sois siervos aún –dice– culpaos a vosotros mismos. En vuestra mano está lo formidable y a vuestros pues la horrenda serpiente que os devora”³⁹. Son éstos unos pocos ejemplos del tratamiento de este tema en la predicación constitucionalista.

Exhortación al cumplimiento. Las explicaciones sobre el texto constitucional terminaban con una incitación a su cumplimiento y a un cambio de actitudes. Juan Antonio Posse, conocedor de las carencias culturales de sus feligreses de San Andrés, termina la exposición sobre las ventajas del nuevo código animando a su conocimiento a través de la lectura o de la lectura oída: “Leedle, oídle leer, medítadle”. Más adelante dice: “Desde ahora en adelante debemos amarla, obedecerla, protegerla, socorrerla y morir por ella o, lo que es lo mismo, hacer con ella los oficios que los hijos deben a sus padres”⁴⁰. Otros lo expresaron de forma más directa “Fuera humillaciones y contemplaciones; –pidió

Miera Pacheco— fuera los homenajes y respetos, rendidlos sólo a los hombres virtuosos, patriotas prudentes y sabios...”⁴¹.

Una predicación de signo contrario

En este mismo periodo hay una predicación de contenido y orientaciones diferentes que aquí se ha denominado anticonstitucionalista. La oposición al nuevo orden político en la predicación comienza muy pronto, antes de que la Constitución fuera promulgada. Este desacuerdo prelude ya con la desconfianza hacia la libertad de imprenta, una de las primeras leyes discutidas en las Cortes y, posteriormente, recogida en el artículo 131, apartado 24 de la Constitución. Una libertad, que, según el franciscano Andrés Villageliú, predicador mayor del convento de Vigo de esa orden, no ha servido más que para inundar la Nación de “papeles incendiarios, subversivos del buen orden y con miras de revolucionario”⁴². Similar contenido tiene el sermón predicado en Mallorca por el capuchino Fray Ignacio de San Vicente de Llavaneras con reiterados ataques a “los filósofos perversos del siglo” cuya sabiduría “es necedad porque no se nutre del temor de Dios” sino de los escritos de Voltaire y Rousseau y “otros libros envenenados”⁴³. Una libertad que se teme funesta para la religión. En el mismo sentido se expresa, el también franciscano, Manuel Gómez Negrete, en sermón predicado en Coruña en el que exhorta a convertir “las plazas, las calles, las tertulias, en púlpitos y confesionarios para combatir ese mal del que todo católico debe sentirse responsable”⁴⁴. Temores y recelos hacia la libertad de imprenta que se transforman en rechazo a la Constitución.

Otros discursos son decididamente absolutistas como el que predicó Vicente Labaig y Lasala pocos días antes de que Fernando VII firmara el decreto de restauración de la Monarquía. En esa ocasión este predicador dijo que: “No se necesita poner freno a la autoridad real, ni elevar a los vasallos sobre la cabeza del soberano a quien deben

venerar y obedecer”⁴⁵. La pastoral del Obispo de Málaga, Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos, fechada pocos días después del levantamiento de Riego, recuerda a los curas de su diócesis que “quien se revela contra su Rey legítimo resiste contra su mismo Dios”⁴⁶. Igual finalidad cumple don Juan de la Buelga y Solís, Inquisidor Honorario de Granada, quien en sermón predicado en Málaga en febrero de 1820 advierte a sus fieles que no deben dejarse “alucinar de los frívolos pretextos con que solapan su desobediencia al Soberano (estos) quijotes constitucionales enamorados como aquel loco de un fantasma (la Constitución)”⁴⁷.

Una vez restaurado el absolutismo –tanto en 1814 como en 1823– estos predicadores, libres de la vigilancia de los liberales, expresaron con más soltura su posición anticonstitucionalista. La carta legal es para algunos predicadores “carta infernal”; otros reclamaron su anulación y, cuando esto ocurrió, se congratularon de que “ese parto del jacobinismo” quedase abolido y entregado a las llamas.

Consideraciones finales

Hasta aquí lo que expresaron los predicadores, los conceptos y el pensamiento que transmitieron a sus feligreses. Los objetivos que persiguieron están expresados con claridad en los discursos analizados. Sabemos lo que dijeron los predicadores, lo que la clase culta dijo a las clases subalternas. Pero, volviendo a las preguntas hechas al comienzo de este trabajo, ¿cómo asimilaron los fieles lo que dijeron los predicadores? ¿Cuáles fueron las representaciones mentales que esta predicación motivó en las gentes que la escuchó? Y, a partir de esas representaciones, ¿qué comportamientos generó esta predicación? Respuestas aproximadas a estas preguntas pueden buscarse en otros documentos de la época que estén vinculados a los que aquí se han utilizado.

Una comedia que se representó en el teatro del Príncipe, en Madrid, puede ser de interés para testimoniar las dificultades que los grupos sociales subalternos tuvieron para entender el significado del concepto Constitución. El personaje central de la obra es el Alcalde de un pequeño pueblo que ha recibido la orden de jurar la Constitución. Como no entiende lo que significa esa palabra convoca a algunos vecinos, los de más luces, para que colaboraran en la resolución del problema y poder cumplir con el mandato. Y el problema es la expresión “Constitución española”. Todos los convocados a la reunión se ponen a la tarea de pensar para resolver el asunto. Todos dan fe de la rareza del término. Todos están convencidos de que se trata de un error del escribiente e intentan corregir el error acudiendo al léxico conocido. Se suceden, entonces, las suposiciones sobre lo que quiso decir el funcionario que escribió la orden. Así, uno de los reunidos lanza la hipótesis de que seguramente el escribiente debió escribir “Contusión” conjetura que se descarta para considerar una nueva: debe tratarse de “Contribución”. El enfado del Alcalde ante la posibilidad de que se tratara de un nuevo impuesto, estimula la búsqueda de otro vocablo, y alguien lanza una nueva posibilidad: seguramente el endemoniado término no es otro que “Contricción”, conjetura no del todo descabellada ya que el decreto por el que se manda jurar la Constitución en toda la Nación es de marzo (1820), seguramente tiempo de Cuaresma. El problema se soluciona gracias a la intervención del médico del pueblo quien sumándose a la reunión explica que se trata de la Constitución; entonces todos caen en la cuenta de “aquello que dicen que mandaron las Cortes hace años” y que sólo conocían de oídas porque por ese pueblo nunca llegó “y además luego la quitaron y, según dicen, S.M. la mandó quemar (...)”⁴⁸

Esta obrita que tiene una finalidad educativa, también dentro de la modalidad informal, ilustra, además, por un lado, sobre las dificultades de comprensión de las ideas nuevas –justamente de la que ha sido parte del objeto de este trabajo– y, por otro, ejemplifica lo que se planteaba

al comienzo de este trabajo con respecto a la asimilación de los conceptos desconocidos. Muestra la adaptación que reciben las palabras nuevas por parte de quien las escucha; testimonia la necesidad de asimilar el término nuevo al contexto cultural propio. Como ya se dijo, las vías tradicionales de percibir y pensar se comportan como un tamiz que dificulta que pasen los conceptos nuevos. Éstos se adaptan al “utillaje nocional” –como dice Chartier– de los que escuchan. La palabra desconocida, en esta comedia, se considera una confusión, un error, por parte del escribiente, y, para descifrarla, se recurre a las que forman parte del universo de vocablos con sentido para el grupo que lee o escucha, es decir, palabras que se insertan sin dificultad dentro del contexto de los oyentes.

Este documento a la vez que testimonia dificultades en el proceso de comprensión del nuevo orden político, también atestigua que se daban los primeros pasos en ese sentido y que la modalidad informal de educación jugó, en este aprendizaje, un papel destacado.

Ciertas reacciones colectivas pueden, aparentemente, dar pautas sobre la acogida que pudo tener la enseñanza de la Constitución entre algunos sectores de las clases populares. La vuelta de Fernando VII, en 1814, fue motivo de aclamaciones fervorosas. Diversos documentos testimonian que este fervor estuvo acompañado de actos violentos contra los símbolos constitucionales que, en muchos casos, fueron destruidos en medio de la algarabía. Un ejemplo de los muchos acontecimientos que jalonaron el viaje del Rey hacia Madrid es la comunicación de un soldado a su superior fechada en Ocaña el 10 de mayo de 1814, en la que se dice: “(...) Esta noche duerme S. M. en el Corral de Almaguer; mañana viene a almorzar a ésta y después pasa a dormir al sitio (...). Este pueblo anoche rompió la lápida de la Constitución; están todos locos de júbilo; he visto los arcos que están preparando para que pase S. M. (...)”⁴⁹.

Son documentos de interés, sin duda, y pueden dar pautas para la comprensión de lo que aquí se estudia. Pero de esos documentos no

puede inferirse con certeza que la predicación sobre la Constitución de 1812 no haya cumplido, en parte, sus objetivos de instrucción ya que lo que relatan esos documentos no excluye la existencia de otras actitudes que no llegaron a concretarse en comportamientos por miedo, o que habiéndose concretado, no quedaron registradas por no ser de interés para las clases dominantes. Más si se tiene en cuenta que otros testimonios, también vinculados al tema que aquí se estudia, proporcionan una versión del mismo asunto con matices diferentes. En *Memorias de un setentón*, Ramón de Mesonero Romanos, habla de la manifestación celebrada en Madrid con motivo de la vuelta de Fernando VII y según él estuvo “compuesta por dos o tres centenares de personas, de la ínfima plebe, reclutados al efecto en la tabernas y mataderos para salir por las calles ultrajando todos los objetos relacionados con el gobierno constitucional”⁵⁰. Versiones contradictorias que aconsejan dejar en suspenso cualquier afirmación categórica sobre la aceptación de la Constitución de 1812 por parte de las clases subalternas.

Como se decía al comienzo de este trabajo, es difícil conocer los efectos que este tipo de educación informal pudo tener en aquéllos a los que fue dirigida. Sin embargo, no parece arriesgado considerar que difícilmente el discurso de una autoridad tradicionalmente reconocida y unida a la mayoría por los lazos de la religión pueda caer en el vacío; no debe descartarse, entonces, que el contenido de los discursos haya tenido influencia pero es difícil saber hasta dónde esa influencia se hizo sentir. No cabe duda de que los hechos extraordinarios aquí analizados constituyeron una oportunidad para iniciar un primer conocimiento y aprendizaje sobre los derechos cívicos, aprendizaje que fue inevitablemente intermitente; los retornos de Fernando VII en 1814 y 1823 no permitieron ni la continuidad de la aplicación del nuevo orden político ni su aprendizaje. Pero, cuando la predicación fue favorable a la Constitución de 1812, contribuyó a crear en los individuos la idea de la posibilidad de la existencia de un nuevo orden

político y social distinto al conocido en el que los seres humanos podrían relacionarse de otra manera ya que adquirirían derechos que auspiciaban esa nueva forma de vincularse. Esta predicación, junto con otros medios de información, auxilió en la tarea de explicar a las gentes sencillas que podían lograr una nueva forma de estar en el mundo, un nuevo *status*, el de “ciudadano” que emanaba de esta ley. Es innegable que, como señala R. Mandrou para Francia en sus investigaciones sobre la sociedad y la cultura en el Antiguo Régimen, hubo en esta época en España, un grupo de curas instruidos, tal vez lectores de Rousseau, que explicaron a sus feligreses que la civilización empezaba a caminar por otros derroteros⁵¹.

Notas

- ¹ J. Trilla (1985): *La educación fuera de la escuela*. Barcelona, Planeta, p. 18.
- ² N. Z. Davis (1993): *Sociedad y cultura en la Francia moderna*. Barcelona, Crítica. P. Burke (1991): *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial. / (2000): *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial. R. Chartier (1993): *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid, Alianza Editorial. / (1996): *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa.
- ³ P. Burke: *La cultura popular en la Europa moderna*, *op. cit.*, p. 200.
- ⁴ C. Ginzburg (1986): *El queso y los gusanos*. Barcelona, Muchnik Editores, p. 15.
- ⁵ Durante la Edad Moderna circuló por Europa un sermonario que se conocía con el nombre de *Dormire securo* porque permitía a los curas dormir tranquilos el sábado por la noche ya que con este libro tenían el sermón del domingo preparado.
- ⁶ La *veritas pateat* o elemento lógico supone la necesidad de instruir, lo que lleva a exigir claridad en la exposición y un lenguaje al alcance de los oyentes a los que va dirigido. La *veritas placeat* o elemento político, se propone que la presentación de la verdad se haga de manera agradable. El sermón no debe aburrir, al contrario, tratará de deleitar al auditorio para que la verdad sea aceptada más fácilmente. La unión de estos dos elementos conducirá, suavemente, hacia el tercer objetivo, la *veritas moveat* que se propone cautivar los ánimos e inducir a que se practique aquéllo que ha sido objeto del discurso, tomándolo como norma de conducta.
- ⁷ M. Vovelle (1985): *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel. Especialmente el cap. 2.
- ⁸ F. Herrero Salgado (1971): *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*. Madrid, C.S.I.C.
- ⁹ Sobre esta expresión y su significado: A. Gramsci (1977): "Observaciones sobre el folklore" y del mismo autor, "Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos", en *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. Madrid, Siglo XXI, pp. 488-493.
- ¹⁰ N. Z. Favis (1993): *Sociedad y cultura en la Francia moderna...*, *op. cit.* Especialmente el cap. 7.
- ¹¹ Toga negra, los curas; toga corta, los nobles; toga larga, el mundo numeroso y diverso de los oficiales, de los abogados y procuradores de las gentes de pluma a los que hay que añadir esos otros doctos también portadores de toga que son los hombres de medicina. *Libros, lecturas y lectores...*, *op. cit.*, p. 94.
- ¹² Citado por P. Burke: *La cultura popular...*, *op. cit.*, p. 106.
- ¹³ Argumentos con respecto a esta teoría pueden verse en P. Burke: *La cultura popular*, *op. cit.*, cap. 2. C. Ginzburg (1986): *El queso y los gusanos*. Barcelona, Muchnik Editores, especialmente el prefacio. M. Bajtin (1998): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza. N. Z. Davis: *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 7. M. Vovelle: *Ideologías y mentalidades*, *op. cit.*, pp. 170-

171. E. P. Thompson (1989): "Folklore, antropología e historia social", en *Historia social*, 3, 81-102.
- 14 P. Burke: *La cultura popular...*, *op. cit.*, pp. 108-109.
- 15 Citado Por Burke. *Ibidem*.
- 16 P. Burke: *La cultura popular...*, *op. cit.*, p. 362.
- 17 *Ibidem*, p. 374.
- 18 R. Chartier: *El mundo como representación*, *op. cit.*, p. 57.
- 19 *Gaceta de Madrid*, 26 de abril de 1820, p. 469.
- 20 Puede verse bibliografía sobre la predicación política en: M. Carreño Rivero (1990): *La oratoria sagrada como medio de educación cívica en los inicios del liberalismo español: 1800-1823*. Madrid, Universidad Complutense. G. Dufour (1991): *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*. Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert", Diputación de Alicante. F. Herrero Salgado: *Aportación Bibliográfica*, *op. cit.*
- 21 J. M. Miera Pacheco (1812): *Discurso que en la Villa de Estepa y en su jura de la Constitución política de la Monarquía, pronunció el Dr. Don — Écija*, Joaquín Cheves, pp. 7-8.
- 22 Vicente Velilla (¿1821?): *Discurso pronunciado en Osuna, el día 8 de abril de 1821 por el capellán del Escuadrón ligero de la Artillería Nacional del extinguido ejército de Andalucía*, Don — Écija; Imprenta de Joaquín Cheves, p. 13.
- 23 Juan Manuel Bedoya (1822): *Sermón que en la solemnísimas función tenida en la Santa Iglesia Catedral de Orense el día de Pentecostés 26 de mayo de 1822 por disposición del Ayuntamiento Constitucional de esta ciudad, predicó el doctor Juan Manuel Bedoya, canónigo Cardenal de dicha Santa Iglesia*. Orense, Oficina de Juan María Pazos, p. 5.
- 24 S. Hernández de Morejón (1913): *Oración que en la solemne fiesta de gracias a nuestra Señora del Pilar por la libertad de esta Capital y Provincia celebrada en su templo Metropolitano el 21 de julio de 1813 dijo el Dr. Don —*. Zaragoza, Imprenta de la Junta Superior de Aragón, p. 10.
- 25 L. de Borbón: *Pastoral* de 15 de marzo de 1820.
- 26 J. M. Miera Pacheco: *Discurso que el la Villa de Estepa...*, *op. cit.*, p. 3.
- 27 V. Velilla: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 16.
- 28 J. L. Villanueva (1812): *Contestación de Joaquín Lorenzo Villanueva a la impugnación de las angélicas fuentes*. Cádiz, Imprenta de Niel, Hijo, p. 13.
- 29 J. M. Miera Pacheco: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 6.
- 30 *Ibidem*.
- 31 S. Hernández de Morejón: *op. cit.*, p. 10.
- 32 J. A. Posse (1984): "Discurso sobre la Constitución que dijo don (—)", en R. Herr (ed.): *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su discurso sobre la Constitución de 1812*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo Veintiuno, p. 272.
- 33 ORACIÓN: "Oración que en la solemne misa de la Jura de la Constitución Política de la nación española dijo a la Junta superior y pueblo de Infantes el redactor de la Gaceta de la Mancha", en *Colección Documental del Fraile*. Madrid, Archivo Histórico-Militar, vol. 137, p. 187.
- 34 J. A. Posse: "Discurso sobre la Constitución...", *op. cit.*, p. 270.

- 35 Fray A. Castro: *Oración*, *op. cit.*, pp. 187-188.
- 36 S. Hernández de Morejón: *Oración...*, *op. cit.*, p. 10.
- 37 V. Velilla: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 16.
- 38 J. A. Posse: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 273.
- 39 J. M. Miera Pacheco: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 8.
- 40 J. A. Posse: *Discurso...*, *op. cit.*, pp. 271-273.
- 41 J. M. Miera Pacheco: *Discurso...*, *op. cit.*, p. 9.
- 42 A. Villageliú: *Observaciones sobre la libertad de imprenta, acompañadas de algunas razones apoloéticas de nuestra santa religión*. Santiago, Imprenta de Manuel Antonio Rey, MDCCCXI, p. 6.
- 43 Ignacio de San Vicente de Llanerías (1813): *Sermón del máximo doctor de la Iglesia San Jerónimo que predicó el R. P. Fr. — predicador capuchino de la provincia de Cataluña en la Iglesia de las religiosas Jerónimas, el día 30 de septiembre de 1813*. Palma, Oficina de Brusi, pp. 5-10.
- 44 M. Gómez Negrete (1813): *Oración panegírico-fúnebre en loor de los héroes del 2 de mayo, pronunciada en la colegiata de La Coruña por —. Año 1823*. Coruña, Oficina de Prieto, p. 18.
- 45 V. F. Labaig y Lasala: *Sermón que en acción de gracias a María Santísima de los Desamparados con motivo de los estandartes patrióticos que por decreto del Rey nuestro Señor Don Fernando VII se mandaron colocar en su Real Capilla de esta ciudad de Valencia, dijo — el 29 de abril de 1814*, p. 12.
- 46 F. J. Cienfuegos y Jovellanos: "Pastoral, dada en Cádiz a 9 de enero de 1820", en *Colección Documental del Fraile*. Madrid, Archivo Histórico-Militar, vol. 652, p. 163.
- 47 J. de la Buelga y Solís (1820): *La ambición destructora de la sociedad. Sermón sobre el evangelio de la Dominica 2º de Cuaresma en que se descubre el carácter y principios que mueven a los ambiciosos y rebeldes con el nombre de constitucionales*. Málaga, Francisco Martínez de Aguilar, p. 38.
- 48 D.G.Z. y Z (1820): *La palabra Constitución*. Pieza en un acto en prosa por ——. Representada en el teatro del Príncipe. Madrid, Imprenta que fue de García, pp. 8-9.
- 49 COMUNICACIÓN: "Comunicación de un soldado a su superior", en *Colección Documental del Fraile*. Madrid, Archivo Histórico-Militar, vol. 795, p. 76.
- 50 R. De Mesonero Romanos: *Memorias de un setentón*. M. TEBAS, 1975, p. 131.
- 51 R. Mandrou (1973): *Francia en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona, Labor.

